

## פרק ב'

### בין המפרש הנודד לקוראיו

כבן חמישים שנה היה רבי אברהם אבן עזרא כשעזב את ספרד המוסלמית מ"חמת המציקים"<sup>1</sup> והגיע לרומא בשנת 1140 "בנפש נבהלת".<sup>2</sup> בעת הזאת כבר קנה לו שם כבעל פרוזה מעולה בערבית, כפי שמעיד עליו ר' משה אבן עזרא (שנפטר בשנת 1138), הכותב שראב"ע, בנוסף להיותו משורר עברי מן השורה הראשונה, היה "מן המדברים הצחים והנמלצים".<sup>3</sup> ברם מכל מה שכתב ראב"ע בערבית לא שרר דבר (פרט לתרגום עברי של ספר העצמים, אשר לגביו רבו הספקות אם אמנם נתחבר על-ידו),<sup>4</sup> ואילו כל כתביו העבריים שבפרוזה, ששרדו ברובם, נתחברו בנודדיו בארצות אירופה הנוצרית — איטליה, פרובנס, צפון צרפת ואנגליה — בעשרים וחמש השנים האחרונות לחייו. המבקש להבין ולהעריך כראוי את מפעלו הפרשני של ראב"ע מן הדין שיחפש מענה לשאלה הכפולה: כיצד הטביעה עקירתו מבית גידולו בקהילות ישראל שבספרד את חותמה על יצירתו? וכיצד השפיעו על כתיבתו הנודד מעיר לעיר ומארץ לארץ והנָכַר בקרב יהודים שמחמת אי-ידיעת הלשון הערבית היו מנועים מללמוד חכמות חיצוניות? עדות ישירה ומפורשת על כך יש בשיר התלונה "נודד הסיר אוני",<sup>5</sup> שבו הוא פונה אל ר' אליקים, המתואר כגביר רם יחס, רב השפעה ורחב דעת, אשר בכוחו להושיע את החכם הספרדי הזנוח והמושפל ממצוקותיו הקשות. אין ודאות גמורה לגבי מקום חיבורו של השיר הזה וזמנו, שכן מיהותו של ר' אליקים, ושל שאר האישים הנזכרים בשיר, עדיין לא נתבררה, פרט לאחד המכונה "בנימין צעיר" (שורה 153). הוא זהה, ככל הנראה, עם "בנימין צעיר",

- 1 כלשונו בפתיחה החרוזה לפירוש מגילת איכה, שנתחבר ברומא בשנת 1142 (ראו פליישר, "רומא", סעיף ח'): "ואני אברהם ברבי מאיר מארץ מרחקים / והצאתני מארץ ספרד חמת המציקים". על נסיבות עזיבתו את ספרד הוא מדבר גם בשיר הפתיחה למאונים: "ובן עזרא נקרא / ובאה לו צרה / כצרת מבכירה / אשר על אבנים // עדי בא רומה / ובהיותו שמה / הִבֵּינוּ אל חכמה / ופתח אונים". הדימוי של מבכירה שאין לה כוח ללדת מעיד שמדובר במשבר יצירה אישי ולא ברדיפה פוליטית כללית. ומכאן ש"המציקים" היו יריבים בבקשת תמיכת פטרונים או יריבים אידיאולוגיים. ראו סימון, "מאמציו של אבן עזרא", סעיף ב'; נוסח עברי מורחב: סימון, "מדוע עזב ראב"ע".
- 2 כלשונו בשיר הפתיחה לפירוש קהלת, אשר בקולופון המחבר רשומה שנת חיבורו — ד' תת"ק/1140: "ומארצו נפרד / אשר היא בספרד / ואל רומי ירד / בנפש נבהלת".
- 3 רמב"ע, העיונים והדיונים, עמ' 78–79.
- 4 ראב"ע, ספר העצמים; י"ל פליישר, "ספר העצמים", עמ' 75–85, 170–174.
- 5 רווין, שירי ראב"ע, עמ' 87–98; כהנא, ראב"ע, א', עמ' 22–30.

אשר לו הקדיש ראב"ע את ה'שיטה הראשונה' של פירושו לשיר השירים — שמצינו בו לעז איטלקי המעיד על מקום חיבורו<sup>6</sup> — ועם "בנימין בן יואב", אשר לו הקדיש את פירושו לאיוב, שנכתב לפי עדות מחברו ברומא.<sup>7</sup> ובעוד שבחרווי הפתיחה לפירוש שיר השירים משבח ראב"ע את כשרונותיו של תלמידו — "ורוח חן העיר / לבנימן צעיר / ועל ילדי העיר / ימין שכלו הרים", ומאחל לו שיוכה למעמד רם בבגרותו — "למעלת הוד יעל / כגבר הוקם על", הרי בשיר התלונה הוא מבכה את מותו בדמי ימיו של תלמידו אהובו. מסתבר, אם כן, שהשיר נתחבר ברומא, בשנתיים הראשונות לבואו של ראב"ע לאיטליה.<sup>8</sup>

המשורר פותח את שירו בתלונה מרה על הנדודים המשתקים את כוח־היצירה שלו: "נדוד הסיר אוני / והבהיל רעיוני / ושם פי ולשוני / אסורים בזיקים" (שורות 1–4),<sup>9</sup> וזאת בניגוד משווע למצבו הטוב בספרד, אשר בה שפעה יצירתו באין מפריע, ובה הגיע להישגים בני־קיימא בשירה ובחכמה כאחד: "לפנים בנצרים / הכינתי שירים / בצואר העברים / נתתם כענקים // בכל מקום גרתי / ספרים חברתי / וסודות בארתי / וכראי מוצקים" (שורות 5–12; וכזאת גם בשורות 13–20, 41–44). הגלות מארץ ישראל היא מנת חלקם של כל יהודי הגולה, אך החכם הספרדי הנודד כאיש עני, בודד ומבוזה בקרב יהודים שאינם מסוגלים להעריך כראוי את גדולתו בחכמה ובשירה, שרוי לדבריו "בגלות תוך גלות" (שורה 75), שכן "באדום אין הדר / לכל חכם הוא דר / באדמת בן קדר / ועלינו שורקים" (שורות 81–84). ולא זו בלבד שהם מעדיפים על פניו "חגב יוני" (ר"ל מתחזה עלוב שבית גידולו בביזנטיון), ומרעיפים עליו שפע טובה בגלל למדנותו בתלמוד (שלטענת ראב"ע היא מדומה), אלא שהם אף מזדהים עמו

6 ראב"ע, שיר השירים א', ב', 1 (הפעם הראשונה): "שושנת — גליו בלעז", והכוונה (לפי מאתיס, עמ' vii) ל-giglio האיטלקית.

7 בשיר הפתיחה לפירוש איוב (המובא גם על־ידי רוזין, שירי ראב"ע, עמ' 21 על־פי כ"י ואטיקן 84 נאמר: "ברומא חיברו בלשון אבותינו ואם קצרה / היותו לעטרת הוד ולצפירה מפארה / לבנימין יליד חכמה בנו יואב אבי משרה" (השורה האחרונה חסרה בארבעה כתיב־יד ובמקראות גדולות ונציה רפ"ה, אך התוכן, החרוזה והמשקל מעידים עליה שהיא אותנטית). רוזין גורס (בעקבות הפרסום של א' ברלינר, שעליו הוא מתבסס) "אבי מטרסה", אך כהנא (ראב"ע, א', עמ' 66) תיקן מסברה גירסה חסרת מובן זו ל"אבי משרה". ואכן, בדיקה חוזרת בתצלום כתיב־היד (אשר בו האותיות ט ו־ש דומות מאוד), והעובדה שגם בשיר חתונה שכתב ("הנה פני תבל מחדשה", כהנא, ראב"ע, א', עמ' 126) בא הביטוי "יליד מִשְׁרָה" מאשרות שהצדק עמו. גירסת "אבי משרה" מתאימה יפה לדברי בנימין מטודלה על חכמי רומא (שבה ביקר בשנת 1165): "ושם חכמים גדולים ובראשם ר' דניאל הרב ור' יחיאל משרת האפיפיור [...] ור' יואב בן הרב ר' שלמה, ור' מנחם ראש הישיבה [...]"] (מסעות, עמ' ו־ז). צונץ (בהערותיו למהד' א' אשר, ב', עמ' 19) זיהה את "הרב ר' שלמה" כבן־אחיו של רבנו נתן בעל הערוך.

8 על תולדות המחקר בסוגיה זו ראו רוזין, שירי ראב"ע, א', עמ' 91, הערה 1; וכן עמ' 97–98; פליישר, "רומא", סעיף י"ב ובן־מנחם, "פגישתו של ראב"ע", עמ' 207–211.

9 כזאת הייתה גם תלונתו של רמב"ע (שברח מגרנדה המוסלמית לקסטיליה הנוצרית) בשירו "שִׁבְתִּי ותלתלי זמן לא שָׁבוּ" (שירי החול, עמ' כ'): "צִנּוֹף צִנּוֹפִי (הזמן) אֶל־אֶרֶץ אֲשֶׁר / גִּרְתָּ תבונתי בתוכה כבו // גם כוכבי שְׁכָלִי בְּמִאֲפֵל עֲלָי / מִדֶּע וְעִמְקִי־פֶה לְבַד הוֹעֲבוּ // בָּאתִי גְבוּל רִשְׁעָה וְאֶל עַם אֶל פֶּאֶף / וְעַם וְאֹתוֹ הִיקוּם קָכְבוּ // בִּינֹת פְּרָאִים אָהָבוּ מִשְׁחִית אָבֵל / לְדָמִי מִתִּי־צָדֵק וְתָם אָרְבוּ" (שורות ל"א–ל"ד).

ברב או במעט כאשר הוא מאשים בכפירה את ראב"ע ואת שאר חכמי ספרד וגאוני בבל הדבקים בפשוטו של מקרא: "וחרף בן־תורה / וכל יודעי מקרא / לזאת אנשי מורא / מִכְסִּים בשקים // ואין יקרא 'מינים' / לבנים נאמנים / חסידים וגאונים / וכל שומעיו שותקים!?" (שורות 113–120).

בשום פנים אין להחיל את התמונה העגומה, המצוירת בשיר זה בצבעים כה עזים, על תקופת שהותו של ראב"ע בארצות הנוצרים בכללותה, כפי שאין לקבל את ההנגדה שבין תרבות ישראל בארץ קדר לבין זו בארצות אדום במלוא חריפותה. ראשית, משום שאבן עזרא סבל מנדודים ועוני גם בספרד ובצפון אפריקה, ואף התלונן מרה על פגיעתם הרעה בכוח היצירה שלו,<sup>10</sup> ושנית, משום שגם שם היו חכמי תלמוד שהתנגדו לעיסוק השיטתי בדקדוק ובפשט המתחדש (כפי שמעיד ריב"ג בהקדמת הרקמה<sup>11</sup>), וגם שם נחשדו רודפי הפשט במינוות (כפי

10 במכתב מחורזו שכתב ראב"ע לר' שמואל אבן ג'אמע (חכם תלמודי מפורסם בעושרו ובנדיבותו, בעל ספר האגור, ששימש רב בעיר גאבס שבטוניס), המובא על־ידי רוזין (שירי ראב"ע, עמ' 130–143) ועל־ידי כהנא (ראב"ע, ב', עמ' 31–42), אין הוא תולה את נדודיו בגורם חיצוני כ"חמת המציקים", אלא בצורך פנימי — אופיו: "[...] ועוד לא גִּלְתִּי ממקומי / וארא בחלומי / והנה יד היתה עלי / ואשמע את מדבר אלי: / ביד הנדוד נפשך מסורה". הוא מביע זאת גם בשיר "גבהי שחקים אל הדום נכנעו", המשולב במכתב הזה (רוזין, שירי ראב"ע, א', עמ' 128–130; כהנא, ראב"ע, ב', עמ' 34–36): "התחברו עָלֵי גְדוּדֵי הַנְּדוּד / חנו סביב לבי ולא נסעו // עמי בחזקה נלחמו, ואוחז / פן אגועה, טרם אשר יגועו // ויאחזו גרון לענות באף / ויתצו ביתי ושומרי זעו" (שורות 31–36). הוא חותם שיר זה בהצטדקות על שהוא ממעט לכתוב מחמת סבלותיו: "קֶצֶר שְׁפָתִי אֶל לְעוֹן יִחָשֵׁב / כי צללו אזני ועיני שָׁעוּ // מה אעשה עתה, וידי אין לָאֵל / טרוד אני, על כן דברי לעו" (שורות 51–54). בהמשך המכתב הוא מתאר כיצד גאלו מכתבו של ר' שמואל מן הנדוד שהוא מנת גורלו, ומן האלם הנגרם על־ידו (רוזין, שירי ראב"ע, א', עמ' 139; כהנא, ראב"ע, ב', עמ' 41): "והנדוד הציב מְצוּדוֹ / ויקח רִמָּה בידו / והשם אשר במספר חֲסֵם [רוזין: בגימטריה חרם = רִמָּח = אברהם = 248] / הוא הנלכד בְּחֶרֶם / וינחמני מכתבך / כי כושל יקימון מִלֵּךְ / ולשון עלגים תמהר לדבר צחות / ויפתח פי ולא נאלמתי עוד" (שורות 222–229). דברים דומים הוא אומר גם בסתרופה הרביעית של שיר האזור "צופה צבי חן" (שירמן, שירים חדשים, עמ' 272–274; עזרא פליישר, "שירי אזור", עמ' 41–42), שהוא שיר שבח ל"נגיד כל ישראל", ואשר ה'ציאה' (טור) הסיום, כ'רגה' הערבית שלו מעידה עליו שנכתב בארץ מוסלמית. מכל אלה עולה, שחיי הנדודים של ראב"ע בספרד ובצפון אפריקה ואף תלונותיו השיריות עליהם, תואמים את הדגם של 'המשורר הנודד', כפי שהוא מתואר, למשל, בדברי רמב"ע על אבן כ'לפון: "ולא היה עוד כמוהו בקרב משוררי היהודים איש אשר אחז בשירה לאומנות לו, והחזיק בפיוט למקור פרנסה, ורצה לקבל שכרו בעדו, ונדד בעולם בגללו, והשיג מן הנדיבים טובה כתאותו" (העיונים והדיונים, עמ' 58–59). גם לראב"ע לא האירה ההצלחה פנים בנדודיו, כפי שמעידים בעיקר חמשת שירי התלונה הקצרים — "גלגל ומזלות במעמדם", "אשכים לבית השר", "מעיל יש לי", "כבודי במקומי", ו"הקנקן ריקן בלי יין" (רוזין, שירי ראב"ע, א', עמ' 98–100, 150; כהנא, ראב"ע, א', עמ' 9–13), אשר לפחות בחלקם נכתבו בספרד, כפי שמעידה הלשון החצרנית ("השר") ואולי גם האירוניה העצמית. לעומת זאת ברי שהשיר "באתי ביום צום בית אנוש צר עין / ואשאלה לְחֹם ולחם אין" (רוזין, שירי ראב"ע, א', עמ' 148–150; כהנא, ראב"ע, א', עמ' 13–16) איננו שייך לתקופה הספרדית, כפי שעולה מן הזיהוי העצמי של המשורר כיצא ספרד בחתימתו: "וכור לאברהם ספרדי אשר / יקם ברוב ימים ושבעתים".

11 כך א', עמ' "א-ט"ו (על העיסוק בדקדוק), עמ' "ח-י"ט (על העיסוק בפשט).

שכותב ר' יהודה הברצלוני, בן הדור שקדם לראב"ע, פירוש לספר יצירה, עמ' 5: "הרבה מבעלי המקרא שאנו רואים בזמן הזה, כיון שאינן יודעין תלמוד ופירושי המצוות, קרובים הם להיות מינין ונטרדיין הן". ושלישית — וזה העיקר — משום שטענתו "ופה לא אפתח פי, שדי דעתי צומקים" (שורות 43–44) מוכחשת בעליל על-ידי העובדה, ששנות נדודיו באירופה הנוצרית עמדו בסימנה של יצירתיות מופלאה, אשר הניבה שפע של פירושים לספרי המקרא וכתבים דקדוקיים ומדעיים, שהאפילו עד כדי השכחה גמורה על כל מה שהוא כתב בערבית בספרד. יתירה מזאת: בדיקת מיהותם של האנשים, שלהם הקדיש ראב"ע חלק מכתביו, מעלה שפטרוניו ואבות תלמידיו היו בדרך כלל מנכבדי הקהל וממנהיגיו, ובחלקם אף רבנים וראשי ישיבות.<sup>12</sup> מצטרפת לכך עדותם של שירי הכבוד ששיגר רבנו תם לחכם הספרדי המהולל, כשהלה בא בגבולו בצרפת הצפונית,<sup>13</sup> וכן עדותו של ר' ידעיה בן אברהם הבדרשי (על-אף איחורה ומגמתיותה) ב"כתב ההתנצלות" ששלח לרשב"א בשנת 1305, אשר לפיה נתקבל ראב"ע בצרפת הדרומית על-ידי ראשי המימסד הרבני ללא כל הסתייגות: "ואבותינו ספרו לנו שמחת גדולי הארץ הזאת — חסידים ורבנים — לקראתו בעברו עליהם".<sup>14</sup> אין זאת אלא כי "ההגב היוני", שבו נתקל ראב"ע בראשית דרכו באיטליה, אופייני רק לקיצוניים שבין חכמי הקהילות שבהן נדד, ולא דווקא לחשובים שבהם, ושתלונותיו על חרפת הרעב ופגעי הנדוד מתייחסות בעיקר לתקופות הביניים שבין פטרון לפטרון.<sup>15</sup>

12 ברומא — ר' אליקים (המתואר ב"נדוד הסיר אונ", שורות 53–56, לא רק כגביר אלא גם כמורה הלכה); ר' יואב "אבי משרה" (ראו הערה 7 לעיל); ר' מנחם (המוזכר על-ידי בנימין מטודלה כראש ישיבה ברומא [ראו הערה 7 לעיל], ואשר לכבודו ולכבוד בנו הרב משה חיבר ראב"ע את השיר "חדשים מעשי אל" — רוזין, שירי ראב"ע, עמ' 124–126; כהנא, ראב"ע, א', עמ' 60–63). בפרובנס — ר' מאיר הצרפתי (שנפגש עם רמב"ם במצרים, ומוזכר באיגרתו לר' שמואל אבן תיבון כתלמידם של ראב"ד מפוסקיר וראב"ע [רמב"ם, תשובות, ב', דף כ"ז, ע"א] ושימש בירושלים רב חשוב [מאן, טקסטים ומחקרים, א', עמ' 397, הערה 1; עמ' 404–408]); אברהם בן חיים ויצחק בן יהודה (בשיר הפתיחה לספר השם, א', ע"א, מוקדש הספר, שנתחבר בבדרש [Beziere] לשני "חסידים" אלה; הראשון מכונה "גביר דור", והשני — "שר יהודים"); יצחק בן דוד (בשיר הפתיחה לספר הטעמים א', עמ' 28, מוקדש לו הספר שנתחבר בבדרש, ונאמר עליו שהוא "גבר תמים ותפארת חכמים"). בצפון צרפת — ר' משה בן מאיר (בשיר ההקדשה לפירושו הארוך לתורה, "יברך שם אשר אין לו תמונה" [רוזין, שירי ראב"ע, א', עמ' 55–56; כהנא, ראב"ע, א', עמ' 69], מודה לו ראב"ע על שסעדו בחוליו, ואומר עליו ש"כל חכמה למשה היא לְמִנְה").

13 רוזין, שירי ראב"ע, עמ' 144–147; כהנא, ראב"ע, א', עמ' 80–81.

14 "כתב ההתנצלות" מובא ברשב"א, תשובות, סימן ת"ח.

15 בשיר הפתיחה למאזנים, שנכתב סמוך לבואו לרומא, הוא מודה לאל על שזכה שם להשראה ולאזונים קשובות: "עדי בא אל רומה / ובהיותו שמה / הִבֵּינוּ אֶל חכמה / ופתח אזנים". בשיר הפתיחה לספר צחות, שנתחבר במנטואה (לפי עדות ראב"ע בשפה ברורה, י"ד, ע"ב; מהד' רואיז גונזלו וסאנז-בידיוס, עמ' 11\*) בהיות ראב"ע בן 57 שנה (בקולופון-המחבר ניתן התאריך תתק"נ/1146), הוא מתאר את עצמו כ"אברהם זקן / כעוף נודד מקן". בחרווי הפתיחה לפרשת יתרו, בפירוש הארוך לשמות (שנתחבר בראון שבנורמנדיה בשנת 1156 לערך) הוא מתאר את עצמו כאדם הממשיך לקוות לטוב גם כאשר כוח היצירה שלו ("לבו") נתון למשיסה בידי העוני והנדוד: "נאם אברהם אסיר תקוה, אשר פתח עֵינֵי יְתְרוֹ [מיתר קשתו] / עדי הלך חצי לבו, וְעֵנָה הנדוד יתרו" (רוזין, שירי ראב"ע, א', עמ' 75; כהנא, ראב"ע, א', עמ' 9).

גם אם היחס אל ראב"ע לא היה בדרך כלל עוין ומתנכר, הרי טיבם של תלמידיו ושל קהל קוראיו היה שונה מעיקרו מאשר אלה שבספרד. עצם אי־ידיעתם את הלשון הערבית כפתה עליו לא רק לכתוב בעברית, אלא גם להתאים את כתיבתו לקוראים שהיו מנועים מכל גישה אל פרשנות הפשט של גאוני בבל ופרשני ספרד, אל חכמת דקדוק לשון המקרא מיסודם של ר' יהודה חיגי' ור' יונה אבן ג'נאח, ואל החכמות החיצוניות, שבמאה ה"ב אפשר היה ללומדן כראוי רק מתוך הספרות המדעית הערבית.

