

**ביאור דון יצחק אברבנאל למורה נבוכים**

**מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"**

**מאת**

**דוד בן זיון**

**הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב**

**April, 2009**

**ניסן, תשס"ט**

**באר שבע**

**ביאור דון יצחק אברבנאל למורה נבוכים**

**מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"**

**מאת**

**דוד בן זיון**

**הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב**

**אישור המנחה:**

**אישור דיקן בית הספר ללימודי מחקר מתקדמים ע"ש קרייטמן:**

**April, 2009**

**ניסן, תשס"ט**

**באר שבע**

העבודה נעשתה בהדרכת  
פרופ' חיים קרייסל  
במחלקה למחשבת ישראל

## שלמי תודה

ראש וראשון לתודות הוא פרופ' חיים קרייסל, המדריך והמנחה שלי, הן בתחילת דרכי האקדמית בתואר השני, והן בתואר השלישי. דווקא זה שפרופ' חיים דרש ממני לכתוב כל פרק חמש ושש פעמים, תבע ממני לעבוד קשה יותר, להתאמץ, לשפר את התוכן הסגנון, ולהעמיק חקר בדרוש. על כך, על הרצינות, החריצות, מהירות הבדיקה, המקצועיות, היוזמות החדשות, היחס החברי, והעזרה הרבה בכל עת, אני מבקש להודות בכל לב.

לא נפקד מקומם של שאר חברי צוות המחלקה למחשבת ישראל בבאר שבע, שאף הם חלקו מחכמתם ועזרו בשלבים שונים של התואר, וביניהם, פרופ' יעקב בלידשטיין, פרופ' זאב גריס, פרופ' בועז הוס, פרופ' דני לסקר, וחברים אחרים מהמחלקה.

ממשפחתי, אבקש להודות לאמי היקרה, אסתר, המבקשת בכל לב את הצלחת ילדיה, ומתפללת שיידעו לבחור בין טוב לרע, וללכת בדרך הנכונה. אחיותיי היקרות, ואחי היקר, חותני וחותנתי היקרים, גיסי וגיסותיי היקרים, שהוסיפו כהנה וכהנה, בעזרתם, בדאגתם ובתבונתם, להם הברכה והתודה.

אחרונה בסדר, אך ראשונה באמת, היא אשתי האהובה, אורית, הכוח המניע לכל עיסוקי בעולם האקדמי, ולמבצעים נוספים, התומכת ושמחה, רוצה ומאפשרת, ומכירה את נפש אישה. יחד עם ילדינו האהובים, צוריה, הלל, יוחאי אשר, ומשכית. תפוחי זהב במשכיות כסף, דבר דבור על אופניו (מש' כה, יא).

הלוא ידעת אם לא שמעת :  
אלהי עולם ידוד  
בורא קצות הארץ  
לא ייעף ולא ייגע, אין חקר לתבונתו.  
נותן ליעף כח, ולאין אונים עצמה ירבה. (יש' מ, כח-כט)

לזכר אבי מורי

מסעוד (אשר) בן זזון

שאהב חכמה ולימוד, והעריץ את חכמי ספרד לדורותם

10.....	מבוא
10.....	א. ספר מורה הנבוכים
10.....	ב. אברבנאל וביאורו למורה
11.....	ג. מחקרי
13.....	ד. מבנה המחקר
16.....	פרק א: רקע
16.....	א. התקופה
17.....	ב. מהלך חייו (1508-1437)
22.....	פרק ב: כתבי היד והדפוסים
22.....	א. כתבי היד של הפירוש
26.....	ב. השוואה בין כתבי היד
27.....	1. מיהו בעל האמת?
29.....	2. הנר, המרגלית והבית
31.....	ג. הדפוס הראשון
37.....	ד. הדפוס השני
39.....	פרק ג: זמן כתיבת הביאור
39.....	א. ר' ליאון מלכ, ר' משה לנדא
40.....	ב. בנציון נתניהו
41.....	ג. בעקבות כתבי היד, וספריו האחרים
41.....	1. בפורטוגל (לפני 1482)
42.....	2. בספרד (לפני 1492)
43.....	3. באיטליה (1496)
43.....	4. אחרי 1497
45.....	ד. עמדתי: רבדים בתוך הביאור
46.....	פרק ד: היקף הביאור
48.....	היקף הביאור המקורי
52.....	פרק ה: תיאור הביאור
53.....	א. על הביאור
54.....	ב. הגישה הפרשנית
56.....	ג. הביאור למורה והעיון הספרדי
60.....	ד. ארגז הכלים של אברבנאל בביאורו למורה
72.....	ה. נספח: 'מאמר קצר בביאור סוד המורה' (ה'חסלת')

75	פרק ו : מעשה בראשית
75	א. הקדמת המורה
78	ב. כ"י א (ח"א, ב) : סיפור כפול
85	ג. כ"י ב, כ"י ג (ח"א, ז) : טכניקות קריאה בהולדת שת
85	1. סיפור כפול
89	2. שפה כפולה
90	ד. מטרת הביאור : מסכים לאמת או פירוש רחוק?
93	ה. חזרה לדרך הסיפור הכפול (כ"י ב, כ"י ג)
98	ו. ספר שמים חדשים (1498)
100	ז. ספר מפעלות א"להים
104	ח. הפירוש לבראשית (1505)
105	1. הגישה
105	2. סיפור כפול ושפה כפולה
112	3. אברבנאל קורא את התורה
113	4. תימוכין מדברי הזוהר
115	5. לפני החכמה בהולדת שת
117	6. דחיית טכניקת הסיפור הכפול
119	ט. שו"ת לר' שאול הכהן (1507)
120	סיכום
122	פרק ז : אצילי בני ישראל
122	א. שמות כד ותרגום אונקלוס
123	ב. הרמב"ם על אצילי ישראל
125	ג. עטרת זקנים
125	1. הרקע לכתיבת עטרת זקנים
126	2. לברוח או להילחם
127	3. עטרת זקנים (ח) : להצילו מפי אריות
130	4. חטא הזקנים : הרמב"ם לפי אברבנאל
134	5. עטרת זקנים (יט), לפי אברבנאל : השגת הזקנים מהקודם אל המאוחר
136	6. השגת האצילים : חזיון קצר
137	ד. הביאור למורה נבוכים
137	1. הביאור לח"א, ה
141	2. הביאור לח"א, כח
142	3. בין עטרת זקנים לביאורו על המורה
143	4. התשובה שבכ"י ב, ועטרת זקנים
145	ה. הפירוש לשמות כג-כד (1505)
149	סיכום

151	פרק ח : נבואה
151	א. סלע המחלוקת : מהי נבואה?
152	1. עטרת זקנים (יב)
153	2. התמורה ביחסו של אברבנאל
155	3. הדיון בדעת המורה על הנבואה (ח"ב, לב)
156	א. דעת הרמב"ם (ח"ב, לב)
157	ב. טכניקת הסתרה
158	ג. כספי : תחבולת מלאכה או הפועל הרחוק
160	ד. דעת הרמב"ם לפי אברבנאל : אפשר היה לנו לומר
164	ה. דעת אברבנאל : הפתיים והתורניים האמיתיים (ח"ב, לב)
167	ו. שכינה או נבואה?
170	ב. מעמד הר סיני
170	1. הרמב"ם על השגת ישראל במעמד הר סיני (ח"ב, לב-לג)
172	2. ביאור למורה : נבואה על דרך הפלא
174	3. פירוש לדברים : מעשה תעתועים, והשגת 'פנים בפנים'
177	4. פירוש לשמות : הרב המורה ברח אבל אנחנו דרך המלך נלך
180	ג. מעמד הר סיני כמשל (ח"א, ה)
183	ד. המלאך בנבואה, ומעלת נבואת משה
184	1. הנה אנוכי שולח מלאך (ח"ב, ז, לד, מה)
186	2. כספי, נרבוני ואפודי על המלאך
186	3. אברבנאל לאורך השנים
187	א. עטרת זקנים : דרגת משה ודרגת שאר הנביאים
188	ב. ביאורו למורה (כ"י ב, כ"י ג) : השכל הפועל פועל גם אצל משה
191	ג. פירוש לשמות : בדומה לעטרת זקנים
192	4. הערה תמוהה של הרמב"ם על נבואת משה (ח"ב, לה)
194	ה. סיכום המחלוקת : שלמות אנושית או התוודעות א"הית (ח"ב, לו)
198	סיכום
201	פרק ט : מעשה מרכבה
201	א. הרמב"ם על מעשה מרכבה
201	1. ההתגברות על איסור מסירת הסוד
203	2. הרמב"ם על סודו
203	3. פענוח סוד המרכבה של הרמב"ם
205	ב. בין הנבואה לבין המדע : רשב"ת מול רח"ק
208	ג. עטרת זקנים (כד)
208	1. סוד הרמב"ם אינו 'כפי הפסוקים'
213	2. אברבנאל על מעשה מרכבה
214	ד. טענות הלקוחות מטבע הכתובים (ספרד, לפני 1492)
216	1. ר' משה נרבוני : הנביאים ובעלי העיון



218	2. טענת הפתיחה : נבואה אינה מחקר שכלי
219	3. הטענות הראשונות
222	4. טענה חמש עד טענה עשרים וארבע
222	א. טענה ארבע עשרה : צורות היסודות
227	ב. טענות עשרים ועשרים ואחת : הקול
229	ג. טענה עשרים וארבע : סוד הקשת
231	5. טענה עשרים וחמש עד טענה עשרים ושמונה
233	ה. ביאור אברבנאל למורה ח"ג, א
236	ו. כ"י ב : תשובה על ח"א, ה
238	ז. מעייני הישועה : המבט ההיסטורי
239	ח. הפירוש ליחזקאל
239	1. דרכים שונות לפירוש מראת יחזקאל
242	2. סוד המרכבה : הסתלקות ההשגחה
244	3. סוד המרכבה של הרד"ק
246	4. הדמיון לטענות הלקוחות
246	א. קול החיות
247	ב. סוד הקשת
248	ט. שו"ת לר' שאול הכהן (1507)
250	סיכום
253	תובנות
254	א. ספר מורה הנבוכים
254	1. יחסו למורה ומגמתו הפרשנית
257	2. אמת או שקר?
258	3. הסתירות במורה
260	4. פרשני המורה האחרים
262	ב. תמורות
262	1. השינוי
264	2. המקרא, המשל, והתבונה האנושית
265	ג. אחרית
268	ביבליוגרפיה
268	ספרות ראשונית
271	ספרות משנית

תקציר באנגלית

## מבוא

### א. ספר מורה הנבוכים

ספר מורה הנבוכים הינו כספר החתום בפני קוראיו. אחת הסיבות לכך היא טכניקות הכתיבה השונות בהן הרמב"ם השתמש בספרו. הנה כמה מהן לדוגמה: פיזור הדיון בנושא מסוים על פני פרקים רבים, ולפעמים גם במקומות בלתי צפויים, דבר המקשה על המבקש לירד לעומק דעתו של הרמב"ם באותו הנושא; סתירות מכוונות במהלך המורה, חלקן נמצאות בפרקים שונים, וחלקן אף נמצאות במשפטים סמוכים זה לזה; כתיבה באופן חידתי ומסתורי, המגלה טפח ומכסה טפחיים.<sup>1</sup>

טכניקות כתיבה אלו גרמו לכך שלא ניתן לרדת לעומקו מבלי שליטה מוחלטת במרחבי המורה, וגם אז, לא תמיד נקל להכריע מה באמת סבר הרמב"ם. במהלך המאות שחלפו מאז כתיבת המורה, פרשניו, מתרגמיו וחוקריו ניסו לברר את דעותיו בסוגיות השונות.<sup>2</sup> ברם, על אף דורות של עיסוק במורה, נדמה כי הפער בין הטקסט לבין המסתתר בתוכו, נותר בעינו, והוא מהווה מקור לא אכזב למחלוקות רבות, עד כדי כך, שעמדה דתית כלשהיא שהאחד סבור כי זוהי עומק דעתו של הרמב"ם, האחר סבור שזו אינה אלא הטעייה ובדות. מורה הנבוכים יצר נבוכים רבים.

### ב. אברבנאל וביאורו למורה

דון יצחק אברבנאל הוא אחד מפרשני מורה נבוכים שניסו לפצח את סודו. אברבנאל היה מלומד גדול ובקיא עצום בספרות הדתית והפילוסופית של ימי הביניים. בביאורו למורה הוא מבהיר לקוראיו כי ספר המורה אינו ספר עממי אלא ספר עיוני-מקצועי הנועד לקורא המשכיל.<sup>3</sup> לפיכך,

---

1 ראו למשל ח"א, הקדמה; ח"ב, ל; ח"ג, א-ז. לאחרונה, קרייסל, תשס"ח הצביע על מספר טכניקות נוספות של כתיבה. למבחר הפניות ביבליוגרפיות העוסקות בדרכי כתיבתו של הרמב"ם במורה, ראו בפרק תוכנות.

2 לסקירת התרגומים השונים, ראו: מו"נ, שורץ, עמ' 742-766. לסקירה כללית של מגמות פרשניות בהבנת המורה, ראו: רביצקי, תשמ"ו.

3 ראו ח"א, נ (דפ', סט; כ"י ב, 92א; כ"י ג 123ב) לפיו הרמב"ם ייעד את המורה אל: 'השרידים אשר יי' קורא, אשר אליהם חובר זה המאמר', וכן בביאורו להערה תמוהה של הרמב"ם על נבואת משה בח"ב, לה. ראו גם אברבנאל, ראש אמנה (קלנר), עמ' 148 בנוגע ל"ג עיקרי אמונה שאינם מוזכרים במורה נבוכים משום ש'שם הפליג החקירה באמונה התוריית, וזכרם בפירוש המשנה אשר עשה בנערותו, למה שהייתה הנחת העיקרים מתייחסת אל ההמון ולמתחילים בלמוד המשניות, לא ליחידים המעמיקים בידיעת האמתות אשר להם חובר ספר המורה', ובדבריו לר' שאול (אברבנאל, ר' שאול, יא): 'החל תת עיוןך בו לילה ויום. השב פרקיו זה על זה. והיו

אברבנאל מפתח בביאורו טכניקות קריאה המותאמות במיוחד לקריאת המורה. חלק מהטכניקות שאובות מבית מדרשו של ר' יצחק קנפנטון, וחלקן שאובות ממקורות אחרים. באמצעות טכניקות קריאה אלו, אברבנאל מבקש לפענח את הכמוס בדברי המורה.

אברבנאל היה מחויב למסורת הדתית המקובלת בישראל מפי התורה שבכתב והתורה שבעל פה. המגמה הפרשנית שהנחתה אותו בביאורו למורה הייתה להתאים בין משנת המורה לבין המסורת הדתית המקובלת. הוא נטל על עצמו לנטרל את המשקל הרציונליסטי הכבד שפרשנים והוגים ניסו לייחס לרמב"ם, ולהתמודד עם השאלה לאיזה מחנה השתייך הרמב"ם: לקהל המאמינים או לקהיליית הפילוסופים. בביאורו למורה הוא מבאר, מנתח, דן ונאבק במורה הגדול (הרמב"ם), מתוך מטרה להראות עד כמה שניתן הדבר, כי הרמב"ם לא סטה מהמסורת.<sup>4</sup> אפרים שמואלי, חוקר קורותיו של אברבנאל, כתב בנוגע לביאורו של אברבנאל: 'הפירוש על מורה נבוכים הוזנח ביותר... בעיקר יש להצטער על אבידת הספר 'ימות עולם' ופרקי הפירוש על מורה נבוכים'.<sup>5</sup> על אף שמאז עברו קרוב ליוכל שנים, כמעט שלא עסקו בביאורו של אברבנאל למורה באופן יסודי, למעט עיון בסוגיות מקומיות על דרך ההזדמן. אני תקווה שמחקרי זה, מהווה ולו במעט, תיקון להזנחה זו.<sup>6</sup>

## ג. מחקרי

במחקרי, אעסוק בביאורו של אברבנאל למורה נבוכים. אצמד בעקבות נושאים שונים בהם אברבנאל עסק, אראה את דרך טיפולו בהם, את יחסו לרמב"ם, גישתו הלמדנית עיונית, וגישתו הדתית כפי שהיא באה לידי ביטוי בביאור.

בחרתי לדון בארבעה נושאים המהווים את עמודי התווך של דיוניו של אברבנאל במורה: מעשה בראשית, סיפור אצילי בני ישראל, נבואה, ומעשה מרכבה. הנושאים שבחרתי שייכים

---

עיניך רואות את מורך בדקדוק גדול. וחקרת ודרשת היטב (דב' יג, טו). כי גבעת המורה בעמק (שו' ז, א). כלומר, רק בירידה לעומקו של המורה, בדקדוק גדול, ניתן להגיע לאותן הגבעות הגנוזות בו. הציטוט המלא בפרק תיאור הביאור. וכן, ראו: לאוי, 2005, עמ' 144-145.

4 ראו למשל את דבריו במאמר הקצר לפיו סדרו של המורה תואם לרשימת י"ג עיקרי האמונה (ראו בפרק תיאור הביאור, נספח), הצהרותיו בסיום ההקדמה שבכ"י ב ובכ"י ג (ראו בפרק מעשה בראשית), וכמובן, בנושאים רבים בהם הוא מזהה בין דעת המורה ובין המסורת הדתית המקובלת (ריכוז דוגמאות בפרק תיאור הביאור, במיוחד בסעיף 'השב פרקיו זה אל זה').

5 שמואלי, תשכ"ג, עמ' 272.

6 למעט ריינס, 1970 שתרגם את ביאורו של אברבנאל לפרקי הנבואה. יוצא דופן בנוף המחקרי הוא אריק לאוי, שבמחקריו האחרונים התייחס לביאורו של אברבנאל למורה, ראו למשל: לאוי, 2005; לאוי, 2008. אם כי עד כה הוא לא פרסם מאמרים הדנים במיוחד בביאורו של אברבנאל למורה, ולא עסק בכתבי היד, ראו למשל: לאוי, 2000, עמ' 242, הע' 66.

לתחום סתרי התורה.<sup>7</sup> אעקוב אחרי ביאורו של אברבנאל למורה באותם הפרקים בהם הרמב"ם או אברבנאל עסקו בנושאים אלו, ואנתח את דבריהם. במקביל, אשווה את ביאורו של אברבנאל למורה אל ספריו האחרים שהוא כתב לאורך חייו, ומתוך כך, אצביע על הדומה והשונה בביאורו למורה.

אחת המסקנות העולות מתוך המעקב אחרי כתביו, ומתוך השוואתם אל ביאורו למורה, חושפת את תמונת חייו ההגותית של דון יצחק אברבנאל. על אף העקביות העקרונית הקיימת בגישתו לכל אורך ימיו, מתגלה לפנינו הוגה סוער ופורה שאינו שוקט על שמריו ההגותיים. תמונה זו נחשפת רק מתוך קריאה דקדקנית בכתביו, ועמידה על השינויים הקטנים שיש בין כתביו השונים. אראה כי מדובר בתהליך התפתחות הדרגתי, שלעיסוקו במורה הייתה השפעה ישירה עליו. התהליך ארך כארבעה עשורים מחייו החל בשנות השלושים לחייו ועד לאחרית ימיו.

הוא החל את מסעו ההגותי מהמקום בו הוא ראה עצמו כתלמיד ישיבה הרואה ברמב"ם את מורו ורבו המובהק. דעת המורה הייתה המסד הבסיסי עליו הוא נשען, ועל גביו נרקמה הגותו הדתית. אם כי, אין זה אומר שהוא הסכים עם דעת המורה הגדול בכל. אך גם במקום שהיה קשה לו לקבל את דעת הרב, הוא הרגיש חובה להצטדק על עצם המחשבה להציע עמדה אחרת. בתחנה הסופית במסעו ההגותי, יחסו לרמב"ם שונה. הרמב"ם לכל היותר זוכה בתואר 'מנחה מעורר השראה' בדרך אל האמת. דעת הרמב"ם היא עוד דעה חשובה, שהמעין צריך להכיר בדרכו אל האמת. עם זאת, גם בסוף ימיו הוא אינו מסוגל להתנתק מעצם לימוד המורה וההגיה בו.

ביאורו למורה הנבוכים משקף את חוליית התווך בין שני מקומות אלו בהגותו: מהמקום של ההזדהות עם הרמב"ם ומשנתו אל המקום של הניתוק ממנו, ואימוץ השקפה הגותית אחרת. במחקרי אתאר את השקפות המוצא של אברבנאל, את תהליך השינוי, ואת ההשקפה המאוחרת שהוא בחר לאמץ כדרך מחשבתית. בנוסף, אצביע על החשיבות של ביאורו למורה כחוליית מעבר הגותית בדרכו, המאירה את כתביו וממקמת אותם במסגרת הנאותה. ולבסוף אשתדל לעמוד על הסיבות שהובילו לשינוי זה, ועל המשמעות הכוללת של מפעלו הספרותי.

החידושים במחקרי הם :

א. טכניקות קריאה.

אחשוף את הטכניקות הפרשניות בהן הוא השתמש במהלך הביאור. לצד בירור התוכן אשתדל גם להבליט את הדרך הפרשנית והמתודית שאותה הוא יישם בביאורו.

ב. ראייה מרחבית.

אברר נושאים מרכזיים בהגותו של אברבנאל מתוך ראייה מרחבית של ספריו האחרים. מתברר שבנושאים רבים אברבנאל שינה את דעתו באופן משמעותי. אציג את השינויים, ואנסה להסבירם.

---

7 ראו את אפיונו הדומה של 'ש' רוזנברג, תשמ"א, עמ' 95, ובהע' 13.

ג. כתבי היד של הביאור.

כתבי היד של הביאור על המורה הקרובים לנוסח הדפוס, מאירים באור חדש מספר סוגיות. אם בקטעים שלמים שנשמטו ממהדורת הדפוס, ואם בבירור הנוסח המדויק שפעמים רבות שונה מנוסח הדפוס באופן משמעותי. בנוסף, עסקתי בכתב יד שעד כה לא נחקר כלל, הנבדל באופן יסודי מכתבי היד הקרובים לנוסח הדפוס.

ד. השינוי המחשבתי.

חשפתי את השינוי המשמעותי שעבר על אברבנאל בנוגע לדרך בה הוא תפס את סמכותו של הרמב"ם. השינוי מתחולל במהלך כארבעה עשורים מחייו. החל מהמקום הראשוני בו הוא ראה בעין טובה (יחסית) את משנתו הדתית רציונליסטית של המורה הגדול, ועד לתפיסותיו האחרונות כלפי הרמב"ם ומשנתו.

## **ד. מבנה המחקר**

פרקים א-ה: היכרות עם ביאורו של אברבנאל למורה.

פרקים ו-ט: צלילה לעומקי הביאור בנושאים אותם חקרתי, והמסקנות המתבקשות.

פרק א: רקע.

אציג בקווים כללים את התקופה, מהלך חייו של אברבנאל, והכתבים השונים אותם הוא חיבר. נתונים אלו נחוצים כדי לערוך את המחקר ההשוואתי בין ביאורו למורה לבין כתביו האחרים. מתוך כך, ניתן לשייך את דעותיו השונות למסגרת הזמן המתאימה.

פרק ב: כתבי היד.

אתאר את כתבי היד של הביאור. אשווה ביניהם, ואבליט את נקודות הדמיון והשוני. אתאר את הדפוסים של הביאור למורה, והמגמות השונות של המדפיסים שהנחו אותם בעבודתם, והשפיעו על הביאור המודפס.

פרק ג: זמן כתיבת הביאור.

אציג את העמדות השונות בנוגע לשאלה מתי אברבנאל כתב את ביאורו למורה, החל במעתיקיו של הביאור, חוקריו, ועדים אחרים. אחזור אל כתבי היד ואנסה לחלץ מתוכם תשובות לשאלה זו. מתוך כך, אציג עמדה מחודשת בנוגע לזמן כתיבת הביאור. לדעתי, מדובר בכתיבה מתמשכת של מהדורות על גבי מהדורות.

פרק ד: היקף הביאור.

אתאר את היקף הביאור הנמצא בכתבי היד. אשתדל לענות על השאלה מה היה היקפו של הביאור המקורי שיצא מתחת ידיו של אברבנאל, ואף כאן אציג עמדה חדשה, ואנסה לתמוך בה. לדעתי, הביאור היה גדול יותר מהמצוי כיום, וחלקים ממנו אבדו בצוק העיתים.

פרק ה: תיאור הביאור.

אתאר את הרוח הפרשנית המנשבת בין בתרי הביאור. אציג את גישת העיון הספרדי, והשימוש המיוחד שאברבנאל עשה בה בביאורו למורה. בנספח, אעסוק ב'מאמר הקצר' ('ה'חסלת') המבאר את מבנה המורה.

פרק ו: מעשה בראשית.

אברבנאל הקדיש לנושא בריאת העולם ולהבנת הפרקים הראשונים בספר בראשית, מקום מרכזי ביצירותיו: הוא כתב עליו בביאורו למורה, הוא כתב עליו שני ספרים, ואף בפירושו לתורה. אעקוב אחרי כתביו השונים של אברבנאל, ומתוך כך אחשוף את השינויים המשמעותיים בין משנתו המוקדמת למשנתו המאוחרת, המשקפים את התהליכים הנפשיים והפרשניים שעברו עליו.

פרק ז: סיפור אצילי בני ישראל.

סוגיה זו הייתה נקודת המוצא לספרו ההגותי הראשון: 'עטרת זקנים' (מלבד ביאורו המוקדם למורה, שאולי אף קדם לספר זה). אפתח בדעת הרמב"ם בנוגע לשאלה מה הייתה השגתם של אצילי בני ישראל, ובבירור הנוקב שאברבנאל עורך להבנתה. אציג את דעתי כפי שהיא משתקפת בכתביו, ואצביע על השינויים שחלו בדעתו. גם כאן, מתוך עבודת השוואה מעמיקה בין הדברים שנכתבו במהלך השנים, מתגלה תמונה מרתקת החושפת את דרך יצירתו ואת התמורות והשינויים שחלו במשנתו הדתית והפילוסופית.

פרק ח: נבואה.

אברבנאל מנהל דיון מעמיק באחת מסוגיות הליבה בהגות ימי הביניים. הנבואה מהווה סלע מחלוקת יסודי בין התפיסה הפילוסופית לבין התפיסה הדתית המתגבשת לאור העולם המקראי. הוא מנהל ויכוח נוקב בינו לבין הרמב"ם בשאלה האם הנבואה היא חסד א"ל ה' בו האל יוצר קשר עם האדם ופורץ את המסגרות הטבעיות שהאדם נתון בתוכן, או שמא מדובר בתופעה טבעית בה אנשים חכמים מסוגלים לשער את העתיד להתרחש, שתלויה בעיקר בכשרון אנושי. זירת המחלוקת מתפרסת על נושאים רבים, כדוגמת היחס לתורת משה ולנבואתו, סיפור ההתגלות במעמד הר סיני, שאלת רצונו של האל, יכולת התערבותו בעולם, ועוד. אברבנאל מגלה את נקודות השבירה הראשונות שלו ביחסו כלפי הרמב"ם וספר המורה. אעסוק בהגדרת הנבואה, בסיפור מעמד הר סיני, בבירור זהותו של המלאך הנגלה אל הנביאים, ובסיכומי יוצא הדופן לסוגית הנבואה.

פרק ט: מעשה מרכבה.

סוד המרכבה עומד בפסגת הסוד של העולם התורני ושל ספר מורה הנבוכים. הרמב"ם הסתיר את דעתו בנוגע לסוד המרכבה באמצעות טכניקות כתיבה מיוחדות שהוא המציא לשם כך. פרשניו של הרמב"ם חושפים את הסוד. אברבנאל מקעקע את הסוד ומפרקו לרסיסים. אעקוב אחרי דברי

הרמב"ם החידתיים. אסביר את דרך פיצוח הסוד, ואת התייחסותו של אברבנאל אל הסוד בכתביו, ובחיבורו 'טענות הלקוחות מטבע הכתובים' בו אברבנאל בכ"ח טענותיו משבר את תפיסת הרמב"ם. גם כאן, כתבי היד תורמים רבות למחקרי.

תובנות.