בתפיסתו הרציונליסטית לימוד החכמות הכרחי להבנה שלמה של המקרא. אחדותן משקפת את אחדות ההווה, שאת פניה השונים הן באות להסביר.<sup>16</sup> הן בנויות זו על גבי זו באורח היררכי, כשלבי הסולם שרגליו עומדות בטבע ושראשו מגיע אל מה שמעבר לטבע, כאומרו בהקדמת יסוד מורא, עמ' 65: "והחכמה תחיה בְּעֶלְיָה, והחכמות הן רבות, כל אחת מוֹעֵלָת, וכלן כמעלות סולם לעלות אל חכמת האמת. אשרי מי שנפקחו עיניו לְבוֹתָם / ונהרו אל ה' ואל טובו באחריתם". וכפי שהבנת הבריאה היא תנאי קודם להכרת הבורא,<sup>17</sup> כך לימוד המדעים הוא תנאי קודם להבנה שלמה של התורה שבכתב ושל התורה שבעל־פה, שהרי הן מתייחסות אל הבריאה ואל הבורא.<sup>18</sup> יחד עם זאת התנגד ראב"ע נמרצות לדרכם של רב סעדיה גאון ורב שמואל בן חפני גאון שגדשו את פירושיהם למקרא במידע מדעי, מכוח בטחונם שהתורה והמדע לא רק תואמים זה את זה, אלא גם משלימים ומחזקים זה את זה. ראב"ע ראה בשילוב הזה ערבוב תחומים מסוכן, הפוגע בהכרח הן בתורה והן במדע. בתורה — משום שמשליכים עליה עניינים זרים, שאין היא דנה בהם כלל באשר הם חורגים ממטרתה, ובאשר היא בראש ובראשונה ספר עממי שנועד לכל אדם מישראל,<sup>19</sup> ובמדע — משום ששילוב דיון בעניינים מדעיים בתוך

16 בפיוט "נשמת שדי הַבִּינְתָנִי" הוא תולה את אחדות המדעים במקורם האלוהי המשותף: "מְרֻעָה אחד נתנו כל החכמות" (ראב"ע, שירי הקודש, א', עמ' 144, שורה 18; ראב"ע, שירים, עמ' 179).

17 ביסוד מורא, א', ט', עמ' 89 הוא כותב: "והכלל — איך יחפש אדם לדעת נשגב ממנו, והוא לא ידע מה נפשו ומה גויתו?". וכזאת הוא אומר גם בשיר הפתיחה ליסוד מורא, עמ' 63: "יִדַּע לִבִּי מִשְׁכִּיל בּוֹרְאָ בְּמַעֲבָדוֹ / כִּי כָל מְכַשֵּׁשׁ בּוֹ הוּא בְּאֶמֶת עָדוֹ", ובניסוח שונה בפירושו לדב' ל"ב, 39: "[...] להתבונן מעשי השם, כי הם הסולם לעלות בו אל מעלת דעת השם שהוא העיקר".

18 להוכחת עניין זה מוקדש השער הראשון של יסוד מורא. על סוגיה זו בכללותה ראו סימון, ארבע גישות, עמ' 191–193.

19 בפירושו הארוך לבר' א', 2–1 (מקראות גדולות הכתר, 'פירוש', עמ' 3) הוא כורך את עממיותה של התורה עם נצחיותה: "ועתה כלל אתן לך: דע, כי משה אדונו לא נתן התורה לחכמי לב לבדם, כי אם לכל, ולא לאנשי דורו לבדם, כי אם לכל דור ודור". מן האוריינטציה של התורה על כלל ישראל לדורותיו מתחייב שהיא תתייחס רק לדברים המובנים להם: "והוא לא דָּבָר ב'מעשה בראשית', כי אם על העולם השפל [העולם שמתחת לירח], שנברא בעבור האדם, על כן לא הוזכר המלאכים הקדושים". בפירוש הארוך לשמ' כ', 2 הוא מביא את שאלתו של ריה"ל "למה הוזכר 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא אמר: 'שעשיתי שמים וארץ' ו'אני עשיתיך'?", ועיקר תשובתו היא, שהדברים מופנים לא רק ל"מי שהוא חכם מופלא", אלא ל"חכמים ושאינם חכמים, גדולים וקטנים". יחד עם זאת הוא מראה כיצד פונה התורה ליחידי הסגולה ברמזיה, שאין בה כדי להפריע לקורא הרגיל: "והנה הוזכר למשכיל 'אנכי ה'', והוסיף 'אשר הוצאתיך', שביין המשכיל ושאינו משכיל."

הפירוש כרוך בהכרח בפרגמנטציה ובפופולריזציה של המדעים, כאומרו בהקדמת הפירוש הקצר לתורה, סוף "הדרך הראשונה" (מקראות גדולות הכתר, עמ' כ"ד): "והרוצה לעמוד על חכמות חיצונות / ילמד מספרי אנשי התבונות / אז יתבונן בראייתם, אם הן נכונות / כי הגאונים בלי ראיות בספרם הביאום / ויש מהם שלא ידעו דרך חכמי קדם ומאין הוציאום".<sup>20</sup> אך מה יעשה אבן עזרא, המתנגד לשילוב נרחב של עניינים מדעיים בפירוש, והכותב "בארצות הערלים", שבהן אי-אפשר להפנות את הקורא ל"ספרי אנשי תבונות" (כלומר — למונוגרפיות מדעיות בערבית) ולכתביהם של המדקדקים הספרדיים?

מכוחם של אילוצים מורכבים אלה הופנתה האנרגיה הספרותית של ראב"ע לערוץ חדש, והריהו עושה שני דברים שהיו מיותרים על אדמת ספרד. הדבר האחד, הוא מתרגם ברומא מערבית לעברית את שלושת ספרי היסוד של ר' יהודה חיוג', ובלונדון ספר יסוד באסטרונומיה: ספר טעמי הלוחות מאת אלמנני.<sup>21</sup> והדבר השני, הוא כותב שורה של ספרי לימוד בדקדוק, המקבילים זה לזה בתוכנם במידה רבה (מאזנים, יסוד דקדוק, צחות, שפה ברורה וספר היסוד שאבד), באריתמטיקה (ספר המספר וספר האחד), באסטרונומיה ובלוח העברי (כלי נחושת וספר העבור-22) ואף סידרה של שבעה ספרי אסטרוולוגיה, שנכתבה ברצף אחד והריה מעין כלבו אסטרוולוגי (ראשית חכמה, ספר השאלות, ספר המבחרים, ספר הטעמים, ספר המולדות, ספר המאורות וספר העולם). בארבעה דברים ניכר אופיים של כתבים אלה כספרי לימוד — באוריינטציה על התלמיד המתחיל, בהטעמת סמכותו המדעית של המחבר, במאמץ להצמצם בעניינים בסיסיים ובשאיפה להקיף את התחום כולו. לכל אלה הוא נתן ביטוי בשיר הפתיחה לספר צחות: "קרב, תלמיד, הנה / לכל תשאל מענה / ותהיינה ציני / לבבך נפקחות // אחוז ארץ סקל / ולדעת משקל / לכל כבד או קל / קרא ספר צחות" (רוזין, שירי ראב"ע, א', עמ' 50,

20 ואמר 'אלהיך' כי אתה חייב בעבור שהוצאתיך מבית עבדים להיות לי לעבד [...]. בפירושו לקה' א', 7 הוא שואל: מדוע לא דן שלמה בספר קהלת בסוגיות מדעיות, כמו מחזור המים ומסלולה של השמש מסביב לארץ? ומשיב: "כי אלה הדברים צריכים ראיות, ושורש ספרו לדבר על כל דבר נראה לעין, ולא יצטרך לראיות". רצונו לומר: תוקפם של היגדים מדעיים עומד על ראיות אמידות, ולפיכך יכול מחבר קהלת להתייחס רק לצדדים הגלויים לעין כל של תופעות הטבע, פן יסיחו דיונים מדעיים מפורטים את הקורא ממטרתו של הספר, שהיא "לבאר דברי חפץ ולהורות הדרך הישרה" (על-פי ההגדרה שבסוף הקדמתו לקהלת).

21 בתרגום מערבית לעברית קדמוהו ר' משה הכהן אבן ג'קטילה (אמצע המאה הי"א), שתרגם בפרובנס שניים מספרי חיוג', ור' יהודה אבן ג'יאת (נפטר במחצית הראשונה של המאה הי"ב), שתרגם חיבור ערבי בהלכה מאת הרי"ף, אף הוא בעבור יהודי דרום צרפת (ראו שירמן, השירה העברית, א', עמ' 420).

22 בכתיבת ספרי לימוד עבריים בתחום זה בעבור יהודי פרובנס קדמוהו ר' אברהם בר חיאי הנשיא (ברצלונה, בדור שקדם לראב"ע), הכותב בהקדמת חיבור המשיחה והתשבורת (עמ' 2): "וראיתי רוב חכמי דורנו בארץ צרפת אינן בקיין במדידת הארצות ולא ורזיין בחלוקתן", ובהקדמת ספר העיבור שלו (עמ' 4-5) הוא כותב: "ואלו הייתי מוצא בארץ צרפת חבור זה בלשון הקדש, שהיה מפרש כל הענין הזה עד סופו, ומביא הראיות עליו כדרכן, לא הייתי מכניס את עצמי בכל הדוחק הזה. וכן אלו הייתי מוצא החבורים אשר באו לידי מספרי ספרד הכתובים בלשון ערבי, שהשלימו כל הצרך הזה, הייתי מעתיקם אל לשון הקדש כפי יכולתי, ולא הייתי חוקק בהם דבר על שמי [...]."

ובפתיחה של שתי המהדורות). המחבר מבטיח לתלמיד, שעיני שכלו עדיין לא נפקחו, אך שבקיאותו במקרא שלמה,<sup>23</sup> שאם ילך בנתיב שסוקל למענו מכל מכשול, ימצא תשובה לכל שאלותיו בספר הדקדוק שהוא אוזן בידיו.<sup>24</sup> מצד שני, קשה לומר על ספרי לימוד אלה שלשונם בהירה ונהירה ושהמבנה שלהם תמיד שקוף וברור. וזאת קודם-כול בגלל אופיים החלוצי — ראב"ע צריך היה לחדש, בין השאר, את המינוח העברי בכל התחומים הללו!<sup>25</sup> — אך לא פחות מכך משום שמלומד גדול זה לא נועד מטבע ברייתו לכתוב ספרי לימוד. שכן הוא נוטה להגזים ביכולת ההבנה של התלמיד המתחיל, ולהפריז בהערכת בגרותו האינטלקטואלית, ולפיכך הוא ממעט בהסברים ומרבה בדוגמאות, ואינו חושש לחשוף את קוראיו לריבוי דעות ומחלוקות

23 מעידים על כך שברי הכתובים שראב"ע מביא מכל פינות המקרא מבלי לציין את הקשרם ומבלי לנקדם. אין צריך לומר שאלמלי הוסיפו עליהם מהדירי כתביו ניקוד ומראי-מקום היו ספרי הדקדוק שלו כספר חתום לקוראיו המאוחרים.

24 הבטחה דומה לזאת ניתנת גם בחורזי הפתיחה לספר היסוד (המצוטטים על-ידי ראב"ע עצמו בספר צחות, י', ע"א; מהד' דל ואייה-רודריגז, עמ' 26): "קרא ספר היסוד / יגלה לך כל סוד / שפת העבריים", וכן בספרו האסטרונומי ראשית חכמה (סוף השער הראשון, עמ' 8): "ואני אזכיר לך בספר הזה כל מה שהסכימה עלינו דעת הקדמונים מן הבבלים וחכמי פרס והודו ויון, שראשם בטלמים [...] עד שיהיה ספרי שלם, ולא תצטרך לספר אחר עמו בראשית החכמה הזאת". כאן הוא מטעים את שלמות הספר בעבור הלומד הנמצא בראשית דרכו, ואילו בסופו של ספר מאזנים הוא מבהיר לקורא שספרו זה אינו אלא ספר לימוד על-ידי שהוא מפנה אותו לספרות המקצועית (שתורגמה על-ידו): "ובספר הכפל שחיבר רבי יהודה בעל הדקדוק תמצא כל דרכי פעלי הכפל מבוארים. לכן [כמו בערבית: אבל] הזכרתי כללם [נוסח אחר: כללים] כמשפט תוצאות הלשון שחברתי בספר הזה, כי ספרים רבים חברו המדקדקים בכל שער ושער, ואמר המשורר: 'לכל תכלה ראיתי קץ, רחבה מצותך מאד' (תה' ק"ט, 96) (נ"ט, ע"ב; מהד' ח'מינז פטון וסאנז-בדייס, עמ' 118\*). בדומה לספר צחות מוקדש גם ספר המספר לתלמיד מתחיל: "ראה ספר מחוקק באמונה / ותמצא בו לכל מספר תכונה // אשר חבר בננו מאיר למאיר / קטן שנים וחכם בתבונה". והוא הדין לגבי ספר העבור, המוקדש "למבין עם תלמיד". ספר שפה ברורה לא זו בלבד שנכתב לבקשתו של תלמיד, אלא אף מאופיין על-ידי מחברו בסוף ההקדמה כספר לימוד: "וישמע אחד מן התלמידים שהייתי אומר דברים כאלה על אלה המשוררים, ובקש ממני לחבר לו ספר שיוכל להכיר בו דרך דקדוק הלשון" (ט"ו, ע"א; מהד' רואיו גונזלו וסאנז-בדייס, עמ' 11\*). ודומה שלכך מתכוון גם ר' יהודה אבן תיבון, כשהוא מתאר את תרומת ראב"ע להשכלתם של "בני גלות החל הזה אשר בצרפת ובכל גבול ארץ אדום" בזה הלשון: "עד אשר בא החכם ר' אברהם בן עזרא בארצותם, ועזר להם גם הוא בענין הזה בהבורים קצרים / כלל בהם דברים נחמדים ויקרים" ("הקדמת המתרגם", הרקמה, א', עמ' ד'-ה). שלמה סלע (אסטרונומי, עמ' 22–23) מציין שני סימנים נוספים להיותם של חיבוריו המדעיים של אבן עזרא ספרי לימוד: עזרתו העצמית שבניסוח דבריו הוא התחשב בצורך "להקל על התלמיד", ובעיקר השילוב של תרגילים שפתרונם בצידיים.

25 אבן עזרא מתייחס לקושי שבמלאכת התרגום בהקדמה לספר כלי נחשות, עמ' ד': "אמר המחבר: אין כה במבין לתרגם לשון אחד בלשון אחרת כי אם בדרך קשה, ואף כי בלשון הקודש, שאין אנתנו יודעים ממנה רק הכתוב במקרא. והנה הכלי הזה, הנקרא אצטרוֹלוב, אשר לבטלמיוס, שמותיו הם רבים, ומוזכרים בלשונות רבות, ואני אזכרם כפי אשר תשיג ידי [...]". וראו רשימת המונחים הערביים ותרגומם העברי בשערם כ"ו ו-כ"ט.

ולהעמים עליהם את הכרעותיו וחידושי האישיים.<sup>26</sup> אילו נשאר ראב"ע בספרד, ספק רב אם בכלל היה מוציא מתחת ידו ספרי לימוד, ומסתבר שבמקום זאת היה כותב חיבורים מונוגרפיים, כפי שעשו מפרשי המקרא שקדמוהו, ר' משה אבן ג'קטילה (ספר זכר ונקבה) ור' יהודה אבן בלעם (ספר הצימוד, ספר אותיות העניינים). לעומת זאת הייתה בקהילות ישראל שבאירופה הנוצרית דרישה מועטת לחיבורים מונוגרפיים, שכן ראב"ע חיבר רק ארבעה כמותם: ספר ההגנה על רס"ג (המכונה בטעות שפת יתר<sup>27</sup>), העוסק בדקדוק ובפרשנות המקרא; ספר יסוד מורא, המוקדש לטעמי המצוות; אגרת השבת, הדנה בשאלת גדרה הזמני של השבת מכל צדדיה — הפילולוגי, הפרשני והאסטרונומי; וספר השם, הנותן ביאור בין-מקצועי של שם הו"ה, המצרף עיונים פילולוגיים, מתמטיים, אסטרונומיים ותאולוגיים למסכת אחת, ומשקף את בטחונו של מחברו באחדות המדעים ובאמת האחת שהתורה והמדע כאחד מורים עליה. אך יותר מכל כתב ראב"ע פירושים לספרי המקרא, ועליהם תהילתו. ומן הראוי לשאול: האם בעיני מחברם דמו הכתבים הפרשניים, מבחינת הרמה, המתכונת וקהל היעד לספרי הלימוד הבסיסיים או שמא למונוגרפיות? אין צריך לומר, שהמונוגרפיות נועדו מעצם טבען לקורא המלומד, השוקד להחכים בכל תחומי הדעת הארצית והשמימית, והקרוי בפי ראב"ע "משכיל", "נבון לב", או "איש אמת".<sup>28</sup> קצת מפתיע שכינויים אלה באים גם בשירי הפתיחה של ספרי

26 נגדים זאת עלידי שלוש מובאות מספר צחות: [1] הכרזתו: "[...] אף על פי שהסכימו [בכ"י: שהסכימה] דעת כל המדקדים כי אין פועל רק משלש אותיות, אין כן דעתי כאשר אפשר" (ט, ע"ב; מהד' דל ואייה-רודריגז, עמ' 24; הוא חוזר לזאת במפורט ב"מ"ז, ע"א-מ"ט, ע"ב; מהד' דל ואייה-רודריגז, עמ' 118-125); [2] אזהרתו: "וקודם שאוכיר שאר האותיות אומר דבר כלל בכל, כי כל טעם [הסבר] שאני אומר בצורת האותיות ובשמותם, גם אשר אמרתי בצורת השבעה מלכים [התנועות] ושמותם, לא קבלתי מרבי, ולא למדתי מספר, רק דרך סברא. ויתכן המשכיל הבא אחרי שיוציא ג"כ הוא טעמים לאשר הזכרתי, יותר נכונים מהטעמים שלי, לכן אנכי החילתי לסקל האורח, ישמע חכם ויוסיף לקח" (י"ד, ע"א; מהד' דל ואייה-רודריגז, עמ' 37); [3] הודאתו: "והנה אבאר לך דעתי בזאת המלה [הכוונה לסיום החריג של "וישתחת"]. אע"פ שלא יוכל מבין להבין דברי אם לא יקרא הבניינים, כאשר יש עם לבבי לפרש אותם בזה הספר" (ו, ע"ב; מהד' דל ואייה-רודריגז, עמ' 18; וכוונתו ל"שער הרביעי" הבא בדף ע, ע"א ואילך; מהד' דל ואייה-רודריגז, עמ' 182).

27 לא רק השם "שפת יתר" הועבר בטעות מספר יסוד דקדוק, גם שיר הפתיחה (המושם בראשו באחד מכתבי-היד שלו ובכל הדפוסים) שייך מעיקרו לספר זה, שכן שיר הפתיחה מתאים בבירור לספר לימוד ("ספר בשם [צ"ל: לשם?] תלמיד שמו חיים / ספר יגלה לו דבר סתר"), ולא לספר ההגנה, אשר אין לו כל מבנה שיטתי, והמיועד בבירור לקוראים הבקאים בדקדוק. ראו על סוגיה זו: וילנסקי, "שפת יתר", פליישר, "ספר היסוד"; ו"הערות" והקדמת אלוני לספרו של ראב"ע, יסוד דקדוק, עמ' 37-38.

28 ראב"ע מאפיין את הנדיב, שלמענו הוא כתב את יסוד מורא, כ"איש אמת וירא את ה' מרבי" (ב, ה, עמ' 96), ואין זו אלא תמצית תכונותיו של הקורא המושלם המנויות בהקדמת ריב"ג לספר הרקמה: "המרחק מעליו העצלה ולא יקוץ (בלימוד), ויהיה איש מוסר ושכל טוב, רגיל בחכמה, משכיל ומבין, ויהיה בטבעו ומוסרו הראשון נבחר מהרבה בני אדם [...]" (עמ' כ"ד). גם ספר השם מוקדש בשיר הפתיחה שלו "לשני חסידים", ומאפיין כעוסק ב"סודות בסוד השם יסודים". בספר ההגנה על רס"ג חסרה ההקדשה המקורית (ראו ההערה הקודמת), ואולי מעולם לא הייתה לו כזאת, שכן ייתכן שמעיקרא היה הוא צמוד לספר התשובות של ר' אדונים (כפי שמשער



לימוד מובהקים — ספר צחות, שפה ברורה וכלי הנחשת<sup>29</sup> — ומכאן שגם אותם הועיד המחבר ל"משכילים", ושמא מוטב לומר לתלמידים החותרים להיות "משכילים". ואכן, לכאורה נועדו גם הפירושים למשכיל שבכותו, שכן ראב"ע אומר בשיר הפתיחה לפירוש קהלת, שהוא נתחבר "לרוח משכלת", ובשיר הפתיחה לפירושו לישעיהו הוא מבטיח שהסודות שיפוענחו בו יתמיהו אף "נבוני לב", ובראש ההקדמה החרוזה לפירוש איכה הוא פונה אל ההבנה וכוח השיפוט של "אנשי אמת".<sup>30</sup> ברם מגוף הפירושים עולה בבירור רב, שראב"ע הועיד אותם קודם-כול ובעיקר לציבור הרחב, ורק באורח משני וצדדי ל"משכילי ישראל". מעידות על כך פניות גלויות אל שני סוגי הקוראים, כגון זו בפירוש הארוך לשמ' כ', 19: "[...] ומי שיש לו לב יבין הטעם בפרשת 'כי תשא'. רק עתה אתן משל, אולי יבין מי שאין לו לב".<sup>31</sup> המניע לכך הוא — כפי שהיטיב מיכאל פרידלנדר לשער (בספרו מסות, עמ' 137) — ההכרה של ראב"ע, שעליו להתאים את פירושו לקהל היעד של המקרא עצמו, רוצה לומר ללומדי כתבי-הקודש לדרגותיהם השונות, החל ברבים שהתורה דיברה בלשונם, וכלה בבני העלייה המעטים, שאליהם היא פונה בלשון רמזים חבויה. בפירושי ראב"ע יש לאוריינטציה כפולה זו שלושה ביטויים מובהקים: [א] צירוף של כתיבה גלויה ורמוזה; [ב] הצעת שני ביאורים מקבילים לעניין אחד, שהאחד, תואם את התפיסות המקובלות, מוגש בהרחבה ובפירוט, ואילו האחר, הנועז והחדשני, מנוסח בקיצור מופלג וברמז שלא קל לפענחו;<sup>32</sup> [ג] שילוב של חקירות מדעיות נרחבות בתוכי הפירוש, המובנות בדרך כלל רק למשכילים, והבאות במקומות שיש בהם, לדעתו, צורך פרשני מובהק — "הנה הואלתי להאריך / כי ליסוד מוסד אני צריך" (בפירוש הארוך לשמ' ג', 15). העובדה שגוף הפירושים — למעט הרמזים והחקירות — מיועד בעיקרו לקורא הכללי שאינו משכיל, נותנת מקום לציפייה, שהפירושים ידמו יותר לספרי הלימוד מאשר למונוגרפיות. ולא היא. בשירי הפתיחה ובהקדמות של הפירושים לא מצינו את ההבטחה (האופיינית לספרי הלימוד) לתת בידי הלומד פירוש בסיסי, הן בכל צדדיו של הספר המקראי והממצה את כל ענייניו.<sup>33</sup>

פליישר, במאמרו "ספר היסוד". לאגרת השבת אין שיר הקדשה, משום שאופיה הפולמוסי המובהק ("להלחם מלחמת התורה עם אייבי השבת" — עמ' 62) הועיד אותה לתפוצה רחבה ("לחבר אגרות דרך אמונה, ותשלחם אלי כל העברים" — שם).

29 דאיה לכך, שספר ראשית חכמה, כמו יתר הספרים שבסידרה האסטרולוגית, נועד למשכילים, יש בלשון הנקוטה בהקדמתו: "כל משכיל שיחקור על זאת החכמה יתבונן בתנועת השבעה המשרתים [...] (עמ' 5).

30 צד שווה נוסף בין הפירושים לספרי הלימוד היא הקדשת הפירושים לאיוב ולשיר השירים ("השיטה הראשונה") לתלמיד צעיר (ראו לעיל, הערות 6 ו-7).

31 ההפניה היא לחקירה שבפירוש הארוך לשמ' ל"ג, 21. וראו גם ביאורו לבר' ל"ב, 33 והפירוש הארוך לשמ' כ"ה, 6, שבו הוא אומר: "וסוד עמוק הוא דבר האפוד והחושן, רק ארמזו קצת הסוד, אולי יבינו מי שהוא יודע דעת עליון [...]".

32 על הביאורים בעניין מיהותו של הנביא בעל נבואות הנחמה שבחלקו השני של ספר ישעיהו ושל עבד ה' ראו להלן, פרק ה', עמ' 239–240, 243–245. דוגמאות נוספות ניתנות על-ידי פרידלנדר, מסות, עמ' 138.

33 לכאורה באה יומרה זו בחרוץ התתימה של פירוש קהלת — "והספר נשלם / בפירוש כל נעלם / בעזרת אל עולם / מלמד כל דעה". ברם המילים "כל נעלם" מוסכות במישרין על הדיבור-המתחיל האחרון הנידון בפירוש, ואולי רק באופן משני על סתומותיו של ספר קהלת.

ובעוד שנחיצותם ותועלתם של ספרי הלימוד הייתה כנראה מובנת מאליה,<sup>34</sup> בולט בהקדמות של פירושים רבים המאמץ להצדיק את עצם כתיבתו של פירוש חדש. הוא עושה זאת על-ידי הסתייגות חריפה מדרכיהם של קודמיו (כגון בהקדמות לשני פירושי לתורה, לאיוב ולשיר השירים ב', ובשיר הפתיחה לפירוש הארוך לדניאל, שבו הוא אומר: "ומפרשי לא עמדו בסודו / וכל אחד באר כאשר השיגה ידו / ורגלי כולם מועדים / בקץ מועד ומועדים" [רוזין, שירי ראב"ע, עמ' 54]), או על-ידי הבהרת ייחודה של גישתו בקובעו את מיקומה במחלוקת העקרונית שבין מפרשי הספר (כפי שעשה בהקדמות לשני פירושי לתהלים).<sup>35</sup> בניגוד גמור להבלטה זו של החידוש והייחוד שבפירושו, הריהו מונה בהקדמת ספר מאזנים, הראשון שבספרי הדקדוק שלו, את שישה-עשר "זקני לשון הקודש" ואת חיבוריהם (תוך הטעמה שכמעט כולם כתובים בלשון הערבית), מתוך מטרה הפוכה — לבצר את מעמדו של מקצוע בלתי מוכר בארצות אדום, ולהוסיף יוקרה וסמכות לספרו בחינת סיכום של הישגי קודמיו. למעשה נהג ראב"ע הן בפירושי המקרא והן בספרי הלימוד בהתאם לביאור שלו לדברי קהלת "הגדלתי והוספתי חכמה" (א', 16), שאותם הוא מפרש כך: "שחיבר [כינס] ולמד חכמות הקדמונים, והוסיף עליהם", אלא שהיחס שבין הסיכום לבין החידוש שונה בשני התחומים.<sup>36</sup> ושמא יש ביניהם גם הבדל בקלה-היעד — בעוד שספרי הלימוד נכתבו בבירור בעבור אלה שאינם יכולים להיזקק לספרות המקצועית שבלשון הערבית, מן הדין לשאול אם לא הועיד ראב"ע את כתביו הפרשניים גם לבני ארץ מולדתו ספרד הקוראים ערבית ועברית כאחד. שד"ל, אשר משפטו על ראב"ע ועל דרכו היה חמור מאוד, השיב על שאלה זו בשלילה גמורה. וכה דבריו במכתבו אל יש"ר:

ואתה אל יאדיבך לבך לאמר אי נא לנו! כמה ספרים יקרים כתב החכם המופלא הזה, הראב"ע, ואבדו ממנו! חבל על דאבדין! אל תאמר כן, ידידי היקר, כי אמנם הראב"ע לא לנו כתב ספריו, לא לנו ולבאים אחריו, אך לעצמו, לפי המקום ולפי השעה, למצוא מחיתו בכל המקומות אשר היה מתגורר שם; ולפיכך היה כופל דבריו כמה פעמים בספרים שונים [...].

(כרם חמד, ד' [תקצ"ט], מכתב כ', עמ' 132)

34 גם הנוהג הספרותי השכיח בכתבי הערבים והיהודים, לתלות את הכתיבה בבקשתו של תלמיד (ראו: רס"ג, תפסיר התורה, הקדמתו לתרגומו לתורה, עמ' ק"ס; והקדמת ריצ"ג לפירוש קהלת, עמ' קס"ד) חסר בכתבי ראב"ע, פרט להקדמת שפה ברורה (ט"ו, ע"א; מהד' רואיז גונזלז וסאנז-בדיוס, עמ' 11\*), שהינו ספר הלימוד בדקדוק החמישי והאחרון שהוא כתב, שבה מסופר על מעשה שמתוכו ניכר שהוא אכן אירע.

35 הקדמת השירי מ'שיטה ראשונה' של פירוש ראב"ע לתהלים נתפרשה בספרי, ארבע גישות, ונדפסה גם במקראות גדולות הכתר, תהלים, עמ' ל"ג.

36 מידת מקוריותו של ראב"ע בפירושו עדיין לא נבדקה באורח שיטתי. שיעורה בפירושו לאיוב קטן, כפי שהראה גלינר, פירוש א"ע לאיוב. אך פירוש זה, שהוא קצר במיוחד, אינו אופייני לכלל פירושי של ראב"ע, כפי שטען בצדק שמואל פוננסקי במאמר הביקורת שלו על ספרו של גלינר, ZHB 6 (1902), עמ' 47-48.

ברם ההפניות המרובות שראב"ע מפנה בהן את הקורא לפירושים שכבר כתב, ולא לה שיהא עתיד לכתוב,<sup>37</sup> דיין להוכיח שהוא התייחס אל כתביו הפרשניים כאל מפעל אחדותי. הדעת אכן נותנת, שהעובדה שאבן עזרא הרבה לכתוב שני פירושים לספר מקראי אחד מעידה, שגם ספרים שאין שיר הקדשה בראשם, נכתבו מעיקרם לשמו של פטרונו או של תלמיד. אך ברי שגם כאשר מסר ראב"ע את פירושו בידי האיש שלמענו נכתב, היה הוא סמוך ובטוח שספרו זה לא ישאר ספון ברשות היחיד אלא יועתק ויופץ ברבים, וכמו שיריו ופיוטיו יקיים את שמו וזכרו לדורות.<sup>38</sup> הוא מבטא את בטחונו זה באחד ממכתמיו בזה הלשון: "זכר שמי תגיד חתימתי / אחר אשר אשוב לאדמתי // אכתב ואזכרה, הכי ידי / תכלה, ותשאר רק כתיבתי" (כהנא, ראב"ע, א', עמ' 35). על דרך זאת הוא מביע את תקוותו בשיר הפתיחה לספר צחות, ש"מחברתו תנעם / לכל משכילי עם", אף שבהמשך הוא נוקט לשון יחיד: "קרב תלמיד, הנה / לכל תשאל מענה" (רוזין, שירי ראב"ע, עמ' 50). כך הוא פונה בפירוש שיר השירים ב' (רואן, 1155–1157) לקורא האלמוני, שאין לו עמו שיח ושיג ישר, ומסביר לו מדוע הוא נאלץ להזיקק בפירושו לבלשנות משווה: "והעומד על זה החיבור אולי יתמה למה אומר כאן [נ"א: נאמר כן] 'בלשון ישמעאל'?" ("הפעם הראשונה" על ח', 11). ובספר כלי נחושת — שאותו כתב שלוש פעמים בעברית, ובעזרת תלמיד גם בלטינית<sup>39</sup> — הוא מורה לכל קורא באשר הוא להתאים את המדידות האסטרונומיות לרוחב הגאוגרפי של מקום הימצאו, לדוגמה: "כל מה שהזכרתי בכל הפעולות, הכל תעשה בלוח שרחבו כרוחב ארצך [...] (שער ל"ה, עמ' מ').

יש שהאוטוגראף או העתקתו נשאר בידי ראב"ע (על כך מעידות כמה הפניות בגוף ראשון, בנוסח של "כאשר פירשתי", שניתן להוכיח שהן נוספו על ידו בשלב מאוחר ובעיר אחרת<sup>40</sup>), ויש שהאוטוגראף נמסר לידי של האיש, שלו הוקדש הספר, או נמכר למישהו אחר

37 דרך משל: בפירושו לישעיהו (שנתחבר בלוקה בשנת 1145) הוא כותב על "ופתחת השק" (כ', 2) — "לאות כי הנביא היה לובש שק, וזאת שאלה קשה — איך ילך הנביא ערום להיות לאות על מצרים, ואני אפרשנה בתחילת תרי"עשר בעזרת השם". ואכן הוא קיים את הבטחתו בפירושו להו' א', 1 (שנתחבר ברואן שבצפון צרפת בשנת 1157). ובפירושו לרות (ג', 11) הוא כותב: "אשת חיל — אפרשנו במשלי", אך פירוש זה לא הגיע לידינו וספק רב אם אכן נכתב.

38 כדברי ראב"ע על שיריו שלו: "יששון מבלירגל צמקים / והרים יעלו מאין נעלות // לא ישכחו מפי יצורים / עדי ישכחו ימים ולילות" (שירי החול, א', סימן ק"ט, עמ' ק"א, שורה ל"ח), וכדברי אבן כספי בפתח ספר המוסר (עמ' 60): "[...] אמרתי בלבבי לעשות זה המוסר ואשלחנו לשלמה בני בחורי [אולי צ"ל בכורי] היושב טרסקון, יהיה לו לזכרון בין עיני תמיד, והוא יישר אורחותיו. פן רוח י"י ישאני [בארץ] רחוקה, או יפסקני המות, והייתי אני ובני שלמה חסאים (עלי פי מל"א א', 21). ואולי יועיל זה המוסר להבין ולהורות לרבים מיושב הארץ, ולכן קראתי 'ורה דעה' ובהשם אעזר".

39 ראו סלע, אבן עזרא, עמ' 28–36.

40 ב"פירוש הטעמים" שבסוף פירוש ראב"ע לספר איוב (שנתחבר ברומא זמן לא רב אחרי בואו לשם בשנת 1140) מצינו: "בן אדם לא יגבה לבו כנגד המלאכים ולא כנגד בני האלהים, כי הם נכבדים ממנו כפלי כפלים, כאשר פירשתי בפסוק 'הנה אנכי שולח מלאך' (שמ' כ"ג, 20) בראיות גמורות משקול הדעת ומדבר התולדת [...]". ואכן בפירוש הקצר לשמות (שנתחבר בלוקה אחרי שנת 1142)

ועל כך מעידה העובדה הברורה, שבשעת כתיבת פירוש שני לאותו ספר מקראי לא היה לנגד עיניו הנוסח הראשון<sup>41</sup>. בין כך ובין כך נועד הספר להעתקה מיידית, שמן הסתם לא נתפסה כגורעת מערכו הכספי, אלא כמוסיפה כבוד רב לשמו של הפטרון. על המהירות שבה הועתקו ספרי ראב"ע ניתן להסיק מהקדמת ספר שפה ברורה (ט"ו, ע"א-ע"ב; מהד' רואיז גונזלו וסאנז'בדיוס, עמ' 11\*) — שנתחבר ככל הנראה בוויירוניה בין שנת 1146 לשנת 1147<sup>42</sup> — אשר בה מספר ראב"ע שאחד התלמידים ביקש ממנו שיחבר למענו "ספר להכיר בו דקדוק הלשון". ראב"ע השיב, שקשה לו להיענות לבקשתו, משום שכבר כתב כמה ספרי לימוד בתחום הזה, "במדינת רומה — ספר מאזנים, ובעיר לוקא — ספר היסוד ושפת יתר, ובעיר מנטווה — ספר צחות", ומוטב שהתלמיד יעתיק לעצמו את אחד הספרים האלה. אך הלה השיב, שנבצר ממנו הדבר "כי אין איש מהם שהספרים ההם אצלו שירצה לתתם לו", וראב"ע מוסיף שהוא עצמו לא יכול היה להשאיל לו את כתביו אלה, משום שלא נותרו בידו. וכפי שהגיע לקהילת ויירוניה לפחות עותק אחד משלושת ספרי הדקדוק תוך שנים ספורות לחיבורם, כך נפוצו כתבי אבן עזרא עד מהרה גם מחוץ לאיטליה. ר' יוסף קמחי, בן דורו הצעיר ממנו, שישב בנרבון שבפרובנס, ציטט את ספר צחות<sup>43</sup> ושנים לא רבות לאחר מכן השתמש בנו רד"ק ברוב פירושי ראב"ע, הן אלה שנתחברו באיטליה (כמו הפירוש הקצר לתורה ולישעיהו) הן אלה שבצפון-צרפת (כמו הפירושים לתרי"עשר ולתהלים). ראב"ע רשאי היה אפוא לצפות, שכתביו העבריים יגיעו במקדם או במאוחר אף לספרד, וכך אכן אירע: באמצע המאה השלוש-עשרה מתייחס רמב"ן

- יש תרחיב (אֶקְסְקוּרס) מפורט בנידון. ולפי שמבחינה עניינית וסגנונית אין מקום לפקפק באותנטיות של ההפניה הזאת, צריך לקבל את מסקנתו של פליישר ("רומא", סעיף ו', עמ' 91, הערה 6) שראב"ע עצמו הוסיף אותה אחרי שחיבר את פירושו לשמות (פליישר מביא גם שלוש הפניות לפירוש איוב, הבאות בלשון עבר בפירוש הקצר לתורה). ראה נוספת: בקולופון של הפירוש לתרי"עשר (שנתחבר בוראן בשנת 1156) מעיר המעתיק, יוסף בן יעקב ממורויל, שהוא הוסיף בגוף הפירוש הסברים ששמע מפי המחבר. ולפי שאיש זה היה פטרון-תלמיד של ראב"ע בלונדון (ראו: פליישר, "אנגליה", סעיפים א'-ד'; גולב, יהודי נורמנדיה, עמ' 304-306; מונדשיין, "שיטה שלישית", עמ' 169-171), מסתבר שראב"ע הביא עמו מצפון צרפת לאנגליה עותק של פירושו זה.
- 41 השוואת שני פירושי לספר אחד מעלה שביאורים הוהים בלשונם נדירים עד מאוד, והסברים השווים בתוכם ושונים בניסוחם שכיחים מאוד, וכן שבפירוש שנכתב ראשונה יש לעתים ניסוחים מוצלחים יותר, וגם עניינים חשובים שהוא שכח לכוללם בפירוש השני. דוגמאות רבות לכל אלה הובאו בידי תמימה דוידוביץ, מחקר השוואתי, בעיקר עמ' 258-271.
- 42 ראו: י"ל פליישר, "שפה ברורה", עמ' 82-88, וכן רואיז גונזלו וסאנז'בדיוס, מהדירי שפה ברורה, המסכימים עמו (עמ' 53).
- 43 ריק"ם מזכיר את ספר צחות במפורש בהקדמת ספר הגלוי (עמ' 3), ומשתמש בו בכמה מקומות, כפי שהראה אברהם ליפשיץ, פרקי עיון, עמ' א'-י"ז. גם ר' יהודה אבן תיבון (לערך: 1120-1190), שישב בלונדל, מתייחס ב"הקדמת המתרגם" לספר הרקמה ל"חבורים קצרים" של ראב"ע בדקדוק הלשון (כמובא לעיל בהערה 24). והשוו לכן את סיפורו של ריב"ג (הרקמה, עמ' רכ"ו-רכ"ז) על גלגולי שירו של מורו, מר יצחק בן מר שאול, ברחבי ספרד ומצרים, ואת הערתו (השורשים, שורש ט"ף) על הפצת מילונו בחייו — "כבר הוליהוה הרוכבים ונתפשט במדינות"; וכן את עדותו של רמב"ע על המספר הגדול של שירים שלו ש"שנם כבר בידי האנשים" (העיונים והדיונים, עמ' 102-103) ועל תפוצת כתבי אבן בלעם (עמ' 74-75).

לפירושי ראב"ע ורש"י לתורה כאל פירושים קלאסיים.<sup>44</sup>

הפירוש השני שכתב ראב"ע לתורה (שממנו שרדו רק הפירוש הארוך לבראשית ולשמות) הוקדש לרב משה בן מאיר, הנדיב שתמך בו כשחלה במחלה קשה, שבאה עליו בהיותו בן ששים וארבע שנים. בשיר ההקדשה כותב ראב"ע: "ונדרתי לאל נדר בחליי / לבאר דת בהר סיני נתונה" (מקראות גדולות הכתר, א', עמ' כ"ז). הנדר וניסוחו מעידים, שראב"ע ראה בכתיבת פירושים מעשה בעל משמעות דתית עמוקה. עלינו לדחות אפוא את המשפט החמור שחרך שד"ל על מניעיו, ולהבחין בין הזימון המיידני — כתיבה לשם סיפוק צורכי מחייתו בנדודיו, לבין התכלית האמיתית — הביאור של תורת ה', של יסודות לשון הקודש ושל סודות הבריה.<sup>45</sup> אמת, לא תמיד כשאלצה אותו המצוקה הכלכלית לכתוב פירוש שני לאותו ספר מקראי, ניצל זאת אבן עזרא להתמודדות חוזרת עם הכתובים, ולמתן פירוש שלם ועשיר יותר של הספר, כפי שאכן עשה בפירושים הארוכים שכתב בצפון צרפת לספרים בראשית, שמות ודניאל.<sup>46</sup> לעומת זאת, הפירושים השניים שכתב לשירי-השירים ולאסתר אינם שונים במתכונתם מקודמיהם, ואין בהם ביטוי לחידושים חשובים שנתחדשו בינתיים בבית מדרשו, וקרב לשער שכתב אותם מתוך היענות לאילוף חיצוני, כפי שעשה כשנאלץ לכתוב את ספר שפה ברורה. ברם גם את פירושי אלה לשתי המגילות — ועל אחת כמה וכמה את עיקר מפעלו הפרשני — לא הועיד ראב"ע לנדיב או לתלמיד שקיבל מידייו את הפירוש המקורי, אלא לציבור הרחב שישתמש בהעתיקותיו. מדרך כתיבתו ניכר עד כמה היה מודע לשיעור קומתו כמשכיל בכל החכמות,<sup>47</sup> וכפרשן

מעידי על כך גם ר' שמואל אבן עבאס, הממליץ בספרו יאיר גתיב (שנתחבר בספרד באמצע המאה ה-13) ללמוד דקדוק מספרי ריב"ג, רד"ק, חיוג' וראב"ע, את פרשת השבוע עם פירושי רש"י וראב"ע, ואת חכמת המספר מספרו של אבן עזרא (מובא בידי ש' אסף, מקורות, ב', עמ' כ"ט–ל"א).  
 על הממד הדתי שבכתיבת ספר דקדוק לשון הקודש אומר ריב"ג בהקדמת הרקמה (עמ' כ"ד): "כי לא עשיתי זה להתפאר, ולא כונתי בו לקנות שם, אבל היתה כונתי בו להתקרב אל האלהים ולהגיע אל גמולו הטוב, במה שאועיל מעניניו למי שאיננו יודעם, ואבאר מטעמיו למי שאיננו מכירם [...]".  
 תפיסה דומה לגבי התפקיד הרוחני של היצירה הספרותית לענפיה משתקפת מדברי הביקורת של ר' אברהם אבן דאוד על עקרותה של עדת הקראים בספרד: "כי לעולם המינין לא עשו שום טובה לישראל, ולא ספר שיש בו חזק תורה או דבר חכמה [ספר על חכמה חיצונית] ואפילו שירה אחת או פיוט אחד ונחמה אחת. כולם כלבים אלמים לא יוכלו לנבוח" (יש' נ"ו, 10) " (ספר הקבלה, החלק העברי, עמ' 72, שורות 406–407). ודומה שהתכלית האחרונה של ראב"ע בכתיבת פירושי הייתה מה שקרוי בפי אבן דאוד "חזק תורה", כפי שהוא אומר במפורש לגבי ספר מורא בשיר הפתיחה: "בית לתורתו אבנה, ועמודו / יראת אלהינו שתי להעמידו" (עמ' 64).  
 תמימה דידיובין, מחקר השוואתי, עמ' 22, בדקה ומצאה שהפירוש הארוך לשמות עולה באורכו על קודמו בחמישים אחוז.