אתאר בקווים כלליים את המסקנות המתבקשות בנוגע לביאורו של אברבנאל על המורה: מגמותיו הפרשניות, טכניקות הקריאה שאברבנאל נקט בביאורו למורה, ויחסו לפרשניו האחרים של המורה. אציג במבט-על את התמורות הרעיוניות שהיו מנת חלקו של אברבנאל: בנוגע ליחסו לספר המורה, לרמב"ם, לפילוסופיה ולנושאי דברה, ובנוגע ליחסו למקרא וכתבי הקודש.

## פרק א: רקע

רבות נכתב על קורות חייו של החכם השר, דון יצחק בן יהודה אברבנאל. תולדות ימי חייו נכתבו על ידו בהקדמותיו לספריו,<sup>1</sup> וכן על ידי ר' ברוך עוזיאל חזקיסו שהכיר את יהודה בנו של ר' יצחק (בהקדמה לספר מעייני הישועה), וכן נחקרו רבות.<sup>2</sup> אפתח בתיאור כללי ביותר של התקופה, לאחר מכן אסקור את מהלך חייו.

### א. התקופה

דון יצחק אברבנאל חי באחת התקופות הסוערות והפוריות ביותר בתולדות ההיסטוריה האנושית. בתקופת הרנסנס מתרחשת קפיצה בהתפתחות התרבותית של האדם ומתחיל העידן הקדם מודרני. שינויים חברתיים, תרבותיים, כלכליים וטכנולוגיים מופלגים מאפיינים את התקופה. בשנות החמישים של המאה החמש עשרה הדפוס בא לעולם. צורת המשטר עברה טלטלה עזה ושינויים מהותיים. מאחוזות, אצילים ומשטר פיאודלי נבנות והולכות מדינות בעלות טריטוריה ושטחים מוגדרים.<sup>3</sup>

בתקופה זו, היהודים בספרד, בפורטוגל ובאיטליה נהנו מפריחה כלכלית בדרך כלל, והשתלבו בתפקידים רמי דרג. עם זאת, האוכלוסייה היהודית הייתה במצב נחות לעומת האוכלוסייה הנוצרית, ולא פעם נחקקו חוקים המפלים לרעה את היהודים. מדי פעם היהודים הותקפו על ידי שכניהם. מבחינה תרבותית, ההגות היהודית פורחת, יהודים עוסקים בחכמות שונות כגון: מתמטיקה, פיסיקה ואסטרונומיה. ישנם חכמים ורבנים רבים, ובישיבות בקסטיליה עוסקים בתורת הנגלה בתלמוד ובהלכה, ואף בתורת הנסתר. בנוסף, העולם היהודי עבר סערות ופולמוסים אודות כתבי הרמב"ם, ובמיוחד בנוגע למשנתו הפילוסופית כפי שבאה לידי ביטוי במורה נבוכים.<sup>4</sup>

---

1 הקדמה לספר דברים, הקדמה ליהושע; הקדמה לספר מלכים; הקדמת זבח פסח; ס' כהן סקלי, 2005.

2 ראו: הקדמה לספר מעייני הישועה; בלומענפלד, תרי"ז, עמ' 47-65; מייסלס, 1889; מיימון, תשכ"ב; שמואלי, תשכ"ג, עמ' 13-32; ברזילי, 1967, 72-79; קנטרה, 1974; סיראט, 1975, עמ' 456-462; גרוס, תשמ"ט עמ' כג-לג; לאוי, 1995; לאוי, 2000; לאוי, 2001, פרק א'; פלדמן, 2003, עמ' 3-13; בורדוסקי, 2003, עמ' 1-9; נתניהו, תשס"ה, עמ' 19-113.

3 ראו למשל: שמואלי, תש"ט; רות, תשכ"ב; בורקהארט, תשכ"ו; מרקוס, 1971; שמואלי, תשכ"ג; רייס-גרפטון, תש"ס.

4 ראו: לינדו, 1848; בער, תש"ה; בן ששון, תשכ"א; שמואלי, תשכ"ג; בניהו, תשמ"ב; גרוס, תשמ"ז; סוארס-פרננדס, תשמ"ט; הינוחוסה-מונטאלבו, תשנ"ט; אידל, תשנ"ד; גרוס, תשנ"ד; תא שמע, תשנ"ט; ביינארט, תשנ"ט;



## ב. מהלך חייו (1437-1508)

חייו של ר' יצחק אברבנאל נחלקים לשתי תקופות: בתקופה הראשונה, שהיא יותר ממחצית שנות חייו, הוא חי חיים מלאי שלווה, עושר וכבוד. התקופה השנייה של חייו (1483 ואילך) לעומת זאת, סוערת ומלאה תהפוכות, רדיפות, גירוש ומצבי סכנה. אברבנאל כתב את חלק הארי של יצירתו הספרותית דווקא בתקופה השנייה של חייו. אציג קיצור תולדות חייו, אירועים מרכזיים שעברו עליו, לצד הספרים שהוא כתב בזמנים אלו.

1437. יצחק נולד בליסבון. הוא קיבל חינוך דתי קלאסי, וחינוך ברוח ההשכלה והתרבות דאז. לא ידוע היכן בדיוק היה בית המדרש בו אברבנאל למד. אך, ידוע כי הוא נכח בשיבתו של ר' יצחק אבוהב, תלמידו של ר' יצחק קנפנטון, ואפשר אף שהוא זכה ללמוד תורה מפיו של קנפנטון בעצמו.<sup>5</sup>

---

מוטיס-דולדר, תשנ"ט. וכן את רשימות החכמים שגורשו מספרד אצל סמברי, דברי יוסף, עמ' 141-143. בנוגע ללימוד הקבלה וחכמות אחרות, ראו שלום, תשט"ו; הקר, תשכ"ז; הקר, תשמ"ג; רגב, תשנ"ד. בנוגע למצב בקהילת ליסבון ראו גרוס, תשנ"ג, פרק א; לאוי, 2005, עמ' 121-124. לדעתו, יש להניח כי בפורטוגל השפעות הפולמוסים לא היו חריפות כ"כ.

5 ראו כס"מ הל' ברכות ג, ח; בית יוסף, או"ח, סי' קסח (דף קמח): 'לשון זה נשאל בשיבת מאור גולת אריאל הגאון מהר"ר יצחק אבוהב זלה"ה בפומבי גדול של חכמים ושל סופרים, ובכללם הנשר הגדול הה"ר יצחק אברבנאל זלה"ה'; וכן ראו: מיימון, תשכ"ב, עמ' 76. (אבוהב, נולד בשנת 1433). בנוסף, יתכן אפילו שאברבנאל זכה בצעירותו לשמוע תורה ישירות מפיו של ר' יצחק קנפנטון שלפי מסורת מסוימת האריך ימים עד 1463 (אברבנאל אז בן 26), וידוע שבשנת 1457 קנפנטון עמד בראשות ישיבה בעיר סאמורה (Zamora), (אברבנאל בגיל 20), ראו: שלום, תשט"ו, עמ' 167; הקר, תשכ"ח, עמ' 16-17; גרוס, תשמ"ז, עמ' 7; דוד, תשנ"ו. החוקרים הצביעו על רבנים נוספים כמועמדים לתפקיד 'רבו' של אברבנאל:

א. ר' יוסף בן שם טוב – ברזילי, 1967, עמ' 77 ובעקבותיו לאוי, 2001, עמ' 13; ספרסטיין, 2003, עמ' 137 למדו זאת מדבריו של אברבנאל, שמות, עמ' רנ"ג: 'וכבר ביאר הרב הא"ה הרב יוסף בן שם טוב זצ"ל אשר שמעתי בבחורתי חכמה מפיו בהרבה ממאמריו'. לדעתי, לשון זו מלמדת דווקא שאין הוא רבו של אברבנאל, שכן ביקורת גלומה בה, וקשה לתאר שכך הוא היה מתייחס לרבו.

ב. ר' יוסף חיון – גרוס, תשמ"ט; גרוס, תשנ"ג פרק שני; גרוס למד זאת מתשובה ששלח ר' יוסף חיון לאברבנאל בה הוא פונה אל אברבנאל בתואר: 'משכיל על דברי' פעמיים (ראו גם: גרוס, תשנ"ג, עמ' 240. אחריו נמשך, לאוי, 2000, עמ' 217-218, ובה' 41, 53; לאוי, 2003, עמ' 165). יש להעיר, כי ביטוי זה אמנם מלמד שר' יוסף חיון היה סבור שיש לאברבנאל מה ללמוד ממנו, אך קשה לראות בזה הוכחה כי הוא רבו של אברבנאל. אגב, נראה שגם גרוס בעצמו לא היה משוכנע בזה (ראו: גרוס, תשמ"ז עמ' 8; גרוס, תשנ"ג עמ' 47). אפשר להציע שהיחסים ביניהם הם בגדר 'תלמיד חבר'. אגב, עצם ההתכתבות בין אברבנאל לחיון אופיינית לחוג בית המדרש של העיון הספרדי, ראו למשל: בנטוב, תשל"א-תשל"ח, עמ' מג-מד.

ג. ר' יצחק עראמה – רגב, תשנ"ג. גם כאן, אמנם, עראמה היה מבוגר בשבע עשרה שנה מאברבנאל, אך אין בזה כדי לומר שהוא היה רבו המובהק אם לא נמצאת לכך הוכחה. מעבר לכך, יש הוכחה לסתור מאירתו של מאיר בנו של

הוא למד מקרא הלכה ואגדה, וגם פילוסופיה עברית, לצד לימוד לטינית, קסטילינית ופורטוגיזית. אפשר שידע גם מעט יוונית ומעט ערבית.<sup>6</sup> הוא נהנה מעושר וכבוד, והפך לדמות מרכזית בניהול הכלכלה של פורטוגל. בשנות הששים של המאה החמש עשרה הוא כתב את ספריו הראשונים: **עטרת זקנים**,<sup>7</sup> **צורות היסודות**,<sup>8</sup> מהדורה ראשונית של הביאור למורה,<sup>9</sup> ומהדורה ראשונית של ביאורו לספר דברים.<sup>10</sup>

---

עראמה המאשים את אברבנאל בכך שהוא בא לביתם פעמים אחדות וגנב מדברי אביו (ראו: עראמה, גנב. לנוסח האיגרת, ראו: הקר, תשס"ז). חשוב לציין, כי בזמן שאברבנאל עשה זאת לפי האשמה של מאיר (הוא נפגש עם עראמה בנאפולי, כלומר אחרי גירוש ספרד), אברבנאל כבר כתב מספר ספרים, והיה מלומד ידוע, וחלק מחידושיו 'הגנובים' היו בכתובים עוד קודם לפגישתו את עראמה, כפי שכבר הראה רגב, תשס"א. על כך בהרחבה, בפרק תיאור הביאור.

6 שמואלי, תשכ"ג, עמ' 23-25. תימוכין לכך שהוא ידע ערבית ניתן למצוא בח"א, ג (דפ', יח.). שם הוא מדבר על ההבדל בין עברית לערבית בנוגע למילים 'תמונה ותבנית'. לעומת זאת, נתניהו, תשס"ה, עמ' 281 הע' 34 סבור כי אברבנאל לא ידע ערבית. בכל אופן, בביאורו למורה, הוא הסתמך רק על תרגומו של אבן תיבון, ולא חזר למקור בערבית. הנה דוגמאות מהקדמת המורה בהן ניתן לראות זאת: בנוגע למילים (ה.): 'ומהם מי שיהיה לו בין בריקה לבריקה הפרשים רבים', השוו מו"ג, קאפח עמ' ז, הע' 34; בנוגע למילים (ו.): 'חכם גדול א"הי רבני', השוו מו"ג, קאפח, עמ' ז, הע' 43.

7 ראו: לאוי, 2001, עמ' 240 הע' 1; כהן סקלי, 2005, עמ' 55, 136. הראייה לכך שעטרת זקנים נכתב עוד בהיותו בפורטוגל, נמצאת ב: אברבנאל, עטרת כ"י ל (א3): 'והן אני יצחק בן לאדוני אבי השר הנשא ויגדל אדון יהודה אברבנאל ס"ט'. בגליון נכתב בכתב לא ברור שניתן לזהות חלקו: 'ממשפחת (?) פה אשכונה ע(?) במלכות פורטוגאל (?) בקצה המנורה'.

יש לציין, כי לאוי מראה שבכתב יד אחר של עטרת זקנים (אברבנאל, עטרת כ"י מ) מופיע התאריך 1469 (אברבנאל בן 32). החולשה בראייה זו היא שתאריך זה מופיע בדף 69 בספר אחר הכרוך עם אותו כתב היד, שנכתב ע"י 'נסים ב"ר משה ב"ר שלמה' (דף 3), ולא בספר עטרת זקנים (שנמצא בין הדפים: 106-174). סדריק כהן סקלי לומד זאת מתוך שאברבנאל מזכיר אותו במכתבו ליחיאל דה פיזה (1472), בשעה שאברבנאל בן 35. במכתבו ליחיאל הוא מתאר ספר זה על ידי שיבוץ מהפסוק: 'והנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתן לי יי'. יש מקום לתהות האמנם שיבוץ זה יכול להכריע שאכן זהו הספר הראשון שהוא כתב, או שמא אין זה ספרו הראשון אלא ספר שנכתב בראשית ספריו ולא דווקא הראשון שבהם, מה גם שניתן לומר שהוא רק התכוון לרמוז שזוהי המנחה הראשונה אותה הוא שולח ליחיאל, ולא בא ללמד על ראשוניותו של הספר. בין כה וכה, אין ספק שהספר שייך לראשית יצירתו, ונכתב בפורטוגל כפי שמעיד כ"י ל, כאמור.

8 ראו: שמואלי, תשכ"ג, עמ' 24-25; לאוי, 2001, עמ' 31; נתניהו, 2005 עמ' 33-34; גרוס, תשנ"ג, עמ' 158 הע' 163, עמ' 116, 164 הע' 53; כהן סקלי, 2005, עמ' 55-74, 136.

9 ראו בפרק כתבי היד, ובפרק זמן כתיבת הביאור.

10 ראו: רגב, תשס"א, מבוא.

1482. יצחק בן 45. מלך פורטוגל, אלפונסו החמישי, נפטר. בנו יואן השני תופס את מקומו. יואן השני חושד כי אברבנאל שותף לקנוניה של אצילים נגדו. אברבנאל נאלץ לברוח לספרד. בשנת 1483 הוא מוצא מקלט בקסטיליה.

1483. עם הגעתו לספרד הוא עובד במהירות עצומה ומשלים את פירושו על הספרים: **יהושע** (1484), **שופטים** (1484), **שמואל** (1484). לאחר מספר חודשים, הוא נקרא לראיון אצל איסבל ופרדיננד, ומתמנה לשר במשך שמונה שנים עד לגירוש ספרד. במשך תקופה זו ידוע על מעט חיבורים שהוא כותב בספרד: **מחזה שדי**,<sup>11</sup> המבוא שלו לחלק שלישי של המורה: **טענות הלקוחות מטבע הכתובים**.<sup>12</sup> יתכן שבספרד הוא התחיל לכתוב את ספרו: **ראש אמנה**.<sup>13</sup>

1492. יצחק בן 55. **גירוש ספרד**. יצחק מגורש מספרד. יחד עם הגולים הרבים, הנפוצים לכל עבר הוא מגיע לאיטליה – לנאפולי.<sup>14</sup> בהפוגה הקצרה עד שהוא שוב מתמנה לתפקיד רשמי הוא מספיק לסיים את **פירושו למלכים**, ועוסק בפירושו למקרא, ובספר **צדק עולמים** שאבד. כאן, באיטליה תחת מלכותו של פרננדו הראשון הוא הופך ליועץ רשמי למלך. פרננדו מת, ואברבנאל ממשיך לשרת את בנו אלפונסו.

1494. תקופת המרגוע קצרה, והיא מסתיימת בשנת 1494 כשמלך צרפת שארל השמיני כובש את נאפולי. יצחק בורח לסיציליה יחד עם אלפונסו מלך איטליה. אלפונסו מת בשנת 1495. לאחר מותו של אלפונסו, אברבנאל הולך לאי קורפו שבסיציליה.

1495. לאחר זמן קצר, הוא שוב תופס את מקל הנדודים והולך לעיר מונופולי שבנאפולי. במשך שמונה שנים רצופות הוא מקדיש עצמו לדבר השם, ועוסק בצורה אינטנסיבית בכתיבת ספרים. הוא משלים את חיבורם של ספרים רבים: **ראש אמנה** (נפולי, 1494),<sup>15</sup> **פירוש לישעיה** (ר"ח אב, רנ"ה),

---

11 ראו אברבנאל, ר' שאול (ח ע"ג): 'וידעת היום שבהיותי בספרד התחלתי לחבר בנבואה ספר מחזה שדי, ובצרות הגירוש יצא מאתי ולא ראיתי עוד'; וכן ראו: נתניהו, תשס"ה, עמ' 285 הע' 73 לפיו התחלת הכתיבה של מחזה שדי הייתה בפורטוגל. נתניהו מסיק זאת מתוך שמחזה שדי מצוטט בפירושו ליהושע שנכתב זמן קצר אחר יציאתו מפורטוגל. לאור זאת, צריך לפרש את המילים: 'התחלתי לחבר' בדרך אחרת; וכן ראו: פירושו למו"נ ח"ב, לה (עה); אברבנאל, תורה הפירוש לשמות עמ' קסא; אברבנאל, נביאים ראשונים, הפירוש למלכים, עמ' תסג: 'ואני הנה הרחבתי הדיבור בו בשרשיו העצמיים בספר מחזה שדי אשר אני עושה'.

12 ראו: שטיינשניידר, 1964; לאוי, 2001, עמ' 40-41; נתניהו, תשס"ה, עמ' 73.

13 ראו: אברבנאל, מעייני הישועה, עמ' רסט שם ברוך חזקו מצוין שלא נודע באיזה מקום חובר ספר זה; שמואל, תשכ"ג, עמ' 86 הע' 5; אברבנאל, ראש אמנה (קלנר), עמ' 156; לאוי, 2001, עמ' 48-49; פלדמן, 2003, עמ' 8; נתניהו, תשס"ה, עמ' 87 בנוגע לתאריך הסיום, עמ' 300 הע' 19.

14 ראו: קפשאל, סדר אליהו זוטא, פרקים סט-עא; שמואל, תשכ"ג, פרק שמיני; פלדמן, 2003 עמ' 5; נתניהו, תשס"ה, עמ' 51-81.

סיום הפירוש לדברים (כ שבת רנ"ו),<sup>15</sup> המהדורה השנייה לביאור המורה (מונופולי, 1496),<sup>16</sup> נחלת אבות (מונופולי, 1496), זבח פסח על הגדה של פסח (1496), מעייני הישועה (1497), ישועות משיחו (1498), משמיע ישועה (1498), שמים חדשים (1498), מפעלות א"הים.<sup>17</sup> נראה, שהייתה לפניו בחלק מן הספרים טיוטה ראשונית, ובשנה זו הוא רק סיים את כתיבתם.

1503. אברבנאל חוזר לעסוק בענייני המדינה. הוא נוסע לוונציה יחד עם בנו דון יוסף, כדי לגשר בסכסוך מדיני בין פורטוגל לבין איטליה אודות סחר בבשרים. בתקופה זו הוא ממשיך לחבר עוד ספרים ופירושים, והוא עדיין בשיא כחו מבחינת חשיבה. על אף שלא ידוע מתי הוא התחיל לכתוב את פירושו למקרא, ידוע כי הוא סיים לכתוב את פירושי התורה (בראשית, שמות, ויקרא, במדבר) בשנת 1505.<sup>18</sup> פירושי הנ"ך,<sup>19</sup> ועוד ספרים, וביניהם להקת הנביאים שאבד,<sup>20</sup> שאלות ותשובות לר' שאול הכהן (1507).<sup>21</sup> בנו שמואל נפטר בסלוניקי.<sup>22</sup>

1508. דון יצחק אברבנאל נפטר (בגיל 71) וגופתו מועלית לפדובה. ר' ברוך חזקיתו מציין כי גם אחרי מותו הוא לא מצא מנוח, ושנה לאחר מכן (1509) פדובה נמצאת במצור. במהלך הקרבות בית הקברות הוחרב, כך שלא נודע מקום קבורתו עד היום הזה.<sup>23</sup>

15. ראו: רגב, תשס"א; נתניהו, תשס"ה, עמ' 300 הע' 19; גרוס, תשנ"ג בעמ' 35 לפיו הפירוש הותחל שנים רבות קודם לכן, עוד בשנות הששים ונסתיים לקראת סוף המאה; לאוי, 2000, עמ' 219 הלמד על קדימותו של החיבור, מתוך התיאורים השטניים, שצונזרו, בהם אברבנאל משתמש כלפי פרדיננד מלך ספרד; לאוי, 2001, עמ' 30-31; כהן-סקלי, 2005 עמ' 196-200.

16. ראו בפרק כתבי היד. לדעתי, המהדורה שבכ"י א משקפת את תקופת היותו בפורטוגל או בספרד, והיא קודמת לגירוש ספרד. אם כי, היא הועתקה על ידי חיים יונה רק בסביבות שנת 1500.

17. בנוגע לתיארוך זמן כתיבת מפעלות, ב' גנוט-דרור כתבה כי הספר (אברבנאל, מפעלות, עמ' 1): 'נכתב על ידי יצחק אברבנאל במונופולי, בשנת 1501'. אם כי, בספר עצמו לא מצאתי תאריך מפורש.

18. בנוגע לבראשית: ראו אברבנאל, תורה, הפירוש לבראשית עמ' יג בו הוא מזכיר את ספר מפעלות א"הים; נתניהו עמ' 307 הע' 16 קבע את זמן החיבור למחצית הראשונה של שנת 1505. נראה שקביעה זו נכונה בעיקר לתאריך הסיום של הפירוש, ואין בה כדי ללמד מתי הוא התחיל לכתוב את הפירוש. בנוגע לשמות, ויקרא, במדבר, ראו: לאוי, 2000, עמ' 242, הע' 70.

19. ספר ישעיה נסתיים בשנת 1505 ר"ח אב, ירמיה בשנת 1506 ערב חג השבועות. בנוגע לספר יחזקאל: נתניהו, תשס"ה, עמ' 307 הע' 15.

20. ראו אברבנאל, ר' שאול, ח ע"ג; אברבנאל, תורה, הפירוש לשמות עמ' קסא: 'וגם במאמר להקת הנביאים אשר אני עושה, אם ה' יגמור בעדי', משמע שמדובר בשנותיו האחרונות.

21. ראו נתניהו, תשס"ה, עמ' 109. אודות ר' שאול הכהן, ראו: הקר, תשל"ד, עמ' 150-151.

22. בניהו, תשל"א; בניהו, תשמ"ב, עמ' קכא.

23. בלומנפלד, תרי"ז, עמ' 53-54; שמואלי, תשכ"ג, עמ' 66 מציין כי בשנת תרנ"ג (1893) העמידה הקהילה היהודית מצבה על קברו, 'ואפשר שידעה את המקום המדויק'.

רוב ימיו של אברבנאל עברו עליו בעבודה מדינית ופוליטית. כך הוא מתארם בפירושו לאבות (אברבנאל, נחלת אבות, עמ' ע): 'שכל ימי גדלתי בחצרי המלכים ובטירותם. ואוי לו למי שהכירם ונתקרב אליהם. ואשריו, ואשרי מי שיתרחק מהם ומכבודם, ולא יתקרב כי אם למלך מלכי המלכים הקב"ה'.

לצד עיסוקיו הרבים, במשך כל ימיו אברבנאל עסק בלימוד וחיבר ספרים. עם זאת, כפי שהוא מליץ בעד עצמו את רוב ספריו הוא חיבר בתקופות בהם הוא גלה ממקום למקום והיה מחוסר עבודה מדינית, וכפי שהוא כותב בגילוי לב, באיגרתו לר' שאול הכהן כשהוא מונה את רשימת כתביו (אברבנאל, ר' שאול, ח ע"ד):

ואתה תדע חכם חרשים, שהפירושים והחיבורים האלה כולם עשיתי אחר שיצאתי מארץ מולדתי, כי הנה קודם לזה, כל הימים שהייתי בחצרות המלכים וטירותיהם עסוק בעבודתם, לא היה לי פנאי לעיין ולא ידעתי ספר, וכיליתי בהבל ימי ושנותי בבהלה לעשות עושר וכבוד אתי. וכן, אבד העושר ההוא בענין רע וגלה כבוד מישראל. ואחרי היותי נע ונד בארץ ממלכה אל עם אחר, וחסרתי הממון, אז דרשתי מעל ספר ה', כדברי האומר: חסורי מחסרא והכי קתני.<sup>24</sup>

מן הראוי לציין שברשימת הפירושים והחיבורים המצורפת בתשובתו לר' שאול, הוא אינו מזכיר את ביאורו למורה הנבוכים. לדעתי, הסיבה היא שביאור זה אינו 'עוד יצירה' אלא היא יצירת חייו הגדולה, אותה הוא התחיל בצעירותו, בתקופת האושר בחייו, ועימה הוא פסע כמפעל חיים לאורך כל ימיו. ענפיה ופירותיה הם ספריו המרובים שבכל מקצועות התורה: הפרשנות וההגות, כפי שעמיד אני להראות במחקרי זה.

---

24 במקור זהו ביטוי תלמודי המציין שבנוסח הטקסט קיים חיסרון ויש לתקנו כדי להבינו כראוי. אברבנאל מעניק משמעות חדשה לביטוי זה: רק כאשר הוא היה במצב של חסרון – הוא יכול היה לכתוב ספרים. כל ההדגשות, פתיחת ראשי תיבות וכדו' שבתוך הציטוטים המופיעים במחקר כאן ולהלן, הם שלי, אלא אם כן צוין שהם במקור.

## פרק ב: כתבי היד והדפוסים

### א. כתבי היד של הפירוש

ביאורו של אברבנאל על מורה נבוכים שרד בשלושה כתבי יד. כתב יד ירושלים הוא חלקי ביותר. שני כתבי היד הנוספים משקפים מהדורה אחרת, ומקיפים פרקים רבים מהמורה. להלן תיאור כתבי היד:<sup>1</sup>

1. כתב יד ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, באוניברסיטה העברית, וסימנו: Heb. 8° 1116. להלן: כ"י א.

כתב יד זה כתוב בכתיבה ספרדית רהוטה למחצה. הוא נמצא בתוך אוסף המכיל כתבים שונים.<sup>2</sup> בכתב היד יש 19 דפים של פירוש המורה. בדף הראשון נכתב בצדי הגליון: א"ך טוב דפים, מה שמלמד שהיו עוד שני דפים שאבדו.<sup>3</sup> בכל עמוד 34 שורות. ישנו מספור בכל דף. קו השוליים נשמר אך לא בהקפדה. שומר הדף נמצא בתחתית הדף. על כתב היד יש ציוני בעלים: 1. מיכאל חנינא. 2. נתן בכ"ר יאודה בן נח זצ"ל. 3. ציון בעלות ותיאור קצר של כתב היד שרובו נמחק מאת יצחק בדאהב. כתב היד מתחיל במילים: 'התלמיד החשוב ר' יוסף וכו' אמרו שהוא ר' יוסף בן עקנין, ומסתיים בסיום פרק ד', במילים: 'ודי במה שפירשנו בזה הפרק'.

---

1 החוקרים בתחום זה, כמעט ולא עסקו בכתבי היד. ראו: ריינס, 1970, עמ' XV; לאוי, 2005, עמ' 127, הע' 24.  
2 בתחילתו פירוש אנונימי על הלכות שבת לרמב"ם; אחריו ספר שמחת עולם המביא כללים שנמצאו 'מהרב הקדוש הא"ה מהר"ר יצחק לוריא אשכנזי זלה"ה' מהמאה יח-יט; פירוש חלקי על מורה נבוכים מאת אברבנאל לפרקים א-ד (א1-א14), ומאמר קצר בביאור סוד המורה ושתי שאלות בירור על ח"א, ב מהמורה (א15-א19); קובץ סגולות ורפואות בעברית ובאידיש ממזרח אירופה מהמאה הי"ט; פירוש אור החמה על הזוהר לר' אברהם בן מרדכי אזולאי על ספר במדבר, מהמאה ט"ז-י"ז; כתב קבלה לשוחט יוסף הלוי מעתוק משנת תקצ"ו (1836); שיר 'פרחי הדמיון' מאת מרדכי גטפריד מתרפ"ג (1923); קטע מאור החמה על הזוהר מאת ר' אברהם אזולאי על פרשיות חוקת ובלק מהמאה הי"ח.

3 בשומר הדף האחרון, בסיומו של פרק ד (א14) מופיע: 'פרק ה', המעיד על כך שבכתב היד היו עוד דפים. כאמור, לפחות עוד שני דפים (א"ך טוב). לאחרונה, הפנה את תשומת לבי א' גורפינקל לכך שבכ"י גינצבורג, מוסקבה 782 (F48049) המיוחס לר' דוד בן יהודה מסר לאון, שפרק ב המועתק שם, זהה כמעט מילה במילה לכתב יד א, וכנראה מחבר הפירוש המיוחס העתיק פרק זה מביאורו של אברבנאל. שאר הפירוש המיוחס לר' דוד מסר לאון, שונה באופן משמעותי, ולא ברור מקורו. ייתכן, שגם הפירוש (החלקי ביותר) על פרק ה לפי הסגנון, גם הוא מפרי עטו של אברבנאל. בעתיד, אני מבקש להוציא לאור את כ"י א. וכן, בדעתי להשוות יחד עם א' גורפינקל את הדומה בפירוש על פרק ב, ואפשר שהשוואה זו תחשוף כי מדובר במהדורות שונות שאברבנאל כתב לביאורו זה. אני מבקש להודות לא' גורפינקל על כך.

לאחר הביאור על המורה (א1-14ב), יש עותק של המאמר הקצר בביאור סוד המורה (ה'חסלת'), וכן תשובה על מו"נ ח"א, ב. בסיום כתב היד חיים יונה, המעתיק, מתאר את הרקע להעתקתו:

אמר המעתיק: כל ימי גדלתי בין החכמים, ומכל מלמדי שמעתי ואבין, כי יי' אהי"ם נתן לי און לשמוע בלימודים. ויגעתי למצוא דברי חפץ, להבין דברי הספר הזה היקר. יגעתי ולא מצאתי. זה אומר בכה וזה אומר בכה. ומהפכים דעות הרב הקדוש לדעותיהם הנפסדות, כמו הנרבוני וזולתו. עד היום אשר מצאתי באר מים חיים, נחל נובע מקור החכמה מגלה עמוקות מני חושך, הוא האדון הפלוסוף האלהי יצחק אברבנל. הוי כל צמא לכו למים, מפרש דברי הרב באמת ובתמים, ודנו לכף זכות, כאשר צוה הרב בפתיחתו. ואשמע ממנו **פה אל פה** פרקים מהמורה. ומאשר התחננתי לפניו, צוה לי לכתוב ההקפה הזאת, ושתי השאלות **הנזכרות מפיו**, ואני כותב על הספר בדיו. כה אמר חיים יונה המעתיק.<sup>4</sup>

חיים יונה שומע את אברבנאל מלמד את המורה. הוא מתחנן לפניו שיתיר לו להעלות על הכתב מפירושו. 'פרקים מהמורה' הן כנראה הפרקים המצויים בכתב היד, ומה שאבד. 'ההקפה הזאת ושתי השאלות', הן המאמר הקצר בביאור המורה, והתשובה על ח"א, ב.<sup>5</sup> נראה, שחיים יונה העתיק מתוך פירוש כתוב שהיה לאברבנאל על המורה. ניתן לראות זאת הן מתוך הלשון והסגנון הייחודיים לאברבנאל, והן מתוך קטעים שלמים הנמצאים בכ"י א ונמצאים במקביל בספריו האחרים (בשינויים קלים). לדעתי, על אף שכ"י זה הועתק בתקופה מאוחרת, הוא משקף נוסח קדום ביותר של הפירוש, שקדם לכתבי היד האחרים, ועל כך ארחיב בהמשך מחקרי.

2. כתב יד אוקספורד, ספריית בודלי קטלוג נויבאואר 2385. להלן: כ"י ב.<sup>6</sup>

בכתב יד **ב** יש תיארוך לשנת 1496. הוא כתוב בכתובה ספרדית. קטעים מסוימים בכתב היד אינם קריאים לחלוטין כתוצאה ממחיקה. בכתב היד יש 167 דפים. במספור חסרה יריעה 19, ועמ' 167

4 אברהם דוד כבר עמד על כך שהמעתיק, תלמידו של אברבנאל הוא חיים בן שבתאי יונה מסיציליה, הקרוי גם חיים סיציליני. לאחר גירוש סיציליה בשנת 1493 הוא מצא מקלט בחבל אפוליה שבדרום איטליה וישב בה במקומות שונים, בין השאר גם בעיר מונופולי בין השנים ר"ס-רס"ד (1500-1504). כלומר, שהייתם יחדיו הייתה יכולה להיות בין השנים 1500-1503. דיון מפורט על כך, מובא במאמרו של אברהם דוד שעתיד לצאת בספר היובל לר' בונפיל: דוד, חיי הרוח במלכות נאפולי. בנוגע לזהותו של חיים יונה, במכון לתצלומי כתבי יד שבירושלים ישנם פסקי דין בנושאי אישות של חכם בשם חיים יונה, ראו: חיים יונה, כתב יד. עוד על חכם זה, ראו: דוד, 2006. תודתי לאברהם דוד על הערתו זאת.

5 יתכן, שבדומה לכ"י **ב** שבסופו יש שתי תשובות (על ח"א, ב, ה), היה גם בכ"י **א** בסיומו. ויתכן, שכוונתו לכך שבתשובה על ח"א, ב יש שני חלקים.

6 לתיאור קצר של כתב יד זה, ראו גם: קטלוג, 1886. במכון לתצלומי כתבי יד שבירושלים, סימנו: 21665.

כפול. ישנו מספור בכל דף מצד שמאל למעלה, כאשר צד ימין הוא העמוד המתחלף. בכל עמוד 27 שורות. בכתב היד חסר הדף הראשון הפותח, וכתב היד מתחיל מהמילים: 'אקרא. ר"ל לאישים', הנמצאות בתחילת ההקדמה. בכתב היד יש שומר הדף מדי פעם, ופעמים שניתן למצוא שומר דף לאחר שני עמודים ופעמים לאחר אחד עשר דפים. שמירת קו השוליים נעשית על ידי הארכת אותיות בצד השמאלי.

הביאור הרציף על פרקי המורה מסתיים בח"ב, מב (142ב), במילים: 'וכל שכן אנשי סדום שלא היו נביאים כדברי הרמב"ן'. המעתיק הוסיף את ההערה הבאה: 'לא נמצא יותר בזה הענין'. לאחר מכן, מופיע החיבור 'טענות הלקוחות מטבע הכתובים' (142ב-151ב). אחריו, פירוש על ח"ג, א (151ב-153א). לאחר מכן, הוא דן בשאלות על שני פרקים מתחילת המורה: ח"א, ב (153א-154ב);<sup>7</sup> ח"א, ה (154ב-162ב). לאחר מכן, מתחילה תשובה העוסקת בהבדל בין קסם לבין נבואה (163א-165ב).

עדות חשובה על זמן כתיבת הפירוש נמצאת בכ"י ב. בהקדמה לח"א, נ אברבנאל מציין את שנת כתיבת הביאור במפורש, בשעת היותו במונופולי שבאיטליה (90ב):

הפרק הזה עברתי עליו כאן בעיון קל. ואחר כן ימ' עינתי בו במונופולי שנת רנ"ו, ומצאתי בו דברים מתוקים מדבש שלא הייתי משער בהם כשכתבתי זה, ולכן<sup>8</sup> עליו פירוש בפני עצמו בזה הפרק.

בסיום הגירסה הראשונה של הפירוש, קודם גרסת הפירוש השנייה, המעתיק הוסיף (91א):

זהו מה שנראה למחבר, החכם הגדול, המאסף הזה, בעיונו הקל כמו שהוא בתורף דברו בפרק החמשים הזה. אח"כ סבב הזמן והקיפו הימים, ומצא בפרק הנזכר דברים מתוקים לא שיערם כשכתב זה הפרק. פירוש בפני עצמו בפרק חמשים חלק ראשון.

נמצינו למדים, הן בנוגע לפירוש והן בנוגע למעתיקו של כתב היד. בנוגע לפירוש, יש ללמוד כי בשנת 1496 כשאברבנאל בן 59, הוא עבד על המהדורה השנייה. משמע, המהדורה הראשונה כבר הייתה קיימת קודם לכן. המהדורה השנייה מורחבת יותר מאשר 'עיון קל', ויש בה 'דברים מתוקים מדבש'. בנוגע למעתיק, ניתן ללמוד שהמעתיק העריך את אברבנאל בתור 'חכם גדול', וראה בפירושו למורה את 'המאסף'. כנראה כוונתו שפירוש זה מהווה איסוף של מסורות הפירוש שקדמו לו.<sup>9</sup>

---

7 זו אותה השאלה שבכ"י א בסיום הביאור.

8 נראה שחסרה המילה: 'עשיתי'.

9 מכאן נראה שכ"י ב אינו אוטוגרף של אברבנאל, וראו: שטיינשניידר, 1964. המבקש לראות את כתב ידו של אברבנאל, יוכל לראותו בפירושו לישעיה ותרי עשר המצוי בכתב-יד Escorial G-I-11, שנעתק על-ידי סופר



בסיום כתב היד (167א) צויינו שמות המחזיקים בכתב היד :

וזאת תנופתי מנחת שי, לאהובי ידיד נפשי ... כמה"ר אברהם החכם האלהי המקובל  
התורני המלמד המובהק החזן יצ"ו ממני הצעיר יוסף בכה"ר יעקב גבאי המשכיל המבין  
זצוק"ל. ואני הקטן שלמה בכמה"ר אברהם סימן במ"ס לקחתי את הכ"י הזה מיד  
מוהר"ר אבן רשלר? נ"י ונתתי לו תמורתו את ס' צפנת פענח.

3. כתב יד אמסטרדם, ספריית עץ חיים 25 A 47. להלן : כ"י ג. 10.

בכתב יד ג לא נשתמרה העדות על שנת העתקתו.<sup>11</sup> הוא כתוב בכתיבה ספרדית. בכתב יד זה יש  
215 דפים. ובכל עמוד 25 שורות רחבות. ישנו מספור כל 10 דפים, כאשר צד ימין ממשיך את צד  
שמאל הקודם לו. שומר הדף נמצא בתחתית כל דף. קו השוליים נשמר אך לא בהקפדה, וכמעט  
שאינן הארכה של אותיות כדי לשמור עליו. שמות של פרשנים אחרים כדוגמת : אפודי ונרבוני, הוא  
נוהג לסמן על ידי שלוש נקודות מעל שמם.

כתב היד מכיל מפתח לפסוקי המורה, וביאור אברבנאל על המורה. בפתחת כתב היד נרשם :

פירוש מורה הנבוכים

מהרב דון יצחק אברבנאל ז"ל

למטה מכך, בכתב אחר וקטן יותר :

הרב הנ"ל בעצמו ובכבודו העלה זכרון פירושו היקר הזה למאמר מורה הנבוכים

בפרשת כי תשא פסוק ויאמר ה' א' משה ראה אתה אומר אלי :

ובתחילת פרשת וירא, אחר השאלה ל

לאחר מכן, יש מפתח פסוקים המסודר לפי פרשיות התורה, המציין היכן פסוקים אלו נמצאים  
במורה. לאחריו מופיע הביאור למורה.

הביאור למורה מתחיל במילים : 'פי' להחכם הכולל מהרר יצחק אברבנאל זלה על ספר המורה'.  
כתב יד זה מכיל את הפירוש על כל הפרקים המצויים בדפוס. לאחר הפירוש על ח"ב, מה (שאינו

---

בשנים רנ"ה-רנ"ט בעיר מונופולי (בדרום איטליה), ובשולי העמודים הגהות מרובות מיצחק אברבנאל בכתיבת ידו,  
ששינה והוסיף כהנה וכהנה. תודתי לאברהם דוד על הערתו זאת.

10 במכון לתצלומי כתבי יד שבירושלים סימנו: 3509, 38544.

11 ראו בהמשך הפרק. אם אכן לפני לנדא עמד כ"י ג, הרי שאז ידועה שנת העתקתו: שי"ח. (1558).

נמצא בכ"י ב) מופיע החיבור 'טענות הלקוחות מטבע הכתובים', ואחריו פירוש על ח"ג, א, בו מסתיים כתב היד. יתכן שכתב היד הכיל גם את המאמר הקצר.<sup>12</sup>

נראה כי שני כתבי היד מבוססים על כתב יד שלישי שאינו בידנו.<sup>13</sup>

## **ב. השוואה בין כתבי היד**

על אף שקל להתרשם כי רוח אחת מפעמת בכל כתבי היד, וכי כולם הם פרי עטו של דון יצחק אברבנאל, יש הבדלים גדולים ביניהם. כתבי היד משקפים לפחות שתי מהדורות שונות. בכתבי היד אברבנאל עוסק באותן השאלות, בד"כ אלו אותן הדיבורים המתחילים, ואותם הנושאים הנידונים בדברי הרמב"ם. כ"י ב ובכ"י ג קרובים מאוד בלשונם. שניהם מעתיקים את אותה מהדורת פירוש, והשינויים הם בד"כ במילים בודדות או לכל היותר במשפט שנשמט באחד מכתבי היד. לעומת זאת, לשון הפירוש בכ"י א במה שנשאר ממנו (ההקדמה וארבעת הפרקים הראשונים) שונה לגמרי מזו שבכ"י ב ובכ"י ג.

כ"י א משקף פירוש ענייני וקצר הרבה יותר מהפירוש שבכתבי היד האחרים, ופעמים אף מציע דרכים אחרות להבנת הטקסט. הפרשן היחיד למו"נ אותו כ"י א מזכיר במפורש בשמו הוא נרבוני, בעוד שבכתבי היד האחרים הוא מזכיר גם פרשנים אחרים.<sup>14</sup> פרשנים למקרא בכ"י א מוזכרים רק אבע"ז ורמב"ן וגם הם פעם אחת בלבד, בעוד שבכ"י ב ובכ"י ג מוזכרים פרשנים רבים. ולבסוף, ואפשר שזה ההבדל המשמעותי ביותר, בכ"י א הוא כמעט ואינו חולק על הרמב"ם, לעומת זאת, בפירושו המקביל שבכ"י ב ובכ"י ג לאותם הפרקים, הוא חולק על הרמב"ם פעמים רבות.<sup>15</sup> לכן, רק בכ"י ב ובכ"י ג ניתן למצוא ביטויים כמו: 'ואני אחשוב', 'ואשר אאמינהו אני', המציינים את התנגדותו לדעת הרמב"ם. מתוך כל ההבדלים הללו, נראה כי מהדורת הביאור שבכ"י א היא מהדורה קודמת של הפירוש. בהמשך מחקרי, אקבל כהנחת עבודה את התפיסה לפיה כ"י א משקף את הנוסח הקדום, לאור ההבדלים שצינתי, ומשום שהנחה זו מסייעת להבנת

---

12 נראה שנשמטו הדפים האחרונים מכתב היד. תימוכין אפשריים לכך יש בנוסח הדפוס של לנדא, שבסופו מופיע המאמר הקצר לאחר ח"ג, א, אם מניחים שכתב היד שעמד לפניו היה כתב יד ג, וראו בהמשך.

13 אני מעלה הצעה זאת לאור העובדה שיש פירושים בכ"י ג שאינם בכ"י ב, ולהפך. לדוגמה: ח"ב פרק מה, אינו נמצא בכ"י ב. ראו גם בהמשך הפרק, בסעיף: הדפוס הראשון וכתבי היד.

14 אם כי, בחמשה מקומות בכ"י א אברבנאל כותב באופן סתמי: המפרשים, מבלי להזכיר שמות.

15 המקום היחיד בכ"י א שבו אברבנאל חולק על הרמב"ם נמצא בח"א, ב בנוגע לפירוש מעשה בראשית, בעוד שבכתבי היד האחרים בפרקים הללו יש מספר מחלוקות על הרמב"ם. יש לציין זאת בהסתייגות, כיוון שהנוסח של כ"י א הוא רק על ארבעת הפרקים הראשונים. לדעתי, ההסבר לריבוי המחלוקות שבכתבי היד האחרים נעוץ במפנה שחל ביחסו כלפי הרמב"ם: בכ"י א הוא ראה את עצמו כתלמיד שבא לבאר בדרך הטובה ביותר את כוונת הרב, ואילו בכ"י ב ובכ"י ג הוא בעל עמדה עצמאית, על כך בפרקים מעשה בראשית, אצילי בני ישראל ותוכנות.

כתביו האחרים של אברבנאל, ומשתלבת יפה עם זמני כתיבת יתר החיבורים והמגמה של כל אחד מהם.<sup>16</sup>

אציג לדוגמה שני הבדלים בין כתבי היד מההקדמה למורה הנבוכים:

## 1. מיהו בעל האמת?

בפתיחה למורה, הרמב"ם מדבר על החכמים **השלמים** המשיגים את הסודות. הוא דן בדרך בה הם בוחרים ללמד את הסודות לאנשים אחרים. הרמב"ם מסביר שהשלמים אינם מוסרים את הסודות בצורה מפורשת וגלויה (מו"נ, פתיחה):<sup>17</sup>

ובעבור זה כשכיון כל **חכם גדול, אלהי, רבני, בעל אמת** ללמד דבר מזה הענין, לא ידבר בו כי אם במשלים וחידות.

מה פירוש התארים שהרמב"ם העניק לאותם השלמים שרוצים ללמד את הסודות?  
בכ"י א הפירוש קצר ביותר וממצה (א2):

**כל חכם גדול אלהי רבני בעל אמת וכו'.** **חכם גדול** רומז בחכמת הלמודיות, **אלהי** בחכמת האלהות, **רבני** ר"ל תלמודי, **בעל אמת** והוא שידע חכמת התורה באמת, שהוא החלק העיוני ממנה ג"כ.

---

16 חשוב לציין, שלא מצאתי הוכחה טקסטואלית המעידה על קדמותה של מהדורת הביאור שבכ"י א, אך הגישה הפרשנית כמו גם הסגנון הקצר והחד מצביעים על כך, לדעתי. אני סבור שיש להבדיל בין זמן יצירת הביאור (תקופת פורטוגל או תחילת שהייתו בספרד) לבין זמן העתקתו (מונופולי), כעשרים שנה מאוחר יותר. בנוגע לזמן העתקת כ"י א, כאמור (ראו בעמ' 23 בהע' 4), חיים יונה העתיק את כתב היד בין השנים 1500-1503, ולכן הוא יכול להזכיר במאמר הקצר את החיבור ראש אמנה (15ב).

אמנם, ניתן לטעון שכ"י א מאוחר, ולומר שהגישה שבכ"י א מקורה בחוג השומעים של השיעור שחיים יונה השתתף בו. להם אברבנאל בחר להציג את הרמב"ם בתור המורה הנאמן מסיבות השמורות עימו. כמו כן, ניתן לטעון שחיים יונה הוא זה 'שצנזר' את ההערות שאברבנאל העיר נגד הרמב"ם, וכדו'. אני מעדיף את האפשרות לפיה מהדורת הביאור שבכ"י א משקפת ביאור מתקופת צעירותו, משום הסגנון הקצר והגולמי ומשום שהתכנים שבה משתלבים יפה במשנת בחרותו, מה גם שאברבנאל היה נאמן להשקפת עולמו ולא חשש מחוג שומעים כזה או אחר במקום בו הוא חשב 'שאין חולקין כבוד לרב במקום שיש חלול השם' (אברבנאל, מעייני הישועה, מ"ג, ת"ג, עמ' רצג-רצד), ובזקנותו הוא לא חלק כבוד לרב, ואין סיבה לחשוב שחוג השומעים שינה את יחסו רק בביאורו למורה, ולא בכתביו האחרים.

17 נוסח התרגום של מורה נבוכים של הרמב"ם הוא על פי תרגומו של ר' שמואל אבן תיבון מתוך התרגום הנפוץ (מו"נ, תיבון), ועל סמך צילום דפוס רומא, כפי המופיע באתר:

<http://www.jnul.huji.ac.il/dl/books/html/bk1769532.htm>

לפי כ"י א יש לחלק את התארים לשניים: **חכם גדול אלהי** - פילוסוף הבקי במדע, היינו, בפיסיקה ומטפיסיקה. **רבני בעל אמת** - חכם תורני הבקי בתלמוד (ההלכה המעשית) וגם בחלק העיוני של התורה. התארים השונים מתייחסים לאדם אחד המשלב בין סוגי הידע השונים. ומכאן, שהחכמים השלמים הם אלו המשלבים בין הידע הפילוסופי לבין הידע התורני: רבנים-פילוסופים.

לעומת זאת, בכ"י ב, ובכ"י ג ובדפוס הוא מפרש (דפ', ו. ; כ"י ב, 33 ; כ"י ג, 33):<sup>18</sup>

וז"ש: 'ובעבור זה כשכיון כל חכם אלהי רבני בעל האמת', ואין פירושו לדעתי האדם המתואר בכל זה, כמו שפי' האפודי. וגם אין פירוש בעל האמת כנרבוני, שהוא להבדיל התלמודי נמשל כבהמות.<sup>19</sup> אבל כיון הרב לומר שהשלמים כולם והם: **החכם** ר"ל בחכמת הטבע, **והאלהי** בחכמת האלהות, או **הרבני** ר"ל התלמודי, או **בעל האמת** שהוא הכולל נביאים ומדברים ברוח הקודש, כי כולם הם בעלי אמת לגודל השפעתם. כל אלה, וכל אחד מאלה, לא ידברו בדברים האלה, כי אם במשלים וחידות.

בכ"י ב ובכ"י ג הפירוש ארוך יותר, ושונה באופן עקרוני. תחילה, הוא מקדיש תשומת לב לפירושים של נרבוני ואפודי לבעל האמת, ולמרבה הפלא, הוא דוחה אותם. המשותף לשניהם הוא שבעל האמת הוא בניגוד לאדם שהשכלתו היא רבנית בלבד. אדם כזה אינו בעל אמת, והוא זקוק לדעות פילוסופיות על מנת שיהיה בעל אמת. בעצם, דעתם של נרבוני ואפודי הייתה דעתו בכ"י א. לאחר מכן, הוא מפרש מחדש מיהם השלמים. לדעתו, התארים מתייחסים לארבעה סוגים שונים של בני אדם שהגיעו לשלמות מסוימת, ואין קשר ביניהם. הוא עדיין מכיר במקומה החשוב של הפילוסופיה כחכמה, אך הודה והדרה כמביאה את האדם אל השלמות, ניטל ממנה.<sup>20</sup> הבדל משמעותי נוסף הוא תוכן הפירוש של: **בעל האמת** – נביאים ומדברים ברוח הקודש. ההתגלות נכנסת לתמונה כגורם המוביל אל האמת.

מה הסיבה שגרמה לו לשנות את דעתו? מדוע הוא נוטל את כתר האמת מראשם של הרבנים-פילוסופים, ומכניס לתמונה את בעלי רוח הקודש כבעלי אמת? לדעתי, התשובה לכך קשורה במפנה שחל במשנתו של אברבנאל במהלך השנים הרבות, כפי שעוד אראה. בעמדתו

---

18 נוסח ביאורו של אברבנאל למורה שבמחקרי, הוא נוסח אקלקטי שיצרתי על פי כתבי היד של הביאור, הנמצאים במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים. שינויים בין כתבי היד מצויינים בהערות. הפנייה לכתבי היד תיראה כך: (כ"י א, 2). זוהי הפנייה לכתב יד א בדף 2 ע"א. הפנייה גם לכתבי היד וגם לדפוס, תיראה כך: (דפ', ו. ; כ"י ב, 33 ; כ"י ג, 33). ההפנייה היא לדפוס של יצחק גולדמן (המצוי יותר בספרי מורה הנבוכים עם פירוש אברבנאל) לדף ו ע"א בדפוס (אלא אם כן צוין במפורש שההפנייה היא לדפוסו של משה לנדא), ולכתבי היד בהתאם.

19 אצל נרבוני (ב): 'רבני – נכנע לדת, אך לא כבהמה הנמשכת לרצונה – אבל בעל אמת'. אצל אפודי (אות ע): 'בעל אמת – כלומר, כשמלמד איזה ענין לא ירצה ללמד כפי הרבנות שהוא התלמוד או כפי הפילוסופי אלא ילמד כפי האמת, שהוא הממוצע משניהם'.

20 אולי זו גם הסיבה שהוא משמיט את התיאור 'גדול' הנוגע לחכם, שכן גדולתו של החכם לא תהיה לו לתוספת עזר להגעה אל האמת.

הראשונה (כ"י א) לפילוסופיה היה תפקיד כבד משקל בדרך להשגת האמת. בעמדתו המאוחרת (כ"י ב וכ"י ג) ההתגלות היא זו שהופכת לבעלת התפקיד המרכזי בדרך אל האמת.<sup>21</sup>

## 2. הנר, המרגלית והבית

בפתיחת המורה, הרמב"ם מדבר על תופעת המשל והנמשל בתורה.<sup>22</sup> הוא מביא שני מדרשים סמוכים (שהש"ר א, ח), כשלמדרש השני הוא נותן הסבר קצר ונועז. לפיו, לא רק אצל חז"ל יש משלים, אלא גם בתורה עצמה ניתן למצוא משלים רבים שעיקרם הוא הנמשל, והמשל חסר חשיבות. זו לשון הרמב"ם:

**ושם נאמר, רבנן אמרי:** זה שמאבד **סלע** או **מרגלית** בתוך **ביתו**, עד שהוא **מדליק פתילה** באיסור מוצא את המרגלית, כך המשל הזה אינו כלום, וע"י המשל אתה רואה בוריה של תורה, **זה הוא דברים, ג"כ**. והתבונן באורם ז"ל: כי תוכות דברי תורה הם המרגלית, ופשוטו של כל משל אינו כלום. ודמותם הסתר הענין הנמשל בפשוטו של משל, כמי שנפלה לו מרגלית בביתו, והוא בבית אפל בלום, ויש בו כלים רבים, והנה המרגלית בבית אפל, אלא שהוא לא יראה ולא ידע בה, וכאילו יצאה מרשותו, כי נמנעה ממנו תועלתה, עד שידליק הנר כמו שזכר, אשר דומה לו ענין המשל.

בכ"י א הפירוש קצר. בכ"י ב ובכ"י ג אברבנאל מאריך מאוד, ואף חולק על הרמב"ם בסופו.<sup>23</sup> אשווה בין כתבי היד השונים בנוגע לשאלה מהו הנר שמאתר את המרגלית המסתתרת בבית?

בכ"י א הוא מסביר (א3):

**עד שידליק הנר** והוא שיעיין בשכלו, שהוא נר אי"ם נשמת אדם, והוא אמרו: **אשר דומה לו הבנת הענין** ההוא, א"כ הנה הוא רמז לשכל, לא למשל כמו שחשבת, ולזה אמר שנפלה לו **בתוך ביתו**, ומה לי בביתו או ברחובות? אלא לרמוז שנעלמה ממנו והיא בביתו ר"ל במשל אשר כתוב לפניו.

---

21 אברבנאל מוסיף ביסוס טקסטואלי להצעת פירושו והיא שהרמב"ם מדבר בקטע זה על השלמים המגלים את הסודות. בפסקה הקודמת, בה מופיע משל הברקים מדובר על סוגים שונים של נביאים המקבלים את הברק, כך שאין זה רחוק להניח כי אותם השלמים הם הנביאים עליהם הרמב"ם דיבר בסמוך.

תוספת זו אפשר שיש בה מן ההטעייה, שכן ידוע ידע אברבנאל היטב כיצד הרמב"ם תופס מהי נבואה, ונביאיו של הרמב"ם אינם נביאיו של אברבנאל, ואפשר שתוספת זו לא נועדה אלא לסבר את אזנו של הקורא המסורתי לו נועד ביאורו של אברבנאל, וראו בפרק תובנות עוד על הסתרותיו של אברבנאל בביאורו.