ביטוי נאה לכך יש בדבריו בפירוש הארוך לדנ' י', 21: "[...] והנה הם סודות עמוקות לא יבינום רק אחד מני אלף. ואומר בסוד התולדות [בשלושה כ"י: התולדות וכצ"ל] ודברי נשמת אדם שאיננה גוף, וחכמת הגלגלים ונתונות עם דברי המשרתים [כוכבי הלכת] והמזלות. ועתה ארמוז לך רמזיות, כי 'כבוד אלהים הסתר דבר' (מש' כ"ה, 2). ואתה שים לבך לתבונה, והשם יתן לך חכמה". וכזאת הוא אומר גם ביסוד מורא, א', ט', עמ' 89–90: "רק היודע חכמת התולדות [הטבע] וכל ראותיה, וחכמת המבטא [לוגיקה], יוכל לדעת הכללים שהם שמורי' כחותם. וחכמת המזלות ידענה בראיות גמורות מחכמת החשבון וחכמת המדות וחכמת הערכים — או יוכל לעלות גבוה

שאינו נופל במעמדו מקודמיו,<sup>48</sup> שעליהם הרבה לחלוק.<sup>49</sup> ואם פירושיהם נמסרו מדור לדור, הדעת נותנת שגם הוא אינו כותב לבני דורו בלבד, אלא לדורות, ולא רק ללומדי המקרא במקום חנותו, אלא לכולם בכל מושבות ישראל, בארצות אדום ובארצות ישמעאל כאחד כפי שאכן אירע.

טענתנו היא, שבניגוד לספרי הלימוד, שנכתבו מתוך היענות ברורה לצרכיו של מבקש החכמה המקומי שאינו קורא ערבית, נועדו כתביו הפרשניים מעיקרם להשתלב כחוליה נוספת בשרשרת הכתיבה הפרשנית בישראל. נשתדל אפוא להוכיח, שההשפעה של מקום הכתיבה על הפירושים מתבטאת בעיקרו של דבר בדברים של צורה ומתכונת, שהם פועל יוצא ישיר של הנסיבות והאילוצים, אך לא דווקא בגישה, במגמה, בתוכן ובמיתודה.

הדעת נותנת, שבאירופה הנוצרית היו מצויים רק ספרים בודדים בלשון הערבית.<sup>50</sup>

למעלה, לדעת סוד הנפש ומלאכי עליון והעולם הבא. ומהתורה ומדברי הנביאים ומדברי חכמי התלמוד יחכם ויבין סודות עמוקים שנעלמו מעיני רבים, וקצתם אפרש".  
 48 ראייה עצמית זו חלה לא רק לגבי דרך הפשט (ראו שתי הקדמותיו לתורה) אלא אף לגבי דרך הדרש, כפי שניכר מדבריו בהקדמת פירוש שיר השירים א', 'הפעם השלישית': "אין למעלה ממדרש שיר השירים שדרשו רבותינו ז"ל לכן [כמו בערבית אולם] כאשר ראיתי גדולים ועמודי עולם עשו גם הם דרש, והוסיפו וגרעו, גם אני יצאתי בעקבותיהם [...]"

49 עצמאותו היתירה כלפי בעלי דעות אחרות — החל בחז"ל וכלה בחכמי דורו — חייבה אותו להעיר על עצמו את היושב במרום, שאין בכך משום התנשאות אישית כלפיהם: "והשם הנורא יודע תום לבבי, כי לא חברתי זה הספר להראות כי עמדי על חכמות, ונגלו לי סודות להתפאר, גם לא להשיב על קדמונינו. כי ידוע ידעתי שהם היו חכמי גדולים ויראי ה' ממני. גם בדור הזה חכמי מאד [...]" (יסוד מורא, ב', ב', עמ' 96). וזהו ההצדקה הדתית לזכות ול יכולת לחדש הניתנת בראש הדיון על טעמי המצוות (יסוד מורא, ח', א', עמ' 155: "ההוגה תמיד בתורת ה', אם יש לו לב [תבונה], היא תורהו ותשכיל נפשו יותר מאשר למדוהו והשכילוהו מלמדיו, וזהו: 'מכל מלמדי השכלתי' (תה' קי"ט, 99)" (ראו על כך בהרחבה סימון, "העצמאות הפרשנית").

50 ברומא תרגם ראב"ע מערבית את שלושת ספרי ר' יהודה חיוג', שמן הסתם הביא עמו מספרד. ובלונדון (בשנת 1161) הוא תרגם את ספר בטעמי לוחות אלכוארומי לאבן אלמג'ני, שאולי גם אותו הוא נשא עמו בצקלונ. אמנם כבר בשנת 1116 תרגם ללטינית בלונדון אלפונסו פטרוס (חכם יהודי אנדלוסי שהתנצר בארגון ויצא ממנה לאנגליה וצרפת) את הלוחות של אלכוארומי עצמם. אך, ככל הנראה, הביא גם הוא עמו מספרד את ספר היסוד האסטרונומי הזה (ראו ג'ון טולן, פטרוס אלפונסי, עמ' 55–61, xiii, 1961). אני אסיר תודה לד"ר יהודה גלינסקי על שהביא ספר חשוב זה לידיעתי. רמב"ם כותב באיגרת אל תושב העיר צור, שספר המצוות שלו הגיע גם ל"ערי אדום", ומוסיף — "ונחמתי הרבה על שחברתי בלשון ערבי, מפני שהכל צריכין לקרותו. ואני מחכה עתה שאעתיק אותו ללשון הקודש בעזרת שדי" (רמב"ם, תשובות, ב', סימן תמ"ז, עמ' 725). עמנואל הרומי מספר על מעשה משעשע שאירע לנכבד איטלקי, "בעל חכמה וכשרון", ששהה שבע שנים בספרד, וחזר לאיטליה עם ספרייה מרשימה בת מאה ושמנים ספרים, "קצתם בלשון עברי וקצתם בלשון ערב" (מחברות, א', מחברת ח', עמ' 161). וראו גם: גולב, רואן, עמ' 55, הערה 138. לעומת זאת לא מצא ר' אברהם בר חייה הנשיא בצרפת ספר על חכמת העיבור בערבית: "ואלו הייתי מוצא בארץ צרפת חבור זה בלשון הקדש, שהיה מפרש כל הענין הזה עד סופו, ומביא הראיות עליו לא הייתי מכניס את עצמי בכל הדוחק הזה. וכן אלו הייתי מוצא החבורים אשר באו לידי מספרי ספרד הכתובים

על-כל-פנים, מעידות הטעויות הרבות שנפלו בציטוטים שמצטט ראב"ע מפירושי יפת בן עלי ומכתבי ר' יונה אבן ג'נאח, שמחמת ניתוקו מספרד הוא לא רק נאלץ להישען בשעת הכתיבה הישענות גמורה על זכרונו, אלא גם לא יכול היה לרעננו על-ידי עיון חוזר בכתבי קודמיו.<sup>51</sup> בנוסף לקשיי ההבעה מחמת דלותה של השפה העברית (אשר אליה הוא מתייחס בשיר הפתיחה לפירושו לאיוב המובא לעיל בהערה 527), הוא היה מנוע מלבאר את הכתובים בעזרת תרגום שוטף לערבית (כפי שעשו רס"ג ורשב"ח בבבל, יפת וסלמון בארץ-ישראל, אבן-גיאט ויצחק בן שמואל אלכנזי הספרדיים), וגם לא יכול היה להמיר את הסברתה של מילה קשה בתרגומה לערבית על דרך הלעזים. הלשון הערבית שימשה לו אך ורק לצורכי הבלשנות המשווה, בעיקר לשם בירורים אטימולוגיים וסמנטיים, ובנידון זה אין הנוהג שלו אחיד: יש שהוא מסתפק בקביעה שבערבית יש מילה דומה מבלי להביאה,<sup>53</sup> ויש שהוא מביאה, ככל הנראה בעבור הקורא השומע ערבית שבספרד.<sup>54</sup> ברם כל אלה הם, כאמור, עניינים חיצוניים, והעיקר הוא

בלשון ערבי שהשלימו כל הצרך הזה, הייתי מעתיקים אל לשון הקדש כפי יכולתי ולא הייתי חוקק בהם דבר על שמי" (ספר העיבור, עמ' 4-5).

51 ראב"ע מתייחס לניתוקו הממושך ממקורותיו הספרותיים בשני מקומות בפירושו הארוך לדניאל (רואן, 1156): [א] בפירוש על "א, 6 הוא מזהה את "בת מלך הנגב" עם מלכת שבא, ומוסיף: "וזאת המלכות תקרא בלשון ישמעאל אלימן, ועד היום אשה מולכת עליהם, והוא [בשני כ": והיא] ברשות מלך מצרים עד היום, וזאת שבא היא נגב הנגב, כנגד ארץ-ישראל, וזה הדבר ידוע הוא בספרים ושכחתי שמה"; [ב] בפירוש על ז', 14 הוא אומר: "[...] גם ראיתי זה כתוב בספר מלכי פרס זה ארבעים שנים ושכחתי שמות הערים [...]". בדומה לכך אומר גם פטרוס אלפונסי (המוזכר בהערה הקודמת) שאיננו יכול לפרט בעניין תנועות הלבנה מפני שהשאר את ספריו מעבר לים (שם, עמ' 63). גם כתבי רב סעדיה גאון לא היו בידו באיטליה, כפי שמעידה העובדה, שבכתיבת ספר התגנה על רס"ג ראב"ע נשען על הציטוטים המובאים על-ידי מבקרו, וכאשר דונש ב' נמנע, משום כבודו של הגאון, לצטט את ביאורו למש' כ"ה, 2 (תשובות על רס"ג, סימן 17) נאלץ ראב"ע להודות: "ואני שכתתי מה שפ' הגאון" (ספר התגנה על רס"ג, סימן י"ז, וראו גם סימן כ"ט). בדיקת ציטוטי יפת בן עלי בפירושי ראב"ע להושע ויואל העלתה, שלעומת תשעה ציטוטים התואמים את פירוש יפת שבידינו, יש אחד-עשר שאין להם שם מקבילה. בפירושו להו' ב', 18 מאוכר ראב"ע את ריב"ג, אך לא מצאנו דברים אלה בכתביו. על ייחוס מוטעה מעין זה העיר ב"ז בכר לגבי הפירוש הארוך לשמ"ו, 3 ולגבי עוב' 7 (ראב"ע המדקדק, עמ' 134, 136). על ציטוט בלתי-מדויק של ביאור של ר' משה אבן ג'קטילה העמיד נ' אלוני, "משה ג'קטילה", עמ' קל"ח, הערה 6.

52 כהשלמה למובאות שמביא עזרא פליישר (במאמרו "לעניין" בעניין מגבלותיה של העברית לעומת הערבית מדבריהם של ראב"ע (שירי השירים ב', ח', 11 'הפעם הראשונה', ריה"ל (הכוזרי, ב', ס"ז-ס"ח) ואלחריזי (תחכמוני, שער א') נביא בזה את דברי 'אבי המתרגמים', יהודה אבן תיבון, ב"פתיחת המתרגם" לספר חובות הלבבות לרבנו בחיי אבן פקודה (מהד' צפרוני, עמ' 57): "ועוד כי היא (הלשון הערבית) לשון רחבה וממלאה בכל ענין, וכפי כל הצרך לכל מדבר ומחבר, המליצה בה מיושרת ומבארת ומגעת לתכלית כל ענין יותר ממה שיתכן בלשון העברית. מפני שהלשון העברית אין ממנה נמצא בידנו, כי אם מה שמצאנו בספרי המקרא, ואינו מספיק לכל צרך המדבר".

53 דוגמאות לכך יש בפירוש הקצר לבר' א', 1: "וטעם שמים — גובה ומעלה, וכן בלשון ישמעאל, שרובה על מתכונת לשון הקודש"; ובפירוש לויק' י"א, 13: "הנשר — ידוע, גם כל עוף שיקרא כן בלשון ישמעאל, יש בשמות ראה שהוא כן בעבור היות שתי הלשונות קרובות"; ובפירוש ליואל ב', 7: "יעבטון — כמו יעותון, וככה בלשון ישמעאל".

54 כך, למשל, בפירוש הקצר לבר' ו', 6: כ"ז, 42; בפירוש הארוך לשמ"ו, 3: י"ב, 9, 22; ט"ז, 1;

שכשם שלא מצאנו הבדל עקרוני בין פירושי שנכתבו באיטליה לבין אלה שנתחברו בצפון צרפת,<sup>55</sup> כך דומה שלא הייתה השפעה מכרעת לפער ההשכלתי-תרבותי שבינו לבין יהודי ארצות אדום על אופיים הבסיסי של פירושיו.<sup>56</sup>

שתי ההקדמות, שבהן פותח אבן עזרא בפרווה חרוזה את שני פירושי לתורה (שנכתבו במרווח של אחת-עשרה שנים זו מזו), לא נועדו לסקור את תולדות פרשנות התורה (שכן הן אינן ערוכות בסדר כרונולוגי) וגם לא לתאר ולאתר את האסכולות הפרשניות העיקריות (שכן אסכולת הפשט הספרדית אינה מתוארת בהן). מטרתן היא להתוות את העקרונות הבסיסיים שפירושו עומד עליהם באמצעות ביקורת חריפה על ארבעה כשלים מתודולוגיים, המיוצגים על-ידי ארבע אסכולות — הגאונים, הקראים, הנוצרים ובעלי-הדרש. אחרי ההגדרה העצמית על דרך השלילה, באה הגדרה עצמית על דרך החיוב, הפותחת בהכרזה שהוא עצמו הולך ב"דרך החמישית", שהיא דרך הפשט. לכאורה ממשיך ראב"ע באיטליה ובצפון צרפת להתפלמס עם בעלי הפלוגתא הישנים שלו בספרד, ומתאר את עצמו כהולך יחידי בדרך הפשט הנכונה. אך אין זאת אלא טעות אופטית כפולה, הנובעת משתי נטיות מובהקות שלו: האחת, להציג את החיוב באמצעות הביקורת וההנגדה, והשנייה, למיין תופעות לארבע קטגוריות. ממש כך הוא מגדיר, בפתח השער הראשון של יסוד מורא, את טיבו של המשכיל היהודי האידיאלי על-ידי הסתייגות חריפה, המהולה בלעג מר, מארבעה טיפוסים של משכילים מצויים.<sup>57</sup> ומכאן שבאומרו בפתח ההקדמה הראשונה "מפרשי התורה הולכים על ארבעת דרכים" אין להבין את המספר ארבע כדווקני אלא כקונבנציונלי, ושבאומרו בסופה "והדרך החמישית / מוסד פירושי

כ"ג, 19; כ"ח, 36; ל"א, 3. בסקירת "שמות זקני לשון הקודש" שבהקדמת ספר מאזנים — שהינו ספר לימוד מובהק — הוא מציין את ארץ מוצאו של כל אחד מחכמי הלשון, מתייחס ללשון שבה כתב, ומסכם שרובם כתבו "בלשון ההגריים". ואילו במונוגרפיה יסוד מורא (א', ב', עמ' 69–70) הוא מתעלם מן המחיצה הלשונית, כשהוא מזהיר את הקורא מפני התמחות חד-צדדית בחכמת הדקדוק: "רק לא יתעסק בה כל ימיו, לקרות ספרי ר' יהודה המדקדק הראשון [שאמנם תורגמו לעברית על-ידי], ועשרה ספרי ר' מרינוס [ר' יהודה אבן תיבון תרגם את ספר הרקמה ואת ספר השורשים לאחר מות ראב"ע] ושנים ועשרים ספרי ר' שמואל הנגיד [שלא תורגמו] [...]". לכאורה יש בפירושו לדב' כ"ו, 5 הפניה ישירה לספר השורשים, שבזמנו הייתה משמעותית רק לקוראים יודעי ערבית: "ור' יונה דקדק אותה כולה באר היטב בערך 'מתה'", אך היא חסרה בכמה כתבי-יד וסביר לראותה כהוספה מאוחרת. על דרך זאת הוא מבקר (בפירוש הקצר לבר' י"ב, 13) את המשוררים הספרדיים הכותבים 'גלל' ו'עבור' במקום 'גלל' ו'בעבור', וחולק בכך (באופן סמוי) על דעת ריב"ג, שהתיר זאת כ'דוחק השי' (השורשים, שורש עב"ר; הרקמה, עמ' מ"ג). וכזאת גם בפירוש הארוך לבר' א', 11; ח', 2 ('דקדוק').

נסיגותיו של פרידלנדר להבחין בין הכתבים האיטלקיים לבין הצרפתיים בעזרת קווי היכר המתייחסים לצורה, לדרכי הציטוט, לאריכות ולמידת ההסתייגות מדברי חז"ל, אינם עומדים בפני הביקורת (ראו סימון, ארבע גישות, עמ' 127–132). זוהי גם המסקנה הברורה העולה מן ההשוואה השיטתית של שני פירושי לספר שמות, שעשתה תמימה דוידוביץ, מחקר השוואתי.

בגירסה המקורית של פרק זה יצאתי מן ההנחה שראב"ע מיעט עד מאוד להתייחס לפירוש התורה של רש"י. אך אהרן מונדשיין הראה במאמרו "אחד מני אלף" שבשני פירושי לתורה הרבה ראב"ע להסתייג מביאוריו של רש"י מבלי לנקוב בשמו. מימצא חשוב זה חייב אותי לבחון סוגיה זו מחדש ולשנות לגמרי את המשכו של פרק זה.

מקבילות נוספות לשימוש במספר ארבע מובאות בהערותינו שם, עמ' 66.



עליה אשית / והיא הישרה בעיני / נכת פני אדני" אין להבין זאת כיומרה להיות הסולל של הדרך הזאת, אלא כהכרזה שהוא בוחר בה. ואכן בהקדמה השנייה ראב"ע מונע טעויות הבנה אפשריות אלה על-ידי שהוא מבהיר מראש ש"מפרשי התורה הולכים על חמשה דרכים", כך שבהגיעו לדרך החמישית ברור שאין הוא אלא אחד ההולכים בה. אמנם גם שם אין הוא אומר מהו שמה והיכן מקומה של האסכולה הזאת, אולי מפני שלדעתו מובן מאליו שהכוונה לבעלי הפשט בבבל ובספרד, שאת שמותיהם הוא עתיד לאזכר לעתים קרובות לאורך שני פירושו, כאשר הוא מציע את ביאורו תוך התייחסות (לרוב ביקורתית) לביאוריהם.

פירושי התורה הארכניים שכתבו רב סעדיה גאון ורב שמואל בן חפני גאון בערבית אכן לא היו נגישים לקוראי פירושו של אבן עזרא בארצות הנוצריות. והביקורת העקרונית שלו בשתי הקדמותיו על דרכם של הגאונים בשילוב של סוגיות מדעיות בפירוש הכתובים לא נועדה אלא להצדיק את המתכונת התמציתית של פירושו שלו ואת דרכו בהבאה רמזנית של מידע מדעי. בנוסף להסתייגות העקרונית הזאת אבן עזרא מרבה להביא לאורך שני הפירושים את ביאוריו של רס"ג (יותר מאשר את אלה של כל פרשן אחר), לרוב כדי לחלוק עליהם בחירות גמורה.<sup>58</sup> לא זו בלבד שהמפרשים הקראים כתבו גם הם בלשון הערבית (פרט לדניאל אלקומסי שאינו נזכר בכתבי אבן עזרא), אלא שלא היו קהילות קראיות על אדמת איטליה, צרפת (הדרומית והצפונית) ואנגליה.<sup>59</sup> על כן לא היה בשלילה שלהם את התורה שבעל-פה איום ישיר וממשי על אמונתם של יהודי ארצות אדום, כפי שאכן היה בארצות מושבותיהם, וספרד בכלל.<sup>60</sup> אך ההסתמכות הקראית על פשט הכתובים לבדו אפשרה לראב"ע לתקוף בשתי ההקדמות את "הצדוקים" כמייצגי עקרון האוטונומיה של חוקי התורה שבכתב בטענה "שלא תמצא בתורה / מצוה אחת בכל צרכיה מבוארה", ולהסיק מכך שיש הכרח גמור לבאר אותם לאור המידע המשלים שבתורה שבעל-פה: "וכל אלה המצוות צריכות לקבלה ולמסורת". ראב"ע לא הסתפק בדחייה העקרונית הזאת, ובגוף הפירושים הוא מתדיין עם הביאורים הקראיים הקונקרטיים, בעיקר בתחום ההלכתי. הוא עושה זאת לרוב בגלוי ולעתים גם בסמוי, ובסך הכול הרבה יותר ממאתיים וחמישים המחלוקות הנידונות במאמרו החלוצי של פנחס וייס, "אבן עזרא והקראים".

הפירושים הנוצריים למקרא נכתבו בלטינית, לשון שיהודי צפון ספרד, איטליה וצרפת בחרו שלא ללומדה. אך הם שמעו מפי שכניהם במישרין או בעקיפין, שהפרשנות הנוצרית מפקיעה באמצעות אלגוריסטיקה וסימבוליזציה את חוקי התורה מתוקפם ואת ההיסטוריה המקראית מממשותה, וגם שהיא מעגנת בכתובים את אמונותיה וסמליה באמצעות ביאורים כריסטולוגיים. גם בעניין זה מתמקד ראב"ע בשתי ההקדמות במישור המתודולוגי, ומברר

58 בפירוש הקצר לחמשת החומשים יש יותר ממאה ועשרים אזכורים של הגאון, ובפירוש הארוך לשמות לבדו מגיע מספרם לשבעים. דוגמה לחירותו של ראב"ע בביקורת על הגאון משמשים דבריו בפירוש הקצר לשם' י"ו, 15: "והגאון אמר [...] וכל זה איננו שוה, כי זה הפך האמת".

59 זאת יש להסיק, לדעתי, מן העדויות ההיסטוריות הרבות שכינס יהודה רוזנטל במאמרו, "קראים וקראות", אם כי הוא עצמו נמנע מלהסיקה.

60 על היקפו של הפולמוס האנטי-קראי בספרד במאה השתים-עשרה ועל תכניו ראו דניאל לסקר, "הקראות בספרד".