22 לתופעה זו ודיון במקרים שונים, ראו בהמשך מחקרי. ראו גם: קליין-ברסלבי, תשנ"ז, עמ' 39-105.

23 בפרק תיאור הביאור אדון בהרחבה בביאורו של אברבנאל למדרש זה.

הבית הוא קטע מסוים בתוך התורה. בתוך הבית מסתתר משל. להדליק את הנר הוא להשתמש בשכלו של האדם, המסוגל לזהות שבתוך הקטע שלפניו יש משל.

לעומת הקיצור שבכ"י א, בכ"י ב (א5-ב5), ובכ"י ג (א7) הוא מאריך ביותר:

ואמנם, הנר או הפתילה שזכרו רבותינו ז"ל אינו דמיון למשל ולא לנמשל, כי אם להבנה ושכל המעיין, שבו יראה המרגלית אשר בבית. וזהו שאמר הרב: **עד שידליק הנר כמו שזכר אשר דומה לו הבנת עניין המשל**.<sup>24</sup> הנה אם כן כאן, מרגלית שהיא דמיון הנמשל, ובית שהוא דמיון המשל, ופתילה שהיא ההבנה והעיון. והמשיל הנר בהבנה, לפי שגר יי נשמת אדם. וזהו הפי' שעשה הרב למאמר הזה.

האמנם, ישאר לעיין איך יכריח הרב פירושו זה מדברי חז"ל? ואומר, שהמאמר יורה עליו שאמרו: זהו מאבד סלע או מרגלית בתוך ביתו וכו', ומאמרם: **בתוך ביתו** הוציא הרב שהבית הוא דמיון המשל לא הנר, שאם לא כן היה מיותר אמרם: בתוך ביתו, כי גם בחוץ וברחוב העיר יובן הדמיון בהיותו באישון לילה ואפילה. ואמרו עוד: **עד שהוא מדליק פתילה בכאיסר הוא מוצא את המרגלית**, יראה שהפתילה הוא הדבר המאיר והמבדיל הדברים וימצא המרגלית באמצעותו בתוך הבית, והאור ההוא הוא משל לעיון ולהבנה השכלית. האמנם, רבנן אחרי הנחתם הדמיון הזה לא חששו עוד לדבר בפתילה, כי אם במשל ובנמשל שדמו במרגלית ובבית, ולכן אמרו: **כך המשל הזה אינו כלום**, והוא אשר דמו בבית. **ועל ידי המשל אתה רואה דברי תורה**, שהבית אשר נשארה המרגלית שמה היא שמרה אותה ועל ידה נמצאת, ויראו **תוכות דברי תורה**.

הדמיון בתוכן הפירוש בולט לעין, מה שנאמר בקיצור בכ"י א, מורחב ומובהר בביאורו שבכ"י ב ובכ"י ג. חשוב לו להסביר 'איך יכריח הרב פירושו זה מדברי חז"ל'. אברבנאל מראה כיצד הרמב"ם קרא בקריאה מדוקדקת את המדרש.

ברצוני לציין הבדל נוסף. בכ"י ב (ב5), ובכ"י ג (ב7) אחרי שהוא מפרש את הרמב"ם, ואף מראה את הצידוק הטקסטואלי לקריאתו של הרמב"ם, הוא מוסיף:

זהו מה שיראה לומר כפי דעת הרב, **אבל לא כפי דעתי**. שאחשוב תמיד שהמשל הוא שעושה המלמד, והוא אשר המשילו בנר, כמו שבמאמר רבי חנינא המשילו בחבל ובמשיחה, שעל ידה הוציאו המים מהבאר, והמשלים שעשו ר' חנינא ורבנן דומים הם בענין הזה. והרב הלך לשיטתו, והאמת יורה<sup>25</sup> דרכו.

אברבנאל חולק על הפירוש של הרמב"ם למדרש. לדעתו, הנר הוא המשל שעושה המלמד עבור התלמיד, על מנת לסייע לתלמיד להבין את הנמשל. הוא מצדיק את דעתו מהמדרש שהרמב"ם

24 בכ"י ג נוסף: 'עיין שלא אמר הרב אשר דומה לו המשל אבל אמר הבנת עניין המשל'; חסר בכ"י ב ובדפוס.

25 בכ"י ג: 'יעשה'.

ציטט קודם לכן. המשל הוא החבל בו משתמש המלמד על מנת להוציא לתלמיד את המים שנמצאים בעומק הבאר.<sup>26</sup>

בכ"י א יש רק פירוש מבלי לנקוט עמדה. בכ"י ב ובכ"י ג הוא דוחה את דעת הרמב"ם, אחרי שהוא דן בה באריכות, ואף ניסה להצדיק אותה ולהראות 'איך יכריח הרב פירוש זה מדברי חכמים ז"ל'. מתבקשת השאלה, מה גרם לו את השינוי בדעתו? מדוע הוא דוחה את דעת הרמב"ם, במיוחד אחרי המאמץ הפרשני שהוא השקיע כדי לבאר ולהצדיק אותו? כפי שאראה בהמשך מחקרי, השינוי נעוץ במפנה שחל במשנתו של אברבנאל, בנוגע לתפיסת התורה. בכ"י א הוא היה מוכן לקבל את תפיסתו של הרמב"ם להבחין בין שתי רמות בתוך התורה: בין המרגלית ובין שאר הכלים שבבית שהם בדרגת חשיבות נמוכה יותר. לעומת זאת, בכ"י ב ובכ"י ג הוא רואה אחרת את התורה. כעת, כל מילה בתורה היא מרגלית, ולכן המשל צריך להתפרש כחיצוני לתורה, פרי שכלו של המורה לתלמידו. לבסוף, הוא מציין כי פירושו הוא הנכון: והאמת יורה דרכו.<sup>27</sup>

## ג. הדפוס הראשון

ר' משה לנדא (1831-1832)<sup>28</sup>

המדפיס הראשון של הפירוש הוא ר' משה בן ישראל הלוי לנדא (נכדו של ר' יחזקאל סג"ל לנדא, ה'נודע ביהודה').<sup>29</sup> ר' משה מספר כיצד הגיע אליו כתב היד של הפירוש. תוך כדי דבריו הוא נותן סימנים לזיהויו (עמ' I):

נקרא נקראתי להוציא לאור תעלומות חכמה, למען לא תאבד חכמת חכם ובינת נבון לא תסתתר עוד, בהגלות מגלת ספר אשר היתה במסתרים, זה יותר משלוש מאות שנה חתומה באוצר הספרים אשר לא ידע איש שחר מקום מנוחתה.

26 זו לשון הרמב"ם: 'למה היו דברי תורה דומים עד שלא עמד שלמה? לבאר שהיו מימיה עמוקים וצוננים ולא היה אדם יכול לשתות מהן. מה עשה פיקח אחד? ספק חבל בחבל ומשיחה במשיחה ודלה ושתה. כך היה שלמה ממשל למשל ומדבר לדבר, עד שעמד על בוריה של תורה'.

27 על תפיסתו המאוחרת יותר את התורה, ראו בפרק מעשה בראשית.

28 לאחרונה, בעקבות בקשתי, הועלה תצלום דפוס לנדא לרשת, וניתן לראותו ב:

<http://jnul.huji.ac.il/dl/books/djvu/1088704/index.djvu?djvuopts&thumbnails=yes&zoom=page>.ge

29 ראו גם: שטיינשניידר, 1956; שטיינשניידר, 1964. ר' משה לנדא (1788-1857), היה פרנס בפראג, ובעליו של בית דפוס עברי. ראו אודותיו באנציקלופדיה עברית ערך: לנדא, יחזקאל, ירושלים-תל אביב, תשכ"ט. לרשימת הכתבים שנדפסו בבית הדפוס שלו, ראו: לנדא, תקצ"ו. הרשימה מפרטת את הספרים שנדפסו בבית הדפוס עד שנת 1836, שם הוא מזכיר את הפירוש על המורה ומחירו נקוב שם.

ר' משה מספר שהוא פגש את ר' יצחק ביסליכות. הוא מתאר אותו כ'איש נבון וחכם, מתושבי קרית בראדי, מו"ה יצחק ביסליכות שמו'. ר' יצחק מחזיק בכתב היד: 'ויבדו מגלת ספר, והיא הפירוש אשר און וחקר החכם הכולל שר וגדול בישראל, הפילוסוף האלהי דון יצחק אברבנאל זצ"ל. ברם, עוד טרם מגיע כתב היד לר' משה, ר' יצחק שולח אליו מכתב בזו הלשון (שם):

חדשות אני מגיד! הנה זה ימים לא כבירים רגשת הזמן הביאתני למדינת איטאליא, ובהיותי שמה הקרה ה' לידי שני כ"י מהרב המפורסם אשר חכמת אלהים בקרבו ויראת ה' היא אוצרו, השר דון יצחק אברבנאל נ"ע. לאחד קרא שמו שמים חדשים טפל על השני שהוא העיקר: כתוב עליו שהוא הפירוש על ספר המורה נכתב בשנת שי"ח. הפירוש הזה מאז ועד עתה היה טמון וגנוז באוצרות גביר השר והטפסר טראנוט? בעיר וויניציא המהוללה, ובניו ובניו שמרו את הכ"י כבבת עיניהם כי הם היו יראי ה' ואוהבי חכמת התורה. וזה כמשלוש שנים אשר נפטר הפראעזידענט (?) טרענוט, והנה הגיע התור שתגלה חכמת הרב המחבר בפירוש המורה לעיני נבוני עמו ושיפוצו מעינותיו חוצה. ועל פי סבה נפלאה ובעזרת האל באו שני הספרים האלה לידי וקניתיים במחיר רב אשר הושת עלי מאת המוכר. והנה היה בדעתי להדפיס את שניהם, מאפס כסף הוכרחתי להדפיס רק הספר הקטן הנקרא בשם שמים חדשים.

לכן, אמרתי לגלה את אוזן רומעכ"ת הרמה, כי נודע לי שאדוני אוהב חכמה ומדע, ואם יש את נפש אדוני לקנות ממני את החיבור הנפלא הזה, ימחל נא להודיעני ובא אבא ברינה לבוא עם אדוני אל עמק השוואה, כי טוב תתי אותו לאדוני מתתו לאיש אחר, כי כבר מפורסם שיש לאדוני יד ושם וכו' ---- ואשמח גם אני אם יצא לאור החיבור הזה --- ואחכה לתשובתו הרמה.

ובזה אצא ואומר שלום מנאי עבדו העומד לשרתו –

הק' יצחק במהור"ר שמעון ביסליכות

ר' יצחק מעיד שבכתב היד יש תיארוך לשנת שי"ח (1558), חמשים שנה אחרי מותו של אברבנאל.

ר' משה שואל מנין שהפירוש שנמצא לפניו בכתב יד הוא אכן הפירוש של אברבנאל למורה?

תשובתו היא שיש לבחון ב'ארבעה אבני בוחן' את כתב היד, שהן (עמ' III):

א. אם גם הכתב ישן נושן, וגם שם המחבר חרות על לוח הספר, עוד ההכרח לחפש בחפש מחופש באחד משאר ספריו אשר חבר, לראות אם יש בו זכרון הספר הרובץ תחת משא הספק מי מחברו.

ב. נכון לתור אם יש מליץ אחד מהמחברים אשר היו אחריו, המזכיר הספר וקורא שם המחבר עליו.



ג. צריך לדקדק אם הלשון המדברת בזה הספר עלתה בסגנון אחד עם הלשון המורגלת בפי המחבר בשאר חבוריו.

ד. ההכרח לנטות קו בדעות הנמצאות בספר אלמוני המיוחס לו, ולראות אם הם שוות ומשולבות עם דעותיו ומחשבותיו הידועות לנו.

במקרה שכל ארבעת אבני הבוחן מאשרים את זהות המחבר, אז: 'הספר נקנה בקנין שם המחבר'. בנוגע לאבן הבוחן הראשונה, ר' משה מתאר את כתב היד שעמד לפניו:

המכתב כתב ישן נושן, והנייר כמראה הגויל, ושם המחבר כתוב בפתיחת הספר, ובסופו חתם הסופר בזה הלשון: וסיימתי לכתוב אותו כ"א לחדש (כאן חסר שם החודש) ביום ו' ה' שי"ח, בארץ סלוניקא המהוללה בבית הנבון הישיש השר דון יצחק אברבנאל (נכד המחבר) יצ"ו ה' למען רחמי וחסדו הגדול אשר כה עזרני להתחיל ולהשלים זה החבור, יתן לי רחמים וכח לעשות חיל להתחיל ולהשלים ספרים אחרים עד בלי די ושיהנה במ אני **ליאון מלכי בן דוד מלכי יצ"ו** וזרעי וזרע זרעי וכו'.<sup>30</sup>

גם שאר אבני הבוחן של כתב היד מתאשרות על ידי לנדא (עמ' IV-V), ומסקנתו היא (עמ' III):

כי אמת ונכון הדבר שהרב החכם דון אברבנאל נ"ע פרש אורו על המורה בזה הפירוש אשר אנה ה' לידי להפיצו **בעדת המשכילים**.

'עדת המשכילים' היא קהל היעד עבורו לנדא הדפיס את הביאור. המוטיבציה שלו היא להרבות חכמה. לנגד עיניו הוא רואה תלמידי חכמים שיחד עם היותם נאמנים להלכה המקובלת, הם עוסקים בפילוסופיה ובהוויות העולם, כיאה לדמות אותה בקשו המשכילים המתונים בני זמנו בפראג ליצור.<sup>31</sup> זוהי גם רוח הדברים שהוא כתב בהקדמה לח"ג, א (נג):

אמר המדפיס משה הלוי לנדא: תבענה שפתי תהילה לאל חי צורי וגואלי, כי הנני ברוב חסדו להחל ולכלה את כל הנמצא כתוב בספר הנפלא הזה. יגילו בו כל אוהבי אמת, לחזות מחזה כבאספקלריא המאירה, ולשמוע דברי הרב המפרש נ"ע כי נעמו, הוצק חן בשפתותיו כל היוצא מפיו מקור חיים. ושבחתי אני את השמחה היקרה, כי חשק ה' בי ויבחרני להנחיל לבני ישראל נחלת יצחק. אני משה בחירו, אשר נקראתי מקדם לפתוח גן נעול, למען ידעו דור אחרון את החתום זה דור דורים.

---

30 וכן, ראו: בלומנעפלד, תרי"ז, עמ' 53-54 שכתב שהמעתיק הוא ר' ליאון מלכי. ונראה שמקורו הוא בהקדמתו של לנדא. ראו גם: ריינס, 1970, עמ' Xv. בשנת 1558 יום כא לחודש שהיה ביום ששי, היה בחודשים הבאים: חשון, אדר ב', אב.

31 וכדומה לרוח הראשונית שאחזה את אברבנאל בכ"י א בנוגע ל'בעל האמת', לעיל.

לנדא מתאר את הזכות הגדולה שנפלה בחלקו להוציא לאור את החתום והנעול. הוא סבור כי זהו חסד ההשגחה העליונה, שבחרה בו להנחיל לבני ישראל שבדורו, הדור האחרון, את הספר הנפלא הזה. כל אותם 'אוהבי אמת' יוכלו לשמוח עם הדפסתו של ספר זה, בו הם יוכלו למצוא דברים נעימים, המתאימים להישמע כעת. לנדא שותף להתעוררות משכילית ברוח מתונה, ומתוך כך הוא רואה לעצמו חובה נעימה להדפיס את הפירוש, שתואם את תפיסת עולמו האישית.<sup>32</sup>

בנוגע לשאלה באיזה מכתבי היד השתמש ר' משה לנדא קיימת חוסר בהירות. מתוך בדיקת כתבי היד והשוואתם לנוסח הדפוס במקומות רבים, אפשר לומר כי נוסח הדפוס בדרך כלל תואם לכ"י ג,<sup>33</sup> ואף יש להביא תימוכין לכך מפתיחתו של כתב היד.<sup>34</sup> דא עקא, שיש מקומות בודדים בהם

32 לתיאור הוואי התקופה, והמאבקים שהיו מנת חלקם של המשכילים דאז, ראו פינר, 1995.

33 הנה מספר דוגמאות מהביאור בהן נוסח הדפוס תואם לכ"י ג:

א.

כ"י ג, 4א	כ"י ב, 3ב	דפ' לנדא, ג-ג:
ירצה שהמצות השמעיות הם לשלמים והמעשיות להמון, להיישירם בהם בפינות האמיתיות, והיה שלא יתכן זה כי אם אחר דעות שכליות, והעמוד והסוד בהם הוא השגתו ית' כפי יכולתנו. והיה שלא יתכן זה כי אם בחכמה האלהית, ותקדם אליה הטבעית.	ירצה שהמצות השמעיות הם לשלמים והמעשיות להמון, להיישירם בהם בפינות האמיתיות, והיה שלא יתכן זה כי אם בחכמה אלהית, ותקדם אליה הטבעית	ירצה שהמצות השמעיות הם לשלמים והמעשיות להמון, להיישירם בהם בפינות האמיתיות, והיה שלא יתכן זה כי אם אחר דעות שכליות, והעמוד והסוד בהם הוא השגתו ית' כפי יכולתנו. והיה שלא יתכן זה כי אם בחכמה האלהית, ותקדם אליה הטבעית

ב. בהמשך ההקדמה, חסר בכ"י ב המשפטים הבאים: 'והאמת הוא שחז"ל סמכו המאמר הזה לפיכך סתם לך לאותו פסוק רחוק מה שהיה ולכן הביאו הרב להכריח ממנו שהסתימה שאמרו חכמים ז"ל היא בעומק העניין והיותו משל לא דבר אחר. ולכן המשיך הלשון עוד במעשה בראשית, ואמר ושם הדברים בכל זה בשמות'. הם קיימים בכ"י ג, 4ב; ובדפוס.

ג. ההתייחסות לח"א, לה: אברבנאל לא ראה צורך לבאר את ח"א, לה. בכ"י ב לאחר שמסתיים הפירוש על ח"א, לד יש רווח קטן, ומיד מתחיל לאחריו הפירוש לח"א, לו (78ב). לעומת זאת, בכ"י ג לאחר סיום הפירוש על ח"א, לד נכתב (105א): '**פרק לה מבואר בעצמו כולו**', ולאחר מכן מתחיל ח"א, לו. ר' משה לנדא מעיר (נט ע"א):

אמר משה המדפיס המתעלם בקריאת ובלמוד הפירוש הנפלא הזה:

דע קורא יקיר! כי כמעט בכל הפרקים אשר על מקומם אין להתבונן מפאת אור צח ובהיר אשר פרש על דבריהם, העיר הרב המפרש שהם מבוארים בעצמם די באר, וכן עשה כאן וכתב: **פרק שלושים וחמשה דבריו מבוארים**.

ד. ההקדמה למהדורה הנוספת בח"א, נ: נוסח הדפוס דומה לכ"י ג:

הנוסח תואם לכ"י ב.<sup>35</sup> כ"י ב לא עמד בבסיס מהדורתו של לנדא, משום שהוא מצטט את הפירוש על ח"ב, מה, שנמצא רק בכ"י ג,<sup>36</sup> ואינו מצטט את הנספחים שבסיום כ"י ב (שתי תשובות על

כ"י ג, 123א	כ"י ב, 90ב	דפ' לנדא, א.
אמר החכם המבאר,	אמר המדפיס: הרב החכם המפרש	
הפרק הזה עברתי עליו בנקל.	הפרק הזה עברתי עליו כאן בעיון	העיר כאן שעבר על זה הפרק בנקל,
	קל.	ואומר:
ואחר לימים? עיינתי בו	ואחר כן ימ' עיונם בו במונופולי	לאחר ימים עיינתי בו
	שנת רנ"ו,	
ומצאתי דברים מתוקים מדבש שלא	ומצאתי בו דברים מתוקים מדבש	ומצאתי דברים מתוקים מדבש שלא
הייתי משער בהם כשכתבתי זה	שלא הייתי משער בהם כשכתבתי	הייתי משער בהם כשכתבתי זה,
ולכן עשיתי עליו פירוש בפני עצמו	זה, ולכן עליו פירוש בפני עצמו	ולכן עשיתי עליו פי' בפני עצמו
בזה הפרק.	בזה הפרק.	בזה הפרק.

כ"י ג היא לשונו של המעתיק (לא סביר שאברבנאל תיאר את עצמו בתור: 'החכם המבאר'), ואילו כ"י ב משקף את לשונו של אברבנאל בעצמו. בכ"י ב תוספת זו באה בתחילת הפרק, בעוד שבכ"י ג ובדפוס, היא לפני המהדורה השנייה.

34 לכאורה, היה מקום לומר כי פתיחת כתב יד ג מוכיחה שזהו כתב היד שעמד לפני לנדא, שכן בפתיחת כתב היד נרשם, כאמור:

הרב הנ"ל בעצמו ובכבודו העלה זכרון פירושו היקר הזה למאמר מורה הנבוכים בפרשת כי תשא פסוק ויאמר ה' א' משה ראה אתה אומר אלי: ובתחילת פרשת וירא, אחר השאלה ל.

לשון זו מזכירה את דבריו של ר' משה לנדא באבן הבוחן הראשונה לזיהוי הביאור כמעשה ידי אברבנאל, בהקדמתו למהדורת הדפוס (עמ' IV):

גם התחלת מעשהו לפרש ספר המורה הגיד לעמו בפ' וירא (בראשית יח, א) בעניין המראה באמרו: ואם יגזור השם בחיים בפירוש המורה שהתחלתי לעשות שם אבאר הענין על אמתו. וכן בפרשת כי תשא (שמות לג, יב) כתב ואני במה שכתבתי על ספר העמוק שהוא העירותי על הפרק שהוא שיעור רב וכו'.

הדמיון בולט לעין. מדובר בראיות משני מקומות (פר' וירא, ופר' כי תשא) שמחבר הפירוש שלפנינו הוא אברבנאל. ניתן להניח, שמי שהוסיף את הפתיחה לכ"י ג הוא ר' משה לנדא, שרצה להשאיר את חותמו בזיהוי כתב היד כשייך לאברבנאל, ולכן גם הוא מדגיש: הרב הנ"ל בעצמו ובכבודו – לומר לך, שאברבנאל הוא מחבר הפירוש. אלא שאין בזה די כדי לקבוע שכ"י ג הוא זה שעמד בבסיס מהדורתו של לנדא, משום שיתכן שמי שהוסיף זאת בפתיחת כתב היד, הוא אדם אחר מאוחר יותר, בעקבות הקדמתו של לנדא.

35 הנה דוגמה מתוך ההקדמה בה נוסח הדפוס תואם לכ"י ב:

ח"א, ב, ה), ואינם בכ"י ג.<sup>37</sup> יחד עם זאת, כאמור, במספר מקומות הדפוס שונה מכ"י ג ותואם לכ"י ב. לכן נראה סביר יותר לומר לאור סיפור רכישת כתב היד, ולאור הדמיון הגדול לכ"י ג, שלנגד עיניו של לנדא עמד כתב יד שלישי מאותה המשפחה של כ"י ג.<sup>38</sup>

כ"י ג, 1ב	כ"י ב, 2א	דפ' לנדא, ב:
הט אֶזְנֶךָ וּשְׁמַע דְּבָרֵי חֲכָמִים ר"ל שְׁמַע דְּבָרֵי חֲכָמִים	הט אֶזְנֶךָ כּו ר"ל שְׁמַע דְּבָרֵי חֲכָמִים	הט אֶזְנֶיךָ וּשְׁמַע דְּבָרֵי חֲכָמִים ר"ל שְׁמַע דְּבָרֵי חֲכָמִים
אֲשֶׁר אֲבִיא בַּסֵּפֶר הַזֶּה אֲבֵל לֹא תֵּאֱמִין כִּי אִם דַּעְתִּי; או יֹאמֶר שְׂרָאשׁוֹנָה יִשְׁמַע דְּבָרֵי וְהֵם סִפְרֵי הַחֲכָמִים אַח"כ יִבִּין דַּעְתּוֹ.	אֲשֶׁר אֲבִיא בַּסֵּפֶר הַזֶּה אֲבֵל לֹא תֵּאֱמִין כִּי אִם דַּעְתִּי; או יֹאמֶר שְׂרָאשׁוֹנָה יִשְׁמַע דְּבָרֵי וְהֵם סִפְרֵי הַחֲכָמִים אַח"כ יִבִּין דַּעְתּוֹ.	אֲשֶׁר אֲבִיא בַּסֵּפֶר הַזֶּה אֲבֵל לֹא תֵּאֱמִין כִּי אִם דַּעְתִּי; או יֹאמֶר שְׂרָאשׁוֹנָה יִשְׁמַע דְּבָרֵי וְהֵם סִפְרֵי הַחֲכָמִים, וְהֵם סִפְרֵי הַחֲכָמִים וְאַח"כ יִבִּין דַּעְתּוֹ.

נראה כי הסופר של כ"י ג מפני הדומות דילג על שורה. בהע' 24 ישנה דוגמה נוספת, וכן בהמשך מחקרי דוגמאות נוספות.

36 בכ"י ב אין פירוש על ח"ב, מה. בסיום ח"ב, מב נמצאת הערה (כ"י ב, 143א): 'לא נמצא יותר בזה הענין'. לעומת זאת, בכ"י ג ישנו פירוש ארוך ביותר על פרק זה (195ב-205א), ואף בדפוס לנדא. אגב, לנדא בהערה בח"א, כז (מט.) מפנה לח"ב, מה.

37 לכאורה, ההוכחה הסופית לכך היא למצוא שבסוף כתב היד חתום שמו של ר' ליאון מלכי. דא עקא, שבמכון לתצלומי כתבי יד, בשני הצילומים של כ"י ג, המיקרופילם אינו מכיל את סוף כתב היד, והוא מסתיים בח"ג, א. יתכן שחסרים מספר דפים בסיום, ואפשר שזאת הסיבה שהמאמר הקצר אינו נמצא בכ"י ג.

38 כדמות תימוכין לכך שמדובר בכ"י אחר ניתן לראות בביאורו להקדמה, בדוגמה הבאה:

כ"י ג, 2ב	כ"י ב, 1ב	דפ' לנדא, ב:
וּבִיאֲרֵנוּ אֲמַרְם וְלֹא בַּמִּרְכָּבָה בִּיחִיד בְּלִשׁוֹן הַזֶּה בְּאוֹ סִפְקוֹת. הָא' לְמָה כֹּאן לֹא הִבִּיא הָרֵב כֹּל הַמִּשְׁנָה כְּמוֹ שֶׁהָיָא, הֲלֹא אֲמַר אֵין דּוֹרְשִׁין בַּמַּעֲשֶׂה בְּרֵאשִׁית בְּשָׁנִים וְלֹא בַּמִּרְכָּבָה בִּיחִיד.	וּבִיאֲרֵם אֲמַרְם וְלֹא בַּמִּרְכָּבָה בִּיחִיד בְּלִשׁוֹן הַזֶּה בְּאוֹ סִפְקוֹת. הָא' לְמָה כֹּאן לֹא הִבִּיא הָרֵב כֹּל הַמִּשְׁנָה כְּמוֹ שֶׁ... <מְחֻק> בַּמַּעֲשֶׂה בְּרֵאשִׁית בְּשָׁנִים בַּמִּרְכָּבָה בִּיחִיד.	וּבִיאֲרֵנוּ אֲמַרְם וְלֹא בַּמִּרְכָּבָה בִּיחִיד בְּלִשׁוֹן הַזֶּה בְּאוֹ סִפְקוֹת. הָא' לְמָה כֹּאן לֹא הִבִּיא הָרֵב כֹּל הַמִּשְׁנָה כְּמוֹ שֶׁהָיָא, הֲלֹא אֲמַר אֵין דּוֹרְשִׁין בַּמַּעֲשֶׂה בְּרֵאשִׁית בְּשָׁנִים וְלֹא בַּמִּרְכָּבָה בִּיחִיד.
וְהַמִּשְׁנָה מְקוּשֶׁרֶת וְהַדְּרוּשׁ מְדוּבָק.	וְהַמִּשְׁנָה מְקוּשֶׁרֶת וְהַדְּרוּשׁ...	וְהַמִּשְׁנָה מְקוּשֶׁרֶת וְהַדְּרוּשׁ מְדוּבָק.