באורח עקרוני את סוגיית המטפוריזציה הכשרה והפסולה, שכל פרשן חייב להתמודד אתה גם בלא זיקה לפולמוס הביניים. ואילו בגוף פירושו למקרא הוא נענה גם לאתגר של הפרכה פילולוגית של ביאורים נוצריים (ומוסלמיים) מפורסמים וידועים.<sup>61</sup> העובדה שבכתיבתו הפרשנית המאבק הזה הוא שולי למדיי, מעידה, לדעתי, על כך שהוא לא היה כל כך נחוץ, בעיקר משום שהפירושים הנוצריים לא היו נגישים לא למחבר ולא לקהל קוראיו,<sup>62</sup>

61 בארצות האסלאם ישבו נוצרים רבים ולפיכך צריך היה להתמודד גם שם עם ביאורים כריסטולוגיים מפורסמים, וחלק מן ההתייחסויות של ראב"ע אליהם אכן לקוחות מכתבי קודמיו. רס"ג מפרך את הראיות מן התורה שהנוצרים הביאו לשילוש (אמונות, ב', ו', עמ' צ"ג-צ"ד), וראב"ע חולק עליו בשני פירושו לבר' א', 26, אך מסכים אתו בפירושו לבר' י"ח, 1. ריב"ג (השורשים, שורש על"מ) דן ב"הנה העלמה", וראב"ע על אתר מפרש זאת כמוהו. וכפי שריב"ג הבלית את טעויותיו של התרגום הנוצרי למקרא (השורשים, שורש גל"ל, דו"מ), עשה כזאת גם ראב"ע (כמובא בהערה הבאה). בנוסף לאלה מתייחס ראב"ע גם לסוגיות נודעות אלה: "עד כי יבא שילה" (בר' מ"ט, 10) ב'שיטה האחרת' לפרשת ויחי (מקראות גדולות הכתר, ב', עמ' 176: "זאת היא תשובת הטוענים הנכונה והנכונה"); "עמנואל" (יש' ז', 14) בפירושו על אתר; עבד ה' בפירושו ליש' נ"ב, 13; "מי זה בא מאדום" (יש' ס"ג, 1) בביאורו על אתר לפס' 3-1; "אני היום ילדתיך" (תה' ב', 7) בפירושו לדב' ל"ב, 18; "חלקו בגדי להם" (תה' כ"ב, 19) בפירושו על אתר; "למשח קדש קדשים" (דנ' ט', 24) בפירושו הקצר לשמ' כ"ט, 37 ובפירושו הקצר לדניאל, "הנבואה השלישית", עמ' 54; ו'ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו" (דנ' י"א, 14) בפירושו הקצר לדניאל ("הנבואה הרביעית", עמ' 60-61) ובפירושו הארוך ל"א, 13-14, 36-39. הערות פולמוסיות מפורשות יש גם בפירושו לדב' י"ד, 1 ובספר צחות, מ"ד, ע"א; מהד' דל ואייה-רודריגז, עמ' 110, ולפי האמור בהקדמת אגרת השבת אחד המניעים לכתיבתה היה למנוע ש"נהיה כלנו ללעג ולקלס בעיני הערלים", ואילו בפירושו ל"קדוש קדוש קדוש" (יש' ו', 3) הוא מסתפק בהערה סגנונית, שכלל הנראה נועדה להשמיט את הבסיס מתחת לביאור הכריסטולוגי שהכוונה לשילוש. גם הפרכת טענות מוסלמיות נמשכה בפירושו שנכתבו בארצות אדום: בפירושו הקצר לבר' ב', 11-14 הוא תולה את היהויים הבלתי-מבוססים של מקומות, עמים, בעלי חיים ואבנים טובות עליידי רס"ג בחשש האפשרי שלו מפני הטענה המוסלמית "כי יש בתורה מצות לא ידענום"; בפירושו לבר' כ"ב, 1 הוא דן בטענת 'הביטול' (שנידונה כבר עליידי ריב"ג, הרקמה, עמ' נ"ח) תוך שלילת תשובתו של רס"ג (בפירושו לבר' כ"ב, 2 [מהד' צוקר, עמ' 401]); בפירושו לבר' ט"ז, 12-14 הוא מסב את "הוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו" על הנצחונות העתידיים של מלכות ישמעאל ועל סופה הצפוי של החיה הרביעית (דנ' ז', 14); בפירושו לבר' ל"ה, 22 הוא משבח את כיסוי קלנו של ראובן בידי חז"ל, כנראה מפני שחטאו נחשב עליידי אבן חזם כאחת הראיות לכך שהתורה זויפה בידי היהודים (אדג, סופרים מוסלמים, עמ' 240); בפירושו לדב' י"ג, 2 הוא מסיק מ"בקרבן" ש"אין נביא כי אם מישראל"; ובפירושו ליש' נ"ו, 6 הוא מדגיש ש"לשרתו" פירושו "שרות השם לעשות חקיו", ככל הנראה כמענה לטענת אבן חזם (לצרוסיפה, עולמות, עמ' 51) שהשירות העתידי של בני הנכר במקדש מוכיח את 'הביטול'. פולמוס גלוי עם האסלאם יש בפירושו הקצר לשמ' א', 7; י"ג, 18; במ' כ', 8 ("ואנשי שקול הדעת אמרו"); כ"ב, 19 (בעקבות רס"ג, אמונות, ג', ח', עמ' ק"מ); דב' כ"ד, 16; ל"ג, 2 (תוך הידינות עם רס"ג, שם, עמ' קל"ז), ובפירושו הארוך לדנ' י"א, 31. ואילו בפירושו לקה' ז', 16 הוא מסב את "אל תהי צדיק הרבה" על ההתנזרות הנוצרית והמוסלמית כאחד: "כמו שיעשו תועים (נ"א: התועים) בארץ אדום וישמעאל". על אלה יש להוסיף תשובות ענייניות רבות לטענות של אבן חזם מבלי להזכירן (נדון בהן להלן, בפקד ד', עמ' 205-214).

62 ראה לכך יש בעובדה שראב"ע אינו מאזכר בשום מפרש נוצרי, פרט לאזכור של טעות

ואולי גם בגלל אופיים הדרשני המובהק של הביאורים הכריסטולוגיים. לעומת זאת בשירת הקודש של אבן עזרא, המיועדת להיכלל בתפילת הציבור, אחד הנושאים המרכזיים הוא הפרכה אמונית של הפירוש התאולוגי הנוצרי הנצחני להיסטוריה היהודית העקובה מדם: חורבן המקדש, הגלות והרדיפות המתמשכות יותר מאלף שנים ומעמדו השפל של ישראל בעמים הובאו כראיות ניצחות למטפוריזציה הגדולה מכול — העברת הבחירה מ'ישראל שבבשר' ל'ישראל שברוח'.<sup>63</sup> נמחיש בזה את נחיצותה של מלחמת המגן הזאת על-ידי קינה לתשעה באב, 'אמרה ציון איך שכחוני בני', שבה שם אבן עזרא בפי "אויב" את הטענות המכאיבות במלוא עזותן ובפי "ציון" את מיטב התשובות העולות ממעמקי אמונתו. הקינה מובאת בזה על-פי מהדורת ישראל לוין (ראב"ע, שירי הקודש, ב', עמ' 256–259) עם ביאור קצר, המבוסס במידה רבה על הערותיו.

אִמְרָה צִיּוֹן: / אֵיךְ שִׁכַּחֲנִי בְנֵי?  
בְּצִאתָם מֵאֵשׁ דֶּת הַנִּתְּנוֹהָ בְּסִינִי / בְּעֶרְהָ בָּם אֵשׁ אֲדֹנִי.  
אִמְרָ אוֹיֵב: / אֲשִׁי אֶכְלָה אֶתְכֶם!  
אֲנֹשִׁי צִיּוֹן, אֵיךְ נָא אֶלְהִיכֶם? / יָקוּמוּ וַיַּעֲזֹרְכֶם!

אִמְרָה צִיּוֹן: / בְּנֵי כְּצֹפֹר נִלְקָחוּ,  
בְּאַרְצוֹת זָרִים מֵאַרְץ צְבִי נִדְּחוּ,  
בְּגִבּוֹרֵתָם בִּימֵי שְׁלוֹתָם בְּטָחוּ —  
בְּצָר לָהֶם לָשֵׁם נִשְׁגָּב לֹא בָּרָחוּ;  
אֵיכָה שִׁכַּחֲנוּ / מִגְדֹּל עֹז שֵׁם אֲדֹנִי?

1 איך זנחו אותי וגרמו לחורבני. 2 האש שאחזה במקדש היא עונש מיד ה'. 3 אש האויב עשתה זאת ולא אש ה'. 4 כדבר האויב בדב' ל"ב, 27 על-פי פירוש ראב"ע. 5 הגלות והפיזור הם עונש על שבני ישראל בטחו בכוחם ולא בה'. 8 גם במצוקתם לא ברחו מן ה' אל ה' — על-פי תה' קל"ט, 10. 9 איך שכחו שה' הוא מגדל עוז כאמור במש' י"ח, 10.

מפורסמת בוולגטה: "ופה טעה המתרגם לתועים שתרגם 'שאלו' — גיהנם" (פירושו לבר' ל"ו, 35), ושל תרגום אפשרי של "סלה" כציון מוסיקלי (פירושו לתה' ג', 3), שאמנם אומץ בידי רד"ק בפירושו על אתר.

ראו את הפרק "על שירת הנקם והגאולה בשירי הקודש של אברהם אבן עזרא" בספרו של ישראל לוין, שירה ארגוה, עמ' 376–387; ומנחם רצון, העקרונות המדיניים, עמ' 138–140.

אָמַר אוֹיֵב: / 'בְּנֵי אֶל אֶבֶד שְׁבָרָם,  
חֲשֹׁכָה עֵינָם, כִּי כִבִּיתִי נֶרָם.  
12 כִּכְחַ יְדֵי גְבֻרָתִי עַל צוּרָם,  
וְזֶה הָאוֹת: כִּי עָמְדוּ לְעֵינָיו יַחְרָם,  
וְאָמַר בְּקוֹל רֶם: / קְרָאוּ בְּשֵׁם אֱלֹהֵיכֶם!

15 אָמְרָה צִיּוֹן: / 'רְעוּתִי לִי טוֹבוֹ,  
עַל שֵׁם קְדוּשֵׁי תַעֲנוּגִים נִחְשְׁבוֹ,  
כִּי תוֹכַחְתִּיו לִי מִדְּבַשׁ עֲרֻבוֹ,  
18 וְקָצִי יְשׁוּעוֹת בְּנֵי עוֹד יִקְרְבוֹ,  
כִּי יָשׁוּבוּ — / וְיֵשֶׁב חֶרֶן אֶף אֲדָנִי.

אָמַר אוֹיֵב: / 'רְאִיתִי אֲשֶׁר עֵינִי  
21 שָׁאָלוּ, וְדַתִּי יִשְׂרָאֵל וְאֵין קֵץ לְשָׁנִי.  
וְאֵיךְ, בְּנֵי צִיּוֹן, תּוֹכְלוּ לַעֲמֹד לִפְנֵי?  
וּבִמָּה תִשְׁוִיבוּן — וְהַתְּעוֹתָה דַּת סִינִי,  
24 וְהִיטָה יָד אֲדָנִי / בָּכֶם וּבְאַבְתֵּיכֶם?

אָמְרָה צִיּוֹן: / 'מִשְׁנָאִי אֵל, הֲלֹא שְׁמַעְתֶּם  
דְּבָרֵי נְבִיאִיו? וְאֵיךְ דָּתוֹ חֲרַפְתֶּם —  
27 וְתַתְּהַלְלוּ בַּחֵק מִמֶּנָּה גִּבּוֹתֶם?  
עֲתָה יַעֲרִי מִיָּן עֲזוֹ וְאַבְדֶּתֶם,  
יַעַן אַתֶּם הִמַּתֶּם / אֶת עַם אֲדָנִי.

10 בני ישראל אבדה תקוותם — על-פי תה' קמ"ו, 5. 11 הם יושבים במחשכים כי אני ביטלתי את מלכות בית דוד. 13 על-פי שמ' כ"ב, 19; חולשת צורם מוכחת משתיקתו בהישגתו. 14 כדברי הלעג של אליהו לנביאי הבעל! 15 סבלותינו למען קידוש שם ה' הן לנו לרצון ואינן מעידות על חולשת האל אלא על גודל אהבתנו אליו. 17 הייסורים הבאים מידו נועדו לתקן את דרכינו והם לנו כתענוגים, והם מקרבים את מועדי גאולת בני ציון. 19 וכאשר ישובו בתשובה יסור מעליהם חרון האל. 20–21 בחורבן ציון נתממשו מאוויי, והוכחה צדקת תורתו ונצחיותה. 22 ולכן עליכם להיכנע לי. 23 ואיך תחזרו בתשובה כאשר התוקף של דתכם פג כפי שהוכיח האל עצמו בהענישו אתכם? 25–27 המתיימרים להיות עובדי האל הם שונאיו המתעלמים מנבואות הגאולה, מבזים את תורתו ומשתבחים בדת חדשה הגנובה ממנה. 28–29 בקרוב יתהפך הגלגל ואתם תאבדו כעונש על המוות שהבאתם עלינו.

30 אָמַר אֵיבִי: / מַכֶּם נְבִיאִים גָּמְרוּ,  
וְהַקְדַּמוֹנִים — אִם אָמַת וְתַמִּים דְּבָרוּ —  
בְּבֵית שְׁנֵי הַנְּחֻמוֹת עָבְרוּ.  
33 וְעָבְרוּ אֶלֶף שָׁנִים — וְעוֹד מָה תִּשְׁבְּרוּ?  
וְאֵיכָה תֵּאמְרוּ: / הוּא יָבֹא וְיִשְׁעֶכֶם?'

אָמְרָה צִיּוֹן: / דָּם אֵיבִי, אָרִי נוֹהֵם,  
36 וּנְבוֹאוֹת עֲתִידוֹת, אָמַר עֲתָה, אֵיכָה הֵם —  
וְכַתְּתוּ גוֹלִים לְאֵתִים חֲרֻבוֹתֵיהֶם?  
וְנִקְבְּצוּ נְפוּצֵי, וְאֵלֶּה שְׁמוֹת שְׁבִטֵיהֶם,  
39 וְקוֹרָא לָהֶם: / אַתֶּם כְּהֵנִי אֲדַנִּי'.

30 הנבואה פסקה בישראל. 31–32 ונביאי המקרא, אם אכן דיברו אמת, נבואותיהם כבר נתקיימו בעבר. 33 גם אלף השנים שעברו מהחורבן מוכיחות שאפסה התקווה להתקיימות נבואות הגאולה ולבוא הגואל. 34–37 נהמות הארי חייבות להשתתק לנוכח העובדה שנבואת השלום של ישעיהו עדיין לא נתקיימה, ומכאן שיש נבואות גאולה לעתיד לבוא. 38–39 כך תתקיים גם הנבואה על הקיבוץ השלם של הגלויות המלווה בהכרת הגויים בכהונת ישראל, כאמור ביש' ס"א, 6.

אופיה הפולמוסי המובהק של הקינה המופלאה הזאת מעיד עליה שהיא נכתבה כמענה למועקה האמונית הקשה של קהילה שהייתה נתונה תחת שלטון נוצרי (בין שהמשורר גר בה ובין שכתב אותה למענה). אך אין בידניו שום אמות מידה תוכניות או צורניות שיאפשרו לקבוע אם קהל היעד המקורי שלה היה בצפון ספרד או באחת הארצות הנוצריות שבהן נדד אבן עזרא. הוא הדין לגבי לא־פחות מעשרים קינות נוספות לתשעה באב מפרי עטו ששרדו, אשר מן הסתם נכתבו בחלקן לפני ההגירה לאיטליה ובחלקן לאחריה, שכן קשה לדחוס את החיבור של כולן לעשרים וחמש שנותיו האחרונות.<sup>64</sup>

בעוד שבכתיבתו הפיוטית לא חלו שינויים הניכרים לעינינו, דומה שהרציפות בכתיבתו הפרשנית הייתה פחות הדוקה. אוּבְדָּנִם של הפירושים שהוא כתב בספרד מונע בעדנו לערוך השוואות, אבל אף אם נניח שגם שם הוא מצא לנחוץ לשלול עקרונית ומעשית את הדבקות העיוורת במדרשי חז"ל, ברי שמגמה זאת הייתה חייבת להתחזק בפירושים שכתב במקומות שבהם ההיכרות הראשונה עם הפשט הספרדי הייתה באמצעותו. ואכן ב"דרך הרביעית" שבהקדמה הראשונה מסתייג רלב"ע מדרכם של "חכמים בארצות יונים ואדומים / שלא יביטו אל משקל מאזנים" (ר"ל שלא ישקלו את ביאוריהם במאזני הדקדוק והפשט), ובכך הוא מתייחס לראשונה באופן ישיר ומפורש לזירה המקומית באיטליה ובביזנטיון. ואילו בהקדמה השנייה הוא העדיף

64 רק לגבי פיוט אחד — 'אין אלוה מבלעד'ך' — אפשר לקבוע בוודאות שהוא נכתב באיטליה, שכן באקרוסטיכון המשוכלל שלו נאמר: "אברהם ברבי מאיר עזרה במדינת רומה חברו" (לויך, שירי הקודש, ב', עמ' 346–350).

לכוון את דבריו במישרין כלפי דרשות חז"ל: "הרביעית היא דרך סלולה לקדמונינו / היא הרשומה בתלמודנו". למעשה מופנית הביקורת שלו בשתי ההקדמות כאחת נגד חכמי זמנו, שאינם מבחינים בין הפשט והדרש ורואים בדרשות חז"ל פרשנות מחייבת. באנדלוסיה היו בצידם של חכמי תלמוד מובהקים, שנתנו את חילם לחקירת הדקדוק העברי ולפרשנות הפשט (כמו ר' שמואל הנגיד ור' יצחק אבן גיאת), גם כאלה שחששו פן ידחוק הפשט החדש את רגליו של המדרש המקודש.<sup>65</sup> על כן אי-אפשר להניח ש"חכמי דורנו", שכנגדם מרבה ראב"ע לצאת בפירושו, הם תמיד חכמי התלמוד שבארצות הנוצרים.<sup>66</sup> אבל אפשר, כאמור, להניח שהמאבק שלו לחיזוק תוקפו של הפשט הדקדוקי וההגיוני נתעצם בהגיעו לאיטליה, ושההסתייגויות המרובות שלו בשני פירושו לתורה ממדרשים שהובנו כפשטים מכוונות בעיקר כלפי הרגלי החשיבה הפרשנית של קוראיו בארצות אדום וכלפי ביאורים של רש"י שנשתרשו ביניהם.

בהקדמה הראשונה ראב"ע טוען שאי-אפשר לקבל את מדרשי החכמים כפירוש הנכון והמחייב של הכתוב, מפני שבמכלול הזה יש מדרשים החלוקים זה על זה, יש המבטאים דעת יחיד בלתי-מחייבת, יש הסוטים מן הפשט מתוך מגמה חינוכית, ויש המביעים בלשון ציורית תוכן רוחני נסתר (ולכן אין בשום פנים להבינם כמשמעם). הטיעון הזה, המלווה בדיון מפורט בכמה דוגמאות, מגיע לשיאו בפרודיה עוקצנית על השפעת הבלתי-מוגבל של מדרשים, שאפשר לחדש בנקל על כל מילה ועל כל אות שבכתוב, והמבטל ממילא את תוקפם הפרשני: "וסוף דבר — לדרש אין סוף". בהקדמה השנייה ראב"ע חוזר על עיקרן של טענות אלה, אך ללא שום נימה תוקפנית. לא זו בלבד שהפרודיה על המדרשים נעדרת, אלא שהפעם הוא מודה שיש בדברי חז"ל גם פשטות, מטעים שבכוחה של התבונה להבחין בוודאות בין דיבור קונקרטי ומטפורי (הן בכתובים והן בדברי חכמים) ובין מדרש המבאר את הכתוב לבין מדרש שרק מסמין עליו את מה שנמסר בקבלה. והריהו מביע את בטחונו בכך שבימי קדם היה הפשט ידוע לכול, ועל כן יכלו החכמים להתמקד במשמעויות המשניות של הכתובים: "כי שבעים פנים לתורה".

65 דברי ראב"ע בשער הראשון של יסוד מורא (עמ' 77–78) נגד חכמי התלמוד, "שלא למדו המסורת [המסורה], גם דייקות הלשון הבל בעיניהם", ושמחמת היותם ריקים מ"חכמת המקרא" לא ידעו להבחין אם דברי חז"ל הם "על דרך פשט או דרש או אסמכתא בעלמא", דומים עד מאוד לדבריו של ריב"ג בהקדמת הרקמה (עמ' י"א–י"ב).

66 בעוד שהביטוי "אחד מחכמי הדור" בא בביאורו לדב' ל"ב, 50 כלשון שבת, המוסכת על תפיסה ספרדית מובהקת (המובאת בביאורו לבר' כ"ה, 8), הריהו בא כלשון גנאי ברורה בפירוש הארוך לבר' ג', 17 ביחס לביאור הניתן על-ידי רש"י לבר' א', 11, ובפירוש הארוך לשמ' ל"ג, 21 ביחס לפירוש של רש"י לפס' 23. ובעוד שהביטוי "נבוי הדור" בא בביאורו לבר' כ"ז, 40 לא לשבח ולא לגנאי, וניתן להסב אותו הן על חכמי ספרד הן על חכמי איטליה, הרי יש שהגנות ברורה אך הכתובת סתמית: "[...] ושאלתי גדולי הדור מה פירושם, ותשובתם — לדחות בקנה רצון כחכם עם תלמידיהם שאין להם לב [הבנה] לבחון בין האמת והשקר" (יסוד מורא, ב', ט"ז, עמ' 111). לעומת זאת מוסב "חכמי הדור" בפירושו לקה' ה', 1 בבירור על חכמי איטליה, המבקשים לשווא להכשיר את לשונו של הקליר בפיוטיו, ובפירושו הארוך לשמ' כ"ה, 6 על רשב"ם, אשר את ביאורו הוא דוחה באשר הוא נוגד את לשון הכתוב ואת קבלת חז"ל. על דרך זו הוא מסתייג, בקולופון של ספר ההגנה על רס"ג שנכתב באיטליה, מ"מנהג מחברינו באלה המקומות, שלא יבדקו הספר שנכתב מהספר", היינו — שהם מניחים בתמימות בלתי-ביקורתית, שהנוסח של ספר מועתק נקי משיבושים.