לנדא בהערה משער מה צריך להיות במקום המחוק:

(\*) כאן חסר מן הספר כ"י כמעט שורה תמה, ועמו השאלה הראשונה, ולבי ראה מורה דרך להמנות החסרון בהתרתה, וכן צ"ל: ראוי שנתעורר בזה הלשון ששה דברים לעמוד על כוונת הרב. הא' מה הכריח

## ד. הדפוס השני

יצחק גולדמן (1872)

יצחק גולדמן, הוציא לאור בוורשה, את ספר מורה נבוכים בתרגום אבן תיבון, יחד עם הפרשנות של אפודי, שם טוב, קרשקש ואברבנאל. מהדורה זו היא הנפוצה כיום, והיא צולמה מספר פעמים מאז.<sup>39</sup> גולדמן העתיק את פירוש אברבנאל מתוך מהדורתו של מ' לנדא, כפי שהוא מציין בדף האחרון של הספר:

ועתה העמסתי על שכמי מלאכה רבה, הדפסת ספר הזה מורה נבוכים להרמב"ם ז"ל, עם כל מפרשיו... ונוסף עוד פירוש היקר להרב האברבנאל ז"ל (אשר נדפס מכ"י ע"י הרב ר"מ לנדא ז"ל) והוספתי פירוש לפרק י"ט מח"ב, מספרו שמים חדשים.

הקורא הדקדקן ימצא שגולדמן לא היסס להכניס שינויים רבים בתוך הפירוש שהוא העתיק מדפוסו של ר' משה לנדא. פעמים כדי לשרת את הקורא בן זמנו, ופעמים על סמך הערותיו של לנדא. לא ייפלא איפוא שמתוך החירות שהוא נטל, הוא הרשה לעצמו להתערב פעמים רבות בטקסט, ואף להוסיף פירוש לפרק שלם (ח"ב, יט) אותו הוא העתיק מהספר שמים חדשים. דוגמה אחת מני רבות עשויה להאיר במעט את דרך עבודתו של גולדמן. דוגמה זו חושפת את ההבדל בהשקפה ובתפיסת העולם בין ר' משה לנדא לבין ר' יצחק גולדמן. מתוכה ניתן ללמוד עד כמה הבדלי תפיסה עלולים להשפיע על המדפיסים, גם במקום שבו הם אמורים רק לצטט את הטקסט. הדוגמה מצויה בהקדמה. אברבנאל מצטט את פירושו של נרבוני בנוגע למיהו אותו 'חכם אלהי רבני בעל האמת', עליו מדבר הרמב"ם בהקדמה.<sup>40</sup> לפי אברבנאל, נרבוני פירש את הביטוי 'בעל האמת':

שהוא להבדיל התלמודי – נמשל כבהמות.<sup>41</sup>

---

הרב לבאר אמרם המבואר בעצמו, והמשנה מקושרת (ר"ל לא תחסר כל בה) והדרוש מדובק (ר"ל שמוסרין ראשי פרקים לחכם ומבין מדעתו).

לנדא אינו מצטט את השאלה כפי שהיא בכ"י ג, ואף לא את החלקים שכן אפשר לקרוא מתוך כ"י ב. יתכן שיש בזה כדי ללמד על כ"י שלישי שהיה ברשותו שהיה מחזק במקרה בדיוק כאן או שמא במקום זה לנדא העתיק רק מתוך כ"י ב, מבלי משים לכ"י ג.

39 אברבנאל, מו"נ (גולדמן); מכתב שלו אודות בית הדפוס ניתן לראות בעיתון הצפירה, גליון 27, מתאריך, 19.07.1876. המצולם באתר: <http://www.jnul.huji.ac.il/dl/newspapers/hazefirah/html/hazefirah-18760719.htm>

40 לדעתו של אברבנאל בנוגע לבעל האמת, ראו לעיל בפרק זה, בעמ' 27.

41 וכן גם בכ"י ב וכ"י ג. הלשון של נרבוני המודפס היא (ב): 'רבני – נכנע לדת אך לא כבהמה הנמשכת לרצונה אבל בעל אמת'.

ר' משה לנדא בהערה מסביר את כוונת נרבוני באופן הבא (דפ' לנדא, ג.):

ותוכן דבריו: אם הרבני אינו בעל אמת, שאינו מבין לחקור אמת בחכמת התלמוד לדעת על מה אדניה הטבעו ולתת חכמה לחכימין במשל וחידות, הוא דומה לבהמה הנמשכת ברסן בלי רצון, ואין תלמודי כזה **נכנע** לדת כ"א (כי אם) **נכפה** לדת מבלי דעת. אף אמנם, חובה על כל איש אשר בשם ישראל יכונה להאמין במצוות ה' ואין לו רשות להרהר אחריהן, עכ"ז (עם כל זה) אם תשרש שרשי האמונה בלבו ואין עוד לעקור הנטוע, אז נכון חקור דבר ה' לקנות טעם ודעת, כי גם יראתו וגם חכמתו מתקיימות.

הערה זו משמשת חלון הצצה לתפיסת עולמו של ר' משה לנדא, שראה את הדמות האידאלית של האדם כלמדן משכיל: תלמיד חכם תורני מצד אחד, ומהעבר אחר איש דעת, משכיל הבקי בחכמה ובמדע. תפיסת עולמו המתבטאת בהערה, היא שהובילה אותו להדפיס את הפירוש, וממשיכה את דבריו בהקדמתו לפירוש, לפיהם הוא מדפיס את הפירוש לטובת התלמידי חכמים המשכילים.<sup>42</sup> לעומת זאת, ר' יצחק גולדמן משנה את הציטוט במהדורתו (דפ', ו.):

להבדיל התלמודי – כו'.

מה הסיבה שגולדמן מוריד את הפירוש של נרבוני? אפשר שזה משום שהוא עצמו חש נעלב מכך, או שמא הוא חשש לתגובתו של הקורא המצוי בן זמנו?<sup>43</sup>

---

42 הרוח המנשבת בין בתרי ביאורו של אברבנאל נפלה כפרי בשל להשקפת עולמו של לנדא, שמתוך כך משבח את ביאורו (עמ' VI):

'ועתה קורא יקיר לי! דבר שפתי אך למותר, כי כל המופתים האלה אשר שמתי לעיניך הם יתנו עידיהם, שהרב החכם הכולל דון יצחק אברבנאל נ"ע הוא המחבר הפירוש, הוא ולא אחר, ומי כמוהו מורה דעת המורה!'

43 ידו של גולדמן מורגשת בעוד מקומות רגישים, כך למשל בח"א, ז בתוך ביאורו של אברבנאל התוקף את נרבוני הוא משמיט את דבריו החריפים של אברבנאל על נרבוני: 'נפש רשע אותה רע!', שנמצאים אצל לנדא (י:). נראה שגולדמן ממשיך ביחס העוין לנרבוני, ואפילו משמיט דברי נרבוני כשמזדמן לו. דוגמה נוספת בה גולדמן מתערב בטקסט, ראו לעיל בעמ' 36 במקום בו לנדא מציע נוסח משלו להשלים את השורות החסרות, נוסח זה הופך לגוף הטקסט אצל גולדמן (דפ', ד:), א"כ הוא מציין זאת באמצעות סוגריים מרובעות.

## פרק ג: זמן כתיבת הביאור

בפרק זה אציג את הדעות בנוגע לשאלה מתי אברבנאל כתב את ביאורו למורה. לאחר מכן, אציע עמדה מחודשת בנוגע לזמן כתיבת הביאור, העולה מתוך התמונה המצטיירת מכתבי היד של הביאור.

### א. ר' ליאון מלכי, ר' משה לנדא

ר' ליאון הוא המעתיק של כתב היד שהגיע אל הדפוס של ר' משה לנדא.<sup>1</sup> ר' ליאון הוא מקור השמועה לפיה אברבנאל כתב את הביאור רק בסוף ימיו, לקראת מותו. ר' משה לנדא מספר כי ר' ליאון מלכי הודיע מפי השמועה כי זו הסיבה שהביאור חלקי (דפ' לנדא, נד):

עד כאן נופת מתק ניב שפתיו על יד הקורא. ומפי השמועה הודיע המעתיק שהרב המפרש ז"ל נתבקש בשיבה של מעלה קודם השלימו הספר היקר הזה.<sup>2</sup>

יתכן שהמקור לשמועה הוא אברבנאל עצמו. באיגרתו לר' שאול הכהן שנה אחת לפני מותו, אברבנאל מתאר את החלטתו להתמקד בפירוש המורה. מאחר שהפירוש הקיים קטוע, יתכן שהשמועה נולדה כדי להסביר זאת. להלן דבריו לר' שאול הכהן (אברבנאל, ר' שאול, יב):

הן אמת שזה לא ימים רבים, אמרתי בלבי לפרש הספר הזה מפני קוצר המפרשים בו. ואכן ילידי יום אלה, יולדו להרפא כל מחשבותי ולא יכלתי עשוהו לבדי. גם פירושי הפסוק אשר עשיתי ושאר החבורים, לא יתנוני השב רוחי.

נראה ש'לא ימים רבים' מציין את שנותיו האחרונות, שאותן הוא החליט להקדיש לפירוש המורה. כפי הנראה 'לפרש הספר הזה', פירושו לכתוב פירוש רציף על הסדר, שיקיף את כל מורה נבוכים. עם זאת, כפי שכבר ציין ב"צ נתניהו וחוקרים נוספים, העיסוק של אברבנאל במורה נבוכים התחיל עוד שנים רבות קודם.

---

1 ראו בפרק כתבי היד.

2 לא מצאתי בכתבי היד קטע זה של המעתיק, וכאמור בפרק כתבי היד, אפשר שזה משום שלפני לנדא עמד כ"י אחר, או שהדפים האחרונים של כ"י ג נשמטו.

## ב. בנציון נתניהו

בנציון נתניהו קובע כי חלק מהפירוש של אברבנאל למורה נבוכים נכתב בצעירותו בפורטוגל, וחלק נכתב בסוף ימיו בוונציה.<sup>3</sup> לכך שהפירוש נכתב בפורטוגל הוא הגיע מתוך שלושה נתונים:

א. עדותו של ר' יוסף יעבץ שהשתתף בשיעוריו של אברבנאל על המורה.<sup>4</sup>

ב. ר' יוסף יעבץ מצטט פסקה של פירוש: 'שבמקרה היא חלק מפירושו של אברבנאל ליהושע (י', 3-12).<sup>5</sup>

ג. פירושו של אברבנאל למורה מוזכר בפירושו על ספר שמואל. מכאן הוא מסיק שאברבנאל התחיל לכתוב את הפירוש על המורה עוד בהיותו בפורטוגל.<sup>6</sup>

לגבי כתיבת הפירוש בסוף חייו, כותב נתניהו: 'אין זה רחוק מן הדעת כי לאחר שהשלים ספר זה (שו"ת לר' שאול) חזר אברבנאל לעבודה שיטתית על פירושו הגדול "למורה"'. בהערה הוא תומך בהצעתו מתוך שני דברים: האחד, מדבריו של אברבנאל לר' שאול הכהן בו הוא כותב 'שהתכוון לפרש בפירוט כל פרק של המורה'; והאחר הוא מעדותו של יוסף שלמה דלמדיגו שראה כתב יד של פירוש אברבנאל על המורה, וכתב: 'והאברבנאל פירשו כולו'.<sup>7</sup>

לא נתבאר בדבריו של נתניהו לאיזה תקופה בחייו של אברבנאל שייך הפירוש המצוי כיום על המורה בכתבי היד ובדפוס; מה היה היקפו של הפירוש הראשוני בפורטוגל; מה התווסף בימיו האחרונים בוונציה; מדוע במשך שנים כה רבות אברבנאל לא עסק בביאור המורה, ועוד שאלות.

---

3 בעקבותיו פסעו מספר חוקרים: ראו: פלדמן, 2003 עמ' 8, 12; בורדווסקי, 2003, עמ' 8-9; לאווי, 2001 עמ' 55; לאווי, 2005, עמ' 126.

4 יעבץ, אור החיים, עמ' 96: 'ואחד מגדולי העיר הנזכרת, גדול מרבן. ושמנו נודע ונתפרסם באיים מרוב חכמתו וגדולתו, חכמה וגדולה במקום אחד, וקרוב למלכים. צעק תמיד בחיבוריו על אלה האנשים. גם אני למדתי קצת פרקים מפ' מהמורה אשר נתחכם בו מכל האדם אחרי שחובר, וראינו אני והחכמים אשר שמענו מפיו, כי ההפרש בין הזהב והנחושת, הוא ההפרש אשר בין פירושו לשאר הפירושים אשר נעשו בו מה לתבן את הבר. ואחרי שהי' מפרש כוונת הרב באר היטב, היה אומר: זו כוונת רבינו משה לא כוונת משה רבינו'. אדון בהרחבה בדבריו של ר' יוסף יעבץ בפרק תיאור הביאור.

5 ב"צ נתניהו, שם, עמ' 286 הע' 74.

6 ב"צ נתניהו, אברבנאל עמ' 43, ובהערה 74: 'פירושו של אברבנאל למורה מוזכר בפירושו לשמואל א, כ, מ שבדומה לפירושו ליהושע נכתב בחלקו זמן קצר אחר יציאתו מפורטוגל'.

7 ב"צ נתניהו, שם, עמ' 109; ב"צ נתניהו, שם, עמ' 307 הע' 20. ראו עוד על דבריו בפרק היקף הביאור.



## ג. בעקבות כתבי היד, וספריו האחרים

כאמור, ביאורו של אברבנאל למורה שרד בשלושה כתבי יד. כ"י ב וכ"י ג משקפים מהדורת ביאור דומה ביותר, ואילו כ"י א משקף מהדורה אחרת של הפירוש. עיון בכתבי היד ובכתביו האחרים, מלמד שאברבנאל עסק בביאור המורה לכל אורך חייו: בפורטוגל, בספרד, באיטליה, ובוונציה. סביר הדבר שאברבנאל שלמד ולימד תלמידים רבים, רשם לעצמו טיוטות במשך השנים, ובשלב מסוים הוא ישב לערוך את החומר שהצטבר לפניו. לדעתי, עריכת החומר לא הייתה דבר חד-פעמי, כי אם עניין שחזר על עצמו מספר פעמים במהלך חייו, כשבכל פעם דעתו עברה שינויים שהוכנסו לתוך המהדורה האחרונה והמעודכנת. אציג מספר עדויות מכל תקופה, המלמדות על כך שבכל אחת מתקופות חייו אברבנאל עסק במורה נבוכים.

### 1. בפורטוגל (לפני 1482)

1. כ"י א:

לדעתי, מהדורת הביאור שבכ"י א שייכת עוד לתקופת צעירותו של אברבנאל, בפורטוגל. הראשונות המורגשת בפירוש, החדות, ודרכו בפירוש מצביעים על כך שדווקא זוהי מהדורה יותר ראשונית של הפירוש, על כך ראו בפרק העוסק בכתבי היד.

2. כ"י ב וכ"י ג:

בח"א, טו אברבנאל מסביר את הדרך בה מתייעצים המלכים אם בעמידה או בישיבה (דפ', לב); כ"י ב, 345; כ"י ג, 360):

ולהיותם מלכי ארץ, כדי שלא יהיה ביניהם קטטה בענייני ישיבותיהם, מי הראוי לישוב ראש, לכן היה מנהגם כמו שהוא גם עתה בארצנו פעמים לקחת העצה, האנשים הגדולים השווים במעלתם להיותם מעומד בקימה לא בישיבה.

סביר ש'ארצנו' מתייחס לפורטוגל, בה אברבנאל חי יותר ממחצית שנותיו (עד גיל 45) כשותף פעיל באריסטוקרטיה המלכותית. פורטוגל היא ארץ מכורתו ומולדתו, אליה הוא מתייחס במספר מקומות בכתביו בתור ארצו מולדתו.<sup>8</sup> בזמן זה הוא משתתף בישיבות החשובות של הממלכה ורואה כיצד מתנהלים הדיונים. על סמך ניסיונו האישי הוא יכול להעיד על המתרחש בארמונות המלכים. פחות סביר כי 'ארצנו' מתאר את ספרד, בה הוא בילה מספר מועט של שנים, וספק גדול אם לה הוא היה קורא 'ארצנו'.

---

8 לדוגמה במעיני הישועה הוא קורא לפורטוגל 'ארץ מולדתנו ונחלת אבותינו', וכן בדבריו לר' שאול (ח ע"ג) הוא כותב: 'ואתה תדע חכם חרשים שהפירושים והחיבורים האלה כולם עשיתי אחר שיצאתי מארץ מולדתי', והכוונה פורטוגל.

3. הראיות שהביא בנציון נתניהו: בפירוש לשמואל א, כ, מ שנכתב ב 1484 אחרי בריחתו מפורטוגל, הוא מזכיר את ביאורו למורה,<sup>9</sup> ומעדותו של ר' יוסף יעבץ מתקופת היותו בפורטוגל, והקטע מספר יהושע שר' יוסף ציטט המקביל לקטע מביאורו למורה.

## 2. בספרד (לפני 1492)

### 1. החיבור טענות הלקוחות:

גם בספרד הוא המשיך לעסוק בביאור המורה. בכתבי היד, לפני ביאורו לחלק השלישי של המורה, נמצא החיבור: 'טענות הלקוחות מטבע הכתובים'. בסיום הטענות, הוא מציין את זמן ומקום כתיבתו (דפ', עג.; כ"י ב, 151; כ"י ג, 213א):

זהו מה שראיתי לכתוב בענין הגדול הזה... והיה זה ממני במעט מהעיון, גנובתי יום וגנובתי לילה, בעיר מולינא בבית המעולה אברהם צרפתי יצ"ו

קטע זה נכתב בתקופת שהותו בספרד, כשהוא עוד משרת את מלכי ספרד, ומצליח 'לגנוב' זמן כדי לכתוב את המבוא למעשה המרכבה.<sup>10</sup>

### 2. הביאור על ח"ג, ה:

בטענות הלקוחות מטבע הכתובים, בטענה עשרים ושלוש, הוא מפנה לפירושו על ח"ג, ה (כ"י ב, 149א): 'ואני כבר כתבתי בדבר זה דברים טובים בפירושי בפרק ה מהמרכבה, יעויינו משם'. משמע שהיה פירוש על פרק זה בהיותו בספרד. אם כי, יתכן שהפירוש לח"ג, ה נכתב עוד קודם לכן בפורטוגל.

### 3. ביאור על פרקי הנבואה בחלק השני:

בפירושו לדברים פרק ה (1496) הוא דן בראיות שהרמב"ם הביא להצדיק את הגדרת הנבואה שלו. הוא מזכיר את הביאור למורה, כדבר קיים (עמ' ע): 'ואני בעייני בספר המורה בפרק ההוא (ח"ב, לג), השיבותי דברים נכוחים לכל הראיות שעשה הרב שמה על זה, ושאין בהם ולא באחד מהם הכרח לסיוע דעתו'. משמע עוד קודם לשנה זו היה קיים ביאור כתוב לפחות על חלק מפרקי הנבואה שבחלק השני של המורה. עדות זו אינה חד משמעית, ברם בדומה לעדות הבאה, היא משקפת את קיומו של פירוש כתוב זה זמן רב אצל אברבנאל, עוד קודם לשנת 1496.

---

9 זו לשונו (אברבנאל, נביאים ראשונים, עמ' רעא): 'והרב המורה בפרק כ"א חלק א כתב... ובפירוש הפרק ההוא כתבתי אני...!'

10 ראו נתניהו, 2005 עמ' 73. אברהם צרפתי הנ"ל ידוע כגובה מיסים באותו האיזור. כפי הנראה הוא הועסק על ידי אברבנאל, שהיה אחראי על המוכסים השונים ברחבי קסטיליה. תודתי לחביאר קסטניו על הערתו זאת.

### 3. באיטליה (1496)

#### 1. כ"י ב:

אחת התגליות שמצאתי במהלך החיפוש בכתבי היד היא העדות שאברבנאל עצמו מעיד במפורש מתי והיכן נכתבה מהדורה זו. בהקדמה לח"א, נ (כ"י ב, 90):

הפרק הזה עברתי עליו כאן בעיון קל. ואחר כך ימ' עינתי בו במונופולי שנת רנ"ו, ומצאתי בו דברים מתוקים מדבש שלא הייתי משער בהם כשכתבתי זה. ולכן עליו פירוש בפני עצמו בזה הפרק.

אברבנאל מתאר קיומה של מהדורה גולמית יותר שנכתבה לפני שנת רנ"ו, והייתה מונחת לפניו. המהדורה הגולמית זוכה להגדרה 'עיון קל'. הוא מתאר את עיסוקו בפירוש בשנת 1496 שעה שהוא מרחיב את פירושו למורה, והפעם בעיון עמוק.

#### 2. ההפניות הפנימיות:

כשעוקבים אחרי ההפניות שבכ"י ב ובכ"י ג (ובדפוס) לספריו האחרים, מתברר שכל ההפניות הן לספרים שהוא כתב אחרי בריחתו מפורטוגל: יהושע (1484),<sup>11</sup> שמואל (1484),<sup>12</sup> מלכים (-1492) 1484,<sup>13</sup> ספר מחזה שדי (1484-1492).<sup>14</sup>

נראה שההפניות הללו משקפות את המהדורה שנערכה בשנת 1496, והן נוספו על המהדורה הראשונה על ידו. ההפניות באות בעיקר לאחר שהוא מסיים לפרש את הפרק, שם מופיע פירוש נוסף לפרק ובו ההפנייה. הפירוש הנוסף מסומן על ידי הפתיחה: 'אמר יצחק', שנועדה כנראה להיות סימן הזיהוי למהדורה מאוחרת יותר.

### 4. אחרי 1497

#### 1. כ"י א.

אברבנאל עסק בהוראת המורה עם סיום המאה החמש עשרה, בהיותו במונופולי. חיים יונה המעתיק של כתב יד א השתתף בכזה שיעור.<sup>15</sup>

---

11 ראו ביאורו לח"ב, לה.

12 ראו ביאורו לח"ב, לו.

13 ראו ביאורו לח"ב, לה; מה.

14 ראו ביאורו לח"ב, לה.

15 למרות שכ"י א משקף מהדורת ביאור השייכת לתקופת פורטוגל, לדעתי. על זמן המפגש בין חיים יונה לבין אברבנאל, ראו בפרק כתבי היד.

## 2. כ"י ג.

בכ"י ג בח"ב, מה ישנה הפנייה מוזרה. הוא מפנה לספר מעייני הישועה (1497). ההפנייה למעייני הישועה אומרת דרשני! כזכור, בכ"י ב שנת הכתיבה מפורשת והיא 1496, כיצד אם כן הוא יכול להפנות לספר מעייני הישועה שנכתב רק שנה מאוחר יותר? מעניין היה לראות מה עשה המעתיק של כ"י ב במקום זה, אלא שלרוע המזל בכ"י ב אין פירוש על ח"ב, מה.<sup>16</sup>

## 3. פירוש לבראשית

בפירושו לבראשית בתחילת פרשת וירא (בר' יח, א) הוא מתאר את תוכניו המאוחרת: 'ואם יגזור השם בחיים בפירוש המורה **שהתחלתי לעשות**, שם אבאר העניין על אמתותו'. ספר בראשית נסתיים כשלוש שנים לפני מותו.<sup>17</sup> גם הלשון: 'ואם יגזור השם בחיים', עשויה לרמוז שמדובר באדם מבוגר, המיחל להספיק את תוכניו. הוא מתאר את זה שהוא רק התחיל לעשות, היינו התחיל לפרש את המורה בצורה מסודרת.

## 4. איגרת לר' שאול (1507).

באיגרת לר' שאול הוא מתאר את רצונו לכתוב פירוש למורה (אברבנאל, ר' שאול, יב.):<sup>18</sup>

הן אמת שזה לא ימים רבים אמרתי בלבי לפרש הספר הזה, מפני קוצר המפרשים בו, ואכן ילידי יום אלה, יולדו להרפא כל מחשבותי, ולא יכלתי עשוהו לבדי. גם פירושי הפסוק אשר עשיתי ושאר החבורים, לא יתנוני השב רוחי.

יתכן ש'ילידי יום' רומז לנאמר במשלי (כז, א): 'אל תתהלל ביום מחר, כי לא תדע מה ילד יום'. המציין את גילו המתקדם.<sup>19</sup> משמע שרק לאחרונה הוא החל בתכנית לפרש הספר הזה. 'פירושי הפסוק ... ושאר החיבורים' הם כנראה כל ספריו האחרים. נדמה, כי אברבנאל מספר כאן על מעין תכניתו ההגותית האחרונה. אם כי, לא ברור אם ועד כמה תוכנית זו יצאה לפועל.

---

16 יתכן שכבר בשנת 1496 הוא החל לעבוד על מעייני הישועה, וסיים אותו ב 1497, ולכן הוא יכול להפנות אליו גם בשנת 1496 בשעה שהספר עוד לא היה גמור. יתכן גם שבשנת 1496 הוא עדיין לא התחיל לכתוב את מעייני הישועה, ואז ניתן לטעון שכ"י ב משקף ההעתקה של הפירוש עד שנת 1496 ולא לאחר מכן, ואילו כ"י ג משקף ההעתקה של הפירוש אחרי שנת 1497 בה נוסף הפירוש על ח"ב, מה.

17 ראו בפרק רקע.

18 הוגה על פי: אברבנאל, ר' שאול הכהן כ"י.

19 בנוגע 'יולדו להרפא כל מחשבותי', יתכן 'ש'להרפא' הוא מלשון רפיון שאחז בכוחו לעת זקנתו, ויתכן ש'הרפא' הוא רמיזה לשמו של הענק, אחיו של גלית, ראו רש"י דה"א, כ, ד. כלומר, מלאכה זו גדולה ביותר.

## ד. עמדתו: רבדים בתוך הביאור

אברבנאל עסק במורה לכל אורך חייו. המהדורות השונות של הביאור שבכתבי היד, מעידות אף הן על התקופות שונות בהן הוא פירש את המורה, ואפשר שהן משקפות תהליך של כתיבה מתמשכת.<sup>20</sup> אברבנאל כלל פירושים מוקדמים יותר בתוך המהדורה של שנת 1496, ולא תמיד ערך אותם מחדש (לכן, כ"י ב וכו"י ג עשויים לשקף רבדים שונים, כפי שאראה בפרק מעשה בראשית). מהדורת הביאור שבכ"י א קצרה יחסית. כאמור, יתכן שהיא עוד מתקופת פורטוגל, ואפשר שהיא הקיפה פרקים רבים מתוך המורה. אפשר, שלמהדורה זו הוא קרא אח"כ באיטליה: 'עיון קל' (ראו בעמ' 43).<sup>21</sup> הביאור המצוי כיום בדפוס, מבוסס על מהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג, ומשקף באופן בסיסי את מהדורת הביאור שנכתבה באיטליה, משנת 1496.

ההבנה שאברבנאל עסק בביאור המורה למעלה מארבעים שנה, מחדדת את השאלה מה היה היקפו של הביאור שיצא מתחת ידיו? האם הוא הקיף את כל פרקי המורה? מה קרה לאותם הפרקים שאבדו (אם היו כאלו)? שאלות אלו מתעצמות, במיוחד לאור זריזותו כסופר, ויכולתו לחבר ספרים שלמים במהירות הבזק במשך ימים אחדים או מספר שבועות.<sup>22</sup>

---

20 ייתכן להוסיף על כך, כי אברבנאל לימד תלמידים ואפשר שהוא רשם לעצמו טיוטות לאחר כל שיעור או לפניו, ובשלב מסוים של הצטברות החומר הוא ישב לסכם, לערוך ולהשלים אותו. תהליך כזה מוסר לנו אברבנאל ביחס לפירושו לנביאים ראשונים ומחברים אחרים בתקופתו ולאחריו מוסרים לגבי התגבשות ספריהם, פרשנות ודרוש. 21 דוגמה המשקפת את מהדורות הביאור המשוקעות במהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג, ראו למשל בעמ' 98, בהע' 45.

22 לדוגמא: פירושו לספר יהושע נכתב תוך שבועיים (י' אברבנאל, **נביאים ראשונים**, ירושלים, תשט"ו, עמ' צא); הפירוש לשופטים נכתב תוך שלושה שבועות (שם, עמ' קסא); הפירוש לשמואל בתוך פחות מחודש וחצי (שם, עמ' תכא); ספר שמים חדשים נכתב בתוך חודש (י' אברבנאל, **ספר שמים חדשים על פרקי הרמב"ם להכריע דעת החידוש על דעת הקדמות**, ירושלים, תשכ"ז, עמ' נא).

## פרק ד: היקף הביאור

ביאורו של אברבנאל על המורה עוסק בכששים וחמשה פרקים. בחלק הראשון של מורה נבוכים הפירוש הוא רציף, ומקיף את רוב הפרקים. בפרק נה נקטע הביאור ללא הסבר. בחלק השני הביאור חלקי: הוא מתחיל רק בפרק לא ודן רק בחלק מפרקי הנבואה. בכ"י ב חסר פירוש ארוך למדי לח"ב, מה. לפני החלק השלישי של ביאורו למורה, נשאר החיבור: 'טענות הלקוחות מטבע הכתובים', ואחריו פירוש חלקי על הפרק הראשון. בסיום הביאור צורפו נספחים: 'מאמר קצר בביאור סוד המורה', שעוסק במבנה הספר מורה נבוכים, וכן תשובות על שאלות הקשורות לפירוש. אציג בטבלה את היקף הפירוש בהתאם לכתבי היד:

כ"י א	כ"י ב	כ"י ג
חלק א	הקדמה א – נה (למעט פרק לה)	הקדמה א – נה (למעט פרק לה)
חלק ב	לא – לו מב ---	לא – לו מב מה
---	טענות הלקוחות מטבע הכתובים	טענות הלקוחות מטבע הכתובים
חלק ג	א	א
נספחים	מאמר קצר בביאור סוד המורה תשובה על: א, ב	מאמר קצר בביאור סוד המורה תשובה על: א, ב, א, ה; קסם-נבואה

דפוסו של ר' משה לנדא (1831/1832) בדומה לכ"י ג מכיל את הפירוש על ח"ב, מה. ההבדל הוא שבדפוס נוסף ה'מאמר קצר' (ה'חסלת') בסיום החלק השלישי, מה שלא נמצא בכ"י ג שלפנינו.<sup>1</sup> ר' יצחק גולדמן (1872) הוסיף על דעת עצמו פירוש על ח"ב, יט מספרו של אברבנאל 'שמים חדשים'.

הביאור הרציף לחמשים וחמשה הפרקים הראשונים במורה, עשוי להצביע על כוונתו של אברבנאל לכתוב פירוש שיקיף את כל הספר. בנוסף, אברבנאל עצמו רומז במספר מקומות במהלך הביאור שבכוונתו לפרש את כל המורה, ושהוא עתיד להרחיב את הדיבור בהמשך ביאורו:

1 בצילום שבמכון לתצלומי כתבי יד לא נמצא המאמר הקצר בסיום. אם נניח שלנדא העתיק מכ"י ג, ולא עמד לפניו כ"י אחר, הרי שאז בסיום כ"י ג היה המאמר הקצר והוא נשמט. וזו הסיבה לכך שבסיום מהדורתו של לנדא מופיע המאמר הקצר.

- בכ"י א (ב4) במהלך ההקדמה בנוגע לסיבות הסתירה השונות הוא כותב: 'ובפכ"ו מח"ב אמר כי שם כסא מורה על עצמות הבורא ית'. ואני באותו פרק בע"ה אבאר שאין שם סתירה'.
- בח"א, ט (דפ', כו): הוא מבטיח: 'כמו שאפרש בע"ה בפ' כו ח"ב בהגיעי לשם'.
- בח"א, לו (דפ', נח): 'וכמו שאפרש בפרק ל"ב חלק ג הנזכר, ובהגיעי לשם, בעזרת השם, אביא שגם בקרבנות לדעת הרב יש תועלת בעצמן'.<sup>2</sup>
- בח"א, מד (דפ', סג): 'ואם יגזור האל להגיע לשם (למאמר שלישי) אפרש פרקיו בהשגחה, ואוכיח מדבריו שאין בהם נפתל ועיקש, ושהוא יאמין בהשגחה הפרטית כראוי על פי חוקי התורה'.
- בח"א, נד (דפ', עט): 'ואמנם, בפנ"א, ח"ג בהגיעי אליו בע"ה, אבאר שאין בדבריו טעות ולא שגיאה'.
- בח"ב, לו (דפ', עט): 'כ"י ג, 182ב): 'הנה יבוא ביאורו בפרק האחרון מזה החלק', כלומר בח"ב, מח, עליו אין פירוש.
- בטענות הלקוחות מטבע הכתובים, הוא מפנה לפירושו על ח"ג, ה (טענה כג, כ"י ב, 149א): 'ואני כבר כתבתי בדבר זה דברים טובים בפירושי בפרק ה מהמרכבה, יעויינו משם'. משמע שהיה פירוש על ח"ג, ה.
- בסיום המאמר הקצר (ה'חסלת'), אחרי שהוא מבאר באריכות את מבנה המורה, הוא כותב: 'ואמנם, פרטיות כל פרק ופרק מהספר הזה, פה אל פה אדבר בו בבא עתו' (אברבנאל, ר' שאול, כו.; דפ', עד ע"ד).<sup>3</sup>

הבטחות אלו מלמדות שהוא התכוון לפרש יותר מהמצוי בביאורו למורה, ואף שהוא הצליח לעשות כן, לפחות בנוגע לביאור המרכבה ('ואני כבר כתבתי'), שבח"ג, א-ז. סביר להניח, שהפניות נוספות הגיעו אל פירוש כתוב שאבד ולא הגיע לידי המעתיקים. אם כי, המילים 'בהגיעי לשם

---

2 ר' משה לנדא מסביר שהסיבה שאין פירוש על ח"ג, לב היא (דפ', ס): 'כבר הרחיב הרב המפרש לבאר דעת רבינו בענין הקרבנות בהקדמתו לספר ויקרא. ואחרי אשר שם שם מקומו, לא רצה לשנות אמריו פעם שנית בפירושו לספר המורה'. בעקבותיו כתב ר' יצחק גולדמן (דפ', נח): 'והרב המפרש לא מלא דברו להעתיק הדברים בפ' לב ח"ג כי סמך עצמו על דבריו בהקדמה ההוא'.

לנדא וגולדמן מניחים שאברבנאל כתב את הביאור למורה לקראת מותו (ראו בפרק זמן כתיבת הביאור), ולכן הוא יכל לסמוך על ההקדמה לויקרא. ברם, ספק גדול אם ההקדמה לספר ויקרא הייתה כתובה בשעה שהוא כתב את ביאורו למורה, שכן ספר ויקרא נכתב לקראת סוף ימיו, ואילו הביאור למורה נכתב יותר מעשור קודם לכן. לכן, נראה שאם היה ביאור לפרק זה, הוא מן האבודים. ברם, את שרידיו ניתן לאתר מתוך הקדמתו לויקרא, שסביר הדבר שבה הוא שיקע את דבריו מביאורו למורה, כפי שהוא עשה בהקדמה ליחזקאל ובעוד מקומות. ולבסוף, מחקרי מראה כי הרב רצה גם רצה 'לשנות אמריו פעם שנית' פעמים רבות, כשפירושו לספר המורה משמש את הנוסח הראשוני לדבריו המאוחרים אותם הוא עדכן בהתאם להתפתחות דעתו.

3 ב"צ נתניהו הכריע כי מדובר כאן בהצהרת כוונות, ראו: נתניהו, תשס"ה, עמ' 307 הע' 20.

בע"ה' וכדו', הן בעיקר הבעת משאלה, וקשה לשער על פיהן עד כמה הן משקפות פירוש כתוב. ראוי לציין שכל יתר ההפניות הפנימיות שאברבנאל מפנה בביאור, מגיעות תמיד לפרקים שכן מצויים בכתבי היד.

לאור זאת, השאלה המתבקשת היא האמנם אברבנאל כתב פירוש שהקיף את כל המורה? אם כן, מה עלה בגורל כוונותיו אלו? מדוע רק חלקים אלו נשארו?

תשובה חלקית לכך נעוצה בדרך בה התגבשה מהדורת הביאור שבכ"י ב. המעתיק של כ"י ב משאיר רמזים מעניינים לדרך יצירת כתב היד. במספר מקומות, אחרי שהוא מסיים להעתיק רצף של פרקים הוא מציין כי הוא לא מצא עוד. למשל, בסיום ח"א, נה הוא כותב (107א): 'זהו מה שנמצא מזה החלק הראשון לזה החכם הגדול הנעלה המפרש. תם תם תם'. וכן בסיום ח"ב, מב (142ב): 'לא נמצא יותר בזה העניין'. מתוך השימוש במילה 'נמצא', אפשר ללמוד שהמעתיק חיפש עוד מפירושו של אברבנאל ולא מצא. מתוך כך, נראה שמהדורת הביאור שבכ"י ב היא ליקוט טפסים שונים של ביאור תחת קורת גג אחת.<sup>4</sup> לכן, יתכן שיש עוד פרקים שאברבנאל פירש אך הוא לא הצליח להשיגם. ואכן, פרק כזה שנעלם מעיני המעתיק של כ"י ב, נמצא בכ"י ג (ובדפוס). כוונתי לח"ב, מה. גם ביאורו לפרקי המרכבה שאברבנאל מעיד על היותו (וואני כבר כתבתי) הלך לאיבוד. סביר הדבר שהיו עוד פרקים שאבדו. כנראה הסיבה לכך היא שעבודת הליקוט החלה מספר שנים אחרי מותו של אברבנאל, וחלק מהחומר נשמט בצוק העתים.

## היקף הביאור המקורי

מה היה היקף הביאור המקורי שיצא מתחת ידו של אברבנאל? לשאלה זו ניתנו עד כה שתי תשובות. האחת בידי המדפיס הראשון ר' משה לנדא. לדעתו, מהדורת הדפוס מכילה את כל מה שיצא מתחת ידיו של אברבנאל. האחרת נלמדת מתוך עדותו של היש"ר מקנדיאה לפיה היה פירוש שהקיף את כל המורה, ומה שאינו מצוי כיום הלך לאיבוד. אציג את הדעות הללו בפירוט, ולאחריהן אבקש להציע אפשרות שלישית, המבדילה בין כתבי היד השונים.

א. ר' משה לנדא, מדפיסו הראשון של הביאור (1831/2), נוקט בעמדה הראשונה. בהקדמה לפירוש על ח"ג, א (דפ' לנדא, נג:) הוא כותב:

אמר המדפיס משה הלוי לנדא: תבענה שפתי תהילה לאל חי צורי וגואלי...<sup>5</sup>

---

4 לעומת זאת, בכ"י ג, במקומות הנזכרים אין שום הערה של המעתיק. בסיום ח"א, נה, הוא מיד עובר לח"ב, לג מבלי לציין דבר; בח"ב, מה בסיומו הוא עובר לטענות הלקוחות מבלי לציין דבר. זו אחת הסיבות שלדעתי רומזות על קדימותו של כ"י ב לכ"י ג.

5 לציטוט המלא של דבריו, ראו בפרק כתבי היד.



אמנם, גם בשמחה יתערב יגון, ובכך אחת נחת יש חופניים עמל, כי לא השלים הרב המפרש את פירושו היקר לספר המורה, ואין שור רק ביאורו לפרק ראשון בחלק השלישי אשר אנכי נותן לפניך קורא יקר.

לנדא קובע שאברבנאל 'לא השלים' את פירושו, משום שהוא נפטר במהלך העבודה על הפירוש. הוא תומך זאת משמו של המעתיק (של כתב היד), ר' ליאון מלכי (דפ' לנדא, נד:):

ומפי השמועה הודיע המעתיק שהרב המפרש ז"ל נתבקש בישיבה של מעלה קודם השלימו הספר היקר הזה.<sup>6</sup>

הביאור חלקי, ונקטע במקומות מפתיעים משום שזוהי עבודה בלתי גמורה.

ב. העמדה האחרת סבורה שהיה פירוש על כל הספר. עמדה זו תומכת את יתדותיה בסברה, בעקבות שאברבנאל הותיר בביאור,<sup>7</sup> ובעדות ישירה על כך. כמאה שנה אחרי מותו של אברבנאל, ר' יוסף שלמה רופא (היש"ר) מעיד: 'והאברבנאל פירשו כולו'. וראיתים בידי החכם הכולל ידידי מוהר"ר משה מצורדי הקראי בקוסטנטינא בהיכלו.<sup>8</sup> ברם, לדעתי, צריך עיון עד כמה ניתן לסמוך על עדות זו. במיוחד, לאור איגרתו של אברבנאל לר' שאול הכהן שנה לפני מותו, בה הוא מספר על תוכניתו לכתוב פירוש שיקיף את כל המורה, יש מקום לתהות אם אכן הוא הספיק לעשות זאת.<sup>9</sup>

---

6 לא מצאתי בכתבי היד קטע זה של המעתיק, וכאמור אפשר שזה משום שלפני לנדא עמד כ"י אחר, או שהדפים האחרונים של כ"י ג נשמטו.

7 הנה תימוכין לאפשרות שהיה פירוש על הכל:

א. סיום המאמר הקצר (דפ', עד ע"ד): 'ואמנם פרטיות כל פרק ופרק מהספר הזה, פה אל פה אדבר בו בבא עתו'. החסרון בכך הוא שדברים אלו הם בעיקר הצהרת כוונות, וקשה לראות בהם שיקוף של פירוש כתוב.

ב. ההפניות הפנימיות לאותם הפרקים שאין עליהם פירוש. החסרון בכך הוא שכל ההפניות הן לפרקים מהחלק השני והשלישי.

ג. הצהרת הכוונות הלא מפורשת שלו, בכך שהוא פירש ברצף חמשים וחמשה פרקים מהחלק הראשון, מעידה על כוונתו לפרש את הכל. החסרון בכך הוא שאין די בידיעת הכוונה כדי לצרפה למעשה, ולומר שאכן הוא פירש את הכל.

ד. ה'רפרטואר' של אברבנאל כסופר זריז ומיומן המסוגל לסיים ספרים במהירות עצומה, גורמת למחשבה שלא ייתכן שדווקא הביאור למורה שהיה כה יקר בעיניו, הוזנח על ידו ולא הגיע לידי השלמה. לדעתי, יש לומר שאילו היה פירוש שהקיף את הכל, הוא היה קצר יותר, ותאם לרוח הקיצור שבכ"י א בה הוא עסק מעט בפרשנים, ובקיצור רב.

8 העדות מצוטטת אצל: גייגר, מלא חפניים, עמ' 18. ראו גם: לאוי, 2000, עמ' 242 הע' 66.

9 אפשר שהיש"ר סבר שהביאור מקיף את הכל, בגלל אורך הפירוש, כמו גם זה שיש פירוש על פרקים מחלק ראשון, חלק שני וגם קצת מחלק שלישי, ונספחים על ח"א, ב, ה (כ"י ב).

ג. עמדתי. יש מקום להבדיל בין כ"י א לבין כ"י ב וכ"י ג. ייתכן שמהדורת הביאור הקצרה יחסית שבכ"י א, הקיפה את כל הספר. אולם, מהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג, ובדפוס, הארוכה יותר, מעולם לא הקיפה את כל המורה, ועם זאת, היא הייתה גדולה יותר מהמצוי בכתבי היד.<sup>10</sup> לאור זאת, ניתן להסביר את דבריו לר' שאול הכהן (1507) בהם הוא מספר על החלטתו לכתוב פירוש למורה (אברבנאל, ר' שאול, יב):<sup>11</sup>

הן אמת שזה לא ימים רבים אמרתי בלבי לפרש הספר הזה, מפני קוצר המפרשים בו, ואכן ילידי יום אלה, יולדו להרפא כל מחשבותי, ולא יכלתי עשוהו לבדי. גם פירושי הפסוק אשר עשיתי ושאר החבורים, לא יתנוני השב רוחי. ועתה לתת את בקשתך אם מעט ואם הרבה: בנה בניתי בית זבול לך, מאמר קצר בביאור סדר המורה ואופן חבורו וחלקיו ודרושו וקשור פרקיו זה עם זה, יען וביען את זה בפרט שאלת עתה מאתני אולי ישר בעיניך, כיון הטוב ההולך מקנדייה למישרים. ואם היה לי כאן סופר מהיר, הייתי גם כן שולח אליך פרקים מפורדים שעשיתי לבקשת החברים כאשר שאלוני על דרך ההזדמן.

נראה כי כוונתו היא למהדורת פירוש שתקיף את כל פרקי הספר, כדוגמת מהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג (ועל גבה). כדמות ראייה לכך, היא הנימוק שאברבנאל נותן: 'מפני קוצר המפרשים בו', כלומר מפני הקיצור הקיים בדברי המפרשים, והצורך בפירוש מלא ומקיף על המורה, שידון בדברי הפרשנים, יסתור ויבנה.

מתוך דבריו לר' שאול, אפשר שיש ללמוד כיצד אברבנאל בעצמו כתב את המהדורה המאוחרת והמעמיקה של הביאור. אברבנאל מספר שיש בידו הוא פרקים מפורדים, שגם הם נכתבו 'על דרך ההזדמן': באופן אקראי, ולא על פי תכנית מסודרת מראש אלא לפי 'בקשת החברים'. מדובר, בחבורה הלימודית שאברבנאל היה המנחה שלה, שהיא פועל יוצא מגישת העיון הספרדי שעל ברכיה אברבנאל גדל, ובה השתתפו חיים יונה ור' יוסף יעבץ.<sup>12</sup> מתוך כך, אפשר להציע שמלכתחילה הוא ביאר רק את אותם הפרקים שעליהם הוא העביר שיעורים בעיון, ואותם הוא בירר לעצמו ולחברי השיעור. רק 'פרקים מפורדים' שעשיתי לבקשת החברים כאשר שאלוני על דרך ההזדמן, והמהדורה המאוחרת מעולם לא הקיפה את הכל.

לסיכום, השאלה אם היה ביאור שהקיף את הכל נשארה בלתי פתורה. אפשר להציע שכ"י א המשקף מהדורה קצרה הקיף את כל המורה, ואולי על כתב יד זה העיד היש"ר מקנדיאה. לגבי

---

10 כאמור, הגורם לכך הוא דרך התהוות הביאור על ידי ליקוט אוספים. לכן, לדוגמה, מהמעתיק של כ"י ב נשמט הביאור לח"ב, מה; הביאור על ח"ג, א נקטע בתחילתו (ראו בפרק מעשה מרכבה); הביאור על ח"ג, ה שאברבנאל מפנה אליו, נשמט ונעלם. וסביר שהיו עוד כאלו.

11 הוגה על פי: אברבנאל, ר' שאול הכהן כ"י.

12 ראו בפרק רקע, ובפרק תיאור הביאור, בהרחבה. למאפיין זה של הלימוד בחבורה ראו דימיטרובסקי, תשכ"ג. להשתתפותו של חיים יונה בשיעורים, ראו בעמ' 23. גם חיים יונה מתאר שרק שהוא התחנן, אברבנאל היה מוכן להתיר לו לכתוב את הפרקים, 'לבקשת החברים'. להשתתפותו של ר' יוסף יעבץ בשיעורי אברבנאל, ראו בעמ' 40, בהע' 4.

המהדורה שבכ"י ב ובכ"י ג ניתן לומר בוודאות כי אבדו ממנה מספר פרקים. אם כי, לא סביר שהיא אי פעם הקיפה את כל המורה, וכפי הנראה היא נכתבה בעיקר כחלק מהלימוד השוטף של אברבנאל עם קבוצת השומעים.

אפרים שמואלי, שחקר את קורותיו של אברבנאל קובע: 'הפירוש על מורה נבוכים הוזנח ביותר... בעיקר יש להצטער על אבידת הספר 'ימות עולם' ופרקי הפירוש על מורה נבוכים'.<sup>13</sup> ולבסוף, השאלה נותרת בעינה: מדוע אברבנאל שהיה אדם חרוץ והספיק לכתוב ספרים כה רבים, שיונקים וקשורים למורה נבוכים, לא עמד במשימה האחרונה והראשונה של הגותו העיונית, לכתוב פירוש מסודר ורציף על כל פרקי המורה?<sup>14</sup>

---

13 שמואלי, תשכ"ג, עמ' 272.

14 יתכן, והוא השאיר זאת לעצמו בכוונה תחילה לשנותיו האחרונות, בתור עיסוק אחרון. אלא שמותו עצר בעדו, ובזה צדק ר' ליאון. ויתכן שבספריו האחרים הוא הטמיע את פירושיו למורה, כפי שעוד אראה במספר עניינים.

## פרק ה: תיאור הביאור

בפרק זה אתאר את ביאורו של אברבנאל למורה, ואת גישתו הפרשנית המיוחדת. הביאור שבכתבי היד (כ"י ב וכו"י ג), עוסק בכששים וחמשה פרקים מתוך מורה נבוכים, שני נספחים העוסקים בנושאים ממוקדים: 'טענות הלקוחות מטבע הכתובים' הדן בביאור מעשה המרכבה, ו'מאמר קצר בביאור סוד המורה' הדן במבנה הספר מורה הנבוכים.<sup>1</sup> בכתבי היד מופיעות גם תשובות על שתי שאלות בנוגע לפרקים הבאים: ח"א, ב, ה.<sup>2</sup> מבין שאר הפירושים שנכתבו למורה הנבוכים, ביאורו של אברבנאל הוא הארוך ביותר, על אף חלקיותו.

ביאורו של אברבנאל למורה כתוב בסגנון בהיר. הוא עוסק בסוגיות רבות, ומסייע להבנת הכוונה הפשוטה של הרמב"ם, תוך שהוא מסדר את דבריו ומנתחם לעומק. אברבנאל פותח כמעט בכל פרק בהסבר דברי המורה, ומבאר באריכות רבה את כל המילים והמשפטים שנראים לו כצריכים הבהרה. במספר מקומות הוא מרחיב את הדיון, הרבה מעבר לנדרש לביאור המורה. במהלך הביאור הוא מציג את הפרשנים שקדמו לו, ודן בדבריהם. במקום שדעתם או דעת הרמב"ם לא נראית לו, הוא מציג את דעתו שלו, ומנסה לשכנע את הקורא בצדקתו. ואכן, אברבנאל מעיד על עצמו, שדרכיו 'בהבנת הספר העמוק הזה שהם זולת דרכי שאר המפרשים' (אברבנאל, ר' שאול, יב.).

בביאורו למורה אברבנאל מזכיר פרשנים של המורה, פרשני מקרא, ורבים אחרים. ממפרשי המורה הוא מצטט לרוב את ר' יוסף בן אבא מארי אבן כספי (1279-1340), ר' משה נרבוני (1362) ור' יצחק בן משה הלוי (האפודי, הוא פרופיאט דוראן, נפטר בתחילת המאה החמש עשרה). בנוסף, הוא הכיר את פירושם של ר' שם טוב אבן פלקירה (1225-1295), ור' זרחיה בן יצחק שאלתיאל חן (המאה הי"ג).<sup>3</sup> מפרשני המקרא הוא מצטט את תרגום אונקלוס ותרגום יונתן, רש"י, אבע"ז, רד"ק, רמב"ן, רלב"ג, ור' יצחק עראמה. מעולם ההגות היהודי הוא מצטט את ריה"ל, ר"ן, ר' חסדאי קרשקש ור' יוסף אלבו. מעולם ההגות הכללי הוא מזכיר את אפלטון, אריסטו, אלכסנדר, תמסטיוס, אבן סינא, אבובכר אלצייג (אבן באג'ה), אלגזלי ואבן רושד. אין צורך לומר שהוא מצטט מחז"ל מהספרות המדרשית ומהתלמוד הבבלי.

אציין במיוחד את סגנון הכתיבה המשתף שבביאור. אברבנאל מזמין את קוראיו ללמוד עמו את המורה. יחד עם אברבנאל הקורא פוסע בין שבילי המורה, מתחקה אחר המילים והמשפטים של הרמב"ם, ויורד לעמקו. פעמים רבות אברבנאל משוחח עם הקורא. הוא פונה אליו

1 לתיאור 'המאמר הקצר' ('חסלת'), ראו בנספח לפרק זה.

2 ראו בפרק היקף הביאור.

3 בעטרת זקנים הוא מזכיר את פירושו של ר' זרחיה בפ"ח (י). לתולדותיו של ר' זרחיה, ראו: רביצקי, תשל"ח, עמ' 68-74; אברבנאל, מפעלות מזכיר את פלקירה (בעמ' 32); ראו גם: לאוי, 2005 עמ' 137. לסקירה ביבליוגרפית של פרשני המורה והספרות שעליו, ראו: דינסטאג, תשמ"ז. למרות ריבוי הפרשנים שהיו יכולים להיות לנגד עיניו, הוא ציטט רק מהפרשנים אותם הזכרתי כאן.

ודן איתו במשמעויות של הדברים, מציג לפניו התלבטות או מזמין אותו לשפוט מהו הפירוש הנכון ביותר.<sup>4</sup>

## א. על הביאור

עדות המתארת את הרוח המנשבת בביאור נמצאת אצל ר' יוסף יעבץ. אמנם, שמו של אברבנאל אינו מוזכר בפירוש בעדות זו, ברם כפי שכבר ציינו החוקרים, קרוב הדבר לודאי שמדובר עליו.<sup>5</sup> ר' יוסף מתאר את תקופת נעוריו בהיותו בליסבון, ואת היותו שותף לקבוצת לימוד המורה:

ואחד מגדולי העיר הנזכרת, גדול מרבן,<sup>6</sup> ושמו נודע ונתפרסם באיים מרוב חכמתו וגדולתו, חכמה וגדולה במקום אחד, וקרוב למלכים, צעק תמיד בחיבוריו על אלה האנשים.<sup>7</sup> גם אני למדתי קצת פרקים מפיו<sup>8</sup> מהמורה אשר נתחכם בו מכל האדם אחרי שחובר, וראינו אני והחכמים אשר שמענו מפיו, כי ההפרש בין הזהב והנחושת, הוא ההפרש אשר בין פירושו לשאר הפירושים אשר נעשו בו, מה לתבן את הבר. ואחרי שהי מפרש כוונת הרב באר היטב, היה אומר: זו כוונת רבינו משה לא כוונת משה רבינו.<sup>9</sup>

אברבנאל הוא המנחה של קבוצת הלימוד. הוא מתואר כמורה יוצא דופן 'אשר נתחכם בו מכל האדם אחרי שחובר', כלומר הפרשן המזהיר ביותר שהיה למורה. ר' יוסף מתאר את קבוצת הלימוד כקבוצת אליטה, 'אני והחכמים'. ניתן לשמוע משהו על האווירה שהייתה בקבוצה. בשלב הראשון, הלימוד היה לימוד יסודי של דברי הרמב"ם 'באר היטב'. בשלב השני, מגיע תור הביקורת על הרמב"ם ופרשניו, שפעמים הוביל לדחיית הרמב"ם בשנינות: 'זו כוונתו רבינו משה (הרמב"ם)', לא כוונת משה רבינו. 'כוונת משה רבינו' בתורה נתפרשה במסורת המקובלת בעם ישראל, ואילו

---

4 הנה מספר דוגמאות: א. בח"א, לו (דפ', נח:): 'ואתה המעיין עיין בזה, ואם יקרה יי' אלהיך לפניך דעת יותר ישר בזה, הנה מה טוב ומה נעים, כי זהו מה שראיתי אני בו'. ב. ח"א, לח (דפ', נט:): 'שאלתי בפרק הקטן הזה וכו', סגנון המעיד על תחושת השיתוף שהוא מבקש לתת לקורא. ג. טענות הלקוחות, טענה עשרים ושלוש: 'ואתה עתה המעיין >ברוך יי' < שמעני אדוני וכל בעלי דעת שפטו נא ביני ובין הרב המורה כפי דבריו ושרשיו אם יסבלו דברי הכתוב דעתו כפי כל אחד מהמפרשים'. ד. כ"י ב (162ב): 'זהו הנראה לי. ומי שיוסיף על דברי ישא ברכה מאת יי' הלא כה דברי כאש נאום יי' וכפטיש יפוצץ סלע. יצחק הכותב'.