במבט ראשון ההתמתנות הזאת נראית כפועל יוצא של שינוי המקום — מה שאכן עזרא התיר לעצמו לכתוב באיטליה הוא נזהר מלכתוב בנורמנדיה, ארצם של בעלי התוספות. אך במבט שני מתברר שבהקדמה השנייה גם הביקורת על יתר הדרכים (פרט לדרך הנוצרית) מתונה ושקולה יותר. דבר זה ניכר בבירור רב במשל הגאומטרי, שבאמצעותו ממחיש אבן עזרא את מידת קרבתה של כל אחת מדרכי הפירוש אל הפשט האמיתי, המשול למרכזו של העיגול. כך הוא אומר בהקדמה הראשונה על הפרשנות הארכנית של גאוני בבל: "ואם האמת כנקודה בתוך עגולה / זאת הדרך כקו הרחב, הוא החוט הסובב בתחלה". ואילו בהקדמה השנייה הוא מוכן להודות שלא כל פירושיהם תגים מסביב לפשט במרחק קבוע, ושיש בהם לא־פחות פְּשָׁטוֹת מאשר הפְּלָגוֹת: "פעם בנקודה רצים ושבים / ופעם בקו הרחב הסובב סובבים". וכך הוא לועג למפרשים הקראים בהקדמה הראשונה על "אשר חשבו כי עמדו על הנקודה בעצמה / והם לא ידעו את מקומה!". ואילו בהקדמה השנייה הוא מכיר בכך שבצד ביאוריהם המוטעים לגמרי יש להם גם ביאורים נכונים או כמעט נכונים: "פעם הם בתוך הנקודה, ופעם סביבותיה / ופעם מחוץ לקו רחובותיה". הוא הדין גם לגבי הפרשנות המדרשית, אשר עליה הוא אומר בהקדמה הראשונה במעורפל שהיא "קרובה אל הנקודה", ואילו בהקדמה השנייה הוא מחלק אותה לשלושה סוגים — ביאורים פשטיים, ביאורים הקרובים לפשט ומדרשים מצועפים הקולעים לאמת הפנימית של הכתוב: "כי הם בנקודה בעצמה, גם סביבה / ופעם יֵרְאוּ שהם בחוץ והסוד בקרבה". רק לגבי הפרשנות הנוצרית הוא אומר בשתי ההקדמות כאחת, שהיא "מחוץ לקו העגולה", רוצה לומר שהיא החטיאה לחלוטין את המטרה הפרשנית. אינני יודע מה גרם להתמתנות הזאת של משפטו על שלוש דרכי הפירוש היהודיות. ייתכן שיש לתלות זאת ביתר שיקול דעת מחמת הוקנה, וייתכן שאין זה אלא שינוי רטורי, הנובע מאימוץ של דרכי הפולמוס המקומיות, שהיו פחות תוקפניות מאלה המקובלות בספרד (כפי שנראה להלן בפרק ו').

ככל הידוע הגיע פירוש התורה של רש"י לספרד רק בסוף המאה השתים־עשרה,<sup>67</sup> ואם אכן כך היה, יכול היה אבן עזרא לעיין בו רק בבואו לאיטליה. הוא מאזכר את רש"י בשמו לראשונה בפירוש הקצר לתורה (לוקה, 1142–1145) בשני מקומות בלבד, אשר מהם כשלעצמם אי־אפשר להסיק שהוא כבר הספיק לעמוד על חשיבותו ועל מעמדו. נביא ונבאר בזה את דברי שני המפרשים בשני המקומות האלה, על מנת לברר מה הניע את ראב"ע לצאת בגלוי נגד ביאוריו של 'רב שלמה':

67 בכתבי רמב"ם, שעזב את ספרד בשנת 1159, אין אזכור של פירושי רש"י לתלמוד ולתורה. אמנם שמא פרידמן ("כלום לא נצנץ") העלה את האפשרות שב'מהדורה השלישית' של משנה תורה חזר בו רמב"ם מדעתו הקדומת בהשפעת פירוש רש"י שהגיע בינתיים לידיעתו. ר' אברהם בן הרמב"ם מאזכר את רש"י פעמיים בפירוש בראשית ושמות: בראשונה כ"ר' שלמה הצרפתי ז"ל" (עמ' מ"מ"א), ובשנית כ"הצרפתי ז"ל" (עמ' תל"ד–תל"ה). בספר הקבלה, שר' אברהם אבן דאוד חיבר בטולידו בשנת תתקכ"א (1160/1161), מוזכר מבין חכמי צפון צרפת רק רבינו תם, ואין זכר לסבו (ראו אברהם גרוס, "פירוש רש"י בספרד", עמ' 28, הערה 4). פירושי רש"י לתלמוד ולמקרא נזכרים לראשונה בהרחבה בכתביהם של ר' מאיר הלוי אבולעפיה (ראו ספטימוס, רמ"ה, עמ' 25, 31 הערה 46), ר' יונה גירונדי (ראו תא־שמע, הספרות הפרשנית, ב', עמ' 32), ור' שמואל אבן עבאס (ראו גרוס, שם, עמ' 31–33) ומקבלים מעמד קאנוני בפירוש רמב"ן לתורה.

[א] בר' ל"ב, 9: "ויאמר [יעקב] אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה".

רש"י: והיה המחנה הנשאר לפליטה — על כרחו [של עשו] כי אלחם עמו. התקין עצמו לשלשה דברים: לדורון, ולמלחמה ולתפלה. לדורון — "ותעבר המנחה על פניו" (להלן, פס' 22); לתפלה — "אלהי אבי אברהם" (להלן, פס' 10); למלחמה — והיה המחנה הנשאר לפליטה.

ראב"ע: והיה המחנה הנשאר — אולי יהיה שיברחו, או תשוך חמת אחיך בהכותו המחנה האחת, או יבוא להם ריווח והצלה מהשם. וכמוהו: "אם תחזק ארם ממני והיית לי לישועה" (שמ"ב י', 11). ומה שאמר ר' ש' למה שיהיה לפליטה בעל כורחו הוא דרך דרש. ואם [ואם כן] השם אמר לו "והיה זרעך כעפר הארץ" (לעיל כ"ח, 14) לא ידע אם [זה אמור] על אלה או על אחרים. כי הנה יוסף, כאשר נמכר היה חי, והוא [יעקב] לא ידע, כי אין הנביא יודע הנסתרות, אם לא יגלה לו השם. ואלישע אמר "וי"י העלים ממני" (מל"ב ד', 27). גם זאת תשובה לשואלים: איך פחד יעקב והשם הבטיחו, והוא (נ"א: ואמ'): "ואהיה עמך" (לעיל ל"א, 3)? גם זה פירוש "ואיטיבה עמך" (להלן, פס' 10) — שיתכן שימלט הוא לבדו. ועוד ידענו, כי כל עון קטן וגדול — כנגד העושה, על כן העון הקל לגדול יקרא 'גדול', ויעקב פחד שמא חטא או שגג במחשבתו, ובעבור זה לא יהיה השם עמו. ואל תתמה, כי הנה משה, שאין למעלה ממנו, והוא שלחו להוציא את ישראל ממצרים, ובעבור שגגתו שלח מלאך להמיתו (שמ"ד, 24).

רש"י מקדים למדרש (תנחומא ישן, וישלח, ו'), שאותו הוא מביא כמעט כלשונו, דברי הסבר המנוסחים כאמירה של יעקב בגוף ראשון, שנועדה ליישב את הסימוכין של "למלחמה" עם הפשט, על מנת שיהיו משכנעים כמו הסימוכין של "לדורון" ו"לתפלה": "על כרחו כי אלחם עמו". אמירה אמיצה זו באה להבהיר שפניו של יעקב למלחמה, וזאת מפני שהמחנה הנשאר יהיה לפליטה לא בגלל טוב לבו של עשו, אלא כתוצאה של מאבק, אשר בו תהיה ידו של יעקב על העליונה.

ראב"ע בא להוכיח שהביאור של רש"י איננו בגדר של פשט אפשרי, הנזקק ל'מילוי פער' סביר כדי לחזק את אחיזתו בכתוב, אלא בגדר של דרש, המוסיף על הכתוב מה שאין בו. חשיבותה העקרונית של הבחנה זו כה רבה בעיניו, עד שהוא מאשש אותה בשלוש טענות, מבלי לחשוש להאריך בדבריו: [א] קודם-כול הוא מפרך את הזיהוי החד-ערכי של "לפליטה" עם "למלחמה", על-ידי שהוא מראה שיש לא פחות משלוש אפשרויות נוספות להינצלות של המחנה הנשאר. האפשרות האחת, בזמן שעשו ילחם במחנה האחד, יוכל המחנה השני להימלט ללא קרב; האפשרות השנייה, עשו יבוא על סיפוקו בהכאת המחנה האחד, וכלל לא יתנכל למחנה השני; והאפשרות השלישית, רווח והצלה יבואו להם מידי שמים ללא כל מלחמה (כפי שעתיד להיות בימי אחשורוש כנרמז על-ידי שימוש הלשון); [ב] מדברי רש"י משתמע שהוא הבין את מילת "והיה" כמורה על תוצאה הכרחית (כפי שהדבר בכתובים רבים כגון שמ' ז', 19; כ"ו, 6; דב' י"ט, 10), ולכן מביא ראב"ע את דברי יואב אל אבישי כראיה לכך ש"והיה" יכול להורות גם על תוצאה מקוּוּית; [ג] מתפיסתו של רש"י את האבות כנביאים, אשר הנסתרות שבהוה ובעתיד גלויות להם (ראו את ביאוריו לבר' ל"ז, 33, 35, ד"ה "ויבך אותו אביו"),



אפשר להסיק שלדעתו גם הביטחון-מראש של יעקב בניצחונו במלחמתו עם עשו הוא נבואי. כמענה לכך מעמיד אבן עזרא תפיסה יותר ריאליסטית של הנבואה, שלפיה היא בגדר של גילוי ספציפי של דברים מסוימים, ואינה בגדר של ידיעה מקפת של 'גילוי עינים'. והריהו מבסס את תפיסתו זו על שלוש ראיות פשוטות לקוצר ידיעתם של הנביאים: יעקב עצמו לא ידע אם ההבטחה "והיה זרעך כעפר הארץ" חלה על זרעו המידי או העתידי; גם בעתיד הוא לא ידע שיוסף לא נטרף אלא נגנב כאשר הוא התאבל עליו; ואלישע אף הודה בפה מלא שה' העלים ממנו את הרעה שפקדה את השונמית.

בירור עקרוני זה מביא את ראב"ע לסוגיה תאולוגית נוספת, שכבר אינה מתייחסת לביאור של רש"י, אלא היא בגדר "תשובה לשואלים": "איך פחד יעקב והשם הבטיחו, והוא (בכ"י אחד: ואמ') 'ואהיה עמך'?" תשובתו על כך היא, שאנושיותו של הנביא מתבטאת לא רק בקוצר דעתו לפרש בבטחה את ההיקף של ההבטחה האלוהית, אלא גם באי-ביטחונו בכך שהוא עדיין זכאי להגשמתה. וזאת מפני שייתכן שבינתיים הוא "חָטָא [בפועל] או שגג במחשבתו", והקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, וחטא קטן נחשב להם כגדול. ברם רש"י עצמו אומר כדברים האלה בפירושו לפס' 11: "[...] לכך אני ירא שמא משהבטחתי נתלכלכתי בחטא, ויגרם לי לימסר ביד עשו", ותמוה למדיי שראב"ע מוצא לנחוץ לדון בסוגיה זו בהמשך הסתייגותו מרש"י ומבלי להזכירו לטובה. אכן ייתכן שדבריו אלה של רש"י נעלמו או נשתכחו ממנו, שכן מצינו אצלו לא מעט אי-דיוקים בהבאת ביאורי רש"י, והוא אף מייחס בטעות לרס"ג ולקראים כמה מביאוריו. תמימה דוידוביץ ואהרן מונדשיין הסיקו מכך שפירוש רש"י לא היה בחזקתו של "החכם המסכן", שהוא עיין בו כאשר הגיע לידו, ושהציטוטים שלו ממנו מסתמכים על זכרונם המופלא.<sup>68</sup> אולם ייתכן גם שראב"ע זכר שבעניין זה שניהם תמימי דעים, אך הוא ביקש להבהיר לקוראיו לא רק שתפיסת הפשט של רש"י מוטעית, ולכן אי-אפשר לסמוך על השיפוט שלו לגבי הגבול שבין דרך הפשט ודרך הדרש, אלא שגם בתחום התאולוגי אין לרש"י משנה הגיונית סדורה העומדת על אדני הפשט הכלל-מקראי, ולכן הרשה לעצמו להתעלם מהערתו הנכונה ולתת במקומה מענה שלם לשאלת השואלים.

[ב] שם' כ"ח, 30: "ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התמים והיו על לב אהרן בבאו לפני ה' ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד". רש"י: את האורים ואת התמים — הוא כתב שם המפורש שהיה נותנו בתוך כפלי ההשן, שעל ידו היה מאיר דבריו [של החושן] ומתמם את דבריו. ובמקדש שני היה החשן, שאי-אפשר לכהן הגדול להיות מחוסר בגדים, אבל אותו השם לא היה בתוכו, ועל שם אותו הכתב הוא קרוי 'משפט', שנאמר: "ושאל לו במשפט האורים" (במ' כ"ז, 21). ראב"ע (בפירוש הקצר לפס' 22–30): [...] ואחר שימלאו [ישבצו] החשן באבנים הנזכרות, אמר "ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התומים" — כמו "ונתת אל הארן את העדות" (לעיל כ"ה, 16), וכן במעשה [בביצוע] — "וימלאו בו [ארבעה טורי אבן]" (להלן ל"ט, 10). והנה אבני ההשן נתונות בו, ואמר אחרי כן על משה: "וישם עליו את

68 כמתועד על-ידי תמימה דוידוביץ, מחקר השוואתי, עמ' 188; ואהרן מונדשיין, "אחד מני אלף", עמ' 246–247.

החשן ויתן אל החשן את האורים" (ויק' ח', 8), והנה אינם האבנים הנזכרות בארבעה הטורים! ועוד: מדרך דקדוק הלשון אין התומים כמו האורים, רק הם אחרים, כי אלו היו הם בעצמם היה כתוב: את האורים התומים, והנה מפורש: "לאורים ולתומים" (נחמ' ז', 65). ורב שלמה מפרש התורה מנוחתו כבוד אמר כי האורים והתומים מכתב בשם המפורש. והאמת [הפירוש הנכון] שהם [האורים] — כשם [מספרם שניים כשמש וכירח], והתומים — בחשבון עגול [מספרם חמישה שכן סגולתו של מספר זה היא היותו 'עגול']. עתה פקח עיניך [והבן], כי הכסא על שני סדנים [שני קצות הצייר] נתון, וחשב הוא הקו הישר, וששה בצפון וחלוקתם במחשבת בעבור הקו וכן בדרום. רק בחשן, ששרש המשפט עליו, הם נראים, כי יש הפרש ביניהם, על כן טעם ולא יוח החשן (פס' 28) שפירושו מהטעם [מן ההקשר] — כמו יסור, ואין לו אח במקרא. [...].

רש"י מפרש, בעקבות תרגום ירושלמי, שהאורים והתומים הם שם המפורש החקוק על חומר קשיח ונתון בתוך כפלי החושן. לאחר מכן הוא מביא בפירושו את דברי הברייטא (יומא ע"ג, ע"ב) שזה לשונה: "למה נקרא שמן 'אורים ותומים', אורים — שמאירין את דבריהן, תומים — שמשלימין [מתממין] את דבריהן", ושאותה הוא מבאר כך בפירושו לתלמוד: "שמאירין את דבריהם — מפרשים את דבריהן [עושים אותם מפורשים]. משלימין את דבריהם — כדאמרן [בגמרא] אין גזירתם חוזרת [היא בלתי־מותנית]". כחיוק לזיהוי של האורים והתומים עם שם המפורש רש"י מציין, שכך יש לבאר גם את 'אורים ותומים' הכלולים ב"חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני: ארון וכפורת וכרובים, אש, ושכינה, ורוח הקודש ואורים ותומים" (יומא כ"א, ע"ב), שכן לא ייתכן שהכוונה ב"אורים ותומים" היא לחושן עצמו, שכן בלעדיו אי־אפשר באשר הוא אחד משמונת הבגדים שהכהן הגדול חייב לשרת בהם.

ראב"ע מקדיש לאפוד ולחושן דיון מקיף, המתחיל כבר בביאורו לפס' 4, שבראשו באה מעין הכרוה, שממנה משתמע שכל ביאור המתעלם מכך שזוהו נושא אווטרי מובהק, הוא בהכרח מוטעה: "וסוד האפוד והחשן סתום, ואני אגלנו ברמיוות". ולפי שבתורה עצמה טיבם של כלים אלה הוא, לדעתו, בגדר של 'סוד חתום', חייב גם המפרש להסתפק ברמזים עמומים, שרק משכילים מובהקים מסוגלים לפענחם מבלי שתיפגע שלמות אמונתם. על סמך ההקבלה שאבן עזרא מצא בין תיאורי האפוד, החושן והאורים והתומים שבתורה לבין גרמי השמים והמבנה של האצטרולב הביניימי, הוא היה משוכנע שהסוד הכמוס של כלי הקודש האלה הוא שאין הם אלא מעין אצטרולב המאפשר לכהן הגדול לגלות עתידות באמצעות תצפית אסטרונומית וידע אסטרונומי. רמב"ן (בפירושו לשם' כ"ח, 30) מסתייג מכך בחריפות: "סבר רבי אברהם להתחכם בענין האורים ותומים, ואמר כי הם מעשה אמן כסף וזהב, והאריך בענינם, כי חשב שהם על הצורות שיעשו בעלי הכוכבים לדעת מחשבת השואל, ולא אמר כלום". אך ר' יוסף בן אליעזר, מפרשו המובהק של אבן עזרא, מגן עליו וטוען שרמב"ן, על־אף גדלותו המובהקת לא הבין את דברי ראב"ע לאשורם, ולכן אין תוקף לקושיות שלו עליו. והריהו חושף ללא חשש בהרחבה ובידענות את הרמזים (כמקובל בקרב מפרשי אבן עזרא במאה הארבע־עשרה). ואכן המבקש להבינם על בוריים ימצא את מבוקשו בצפנת פענח (א', עמ' 283–288), ויוכל להסתייע בהערותינו ליסוד מורא (עמ' 170–172).

לענייננו כאן די בכך שנעקוב אחר המהלך הכללי של הטיעון של אבן עזרא בביאורו

המובא לעיל. בתחילה הוא מוכיח מכתובים שונים ש"הם [האורים והתומים] אינם האבנים הנזכרות בארבעת הטורים", אלא שני דברים שונים שהוצמדו אל החושן לאחר שהאבנים כבר שובצו בו. כלומר שהזיהוי הרווח של האורים והתומים עם שתיים-עשרה האבנים המשובצות בחושן (זיהוי המבוסס, ככל הנראה, על דברי הבריתא, כפי שהיא נתפרשה גם על-ידי רמב"ם, הלכות כלי המקדש, פרק י', הלכות י"א) מנוגד לפשט. לאחר מכן מוכיח ראב"ע שגם "מדרך דקדוק הלשון" לא ייתכן שהאורים והתומים הם דבר אחד, שכן בפסוקנו מדובר בבידור על שני דברים: "את האורים ואת התומים", והוא הדין בנחמ' ז', 65: "[עד צמד הכהן] לאורים ולתומים" (בכ"י לנינגרד: "לאורים ותומים"). בשלב זה של הטיעון באה ההסתייגות מפירוש רש"י, שאמנם לא זיהה את האורים והתומים עם אבני החושן כפירוש הרווח, אך גם הוא ראה בהם דבר אחד — "כתב שם המפורש" — ומכאן שגם ביאורו לוקה בהתעלמות מכך ש"התומים" איננו התואר של "האורים" אלא דבר נפרד. הסתייה הזאת "מדרך דקדוק הלשון" כבר מוכיחה שהביאור של רש"י אינו נכון, ולכך מצטרפת הטענה שביאורו לוקה גם מבחינה מדעית. ראב"ע מראה זאת על-ידי חשיפת "האמת", שהפירוש הסמוי של פסוקנו הוא ש"האורים" מייצגים את שני המאורות, ו"התומים" — את חמשת כוכבי הלכת הנותרים. והריהו דוחק בקורא המשכיל (אשר בניגוד לרש"י בקיא במדעים) לפקוח את עיניו ולראות את האנלוגיה המרהיבה שבין המכלול של רמזי התורה בפרשה זאת לבין המתמטיקה והאסטרונומיה.

גם בתרחיב המפורט שראב"ע מקדיש לנושא הזה בפירוש הארוך לשמות (כ"ח, 6), שכאמור נכתב במעוזם של בעלי התוספות, הוא מזכיר את רש"י בשמו. החקירה פותחת בהכרזה ש"יש שאלות קשות בדבר האפוד והחשן", שממנה ניתן להבין ששאלות אלה עדיין לא נשאלו ובוודאי לא נפתרו כנדרש. בהמשך דבריו נעשית הסתייגות מן הפרשנות המקובלת יותר חריפה: "ומפרשים רבים [הכוונה לתרגום יונתן ל"הגיה האפוד" בשמ"א כ"ג, 9 ולמפרשים שהלכו אחריו] פירשו זה [...], ולא שמו לב לדעת האמת כי [...]". אחרי כמה בירורים הוא מגיע למסקנת הביניים, שדברי חז"ל אינם אלא דרש, שכן "על דרך הפשט אין האבנים [ארבעת הטורים של אבני החושן] המאירים ולא המתממים [זוהי פרפרזה יותר קרובה ללשון הבריתא המובאת לעיל], כי השאלה היא באורים ותומים. והנה לא ידענו מה הם. והנה אין מועילות אותיות שמות השבטים גם שמות האבות, כי לא נקרא 'חשן המשפט' רק [אלא] בעבור 'האורים' שהם עליו [על גבי טורי האבנים]". אחרי שתי קושיות נוספות שהוא מקשה על הפירוש המדרשי המקובל באה הסתייגותו מביאורו של רש"י, המוכרת לנו מפירושו הקצר, אלא שכאן הוא מקדים לטיעון המדעי טענה הלכתית מכרעת, המכוונת לאוזניו של קהל הקוראים בצפון צרפת:

ורבינו שלמה אמר כי האורים והתומים הם כתבי [למען הדיוק: "כתב"] שם המפורש, ואילו ראה תשובת רבינו האי, לא אמר ככה. וסוד עמוק הוא דבר האפוד והחשן, רק ארמו קצת הסוד, אולי יבינו מי שהוא יודע דעת עליון. [...] ואילו והאלתי לגלות זה הסוד, לא יכולתי לכותבו כפי המכתב [המתכונת] שחברתי בפירוש הספר כולו. כי לא יבינו [את הסוד] מי שלא למד ספר המדות, וסוד מלאכת שמים. ואין צורך להאריך בצורת האפוד והחשן והטבעות.

ראב"ע אינו מוסר מה כתוב בתשובה של רב האי גאון, ומקובל להניח שכונתו לתשובה בענייני מגיקה, שבה הגאון שולל בתוקף את השימוש בשמות קדושים כדי לחולל נסים (ראו: כשר, תורה שלמה, כ"ג, עמ' קע"ד; עמנואל, תשובות הגאונים, סימן קט"ו, ודיון בעמ' 122). ראב"ע קובע בביטחון גמור שרש"י היה נמנע מלפרש כפי שפירש, אילו הגיעה תשובת הגאון לידיו (כפי שהיא הייתה ידועה לחכמי ספרד), והיה מתברר לו שהשאלה באורים ותומים בהתאם לפירושו אסורה. ליתרון ההלכתי הזה של החכם הספרדי, שאינו אלא מקרי ונקודתי, מצטרף היתרון המדעי, שהוא מהותי ומקיף, באשר הוא פועל יוצא של השכלה מתמטית ואסטרונומית יסודית, המכונה בפיו "דעת עליון", כדי להדגיש את השלכותיה התאולוגיות.

עוד נשוב לדון באזכורים של רש"י הבאים בפירושו הארוך לתורה, ואילו כאן נחזור אל האזכור השלישי והאחרון של רש"י בכתבי אבן עזרא שנכתבו על אדמת איטליה. בהקדמת ספר הדקדוק שפה ברורה (שנכתב ככל הנראה בִּירֻזָּה בשנת 1146) הוא עוסק בכמה עניינים פרשניים עקרוניים ובעיקר בסוגיית פשט ודרש. חשוב לו מאוד להבהיר שחז"ל הבחינו בבידור בין הפשט והדרש, ואילו טשטוש הגבולות שביניהם, הרווח בימיו, הוא פרי של הידרדרות פרשנית מאוחרת. והריהו ממחיש את חומרת המצב על-ידי הטענה הכפולה, שפרשן כמו רש"י חושב את דרשותיו לַפְּשֻׁטוֹת, ושפירושו נערצים על חכמי הדור:

ועתה, בני, שים לבך כי קדמונינו ז"ל, מעתיקי המצות, פירשו פרשיות, גם פסוקים לבדם, גם מלות, גם אותיות על דרך דרש גם במשנה, גם בתלמוד ובבריתות. ואין ספק שהם ידעו הדרך הישרה [דרך הפשט] כאשר היא. על כן אמרו כלל: 'אין מקרא יוצא מידי פשוט'. והדרש הוא תוספת טעם [משמעות משנית]. והדורות הבאים שמו כל דרש עיקר ושורש [משמעות ראשונית], כר ב שלמה ז"ל, שפירש התורה ונביאים וכתובים על דרך דרש, והוא חושב כי הוא על דרך פשט, ואין בספריו פשט רק אחד מני אלף! וחכמי דורנו יתהללו באלו הספרים.

(ד', ע"ב – ה', ע"א; מהד' רואיז גונזלז וסאנז-בדייוס, עמ' 4\*)

בעוד שבכתביו הפרשניים, המיועדים לציבור הרחב, המחלוקת הגלויה שלו עם רש"י היא תמיד עניינית לגמרי, וחפה ממילות הגינוי שבהן הוא נהג לתקוף אפילו את הגדולים שבבעלי דברו (כגון: "ואין צורך להשיב על דברי זה הגאון, כי ראיותי הם כדברי חלום, לא מעלין ולא מורידין, רק יצא עתק מפיו, והאומר כן חייב שילקה" – הפירוש הקצר לשמ' ל"ד, 1), הרי בספר הדקדוק הזה, המיועד לציבור לומדים מצומצם השוקד לרכוש את חכמת ספרד, אין הוא שם מעצור לרוחו. כך באה הגזומה המופלגת "רק אחד מני אלף"<sup>69</sup> לערער את סמכותו של רש"י כפרשן, והלעג המר על חכמי הדור חושף את אכזבתו של החכם הספרדי מכך שהפופולריות של פירושו הדרשי של רש"י גדולה לאין ערוך מזו של פירושו שלו הפשטי. אך גם אם נתעלם מן ההפלגה הכמותית, עדיין לא ברור למה הוא מתכוון באומרו שבפירושו רש"י אין כמעט

69 בפירושו לקה' ז', 28 הוא מבאר את הביטוי "אחד מאלף" באופן מילולי כמספר דווקני המוסב על נשותיו של שלמה (מל"א י"א, 3), אולם בפיו משמש הביטוי הזה כדי להביע ריבוי מופלג, כגון בפירושו לקה' ה', 1: "ולא אוכל לבאר אחד מני אלף משעות הפיטנים" (וכך גם בפירושו לבר' ח', 22; דב' ל"ב, 39; קה' ג', 21; הפירוש הארוך לדנ' י', 21).

פשוטות, כאשר ברור לכל מעיין שלמעשה אין זה כך.<sup>70</sup> ודומה שראב"ע לא בא לומר שרוב ביאוריו של רש"י הם בגדר דרש, אלא שרש"י אינו בגדר של פרשן פשוט, בעיקר משום שקבלת חלק ניכר של מדרשי חז"ל כהמשכו של הפשט (ולא כתוספת חיצונית עליו), וגם ראיית הנס העל-טבעי כמאפיין את ההווה המקראית (ולא כאירוע חריג שהכתוב מעיד עליו במפורש) הביאוהו למצוא בכתובים מה שלא נאמר בהם.<sup>71</sup>

אהרן מונדשיין העמיד במאמרו "אחד מני אלף" על הזיקה הגדולה של ראב"ע לפירוש רש"י בעזרת יותר משישים דוגמאות של התייחסויות סמויות שהוא מצא בפירוש הקצר לבראשית ובמחצית הראשונה של הפירוש הארוך לשמות. הממצא הזה אכן מפתיע מאוד, אף-על-פי שר' יוסף בן אליעזר, בעל צפנת פענח, כבר זיהה בפירוש הקצר לחמשת החומשים עשרים ושבע התייחסויות אנונימיות לרש"י (שמראייה המקום שלהן מובאים במבוא של המהדיר, דוד הרצוג, עמ' xxxvii, הערה 1). ומתבקשת השאלה: מה הביא את אבן עזרא למעט כל כך באזכור שמו של רש"י, ויחד עם זאת להרבות במחלוקת סמויה עמו? תשובתו של מונדשיין על כך היא, שהצנעת הפולמוס החריף עם הפירוש הנערץ הייתה הכרח טקטי בעבור החכם הספרדי:

הסיבה האמיתית נעוצה, כמסתבר, בחששו המוצדק של ראב"ע מפני תגובותיו הצפויות של קהל היעד הפוטנציאלי, שהתקוממותו הטבעית כנגד מתקפה חזיתית וגלויה כלפי רבן של ישראל, שנחשב סמכות בלתי מעורערת, הייתה סותרת את הגולל על מפעלו הפרשני. [...] מעמדו כמהפכן רדיקלי המבקש לשנות את תפיסות היסוד של קהלו — שבקרבם הוא יושב כנטע זר — מן הקצה אל הקצה ודאי שלא נעלם מעיניו. [...] הדרך היחידה שנותרה בידי הייתה לנהל למענה מאבק עקשני, ממושר, שקט וחכם. (עמ' 243)

ההסתייגות הסמויה אכן אפשרה לראב"ע להפריך את ביאוריו של רש"י ולעשותם רקע ניגודי לביאוריו שלו (כדרכו בהפרכת ביאורי קודמיו), מבלי לקומם כנגדו את מעריציו המקומיים של רש"י. יתירה מזאת, העלמת שמו של בעל דברו אפשרה לו להתבטא כלפיו בחריפות יתירה מבלי לפגוע בכבודו. ומן הסתם הכירו לו תודה על כך אותם קוראים שהיו בקיאים בפירוש רש"י, וזיהו במי מדובר. ואילו מעיניהם של יתר הקוראים נעלם הפן האישי של העימות הזו, כפי שהוא נעלם מעינינו. נביא בזה ארבע דוגמאות לשימוש שראב"ע עשה בחירות ההבעה הזאת:

70 ביטוי מובהק לממד הפשטי של פירוש רש"י לתורה יש בעיסוק המרובה והמושכל שלו בענייני לשון. חנוך גמליאל ("רש"י כבלשן", עמ' 124) מצא בפירוש רש"י לתורה לא-פחות מארבע מאות וחמישים הערות לשוניות, אשר מתוכן שלוש מאות ושלשים עוסקות בנושאים תחביריים מובהקים. והריוו מגיע למסקנה ש"אפשר לצרף מתוך הערותיו לתורה שיטה בלשנית מגובשת בתחומים דקדוקיים רבים. שיטה זו איננה נופלת בהיקפה ובעומקה משיטותיהם של גדולי המדקדקים בימי הביניים, והיא מחייבת אותנו להציב את רש"י בשורה הראשונה של המדקדקים היהודיים בימי הביניים" (עמ' 138).

71 אהרן מונדשיין ("הולדת משה") הראה עד כמה שלטת בפירוש רש"י המגמה החינוכית המתבטאת בפרשנות מדרשית המכוונת לצורכי השעה.

[א] בפירוש הארוך לבר' ג', 17, 'פירוש', הוא מסתייג מ"אחד מחכמי הדור"<sup>72</sup> על אשר לא פסל על הסף שאלה שהיא בלתי־לגיטימית באשר היא בלתי־הגיונית. וכצפוי שאלה החורגת מגדרי הפשט גוררת תשובה שהיא "דרך דרש" (ר"ל לקחית בלבד) או אפילו "דרך שחוק" (ר"ל בלתי־רצינית מעיקרה, כאומרו בהקדמת הפירוש הקצר לתורה, "הדרך הרביעית": "גם יש דרש להרוויח נפש חלושה בהלכה קשה"):

[...] ויש שואלים: למה ארר השם האדמה והיא לא חטאה? והשיב אחד מחכמי הדור — כי היא מרתה פי השם ב'עץ פרי' [כפי שכותב רש"י על א', 11: "עץ פרי — שיהא העץ כטעם הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא: 'תוצא הארץ עץ עושה פרי' ולא העץ — פרי. לפיכך כשנתקלל אדם על עונו, נפקדה גם היא על עוונה ונתקללה"], והשאלה והתשובה דרך דרש או שחוק, כי האדמה אין לה דעת שתמרה, והקללה לא תזיקנה, כי לא תרגיש. רק [אלא] הדבר תלוי באדם, כי בעבורו נבראה.

[ב] בפירוש הקצר לבר' ח', 3–4 הוא מבהיר, ששאלותיו של המפרש צריכות לעמוד במבחן הכפול של סבירות עניינית ורלוונטיות דתית. הוא מבטא זאת באמצעות הסתייגות חריפה (וקצת מרירה) מהפרחת השערות לגבי המציאות העובדתית־ריאלית שבמקרא, החורגת מדרך הפשט, לא רק מפני שההשערות הן בלתי־מבוססות, אלא גם מפני שאינן בגדר 'תורה' האמורה להועיל ללומדיה בהרחבת הדעת במישור הקוגניטיבי ובהצלת הנפש במישור התאולוגי:

[...] גם יתכן על מנוח התיבה לדבר דברים ארוכים [צפנת פענח, על אתר: "כדרך שדבר רש"י לדעת בכמה ימים נחה וכמה אמות היתה שקועה"] לכן [כמו בערבית: אולם] לא יועילו ולא יצילו כי תהו המה (על־פי שמ"א י"ב, 21).

[ג] בפירוש הקצר לבר' כ"ו, 19 הוא מבטל כ"דברי רוח"<sup>73</sup> את הניסיון של "יש אומרים" לחפות על השקר של יעקב לאביו. וזאת לא רק משום שהפירוש המחפה הוא בלתי־סביר לחלוטין מבחינה פרשנית, אלא בעיקר משום שהוא לגמרי בלתי־נחוץ מבחינה תאולוגית:

72 האפיון הזה של ברה־הפלוגתא מדגיש את מעמדו והשפעתו, וממילא מעמיד את דברי אבן עזרא כחולקים על הדעה המקובלת. ראב"ע עושה כך בשתי הסתייגויות סמויות נוספות שבהן הוא קובל על ההתעלמות הרווחת מאופיים המספורי של דברי חז"ל ותפיסתם המוטעית כפשט הכתוב: [א] בפירוש הארוך לשמ' כ', 1: "וכאשר חפשי בדברי חכמים ז"ל מה אמרו על ככה, מצאנו שאמרו 'זכור ושמור בדבור אחד נאמרו'. וזה הדבור קשה מכל הקושיות שהיו לנו כאשר אפשר. וחלילה חלילה שאומר שלא דברו נכונה, כי דעתינו נקלה כנגד דעתם. רק אנשי דורינו יחשבו כי דבריהם כמשמעים"; [ב] בפירוש הארוך לשמ' ל"ג, 21: "[...] וחכמינו אמרו שהראה לו קשר שלתפילין, ודברם נכון, רק לא כאשר יפרשוהו חכמי דורינו שהוא כמשמעו, כי סוד עמוק הוא". כפי שהראה מונדשיין ("אחד מני אלף", עמ' 245–246) מתייחס הביאור הראשון לפירוש רש"י לשמ' כ', 8, והביאור השני — לפירושו לשמ' ל"ג, 23. העלמת מקור הדברים והצגתם כמייצגי הדעה הרווחת אכן נוטלת מן המחלוקת את עוקצה הבין־אישי, אך בד בבד מחריפה את אופיה העקרוני.

73 ביטוי זה שגור למדויי בפיו, כגון בפירוש הקצר לבר' ג', 7; ל"ו, 19; בפירוש השני לאס' ט', 7; ובשפה ברורה י"ד, ע"א; מהד' רואיז גונזלו וסאנז־בדייס, עמ' 10\*.

יש אומרים: חלילה לַכֹּזֵב הנביא [לומר שהנביא מכזב], רק הוא כן [כך]: אנכי מה שאנכי, ועשו בכורך. ואחרים אמרו כי בנחת אמר 'אנכי', ונשא קול במלת 'עשו בכורך'. ואלה דברי רוח, כי הנביאים יתחלקו לשני חלקים: האחד, שליח במצוות [משה ואהרן], והחלק השני, נביאי עתיד [יתר הנביאים והאבות בכללם], ואם יצרכו לאמר דבר שאיננו כהוגן, לא יזיק. רק השליח — לא יתכן שיכזב כלל. [...]

אין ספק שבעל הדעה הראשונה הוא רש"י, אם כי ניסוח דבריו שונה במקצת: "אנכי עשו בכורך — אנכי המביא לך, ועשו הוא בכורך". השוני נובע מכך שראב"ע לא החזיק בידו את פירוש רש"י, וציטט אותו מן הזיכרון. ואכן כאשר הוא דן בסוגיה זו בשנייה (בפירוש הארוך לשם' ל"ב, 1, ד"ה "אמר אברהם המחבר"), כנראה על סמך עיון חוזר בפירושו, הוא מדייק קצת יותר: "והמפרש 'אנכי עשו בכורך' — 'אנכי מי שאנכי, אבל עשו הוא בכורך', אינו פשט, ולא יצא [נגזר<sup>74</sup>] מחכמת הדיבור [...]".

[ד] בפירוש הקצר לבר' ל"ג, 4 הוא תוקף בחריפות יתירה את עצם הבאתו של מדרש תמוה, שאינו מיישב את הכתוב ואינו מתיישב עם פשוטו, ומכאן שהוא פדגוגי גרידא וחסר מעמד פרשני (כאמרו בהקדמה הראשונה לתורה, "הדרך הרביעית": "וגם יש דרש שהוא טוב לאחרים / וידיך בדרך תבונה את הנערים / כי יש עוף שאיננו רואה ביום בנגוהות / ובלילה רואה מפני שעיניו כהות"). מוטב, לדעתו, לוותר על העיקרון שכל מה שרשום בתורה נושא משמעות, ולהתעלם מן הניקוד שעל גבי המילה "וישקוהו", ובלבד שלא לבארו בעזרת הדרשות החלוקות של התנאים, כפי שעושה רש"י: "ויחבקוהו — נתגלגלו רחמיו כשראהו משתחוה כל ההשתחוואות הללו. וישקוהו — נקדו עליו, ויש חולקין בדבר בברייתא דספרי: יש שדרשו נקודה זו לומר שלא נשקו בכל לבו. אמר רבי שמעון בר יוחאי: והלכה היא — בידוע ששונא עשו ליעקב, אלא נהפכו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו". וכך תוקף אבן עזרא את הביאור מבלי לציין את בעליו:

הנקודות על 'וישקוהו' — דרש טוב הוא לעתיקי משדים [ביטוי המקביל ל"גמולי מחלב" ביש' כ"ח, 9], כי על דרך הפשט לא חשב עשו לעשות רע לאחיו, והעד: 'ויבכו', כאשר עשה יוסף עם אחיו (בר' מ"ה, 14).

ברם ההימנעות הזאת מלנקוב בשמו של בעל הביאורים הדחויים אין פירושה שראב"ע אכן חשב לגלות לקוראיו עד כמה שונה דרכו הפרשנית מדרכו של המפרש הנערץ עליהם. שכן דווקא בפירוש שהוא כתב בארצו של רש"י גדול פי כמה המספר של הסתייגויותיו הגלויות מרש"י ממספרן בפירוש שהוא כתב שנים אחדות אחרי שהגיע לאיטליה: שתיים-עשרה הסתייגויות גלויות בפירוש הארוך לחומש שמות לבדו,<sup>75</sup> לעומת שתיים בלבד בפירוש הקצר לחמישה

74 פרייס, מונחים דקדוקיים, ערך יצ"א, מדגים הוראה זו על-ידי מובאות אלה: "אין זה השם יוצא מאלו הנזכרים" (מאזנים, י"ח, ע"א; מהד' חימנו פטון וסאנז-בדייס, עמ' 45\*), "שהוציאו מגזרת 'אוצר'" (ספר צחות, דף ט"ז, ע"א; מהד' דל ואיהה-רודריגו, עמ' 41).

75 ויידר (פירוש א"ע לתורה, א', עמ' 69) מביא, בעקבות קרינסקי (מחוקקי יהודה, א', עמ' 43), את רשימת האזכורים הגלויים של רש"י בפירוש הארוך לשמות. אך מאחר שהרשימה אינה נהירה כל צורכה נביא בזה את שנים-עשר מראי-המקום בלזוית כמה דברי הסבר: ט', 30; י"ב, 6; ט"ו, 2;

חומשי התורה! את הריבוי הזה במחלוקת הגלויה עם רש"י בפירוש הארוך מאזן אבן עזרא על-ידי מחווה של כבוד — הוא מכנה אותו בכל שנים-עשר האזכורים בתואר החריג 'רבינו', בעוד שבשני האזכורים שבפירוש הקצר ובהקדמת שפה ברורה הוא עדיין מסתפק בכינוי השגור 'רב'.<sup>76</sup> באמצעות התואר 'רבינו' מבטא ראב"ע את הכרתו בגדולתו הלמדנית ובסמכותו ההלכתית של רש"י, דבר המאפשר לו לחלוק עליו בגלוי בתחום שבו הייתה לו עצמו, לדעתו, עליונות גמורה — פרשנות הפשט, המושתתת על מה שקרוי בפיו "חכמת המקרא" (יסוד מורא, א', ד', עמ' 77).

בדיקת שתיים-עשרה ההסתייגויות הגלויות מביאוריו של "רבינו שלמה" מעלה שרובן הגדול הן בגדר של מחלוקות ספציפיות, ושמעטות בהן מחלוקות עקרוניות, ושגם אלה מנוסחות במתינות. רק בפירוש הארוך לשמ' כ"ח, 6 (שכבר נידון לעיל בעמ' 55–57) ראב"ע חורג במידה מסוימת מן ההגבלה העצמית הזאת, ככל הנראה מפני שיש בידו טענה הלכתית, שלדעתו היא מכרעת. הוא פותח את דבריו שם בקביעה, שאילו הכיר רש"י את פסק ההלכה של רב האי גאון הוא היה נמנע מלבאר את "האורים והתומים" כפי שביאר, ולאחר מכן הוא מעיר, שרק "מי שהוא ידע דעת עליון" (ר"ל מתמטיקה ואסטרונומיה כמוסבר בהמשך) יוכל לפענח את רמזיו על אודות מהותם הסודית של האפוד והחושן. וברור מאליה שמה שאמור על

ט"ו, 15; י"ח, 14; י"ח, 26; י"ט, 2; כ"ג, 19; כ"ו, 18 (שתי ההסתייגויות שונות); כ"ה, 6; כ"ח, 36. בנוסף לכך מוזכר רש"י במקראות הגדולות והרגילות (פרט למקראות גדולות הכתר) גם בפירוש הארוך לשמ' כ"ו, 31: "ועשית פרכת — ככה מצאנו שיעשה שלמה [פרכת] לפתח הדביר (דה"ב ג', 14). אולי הקיר [שהפריד בין הדביר וההיכל] היה עץ [שעוביו מועט], בעבור שהזכיר כי כל מידת הבית היה ששים (מל"א ו', 2; דה"ב ג', 3), ופירש רש"י ז"ל כי ארבעים ההיכל ועשרים הדביר". אולם בעשרה כתבי-היד של הפירוש הארוך שנבדקו חסר "רש"י ז"ל", וכך צריך להיות, שכן למה לראב"ע להסתמך על רש"י כאשר הוא יכול להתבסס במישרין על הכתוב? מסתבר, אפוא, שאחד המעתיקים הוסיף זאת משום שלא הבין שכוונת ראב"ע לומר, שהכתוב עצמו פירש, כלומר הבחיר, ששישים האמות של אורך הבית הן הצירוף של עשרים אמות הדביר עם ארבעים אמות ההיכל, כפי שכתוב במפורש במל"א ו', 16–17. על סמך תיקון מסביר של אשר וייזר מוסיף אהרן מונדשיין ("אחד מני אלה", עמ' 226, הערה 16) לשנים-עשר האזכורים את הפירוש הארוך לבר' א', 20, 'פירוש': "שרצו המים — יולידו ויפרו, והנה כתוב כאן העופות והדגים, כי נפשם מהמים. והטעם — שהמים יכינו הגוף לדירת הנפש. ומהקדמונים שאמרו כי העוף נברא מרקק המים, וכתוב אחר (ב', 19) — שנברא מן הארץ. ורבי יצחק בן שלמה [וייזר מתקן: "צ"ל ר' של' ב' יצחק"] אמר, כי נבראו מהמים ומהאדמה. ויש להשיב עליו: אם כן למה לא הזכיר הרוח והאש? [...]". ברם לא זו בלבד שרש"י (בפירושו לבר' ב', 19) אינו אומר כזאת, אלא שברור מדברי ראב"ע על ארבעת היסודות, שהוא אכן מתייחס לר' יצחק בן שלמה הישראלי בעל ספר היסודות.