5 ראו ב"צ נתניהו, הנ"ל, עמ' 43 ובהערות; וכן ראו: גרוס, תשמ"ט; גרוס, תשנ"ג.

6 זהו אזכור חלקי של הביטוי: גדול מרבן שמו. המילה 'שמו' הושמטה מטעמי סגנון. זוהי רמיזה לאברבנאל שאינו מתואר כרב, אלא כאדם מפורסם.

7 כלומר, האוחזים בדעות פילוסופיות.

8 נתניהו משלים: 'מפיו'. אם נשלים: 'מפירושו', הרי שאז יתכן שזהו רמז שכבר בפורטוגל היה פירוש כתוב של אברבנאל על המורה.

9 יעב"ץ, אור החיים, עמ' 96.

'כוונת רבינו משה' פעמים רבות הושפעה מתפיסותיו הפילוסופיות שלא תמיד עולות בקנה אחד עם המסורת.

עדות נוספת נמצאת אצל חיים יונה מעתיקו של כ"י א בסיומו של כתב היד :

אמר המעתיק כל ימי גדלתי בין החכמים ומכל מלמדי שמעתי ואבין כי יי' אהי"ם נתן לי  
אזן לשמוע בלימודים ויגעתי למצוא דברי חפץ להבין דברי הספר הזה היקר. יגעתי ולא  
מצאתי. זה אומר בכה וזה אומר בכה, ומהפכים דעות הרב הקדוש לדעותיהם הנפסדות,  
כמו הנרבוני וזולתו. עד היום אשר מצאתי באר מים חיים, נחל נובע מקור החכמה מגלה  
עמוקות מני חושך, הוא האדון הפלוסוף האלהי יצחק אברבנל...<sup>10</sup>

חיים יונה מתאר את הבלבול שהיה מנת חלקו בהבנת ספר המורה: 'יגעתי ולא מצאתי'. הפרשנים  
השונים רק העצימו את הבלבול, 'זה אומר בכה וזה אומר בכה'. יתירה מכך, במבט לאחור חיים  
יונה מספר כי הפרשנים השונים 'מהפכים דעות הרב הקדוש לדעותיהם הנפסדות', כמו הנרבוני  
וזולתו. משפט זה, משקף את היותו של חיים יונה תלמידו הנאמן של אברבנל. חיים יונה אומר  
שלמזלו הוא פגש את אברבנל, שחשף בפניו את מסתרי המורה. הוא מתאר את אברבנל  
בשלושה תיאורים שונים: 'באר מים חיים, נחל נובע מקור חכמה, מגלה עמוקות מני חושך'.  
תיאורים אלו נותנים ביטוי לתחושותיו של חיים יונה כלפי מורו. אברבנל חשף לפניו גישה רעננה  
ומקורית ללימוד המורה, המאפשרת לחלץ מעמקי נבכי המורה את סודותיו 'מני חושך'.

## ב. הגישה הפרשנית

ככלל, דרכי פרשנותו של אברבנל בספריו האחרים ובמיוחד בפירושו למקרא, כבר תוארו על ידי  
החוקרים. יש מהחוקרים שצינו את הזיקה הקיימת בין דרכו הפרשנית של אברבנל לבין  
מתודות פרשניות בנות תקופתו, סכולסטיות או לוגיות, המבוססות על העלאת שאלות, ספקות או  
קושיות בראש הפרשה הנידונה ותירוצן בדרך שיטתית, אחרי ניתוח הגיוני, היסטורי ותיאולוגי.<sup>11</sup>

---

10 הקטע המלא מצוטט בפרק כתבי היד. ניתן לראות שם גם את דבריו שבסיום ההקדמה ואת יחסו לפירושו של  
נרבוני, וכיצד אברבנל עצמו ראה את תפקידו כפרשן.

11 ראו: סגל, תרצ"ז; גוטמן, 1916; שמואלי, תשכ"ז; רגב, תשנ"ג; מושקוביץ, תשנ"ח; לאוי, 2000 סוקר את  
התפתחות המחקר המודרני אודותיו; לאוי, 2001, עמ' 169-202; רגב, תשס"א, עמ' 292-295; ספרסטיין, 2003;  
האס, תשס"ו; האס, תשס"ח. בנוגע לרקע הלא יהודי לשימוש בשאלות ככלי עזר, ספרסטיין, 2003, הראה כי קשה  
לראות בחומר הנוצרי (אותו הוא סקר) מקור לשימוש בהעלאת הספקות ככלי לניתוח טקסטים, דבר המצוי לרוב  
בכתביהם של חכמים יהודים מהדור הסמוך לגירוש ספרד. לדעתי, סביר שהמקור המשותף לחכמים בהם ספרסטיין  
עסק הוא ר' יצחק קנפנטון וגישת העיון הספרדי.

על אף שלא ידוע בבירור מי היו רבותיו של אברבנאל, כפי הנראה, אברבנאל רכש את השכלתו התורנית למדנית מפיו של ר' יצחק קנפנטון ישירות או מפי תלמידיו המובהקים.<sup>12</sup> בהמשך לכך אבקש להראות, כי הביאור למורה תואם ל"גישת העיון הספרדי", הבאה מבית מדרשו של קנפנטון, עליה עמלו החוקרים רבות בתיאורה.<sup>13</sup> אתאר על קצה המזלג את עיקרי הגישה.

ר' יצחק קנפנטון מייסד השיטה, הקדיש את עיתותיו להרבצת תורה בתלמידיו, ולחיפוש דרכים לשיפור שיטות הלימוד. להבדיל מדרכם של חכמי ספרד הראשונים כדוגמת הר"ף והרמב"ם, שראו בתלמוד בעיקר מקור לידיעת הלכה, חכמי ספרד האחרונים בדומה לבעלי התוספות ראו בתלמוד ספר לימוד כשלעצמו, ועסקו רבות בחקר המשא ומתן שבו. ר' יצחק שם דגש על פיתוח כלים מתודולוגיים דרכם ניתן יהיה להגיע אל ההבנה האמיתית של התלמוד. הכלים שהוא מפתח יונקים מתורת ההגיון (לוגיקה) ומאסכולות פילוסופיות בנות התקופה. מדובר בכלי עזר פילולוגיים וטקסטואליים. חידושו של ר' יצחק הוא בשימוש בכלי העזר הללו באופן שיטתי בלימוד התלמוד.

בספר דרכי התלמוד, ר' יצחק מנסח שתי מערכות כללים ללומד: כללי עיון כלליים שאינם מיוחדים דווקא ללימוד התלמוד, וכללי עיון המיוחדים לתלמוד. בנוסף, הוא מייעץ כיצד ללמוד מהר יותר ולשפר את הזכרון. הוא מתאר את שלבי הלימוד למן ההיכרות הראשונית עם הסוגיה ועד להיכרות העמוקה של הסוגיה והבנת כל פרטיה. השיטה מובילה את הלומד לפרש כל מילה וכל אות בספר, עד שלא תישאר אפילו מילה אחת שלא לצורך. הנחת היסוד היא שכל המשתתפים במשא ומתן התלמודי הם חכמים, ובכל שלב יש היגיון לדבריהם. יש לעמוד על דיוק הסגנון והלשון. הלומד צריך לבחון בחינה מדוקדקת את כל הנאמר בסוגיה ולבדוק אם יש ייתורי לשון או חיסורי לשון. עליו לעיין בשורש הדבר אותו הוא לומד ולחקור על כל פרטיו. ולבסוף, עליו גם לעמוד על הסדר של הסוגיה, שכן ההנחה היא שהסוגיה מוכרחת להיות מסודרת, וכל מימרה נמצאת במקומה המדויק וההכרחי.

גישה העיון הספרדי היא גישה ביקורתית: מבחינה פילולוגית ומבחינה תוכנית. הסוגיה הופכת להיות מקור הידע המרכזי. הלומד חוקר את הסוגיה המקומית מבלי להשוות אותה לסוגיות מקבילות. הלומד מפעיל בשיטתיות כלים שונים כדי להעמיק בהבנה. לצורך השימוש בשיטה, פותחו מינוחים טכניים שהורתם בתורת ההגיון ועברו התאמה לשימוש בלימוד התלמוד, כמו: חלוקה, משפט כולל ומשפט פרטי, הקדמה ותולדה, נושא ומשפט, מושכל ראשון, נמנע, מוכרח ומשותף, סיבה ותכלית, ועוד.<sup>14</sup>

12 בנוגע לרבותיו, ראו בפרק רקע. ניתן להוסיף לכך את דבריו של: בנטוב, תשל"א-תשל"ח, עמ' לט המספר כי שמואל בנו של אברבנאל למד בשאלוניקי אצל ר' יוסף פאסי מגדולי תלמידיו של אבוהב.

13 החיבור היחיד שנותר כתוב משמו הוא: קנפנטון, דרכי התלמוד. לתיאור הגישה, ראו: דימיטרובסקי, תשכ"ג; תא-שמע, תשל"א; דימיטרובסקי, תשל"ה; בנטוב, תשל"א-תשל"ח; שלם, תשל"ח; בוירין, תשמ"ב; בניהו, תשמ"ב; בוירין, תשמ"ג; הקר, תשמ"ג; גרוס, תשמ"ד; בוירין, תשמ"ט; דוד, תשנ"ו; תא-שמע, תשנ"ט. עוד על מקורותיה הפילוסופיים והשפעתה של הלוגיקה בעיצוב הגישה, ראו: רביצקי אב', תשס"ה, חלק רביעי, והמקורות שציינו שם.

14 ראו: בנטוב, תשל"א-תשל"ח; בוירין, תשמ"ג, בוירין, תשמ"ט, והמאמרים בהערה הקודמת.

## ג. הביאור למורה והעיון הספרדי

אברבנאל יצר מספר **טכניקות קריאה** שאותן הוא התאים במיוחד לקריאת ספר המורה. נחיצותן של טכניקות קריאה אלו מובנת לנוכח **טכניקות הכתיבה** שהרמב"ם נקט בהן במורה הנבוכים. אציין כמה מהן לדוגמה: פיזור הדיון בנושא מסוים על פני פרקים רבים, ולפעמים גם במקומות בלתי צפויים; סתירות מכוונות במהלך המורה; וכתיבה באופן חידתי ומסתורי, המגלה טפח ומכסה טפחיים. כפי הנראה, אברבנאל מיישם את הגישה העיונית ביקורתית תלמודית טקסטואלית של ר' יצחק קנפנטון על הטקסט הפילוסופי של מורה נבוכים, ובמובן זה הוא ממלא את בקשתו של הרמב"ם מקוראיו שילמדו את הספר בדקדוק רב, ובעיון הראוי לו.<sup>15</sup>

בסוף ימיו, בדבריו לר' שאול הכהן, אברבנאל מתאר את הגישה הנכונה ללימוד המורה (יא):

ואם חשקת וכספת לדעת כוונת הרב המורה וסתריו: יש לכסף מוצא (איוב כח, א), אם תבקשנה ככסף (מש' ב, ד), כל דבר לא יכחד ממך (שמ"ב יח, יג), לב יקנה נפש קנין כסף בחכמתו ותבונתו... החל תת עיוןך בו לילה ויום. השב פרקיו זה על זה. והיו עיניך רואות את מורך בדקדוק גדול. וחקרת ודרשת היטב (דב' יג, טו). כי גבעת המורה בעמק (שוי' ז, א). ויתד תהיה לך על אזניך (דב' כג, יד), לבלתי שמוע בדברי הנרבוני והנמשכים אחריו בפירוש דברי הרב, כי המה לא דקדקו לשונו כראוי, והביאו בידיהם אמונות זרות ודעות נכריות.

אברבנאל מדריך את ר' שאול ללמוד את המורה באופן אינטנסיבי, ולהקדיש זמן ראוי ללימוד. ללמוד בטכניקות 'השב פרקיו זה על זה' כפי שהרמב"ם ציווה בהקדמת המורה, והעיקר הוא ללמוד את המורה 'בדקדוק גדול', 'וחקרת ודרשת היטב'. אין להקשיב לפרשניו האחרים של

---

15 בקשתו של הרמב"ם נמצאת בפתיחת המורה. הרמב"ם מדגיש את הצורך לדקדק בספר על מנת להגיע לעומקו (דפ', ט). 'ולא תהיה כוונתך מן הפרק הבנת כלל ענינו לבד, אלא להעלות בידך גם כן ענין כל מילה שבאה בכלל הדברים, ואע"פ שלא תהיה מענין הפרק. כי המאמר הזה לא נפלו בו הדברים כאשר נזדמן אלא בדקדוק גדול ובשקידה רבה. והישמר מלחסר ביאור ספק... ולא תרדפהו בזממך, שתזיקני ולא תועיל עצמך, אבל צריך לך שתלמוד כל מה שצריך ללמוד, ועיין בו תדיר, והוא יבאר לך הגדולות שבספקות הדת אשר יסופקו על כל משכיל'. על יישום השיטה בתחום דרשנות המקרא, ראו: שלם, תשל"ח בנוגע לר' יוסף טאיטאצאק; גרוס, תשנ"ג עמ' 77-72 בנוגע לר' יוסף חיון. וכן ראו: וולפסון, 1929 במבוא, לפיו פרשני הרמב"ם ואבן רשד דיקדקו בלשון הרמב"ם ואבן רשד, ואת זה הם למדו בתחום הלימוד הרבני. תודתי לאבירים רביצקי על הפנייה זו.



המורה משום שהם נכשלו בכשל כפול: 'המה לא דקדקו בלשונו כראוי', וגם הם 'הביאו בידיהם אמונות זרות ודעות נכריות'. דעות קדומות לצד קריאה רשלנית הובילו לפרשנות שגויה למורה.<sup>16</sup>

אעבור כעת לביאורו של אברבנאל למורה. תחילה, אציג בקווים כלליים את המאפיינים התואמים לגישת העיון הספרדי, מבחינת תכני הביאור, זמן הלימוד, והדרך בה נוצר הביאור. לאחר מכן, אציג ביתר פירוט את 'ארגז הכלים הפרשניים' בהם אברבנאל השתמש בביאורו.

מבחינת תכני הביאור. בביאורו למורה אברבנאל עומד על דיוק הלשון ודיוק הסגנון, ואף מתלונן לעיתים על הפרשנים שלא דייקו בדברי הרמב"ם.<sup>17</sup> בדומה לגישת העיון הספרדי השיטתית, ניתן למצוא בביאורו למורה תבניות פרשניות החוזרות על עצמן בשיטתיות. אציין שלוש מהן: האחת היא שאילת שאלות. בפרקים רבים הוא פותח את ביאורו לפרק בשאלות כלליות: מה הייתה מטרת הרב בפרק הזה, ומדוע הפרק ממוקם כאן. הוא שואל שאלות רבות המקיפות את כל הפרק לפי הסדר. הפתיחה בשאלות, והעמדת שאלות רבות הן מאושות בית המדרש של העיון הספרדי. התבנית האחרת היא חלוקת החומר ליחידות. אברבנאל מחלק את הפרק ליחידות קטנות, ומתוך כך הוא יוצא לבאר את חלקיו אחד לאחד. הוא עומד על המשמעויות של המילים השונות, הכפילויות, וסדר המשפטים. ולבסוף, בדומה לעיון הספרדי את התשובות לכל השאלות צריך לדלות מתוך הקטע שלנגד עיניו. הקטע הנידון מהווה את מקור הידע העיקרי שממנו באות התשובות. קטעים אחרים במורה יובאו בתור סיעתא והוכחה שאכן כך הם פני הדברים, ברם גוף התשובה חייבת להיות מבוססת בתוך הקטע.<sup>18</sup>

16 על עוד על הדרך הנכונה לקרוא את המורה לפי אברבנאל, והשינוי שחל בתפיסותיו, ראו בפרק מעשה בראשית, 'מטרת הביאור: מסכים לאמת או פירוש רחוק?', ובפרק אצילי בני ישראל. ביקורת נוספת על הפרשנים להלן בהע' 17.

17 וכן במובאה לעיל בדבריו לר' שאול. הנה דוגמאות מתוך הביאור, שאברבנאל מתרעם על מפרשים שאינם מדקדקים במורה:

א. בח"א, ד (דפ', כ; כ"י ב 21א): 'ראה דברי הרב בעיון הישר, ותראה שאינו כדברי המפרשים'.  
ב. בח"א, ז (דפ', כד; כ"י ב 29ב; כ"י ג, 40א): 'ולא ראיתי לאחד מן המפרשים יפרש דבר בלשון הזה, ועברו עליו כעברם על שיר מהשירים'.

ג. בח"א, ט (דפ', כז; כ"י ב 33ב): 'ראה גם ראה אתה המעיין ההבלים האלה שזכר זה המפרש, איך לשון הכתוב לא יורה עליו... ודברי הרב לא יסבלוהו'.

ד. בח"ב, לו (דפ', עח; כ"י ב 132ב; כ"י ג, 181ב): 'ואין ספק אצילי שהאפודי לא הבין כוונת הרב, ולא דקדק דבריו כראוי, ובעוד מקומות'.

18 הדוגמאות לפתיחה בבירור מטרת הפרק רבות הן, אציין דוגמה מרצף פרקים בח"א, יג-טו. בח"א, יג (דפ', ל:): 'כוונת הרב בפרק הזה היא לבאר מאיזה אופן ועל כמה פנים אומר בלשונו שם עמידה'. בפרק שאחריו (דפ', לא): 'כוונת הרב בפרק הזה לבאר מאיזה אופן ועל כמה פנים יאמר בלשונו שם אדם'. בפרק שאחריו (דפ', לב): 'כוונת הרב בפרק זה היא לבאר באי זה אופן ועל כמה פנים יאמר בלשונו שם התיצבות'. אגב, אצל כספי, מטרת הפרק פעמים רבות נמצאת דווקא במשפטים החותמים את הפרק.

בדרך כלל אברבנאל מחלק את הפרק לחלקיו בתחילת ביאורו לפרק הנידון, אם כי יש מקרים יוצאי דופן בהם הוא לא עשה זאת. (בח"א, יז, לב, בהם נראה שהוא סבור כי הם קשורים לפרקים הסמוכים, וכי יש לראות בהם יחידה

מבחינת זמן הלימוד. ר' יצחק קנפנטון פונה אל הלומד למצוא את הזמן המתאים ללימוד בעיון.<sup>19</sup> בדומה לר' יצחק, אברבנאל בכ"י א מסביר את ה'התבוננות' שהרמב"ם בח"א, ב מדבר עליה (15א): 'שיתבאר עם ההתבוננות ר"ל בעת הראוי לעיון להבין ולהשכיל לפי הדבר בערך יקרת הענין, כן צריך לעיין בו'. על ההתבוננות להיעשות דווקא בעת הראוי לעיון, משום שהעיון זקק מאמץ וריכוז רב, ולא כל זמן מתאים לכך.<sup>20</sup>

מבחינת דרך הלימוד. מאפיין נוסף של בית המדרש של חכמי העיון הספרדי הוא הלימוד בחבורה. תלמידי חכמים מתקבצים ללמוד תחת הדרכתו של ראש הישיבה, שהוא המנחה של החבורה. ראש הישיבה מחדד את התלמידים ויחדיו הם מגיעים לבירור האמת. החברים בקבוצה נקראים על ידו החברים 'השומעים בקול'.<sup>21</sup> אברבנאל רגיל היה לחבר את ספריו השונים מתוך לימוד בחבורה של חכמים, אותה הוא הנחה. במספר מקומות בביאורו למורה ובספריו האחרים, הוא מדגיש וחוזר שכתובתו היא פרי השיעורים שאותם הוא מסר לחוג שומעים שביקשו להאזין לתורתו. לשומעיו הוא קורא: 'חברים המקשיבים לקולי'. שני משתתפים בחבורה זו היו ר' יוסף יעבץ, וחיים יונה ששמעו פה אל פה מאברבנאל את פירוש המורה.<sup>22</sup> יתכן גם, שדרך זו של לימוד בחבורה היא זו שסייעה בעדו לחבר את ספריו במהירות עצומה.<sup>23</sup>

---

אחת ארוכה). חלוקת הטקסט למקטעים ואחר כך ירידה למשפטים, ולמילים הבודדות שבתוכו, הייתה נפוצה בעולם הסכולסטי, ראו: בוילה, 2003.

19 זו לשונו בדרכי התלמוד (עמ' 26): 'יפה שעה של קורת רוח בעיון, מבוקר עד ערב ולבו טרוד ואינו עמו. על כך, בחר לך שעה שיהיה שכלך פנוי מכל עסקי העולם ואל יהי מחשבתך משוטטת ופונה אל דברים אחרים'.  
20 וכן במובאה לעיל, אברבנאל מדגיש לר' שאול הכהן את החשיבות שיש להקדשת זמן ראוי ללימוד המורה. כאמור, הרמב"ם עצמו הדריך את קוראי המורה לקרוא כך. אברבנאל מיישם דרך קריאה זו בכל כתביו, ולא דווקא במורה.

21 על מאפיין חשוב זה של לימוד משותף בקבוצת חכמים, ראו: דימיטרובסקי, תשכ"ג; בנטוב, תשל"א-תשל"ח עמ' מ ובהע' 8 לקט של דוגמאות מדבריהם של ר' יעקב בירב, מהריב"ל המספרים על החברים המקשיבים לקולם. ראוי לציין שלימוד בחבורות היה מצוי בספרד אפילו קודם לכן, בחוג הזוהרי ואף בחוג הפילוסופי, ראו: סיראט, תשס"ה.

22 הנה דוגמאות מתוך הביאור למורה בהן אברבנאל מזכיר את חוג שומעיו:  
א. בח"א, ז. (כ"י ב, 28א; כ"י ג, 37ב) הוא מתחיל את הדיון במילים: 'שאלו לי חבירי' (בדפוס הושמט משפט זה, ראו גולדמן כד.).

ב. בתשובה על ח"א, ה. בכ"י ב (160א): 'ואחר כלותי פירוש הפרק הזה, שאלוני חבירי אם דעתי כדעת הרב בהשגת האצילים אם לא. ולמלא שאלתם היתה לי עדנה להרחיב המאמר בדרוש הזה...!'

ג. בח"א, יב (דפ', ל; כ"י ב, 40ב; כ"י ג, 54א) הוא מזכיר שלוש פעמים בדבריו את המילה 'נשאלתי'.  
ד. בסיום המאמר הקצר אברבנאל רומז לחוג השומעים (דפ', עד ע"ד): 'ואמנם פרטיות כל פרק ופרק מהספר הזה, פה אל פה אדבר בו בבא עיתו'.

להלן דוגמאות מספריו האחרים בהן הוא מזכיר את חוג שומעיו:  
א. במכתבו לר' שאול הוא מזכיר את הפירוש שהוא כתב לפרקים שונים במילים (יב ע"א): 'אשר עשיתי לבקשת החברים'.

אפשר, שיש בכך בכדי להתמודד עם ההאשמה החמורה שהועלתה נגד אברבנאל בהעתקת דברים ממחברים אחרים מבלי לציין את שמם, שכן אותם המחברים היו בחוג לימודו של אברבנאל והדברים היו משותפים לכל החבורה, ולאו דווקא מנוכסים לאחד מהם, מה גם שלא תמיד ברור מי העתיק ממי, ואפשר שהלשון הזוהה מעידה על פרי הלימוד המשותף שכולם יחד הרגישו בעלים עליו, כשאחד סיכם את הנלמד וכל החכמים האחרים העתיקו ממנו.<sup>24</sup>

---

ב. בספרו שמים חדשים (1497) בהקדמה: 'אמר השר הא"ה דון יצחק אברבנאל הספרדי. **אוהבי וריעי חברי מקשיבים לקולי**, והמה חכמים מחוכמים בקשו פני לבאר אליהם פי"ט ח"ב מספר המורה. גם בסיום ספרו הוא מזכיר זאת (דף נא): ונתעסקתי בו לבקשת הרעים ולאהבתם'.

ג. בתחילת ספר יהושע, עמ' ג: 'הנה פה (ספרד) הקרה ה' א"הינו לפני אנשים חכמים וידועים, **חברים מקשיבים לקולי**, תורת ה' תמימה משיבת נפש, עמהם כל היום היא שיחתי. ומאשר שמעו לי ויחלו דעתי בפירוש פרשיות מספרי הנביאים הראשונים, ועלימו תיטוף מילתי מה מתוק מדבש, הם הרהיבוני ויבקשו ממני לשלוח יד לפרש ספרי יהושע ושופטים שמואל ומלכים ובאר על הלוחות ויכתבון מלי', וכו'.

ד. בסיום ספר שופטים, עמ' קסא: 'הנה נשלם מה שראיתי לבאר מספר שופטים כפי מה ששם אה"ם בפי בזמן הלימוד עם **החברים המקשיבים לקולי**'.

ה. בפירושו לבראשית בבראשית יח, כ: 'אבל אני בעוניי בפרק ההוא (במו"נ) אמרתי אל **החברים המקשיבים לקולי**, שהפירוש ההוא שפירשו על דברי הרב (הרמב"ם) הוא שקר בדוי', וכו'. ראו גם: סגל, תרצ"ז, עמ' 264. לדעתו המונח 'חברים המקשיבים לקולי' מציין כי אופייה של פרשנותו של אברבנאל נוטה מפרשנות לדרשנות עממית וכי היא תוצר של "דרשות בעל פה". כפי הנראה, סגל לא היה מודע בזמנו לגישת העיון הספרדי. על החוג הליסבונאי והאווירה ששררה בו, יעידו דברי ר' יוסף חיון בתשובתו לאברבנאל: '... אם יסכימו בו החברים החפצים לדעת האמת במה שהוא אמת לא לחלוק ולקנטר', ראו גם: גרוס, תשנ"ג, עמ' 237.

23 לדוגמה: הפירוש ליהושע (1484) נכתב בשבועיים: 'והתחלתי זה הפירוש בעשרה ימים לחודש מרחשון, והשלמתי ביום עשרים ושש לאותו חדש, שנת חמשת אלפים ומאתים וארבעים וארבע ליצירה' (אברבנאל, נביאים ראשונים, עמ' צא). והוא מציין: 'הנה נשלם מה שכוונתי לפרש מספר יהושע, כפי מה שנראה אלי בעת לומדי עם **החברים מקשיבים לקולי** לילה ללילה אחווה דעת' (שם).

הפירוש לשופטים (1484) נכתב בתוך שלושה וחצי שבועות: 'והיתה התחלת הפירוש הזה ביום ראשון לחודש כסלו, ותשלם המלאכה בחמשה ועשרים ימים בו' (עמ' קסא). הוא מתחיל את כתיבת הפירוש לשופטים ארבעה ימים אחרי שהוא סיים את פירושו ליהושע, ומשלם אותו בתוך פחות מחודש. גם כאן, בסיום פירושו לשופטים (1484): 'הנה נשלם מה שראיתי לבאר מספר שופטים כפי מה ששם אלקים בפי בזמן הלימוד עם **החברים המקשיבים לקולי**' (אברבנאל, נביאים ראשונים, עמ' קסא).

ראו גם: נתניהו, תשס"ה עמ' 36-37 לפיו ייתכן כי בחירת הספרים היתה של אברבנאל, לפי התכנית ארוכת הטווח שלו לפרש את הנ"ך על הסדר; ראו גם: גרוס, תשנ"ג, עמ' 147 הע' 183, לפיו פירושו ליהושע שופטים ושמואל שנכתבו בתקופה קצרה ביותר, אינם רק תוצאה של השיעורים האינטנסיביים שנתן שם, אלא הם תוצרת ספרותית של הגייה בספרים אלה בתקופה הפורטוגאלית שלו.