המעתיקים לא הקפידו לדייק ברישום התארים 'רב' / 'רבינו', ולכן התיאור דלעיל משקף את הממצא ברוב כתבי-היד ולא בכולם. מתוך שבעה-עשר כ"י של הפירוש הקצר לבר' ל"ב, 9 שנבדקו גורסים עשרה 'רב', ושבעה — 'רבינו'. דומה לכך התפלגות הגירסאות בפירוש הקצר לשמ' כ"ח, 22: מתוך אחד-עשר כ"י שנבדקו גורסים שבעה 'רב', וארבעה — 'רבינו'. לעומת זאת בפירוש הארוך לשמות הממצא כמעט אחיד, ולכן אפשר היה להסתפק בבדיקה יותר מצומצמת. מתוך שבעה כ"י שנבדקו גורסים כולם "ורבינו שלמה" בפירוש לכ"ג, 19; שישה גורסים "רבינו שלמה" ואחד — "רבותינו" בפירוש לכ"ו, 18; שישה גורסים "ורבינו שלמה" ואחד — "ור"ש" בפירוש ל"ח, 26.



הקורא חל ביתר שאת על המפרש הנכבד, שמחמת היותו חסר השכלה ספרדית מנוע מלגלות את סודם של הכתובים האלה (ושל דומיהם).

בפירושו הארוך לשמ" כ"ו, 18 יש שתי הסתייגויות מרש"י, הראשונה עקרונית והשנייה הגיונית, והצד השווה שבהן היא המסקנה המתבקשת בדבר כוחה של דרך הפשט להתיר את הסבך ולפתור את כל הקשיים:

הנה לא נכתב כמה עובי הקרש, הראשונים אמרו שהיא אמה (שבת צ"ח, ע"ב). אכן היא [נ"א: אם כן]. הכותל הדרומי היו שלשים אמה; וככה הצפוני, והנה לא נשאר לכותל המערבי רק רוחב שמונה אמות, וצריכים אנו לשום שם שמונה קרשים [כאמור בפס' 22–23]. אולי הוצרכו [חז"ל] לאמר כי אמה היה העובי, בעבור הברית התיכון הנכנס [לשיטתם] בתוך הקרש. על דעת רבינו שלמה, כי כתיב כי במעשה נס היה עומד, <sup>77</sup> כי על דרך הפשט שלשה בריחים תיכונים הם. <sup>78</sup> וככה כתיב: "מן הקצה אל הקצה" (פס' 28), לא: 'אל הקצוות'. ואם קבלה היא שהעובי היה כך, נשמע ונקבל, ואם דרך סברא, יש תיקון [פתרון] אחר: כי השנים בריחים, הם העליונים, גם השפלים, הם עד חצי הקיר; והברית התיכון, שהובא בתוך הקרשים, יהיה מברית מן הקצה אל הקצה; וכמוהו "לעשות בתוך התכלת ובתוך הארגמן" (שמ" ל"ט, 3); וכן "הפעמונים בתוך הרמונים" (שם, 25), ולולי זה לא היו מצפים הבריחים התיכונים זהב. ונאמר כי לא ידענו כמה עובי הקרש [ואפשר להניח שהעובי היה הרבה פחות מאמה, וממלא הקיר הצפוני והקיר הדרומי מסתירים שטח יותר קטן מן הקיר המערבי] יש לנו לתקן המערב איך היתה [שעיקרו] — שישה קרשים שרוחבם אמה וחצי, ובפינות שני קרשים שרוחבם מינימלי [...] ועל דרך שאמר רבינו שלמה [בפירושו לפס' 23, שלפיו גם הקרשים שבפינות רוחבם אמה] לא תהינה אלה הקרשים בטור שוה, כי חצי אמה יהיה בפנים, כי קרש הוא ואיננו בגד [הניתן לקיפול] [...].

(מקראות גדולות הכתר, ב', עמ' 85)

חמש הסתייגויות מתוך תשע הגותרות הן בתחום הלשוני — בירור משמען של המילים "טרם" (ט', 30), "בין הערבים" (י"ב, 6), "כנגד" (י"ט, 2), "גדי" (כ"ג, 19), ושל הצורה החריגה "ישפוטו" (י"ח, 26) — ולא נרמזו בהן, שהטעות של רש"י היא פועל יוצא של אידיעת חכמת הדקדוק הספרדית. <sup>79</sup> אמנם אפשר לשער שראב"ע הקפיד לציין את שמו של הפרשן הצרפתי

<sup>77</sup> רש"י אינו אומר זאת כאן, ומן הסתם שמע ראב"ע במסירה בעל-פה שזוהי דעתו בפירושו לתלמוד (שם). לאמיתו של דבר זה לשון הברייתא: "תנא: בנס היה עומד", שאותה רש"י מבאר: "שאחר שהקרשים כולן נתונים באדנים לצפון למערב ולדרום, היה נותנו ומברית לשלשת הרוחות. ואין לך אומן יכול לעשות כן, ובנס היה נכפף מאליו".

<sup>78</sup> אהרן מונדישין ("אחד מני אלף", עמ' 232–233) מביא תחת הכותרת "העדפת הסבר על דרך הטבע" שלוש הסתייגויות סמויות של ראב"ע מפירושים נסיים של רש"י: בר' כ"ו, 27; בר' מ"ב, 1; הפירוש הארוך לשמ" כ', 15.

<sup>79</sup> הדוגמות נאותה לעשות זאת יכול היה לשמש פירוש רש"י לשמ" א', 20, ד"ה "וַיִּיטֹב", שבו הוא דן באריכות יחסית בהבחנה שבין השורש הדו-עיצורי ט"ב לבין השורשים התלת-עיצוריים יל"ך, יש"ב, יר"ד וי"צ"א. בפירוש הקצר לשמות אין שום התייחסות לכך, ואילו בפירוש הארוך באה

בחמשת הבירורים הלשוניים האלה, כדי ליצור אצל הקוראים רושם מצטבר לגבי יתרוננו שלו עליו הן בבקאות בכל פינות המקרא והן בחקר לשונו. ואכן בשלוש הסתייגויות נוספות הוא מעיר, שאילו ידע רש"י ערבית, והכיר את האֶלִיָה בארצות ערב, הדומה לראליה המקראית, הוא היה נמנע מטעות בביאור המילים "מֶן" (ט"ז, 15), "עֵזִי וּזְמֶרְתִּי" (ט"ו, 2) ו"מִצְנַפֶּת" (כ"ח, 39). ההסתייגות התשיעית היא בתחום החשוב של סבירות פרשנית, תוך נגיעה קלה בחובה לשמור על כבודם של אישי המקרא. בפירוש הארוך לשם' י"ח, 14 ראב"ע מצטט בפרפרזה את דברי רש"י, שמשם בשופטו את העם היה "יושב כמלך וכולן עומדים, והוקשה הדבר ליתרו שהיה מזלזל בכבודן של ישראל והוכיחו על כך". והריהו מעיר על כך בשמץ של התנצחות: "ואין זה דרך מוסר [אין זה נימוס] לומר כזאת לזולת, ואין ספק כי מעלת משה גדולה לומר לו ככה, כי הנה אהרן שהיה גדול לכל ישראל, והיה גדול בשנים ממש, הוא אומר לו 'בי אדני' (במ' י"ב, 11). ומשה עשה הדרך הנכונה, כי השופט יושב ובעלי הריב עומדים [...], ולא אמר לו [יתרו] 'מדוע' רק בעבור שהוא יושב למשפט לבדו [...]".

סוף דבר, בכותבו בארצות אדום ריסן ראב"ע את עטו ולא התיר לעצמו לתקוף את רש"י על דרך שתקף, בין השאר, את הגאון רב סעדיה, והעדיף כמעט תמיד לסתור את ביאוריו באורח אנונימי. בנסיבות אלה הוא היה חייב להתמקד בהפרכת הפירושים, ולוותר על קיעקוע סמכותו של המפרש. אמנם לנוכח הערכתו הנמוכה את פירוש רש"י (המובעת בדבריו הבוטים בשפה ברורה), ספק רב אם מעיקרא הוא שם לו זאת כמטרה. מוטב להניח שההדיינות המקיפה שלו עם פירוש רש"י לתורה נבעה מכך שהוא ראה בו מאגר נגיש של מדרשים וביאורים, אשר קהל היעד שלו חונך לקבלם כפשטות.<sup>80</sup> מנקודת הראות הספרדית שלו הוא לא יכול היה להעריך את מפעלו הפרשני של רש"י על כל צדדיו. בכך הוא מנע מעצמו, בין השאר, את האפשרות להשלים את ידיעותיו ולהעשיר את פירושו בענייני הלכה, אשר רש"י סיכם אותם בקיצור ובבהירות בלשון הזהב שלו.<sup>81</sup>

תגובה סמויה, שנועדה למנוע טעות, אך לא לחשוף חולשה: "וייטב — בעלי היו"ד ראשונה [פעלי פ"] פעם יעמד היו"ד כמו זה, ופעם יהליפוהו בוי"ו, כמו 'יושב שם רָעִיבִים' (תה' ק"ו, 36), שהוא מן יש"ב, כמו 'וייטב' מן יש"ב".

80 ראב"ע מסתייג גם ממדרשים שהוא הכיר במישרין ללא התייחסות של פירוש רש"י (כגון: הפירוש הקצר לבר' ב', 14, ד"ה "קדמת אשור" (סוף); הפירוש הקצר והארוך לבר' ו', 6; בר' כ"ד, 59; מ', 8; הפירוש הקצר לשם' י"ח, 2; ל"ב, 19; במ' י"ב, 1), וייתכן שגם אחדים מן המדרשים שמובאים על-ידי רש"י נודעו לו ממקור אחר, ולכן אין דבריו מכוונים כלפי רש"י.

81 העמידה על כך תמימה דוידוביץ, מחקר השוואתי, עמ' 188. דוגמאות לטעות בדבר הלכה שראב"ע יכול היה להימנע ממנה אילו עיין בפירוש רש"י משמשים ביאוריו לויק' ב', 3; י"ט, 14. ואילו דבריו בהקדמת פירושו לזכריה, "וראיתי ספרי חכמים שהיו בצרפת [...] (שבהם הוא מסתייג מביאוריו של רש"י לזכ' ה', 11; י"א, 5), משקפים את זיקתו הרופפת לפירושי רש"י אפילו בשבתו בצפון צרפת. לאור כל זאת אין להעלות על הדעת, שראב"ע אכן חיבר לכבודו של רש"י את השיר "כוכב דרך מצרפתה" (רוזין, שירי ראב"ע, עמ' 225; כהנא, ראב"ע, א', עמ' 59–60), שבו כלול השבח המופלג: "פרוש נורא / שם לתורה / על כן נקרא / פרשן־דתא" (וזאת על-אף העובדה, שבכ"י אוקספורד 1986 נאמר בכתובת שמעל השיר, שראב"ע חיברו "בשבת רבנו שלמה יצחקי ז"ל" [קטלוג גויבאור, א', עמ' 679]; וראו על כך עוד בהערה 83).

בפירושים שראב"ע כתב באיטליה לא נמצאה שום התייחסות למפרשי צפון צרפת האחרים, ומסתבר שבהיותו שם הוא לא הכיר כלל את הפירושים לתורה של ר' יוסף קרא ור' שמואל בן מאיר (רשב"ם).<sup>82</sup> מפתיע למדיי שגם בפירושים שהוא כתב בארצם הוא מתעלם לגמרי מפירושו של ר' יוסף קרא, והתייחסותו לפירוש התורה של רשב"ם, שכה חשוב בעינינו, מועטת ביותר. אליעזר מרגליות ("רשב"ם וראב"ע") זיהה בפירוש הארוך לשמות חמש השגות ודאיות על ביאורים של רשב"ם, דירק רוטצול ("האם הכיר ראב"ע?") מצא שלוש השגות פרשניות אפשריות נוספות, ורונאלה מרדלר ("תגובת ראב"ע") זיהתה בשריד מפירושו הארוך של ראב"ע לבראשית חמש השגות ודאיות על ביאורים לשוניים של רשב"ם בשריד מן 'הפירוש הדקדוקי לתנ"ך' (שהינו חלקו השני של ספרו דייקות).<sup>83</sup> בכל ההסתייגויות האלה אבן עזרא מעדיף שלא לחשוף את שמו של בעל דברו, וגם נמנע מלהתבטא כנגדו בחריפות. אך הוזהירות הזאת מפני תגובתו הקשה של הציבור שבתוכו הוא יושב חשובה פחות מעצם אי-הכרתו באסכולת הפשט המקומית כבת-שיח ראוייה. התמודדות מקיפה עם הנחותיה, שיטותיה ופירוטיה לא הייתה אפשרית מבלי לעמוד על הבסיס המשותף של חכמת יהודי ספרד. שכן לא היה שום ספק בעיניו שהדקדוק העברי הוא נחלתם הבלעדית של חכמי ספרד, באשר הוא נתגלה בידי ר' יהודה חיוג', בדומה לשירה ולפיוט הראויים לשמם, שצמחו אף הם אך ורק על אדמת ספרד, מכוח ידיעת לשון המקרא ואימוץ המשקלים הערביים.<sup>84</sup> בהתאם לכך הוא אומר בהקדמת יסוד דקדוק, שמפרש המקרא ש"לא עמד בסוד דקדוק לשון הקדש יגשש כעורים קיר, והוא לא ידע במה יכשל" (עמ' 85), ובהמשך דבריו הוא משייך לקטגוריה זו גם את מנחם בן סרוק (שהמחברת שלו, הכתובה עברית, הגיעה לצפון צרפת), משום שהיה עדיין "חסר דעת דקדוק הלשון".<sup>85</sup> על

82 לגבי ר' יוסף קרא ראו מונדשיין, "ראב"ע ורי"ק", ולגבי רשב"ם ראו באחרית הדבר ליסוד מורא, עמ' 217, הערות 6 ו-7.

83 סוגיה זו תידון במפורט להלן, פרק ג', עמ' 101–133, ושם ייבחן בהרחבה יחסו של ראב"ע לרשב"ם. הדרך שבה מפרש ראב"ע את ביאוריו של רשב"ם (בחמשת המקומות בפירוש הארוך לשמות, שבהם הוא אכן מתייחס אליו — ד', 14; ז', 1; י"ז, 11; כ', 21; כ"ה, 6) — והדברים הקשים שהוא מסיח כנגד ביאורו לבר' א', 5 באגרת השבת, עמ' 62–63, שוללים גם את האפשרות ששיר השבת "כוכב דרך מצרפתה" (הנוכח בהערה 81) נכתב לכבודו של רשב"ם (כפי שהציע רוזין, שירי ראב"ע, עמ' 225). פליישר, "צרפת", סעיף כ"ב, מוסיף על כך נימוקים שונים, ומסיק ש"מעולם לא כתב ראב"ע את השיר הזה", והדין עמו.

84 על לשונו הקלוקלת של הפיוט הלא-ספרדי הוא אומר בספר ההגנה על רס"ג, סימן ע"ח: "ידענו כי פיוטי כל אנשי מזרח כלם על זה הדרך, גם רוב פיוטי אנשי מערב, ומשפטם לבקש מלות זרות וקשות. ואין תימה על זה, כי לא נודע דקדוק לה"ק עד קום ר' יהודה ב"ר דוד ראש המדקדקים", ובדומה לכך גם בשפה ברורה, י"ד, ע"א; מהד' רואיז גונולז וסאנז-בדייוס, עמ' 10\*, ובעיקר בפירושו לקה' ה', 1. ועל תוקפה המדעי המחייב של חכמת השירה הערבית הוא אומר בספר צחות, י"א, ע"ב, מהד' דל ואייה-רודריגז, עמ' 31: "אולי יטעון טוען לאמור: מה טעם להיות המשקלים כאשר אמרתי, והנה אני אעשה משקלים אין קץ להם, כי אשים יתד אחר יתד, ואוסיף או אגרע מהם! אולי זה הטוען יקיץ משנת אוולתו, וילמד חכמת הערביים, אז ידע בראיות גמורות למה נבחרו אלו השקלים [נ"א: המשקלים] ולא אחרים, ותנוח דעתו עליו".

85 דין זה חל, בכורח הנסיבות ההיסטוריות, גם על רס"ג, כפי שעולה מדבריו בספר ההגנה המובאים בהערה הקודמת, והמתייחסים לצורות הדקדוקיות המוטעות הבאות בפיוטי. גם אבן בלעם אומר בפירושו ליש' א', 7, כשהוא מסתייג מתרגומו של רס"ג ל"כמהפכת זרים": "מי שאין לו הבנה

דרך זו הגיב ראב"ע על שיר הידידות, ששיגר לו רבנו תם, בתגובה שוללנית, שלימים הצטער על נימת ההתנשאות שבה, אם כי לא חזר בו מתוכנה, שנראה לו כאמת עובדתית שאין להכחישה: "ומי הביא לצרפתי בבית שיר / ועבד זך מקום קדש ורמס // ולו שיר יעקב ימתק כמו קן, אני / שמש וחם שמש ונמס" (רוזין, *שירי ראב"ע*, עמ' 144; כהנא, *ראב"ע*, א', עמ' 80).<sup>86</sup> בשיר הפתיחה לספר המאורות (שנכתב בפרובנס) הוא מכנה את עצמו "בן עזרא אבי חכמות ושירות" (ספר המאורות, עמ' xlii),<sup>87</sup> ואילו על מי שטועה מחמת חוסר השכלה ספרדית הוא אומר לא פעם, שהוא עדיין לא הקיץ "משנת האיולות".<sup>88</sup> וכפי שהוא הסתפק בשלוש התקפות על פיוטי ר' אלעזר הקליר הנערצים באיטליה,<sup>89</sup> כך הוא מיעט להשיג על פירושי רשב"ם, אולי מפני שלא מצא צידוק להידיין באורח יסודי ומקיף עם מי שמנוע לקרוא את ספרי הדקדוק והמדע הכתובים בשפה הערבית. למרבה האירוניה, הוא העדיף לתקוף את דרכו הפרשנית במלוא העוצמה דווקא במישור ההלכתי, על-ידי חשיפה והמחשה של הסכנה הגלומה בפשטותיו השגויים של בעל ההלכה הגדול.

ראב"ע ראה זאת כתפקידו לסייע בידי יהודי ארצות הערלים להקיץ מ"שנת האיולות"<sup>90</sup> על-ידי שהביא להם בלשון העברית את חכמת יהודי ספרד ואת פירות פרשנות המקרא שלהם. אך בחינת פרשן יוצר הוא לא נעקר מבית גידולו שבספרד — שם היו קוראיו ושם היו בעלי הפלוגתא שלו.<sup>91</sup> עשרים וחמש שנות חיים ופעילות ספרותית ענפה בקרב קהילות ישראל שבאירופה הנוצרית לא הותירו ברבי אברהם בן מאיר הספרדי שינוי של ממש: ספר יסוד מורא, שנתחבר בסוף ימיו בלונדון, אינו שונה בגישתו, בהשקפותיו ובסגנונו מפירוש קהלת שנתחבר מיד עם הגיעו לרומא. אלמלא דמסתפינא הייתי משווה אותו למלומד אירופאי דגול, בן המאה הי"ט, שחי בעל כורחו כשנות דור בארץ אסייתית, וראה את יעודו בהבאת אור הדעת ליושבי חושך. ראב"ע הרבה ללמד, אך סירב ללמוד; הוא סיגל את כתיבתו לשפת המקום וצרכיו,

ביסודות השפה העברית פירש כי הוא רבים של 'זרם מים עבר' (חב' ג', 10) וחשב כי המ"ם שבו שורשית".

86 חליפת השירים שבין ר"ת וראב"ע נידונה בהרחבה במאמרי "מאמציו של אבן עזרא", עמ' 185–189.  
87 מסתבר שאין לראות בכך התפארות אישית אלא אפיון סטריאוטיפי של חכם-משורר ספרדי, שכן ראב"ע קורא גם לידו, ר' יוסף אבן צדיק — "אבי השיר פליל חכמה" (בשיר "הרחקת כליל חכמה", כהנא, *ראב"ע*, א', עמ' 77–78).

88 בפירושו לבר' כ"ז, 40 הוא אומר זאת על המזהים את ארצות הערלים עם אדום ההיסטורית שמדרום לארץ-ישראל; בספר צחות (י"א, ע"ב, מהד' דל ואייה-ירודריגו, עמ' 31) — על חסרי דעת חכמת השירה הערבית; בפירושו ליש' א', 24 — על הפייטנים שאינם מכירים את תורת השורש העברי; ובפירוש הקצר לשמ' כ"ה, 7 — על רס"ג שחזר בו מדעתו המוטעת על מעמדם של המלאכים: "הנהגה הגאון הקיץ עתה משנתו".

89 כמצוין לעיל בהערה 84.

90 דימוי זה חוזר בדברי ר' ידעיה הברדשי כשהוא מתאר את תפקידו ההיסטורי של ראב"ע בפרובנס: "הוא החל לפקוח עינים בגלילותינו" (ב"כתב ההתנצלות", רשב"א, תשובות, סימן ת"ח). לדיון מקיף במאמציו אלה ובכשלונם מוקדש מאמרי "מאמציו של אבן עזרא".

91 תמונה זו עולה בבירור גם מן "השקפה על מורי הלשון הקדמונים שנזכרו בספרי הראב"ע", הבאה כנספח לספרו של בנימין זאב בכר, *ראב"ע המדקדק*, עמ' 127–140.

אך ברוחו המשיך לחיות בארץ מולדתו. ייתכן גם שמחמת נדודיו הבלתי־פוסקים לא התערה החכם הבודד בשום קהילה (שלא כבני משפחת קמחי, שהתיישבו בפרובנס והקימו שם אסכולה פרשנית), ושמחמת אי־רגישותו הדידקטית לא מצא אתגר בטיבם הייחודי של תלמידיו. ברם בזכותם של תלמידים אלה, ששתו בצמא את תורתו והפיצו במהירות את כתביו, נאלץ ראב"ע לכתוב עברית, והודות לכך זכה להכרה כפרשן קלסי בכל תפוצות ישראל. ואילו על אדמת ספרד זכה ליותר מכך: שם קמו לו ממשיכים ראויים, בעלי־מחלוקת דגולים ומבארים מפענחי צפונותיו.