24 מאיר עראמה בנו של ר' יצחק היה הראשון שהאשים את אברבנאל בגניבה ספרותית, ואחריו באו נוספים. ראו: עראמה, גנב; פאללאק, תר"ח הע' טו; הלר-וילנסקי, תשט"ז, עמ' 50-57; לוינגר, תשי"ז, עמ' 249 מעיר 'שגם עראמה בעצמו הגניב לספריו רעיונות שאינם משלו'; גרוס, תשמ"ט, עמ' כו-כט, ובעמ' כז הע' 26; ספטימוס,

## ד. ארגז הכלים של אברבנאל בביאורו למורה

אציג מספר כלים פרשניים בהם אברבנאל עשה שימוש. כאמור, חלקם יונקים מזיקתו העמוקה לגישת העיון הספרדי:

### א. יסודיות

אברבנאל קרא את המורה בצורה יסודית ביותר. בהתאם לבקשתו של הרמב"ם מקוראיו, אברבנאל כמעט שלא הניח משפט או מילה במורה שהוא לא נתן עיניו בו. ברם, היסודיות באה לידי ביטוי לא רק בעיונו בדברי המורה, כי אם בכל טקסט שהוא דן בו במהלך הדברים. דוגמה בולטת ניתן לראות בח"א, כז. אברבנאל דן בשאלות שהרמב"ן העלה נגד המורה שתיאר עד כמה

---

1999, עמ' 19\*; לאוי, 2000, עמ' 227-229; רגב, תשס"א, עמ' 301-305; לאוי, 2005, עמ' 124, הע' 15; נתניהו, תשס"ה, עמ' 315 הע' 92: 'נראה שאברבנאל ועראמה היו נפגשים בזמן שהייתם בנאפולי ודנים בנושאים תיאולוגיים ופילוסופיים'; האס, תשס"ה תולה זאת בזכרוננו הפנומנלי של אברבנאל; הקר, תשס"ז מציין שאברבנאל 'לא היה עקבי בהתבטאויותיו המפורשות בסוגיה זו', כלומר של זכויות יוצרים וקניין רוחני. למקורות נוספים, ראו: הקר, תשס"ז, עמ' 517 הע' 151.

הסברו של האס מתקשה להסביר את הדמיון הקיים בין קטעים שלמים כמעט מילה במילה, כדוגמת הקטעים עליהם הצביעו פאללאק, והלר-וילנסקי הנ"ל. ואכן, פאללאק כבר כתב (בהע' טו) 'כי חלילה לנו לחשוב שחכם גדול וירא א"ל'הים כמוהו (כאברבנאל), אשר חבר יותר מי' ספרים יקרים מאוד, המעידים כולם על גודל חכמתו ורוב ידיעותיו יחפוץ להתכבד עוד בקצת דברי זולתו'.

לדעתי, העובדה שאצל חיון, עראמה וגם אצל אברבנאל נמצאים קטעים דומים, אין פירושה היחיד שאברבנאל הוא זה שהעתיק מהם. ראוי לשים לב כי 'הגניבה ספרותית' מעראמה ומחיון היא משני אנשים אותם הוא הכיר, ואף ידוע שהם נפגשו ולמדו יחד, כפי שהעיד מאיר בנו של ר' יצחק עראמה על המפגשים ביניהם. כמו כן, הן עראמה והן חיון בעצמם לא האשימו את אברבנאל בגניבה. מה גם שאברבנאל מצטט דברים מפיו של עראמה ואינו נמנע מלהזכיר את שמו, כמו למשל בביאורו למורה בח"א, ב (דפ', יד.; כ"י ב 9ב). לכן לדעתי, לאור דרך הלימוד בגישת העיון הספרדי, אפשר להציע, כי מקורה של 'גניבה' זו הוא שאחרי שהם למדו את הסוגיה יחדיו, הם שילבו זאת בכתביהם, ולא ראו את פרי לימודם המשותף כפרי עטו רק של עראמה או של חיון או של אברבנאל. למרות שאברבנאל היה צעיר מעראמה, היותו שר ומפורסם בשלב שהם נפגשו, בהחלט יכלה לזמן את שניהם ללימוד משותף סביב שולחן אחד. מה גם שהיה מקובל הדבר ביותר בחוג חכמי העיון הספרדי שהלמדנים הגדולים היו מלבנים יחדיו את הסוגיה ללא קשר לגילם, ראו כדוגמה אצל: דימיטרובסקי, תשכ"ג, עמ' נב-נד; בנטוב, תשל"א-תשל"ח, עמ' מ-מג, ועוד.

מאיר בנו של עראמה, לעומת זאת, נמצא במקום אחר, ומאשים את אברבנאל, ואחריו נמשכו החוקרים. ראו גם בפרק מעשה בראשית, בעמ' 115, הע' 75.

אונקלוס הרחיק את ההגשמה מהאל. כמי שמחוייב ליסודיות, הוא מחלק את דבריו הארוכים של הרמב"ן לעשרים ספקות. כפרשנו המסור של המורה, הוא דן לעומק בכל אחד מהספקות, ומשתדל למצוא פתרון לכל ספק. אם זה בהפניית תשומת הלב לכך שהרמב"ן לא שם לב למקומות אחרים במורה שבהם הרמב"ם ענה על שאלותיו, ואם זה על ידי קריאה דקדקנית של דברי המורה, שמראה כי הרמב"ן לא קרא היטב את דברי הרמב"ם, והתקפותו אינן מוצדקות.<sup>25</sup> בסיומו של מחקר ארוך, בח"א, כח (דפ', מו.) הוא מעיד על עצמו: 'ואחרי חיפוש מופלג ושקידה רבה בדברי אונקלוס ובפרקי הרב המורה, נפלתי על כוונתם'.

## ב. סדר הכרחי

אברבנאל גרס שהמבקש לירד לעמקו של המורה מוכרח להבין את הסדר. למשל, אחת השאלות החביבות עליו היא מה המשמעות של סדר הפסוקים שהרמב"ם בחר לצטט, עליה הוא ינסה לענות בעקביות.<sup>26</sup> בפרקים רבים, השאלה הפותחת את הביאור היא מה הסיבה שהפרק ממוקם כאן.<sup>27</sup>

---

25 בחלק מדפוסי מקראות גדולות עם פירוש הרמב"ן לתורה, כדוגמת ההוצאה של מוסד הרב קוק, נשמט מדברי הרמב"ן הספק השמיני (לפי המספור של אברבנאל). ניתן למצוא אותו בדפוס הרמב"ן, איזנשטט, עמ' שסא, ובדפוס ליסבון: <http://jnul.huji.ac.il/dl/books/djvu/1782846/index.djvu?djvuopts&thumbnails>.

26 לדוגמה, הוא מסביר את הסדר של הפסוקים הנזכרים בח"א, כא (דפ', לו.) כך: 'שהרב יביא לזה הפסוקים מהגס אל הדק, וממנו אל היותר דק'; בח"ב, מה (דפ', צ.). 'ראה הרב בפרק הזה לזכור ולסדר אותם המדרגות... מלמטה למעלה, מהקטנה אל העליונה ממנה'.

הדגש על הבנת הסדר נמצא כבר אצל קנפנטון, דרכי התלמוד, עמ' 51: 'ולעולם בכל מאמר הוי מסתכל לדעת לאי זה תכלית הוא בא שם באותו מקום, וראה מאי זה צד מתיחס או מתקשר עם דרושו, וכשתשלשל הדיבור ממאמר למאמר עד שהנה אנחנו חוצין לתחום דרושנו לגמרי, חזור בך ממה למעלה ומאחרון לראשון עד שתדע ותראה מה הביאנו עד הלום, ומהו הסדר והדרך שדרכו המאמרים ההם'.

27 בחלק הראשון בביאורו למורה די לעלעל במספר פרקים בפתחת הביאור לפרק כדי לעמוד על כך. אציין שתי דוגמאות שיש בהן יותר תחכום. בח"א, יד הרמב"ם עוסק בשם אדם. אברבנאל פותח את ביאורו בביקורת על המפרשים האחרים (דפ', לא.): 'אמנם, בקישור זה הפרק עם הקודמים והמאוחרים ממנו, לא ראיתי למפרשים דבר נאות'. הקושי הוא שפרק זה נראה 'תקוע'. שכן, לפני פרק זה ישנה סדרה של פרקים שעסקה בפעלים ומסתיימת בפרק יג בפועל 'עמד'. ואחרי פרק זה, הרשימה ממשיכה מיד בפרק טו בפעלים אחרים: 'נצב' וכו'. אברבנאל פותח את שאלת מיקום הפרק באמצעות טכניקת 'מקור המסתתר' (להלן בעמ' 68). הוא מסביר כי הסיבה היא סיומו של הפרק הקודם. בסיומו של פרק יג הוזכר הפסוק: 'ואתה פה עמוד עמדי' (דב' ה, כח). פסוק זה אינו מזכיר את המונח אדם, אבל הוא נמצא בפרשה המזכירה את המונח 'אדם'. כמה פסוקים קודם לכך באותה הפרשה נאמר: 'היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי' (שם, כא). לאור זאת, הוא מסביר שפרק יד בא לבאר את 'האדם' הנזכר במעמד הר סיני. דוגמה נוספת כיצד אברבנאל מנסה להסביר פרק הנראה כ'תקוע' נמצאת בח"א, כו.

אברבנאל היה הראשון שדן בפרוטרוט במבנהו של הספר מורה נבוכים, בחיבורו: מאמר קצר בביאור סדר המורה, אליו אתייחס בנספח לפרק.<sup>28</sup>

### ג. בדיקת נוסח

מתוך מחויבות לביקורת טקסטואלית, אברבנאל בודק את הנוסח של תרגום אבן תיבון בספרים המדויקים. לדוגמה, בח"א, ה (דפ', כב.) הוא מציין כי 'בספרים אשר איתנו יש מהם שכתוב בו... ואחשוב שהוא טעות', וכן בעוד מספר מקומות הוא מעיר על טעויות בנוסח שלפניו.<sup>29</sup>

### ד. מינוחים מקצועיים

מינוחים אלו הורתם בבתי המדרש הסכולסטיים בחלקם, ולידתם אצל ר' יצחק קנפנטון שאימצם, והתאימם ללימוד התלמוד, והוסיף עליהם כהנה וכהנה. לכן, חלק מהמינוחים מופיע גם אצל הוגים אחרים, ברם השימוש בהם כמכלול, ובאופן עקבי, מאפיין את העיון הספרדי. בביאורו למורה, כיאות לחכמי בית מדרשו של קנפנטון, אברבנאל עושה שימוש עקבי באוצר המינוחים הללו. אפתח בהערה לשונית והיא שהמונח היסודי השגור בפיו לתאר את שיטת לימודו הוא 'העיון'.<sup>30</sup> כעת, אדגים את שימושו בשני מינוחים, ובהערה אפנה למינוחים נוספים.<sup>31</sup>

---

28 הצורך להבין את הסדר ככלי פרשני נמצא גם בפירושו למסכת אבות, שנכתב באותה השנה בה הוא כתב את מהדורת הביאור שבכ"י ב (1496). הוא תוקף את הפרשנים שלא עמדו על הסדר במשנה (אברבנאל, נחלת אבות, עמ' לד):

עוד תשוב תראה שכלל החכמים אשר פירשו המסכתא הזאת לא נתנו קשור וטעם כלל אל סמיכות המאמרים זה לזה. ולא די זה, אבל גם במאמר אחד מדברי השלמים האלה נזכרו דברים רבים מתחלפים וגזירות שונות זו מזו, ולא נתנו המפרשים טעם כלל מה ראה אותו שלם לזכור הדברים ההמה זה אצל זה, ומה היחס אשר ביניהם. והוא בעיני זר מאוד שמסדר המשנה יביא מאמר מחכם אחד ויביא אחר אחריו מזולתו שאין לו קשר עמו כלל. כל שכן וכל שכן בדברי חכם אחד שנאמר שלא שמר בדבריו שום סדר?!

אפשר שהבנת החשיבות של הסידור, ניטעה כבר על ידי הרמב"ן, ראו: לאוי, 2000, עמ' 223, ובעמ' 243 הע' 80. 29 הדיון בח"א, ה הוא בדברי הרמב"ם לפיו משה התפלל על נדב ואביהוא ואצילי בני ישראל. לא ידוע במקורות על תפילה זו. על הטעות בנוסח, ראו גם: מו"נ, קאפח שם בהע' 21. הנה דוגמאות נוספות: ח"א, ב (דפ', יד): 'ובזה תבין שהספרים שכתוב בהם: 'ולפיכך שינו ברייתו לטוב', הוא טעות שנפל בהם'. ראו במקום זה: מו"נ, קאפח, הע' 9; מו"נ, שורץ, עמ' 32 הע' 10; וכן: בח"א, כז (דפ', מג.) הוא מציין כי בספרים המדויקים פרק כז הוא חלק מפרק כו. באותו הפרק, הוא מעיר כי הוא בדק את נוסח תרגום אונקלוס לדברים לא, ג; ח"ב, לד (דפ', עד.) ד"ה והיא ששם נביא כו'.

30 למשל: בח"א, ד (דפ', כ.): 'ראה דברי הרב בעיון הישר, ותראה שאינו כדברי המפרשים'; בח"א, טו (דפ', לב): 'אבל עם העיון הטוב שמה, יתבאר שאין דעתו כי אם כמו שביארו כאן'; בח"א, טז (דפ', לג.): 'אעיר עליו

א. ספק. השימוש במינוח 'ספקות' כמציון שאלה, תהייה או הערה על הטקסט הוא מאושיית המינוחים הבאים מבית מדרשו של קנפנטון. אברבנאל משתמש בו פעמים רבות בכתביו, ובביאורו למורה.<sup>32</sup>

ב. כלל ופרט. זהו כלי שהרבו לעשות בו שימוש בבית המדרש הספרדי, והוא נועד להבדיל בין קטגוריות שונות. אברבנאל דן בהשגתו של משה רבינו שהייתה השגה שכלית, ודן בשאלה כיצד משה יכל להשיג את הצדדים הפרטיים, למרות שהשגה שכלית מטבעה היא השגה כללית (כ"י א, 14א):

---

ספקות להטיב העיון'; בח"א, נ (דפ', סט): 'שלא היו דבריו עם הפתאים, שלא חובר אליהם זה המאמר, כי אם עם השרידים אשר השם קורא להם חובר זה המאמר... ואליהם יאות העיון במאמר הזה'; בח"ב, לה (דפ', עד): 'כפי העיון המדוקדק', ועוד.

31 הנה רשימה חלקית של מינוחים נוספים בהם אברבנאל השתמש בביאורו למורה:

א. תנאי, תנאי עצמי, תנאי הכרחי: ח"א, י (דפ', כח); נג (דפ', עז), ח"ב, לב (דפ', ע).  
ב. חלוקה. החלוקה היא כלי לוגי ידוע מאוד מאז אפלטון המבוסס על עקרון השלילה. במקום שיש מספר אפשרויות, אם מצליחים לשלול את חלקן, ניתן לדעת מה האפשרות הנכונה. למקורות, ראו למשל: בנטוב, תשל"א-תשל"ח, עמ' נח-נט; בויארין, תשמ"ג, עמ' 165 ואילך; בויארין, תשמ"ט, עמ' 64-68. דוגמה לשימוש בשיטת החלוקה ניתן לראות במו"נ ח"ג, טז בנוגע לשאלה האם הא-ל יודע את מה שקורה לבני אדם או שלא. הרמב"ם מציג את האפשרויות השונות, ומתקדם צעד אחר צעד בכל אפשרות. הנה מקומות לדוגמה בהם אברבנאל מזכיר 'חלוקה': כ"י א, 2א; פתיחת המורה (דפ', ה), ח"א, נ (דפ', סט), ח"א, נא (דפ', עא):.

ג. שמירה: ח"א, מו (דפ', סו). 'ראה להביא הפרק הזה להתיר ספק יקרה נגדו', ח"א, מז (דפ', סז), ח"ב, מה (דפ', צ): 'שהרב כיון בזה להשיב על ספק אחד אפשר שיוסף נגדו'. המקור לכך בקנפנטון, דרכי התלמוד (עמ' 61): 'ובכלל יש לך לראות בעין השכל מאי זה פירוש הוא נשמר...!'

ד. סיבה ומסובב: ח"א, כב (דפ', לט), ח"ב, לא (דפ', סה):. ראו: בנטוב, תשל"א-תשל"ח, עמ' סא-סב.

ה. אפשרי והכרחי: ח"א, לב (דפ', נ).

ו. גדר (=הגדרה): ח"א, יג (דפ', לא), נ (דפ', ע), ועוד.

ז. הדרוש: ח"א, מו (דפ', סה), ועוד. ראו: בנטוב, תשל"א-תשל"ח, עמ' סב.

ח. הקדמה: פעמים רבות בהקדמת המורה ובשאר הספר. 'הקדמה מתהפכת': ח"ב, מב (דפ', פו); ראו גם: בנטוב, תשל"א-תשל"ח, עמ' נד אודות המונח 'הקדמה מתהפכת'.

32 למשל: כ"י א, 11ב; ח"א, טז (דפ', לג), כז (דפ', מד), מז (דפ', סו), נ (דפ', סט), נג (דפ', עח), ובעוד מקומות. זאת בניגוד לגרוס, תשנ"ג, עמ' 146 הע' 157 שסבר שהמונח ספקות משקף את השפעתו של ר' יוסף חיון עליו. ראו גם ספרסטיין, 2003, עמ' 134 שהראה אף הוא, כי מונח זה היה נפוץ באותו הדור, ומכאן שאין לראות בכך השפעה של חיון על אברבנאל.

ואל יקשה בעיניך איך מהענין הפרטי יושג ממנו דבר בשכל, אחר שהשכל לא יעיין בפרטים? כי השכל אפשר שישגי הפרטי לא מצד פרטיותו כי זה נמנע, אמנם ישיגהו במה שישתתף לכולל, כאלו תאמר שישגי לעצמות ומאות ראובן לא מצד היותו איש בעל קומה יפה עינים וטוב רואי, אמנם ישיגהו מצד הטבע הכולל אשר בו שהוא חי מדבר, ובזה האופן ישיג הדבר האמתי.

מבלי לדון בפירוט בתוכן התשובה, קל לראות כיצד אברבנאל משתמש בחופשיות במטבעות הלשון 'כוללי' ו'פרטי', בהתאם לשימוש השוטף שעשו חכמי העיון הספרדי.<sup>33</sup>

## ה. דקדוק הלשון

הרמב"ם כבר הודיע בהקדמה למורה, כי ספר המורה נכתב בדקדוק גדול, וזו לשונו (דפ', ט): 'כשתרצה להעלות בידך כל מה שכללו, עד שלא יחסר לך ממנו דבר, השב פרקיו זה על זה, ולא תהיה כוונתך מן הפרק הבנת כלל ענינו לבד, אלא להעלות בידך גם כן ענין כל מלה שבאה בכלל הדברים ואע"פ שלא תהיה מענין הפרק. כי המאמר הזה לא נפלו בו הדברים כאשר נזדמן, אלא בדקדוק גדול ובשקידה רבה, והישמר מלחסר באור ספקי. ואכן, אברבנאל ערני ביותר לשינויי לשון קלים, ורואה בהם הזמנה לביקורת ופירוש מחדש. במקום בו יש כפל לשון או פסוק מיותר, אברבנאל יברר מה הצורך שעמד לנגד עיני הרמב"ם, כשהסבר יהיה שבכל מילה, משפט או פסוק הרמב"ם מחדש דבר נוסף.<sup>34</sup> למשל, בהקדמה (דפ', ז): הוא עומד על כך שהרמב"ם מציג בלשון שונה את המובאות, ומבדיל בין 'נאמר' לבין 'וידעת'; 'בח"א, ד (דפ', יט: כה.) הוא עוסק בלשון 'ולפי זאת ההשאלה' מול 'ועל זאת ההשאלה'; 'בח"א, ו (דפ', כג: ט (דפ', כו.), יב (דפ', ל:) הוא דן בהבדל שבין 'שיתוף' לבין 'השאלה'; 'בח"א, כא (דפ', לו.) הוא מציין את ההבדל בין 'הושאל' אח"כ לבין 'וכבר הושאל'; 'בח"א, כח (דפ', מה.) הוא דן בהבדל בין 'בסיבת' לבין 'בגללי'.<sup>35</sup>

33 הנה דוגמאות נוספות לשימוש במינוח זה: ח"א נ (דפ', ע): כלל ופרט; הקדמת המורה (דפ', ו): כלל ותולדה; ח"א, ז (דפ', כג:): השאלה כוללת מול השאלות פרטיות; ח"א, ח (דפ', כה.), לד (דפ', נב:): מיוחד וכולל. ראו גם: בנטוב, תשל"א-תשל"ח, עמ' ס-סא. גם רלב"ג משתמש במטבע לשון זו לא מעט, ראו למשל אצל רלב"ג, מלחמות ה' א, ג.

34 עוד על קריאתו של אברבנאל את המורה, ראו: שטראוס, 1937 עמ' 101. שטראוס מציג את אברבנאל כקורא קפדן על המשמעות המילולית של המורה, עד כדי כך שהוא מגדיר את אברבנאל כקורא מילולי של טקסטים הנצמד למסורת העממית המקובלת. לעומת זאת, ראו: לאוי, 2005 עמ' 138. לאוי חולק על עמדתו של שטראוס. לדעתו, אין לראות בו רק קורא מילולי של המורה, ופעמים רבות עשויה להיות לאברבנאל משנה סודית. לדעתי, יש להוסיף תימוכין לעמדתו של לאוי מתוך שימושו של אברבנאל בסתירות ככלי עזר חשוב. כמו כן, ניתן למצוא בביאור מקומות כאלו שהוא מסביר שהיה צורך להסתיר מההמון את המשמעות של הדברים, למשל: ח"א, ז (דפ', כה.) בנוגע לר"ן שדילג על פרק ב מספר בראשית בפירושו; ח"א, טז (דפ', לד.) בנוגע לשם צור שהרמב"ם מסתיר את המשמעות החומרית שלו. לא מן הנמנע, כי המודעות של אברבנאל להסתרה ולצורך להסתיר, עשויה לבוא לידי ביטוי בביאורו. עוד על כך, ראו בפרק תובנות בנוגע לסתירות.

35 הנה דוגמאות נוספות, שקל לראות בהן עד כמה אברבנאל דקדק בלשונו של המורה:



כדי לחוש מעט מהדקדקנות המצויה לרוב בביאורו של אברבנאל, אציג דוגמה אחת באריכות. הרמב"ם בהקדמה קובע כי המפתח להבנה נכונה של הנבואה היא המודעות לכך שיש בנבואה משלים (דפ', ז.ז-ז.ז):

דע, כי מפתח הבנת כל מה שאמרוהו הנביאים ז"ל וידיעת אמתתו, הוא: הבנת המשלים, ועניינם, ופירוש מלותיהם. כבר ידעת אמרו: וביד הנביאים אדמה (הו' יב, יא), וידעת אמרו: חוד חידה ומשול משל (יח' יז, ב), וידעת, כי מרוב עשות הנביאים המשלים אמר הנביא: המה אומרים הלא ממשל משלים הוא (שם כא, ה). וכבר ידעת מה שפתח בו שלמה: להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם (מש' א, ו).

ונאמר במדרש (שהש"ר (וילנא) א, ח): למה היו דברי תורה דומים עד שלא עמד שלמה, לבאר שהיו מימיה עמוקים וצוננים, ולא היה אדם יכול לשנות מהן. מה עשה פקח אחד? ספק חבל בחבל ומשיחה למשיחה ודלה ושתה, כך היה שלמה ממשל למשל ומדבר לדבר, עד שעמד על בוריה של תורה, זהו דברם. ואיני רואה שאחד משלימי הדעות יחשוב כי דברי תורה הרמוז אליהם הנה, אשר הערים בהבנתם בהבין עניני המשלים, הם משפטי עשיית סוכה ולולב ודין ארבעה שומרים וכל הדומה להם, אבל הכוונה, הבנת העמוקות והסתומות בלא ספק. ושם נאמר, רבנן אמרי: זה שמאבד סלע או מרגלית בתוך ביתו, עד שהוא מדליק פתילה באיסור מוצא את המרגלית, כך המשל הזה אינו כלום, ועיי המשל אתה רואה בוריה של תורה, זה הוא דברם, גם כן. והתבונן באורם ז"ל: כי תוכות דברי תורה הם המרגלית, ופשוטו של כל משל אינו כלום. ודמותם הסתר הענין הנמשל בפשוטו של משל, כמי שנפלה לו מרגלית בביתו, והוא בבית אפל בלום, ויש בו כלים רבים, והנה המרגלית בבית אפל, אלא שהוא לא יראה ולא ידע בה, וכאילו יצאה מרשותו, כי נמנעה ממנו תועלתה עד שידליק הנר כמו שזכר, אשר דומה לו עניין המשל.

- 
- א. ח"א, ב (דפ', טו.) הוא מדקדק בלשון הרמב"ם המתארת את קושייתו של המקשן, ותשובתו עליה.
- ב. ח"א, ד (דפ', יט:) הוא מפרש מדוע הרמב"ם מביא חמשה פסוקים בנוגע לשורש ר.א.ה.
- ג. ח"א, יב (דפ', ל.) הוא מסביר את משפטי הפתיחה של הפרק כרומזים למהלך חייו של בעל החיים בשלבים שונים.
- ד. ח"א, יג (דפ', לא.) הרב הביא מספר ראיות לשיטתו, 'ויקשה למה הביא כל כך מהראיות', והוא נאלץ להסביר את הצורך בכל אחת מהן.
- ה. ח"א, יח. קל לראות את השוני בין הפירוש הסיכומי הקצר של ר' זרחיה אבן שאלתיאל חן לפרק זה, לבין אברבנאל הדן בכל מילה בפרק.
- ו. ח"א, כא. מתוך דקדוקים בלשון המורה, הוא קורא מחדש את הפרק כפולמוס מתמשך בין הרמב"ם לאונקלוס בנוגע להתגלות למשה בנקרת הצור.
- ז. ח"א, כג (דפ', לט:) דן בייתור הלשון במובאותיו של הרמב"ם.
- ח. ח"א, כז (דפ', מג.) 'אונקלוס הגר', אברבנאל מסביר מדוע הרמב"ם מזכיר שאונקלוס היה גר.
- ט. ח"א, כט (דפ', מז:) הוא מסביר מדוע הרמב"ם מביא ארבעה פסוקים כדי לציין כי ע.צ.ב הוא מרי.
- י. ח"א, ל (דפ', מח.) הוא מסביר את הפסוקים השונים שהובאו להסביר את א.כ.ל במשמעות של כליון.
- יא. ח"א, לב (דפ', נא.) הוא מפרש את הפסוקים שהובאו ברצף כמתארים את מגבלות השכל השונות.

אברבנאל שואל על 'הרב שהביא ד' פסוקים ושני מאמרי חז"ל' (דפ', ז. ; כ"י ב, 4ב ; כ"י ג, 5א) :

א. 'למה הביא הרב כל הראיות האלה, והיה די באחת או שתיים מהם, כי 'על פי שני עדים יקום דבר' (דב' יט, טו)?

ב. 'ולמה בכל אחד מהד' פסוקים אמר "וידעת" או "כבר ידעת", ובשני המאמרים לא אמר כן?'

תחילה, אברבנאל דן בארבעת הפסוקים, ומסביר את הצורך בכולם. הוא מדייק בלשון הרמב"ם : 'ידעת', המציינת שבכל אחד מהפסוקים יש חידוש. הפסוק הראשון : 'וביד הנביאים אדמה', מחדש כי הסיבה לכך שיש משלים בנבואה נובעת מזה שהנביא מקבל את השפע דרך הדמיון. הפסוק השני : 'חוד חידה ומשול משל', מחדש שהנביא נצרך למשל לא רק לעצמו אלא גם כלפי העם בשעה שהוא מוסר להם את הנבואה. הפסוק השלישי מחדש שמדובר בתופעה נפוצה גם אם לא מפורש שמדובר במשל. הפסוק האחרון מראה שגם ספרים יכולים להכיל משלים. נמצא שארבעת הפסוקים מתארים את תופעת המשל בנבואה, למן הנביא הפרטי שמקבל את השפע דרך הדמיון עד לספרים הנכתבים עבור ההמון ובהם יש משלים.

כעת, אברבנאל עובר לדון בצורך בשני המשלים מהמדרש. לדעתו, משל הבאר בא לענות על השאלה מה המגבלות שיש על הופעת המשל : באיזה חלקים של התורה הוא נמצא ובאיזה לא? התשובה היא שלפי הרמב"ם משל הבאר מראה כי אין מגבלות. משלים יכולים להימצא בכל מקום, גם בתוך התורה שבכתב וגם במקומות הנחשבים כסתרי תורה. לכן, חכמים מדברים באופן כללי על 'דברי תורה' ולזה רמז הרמב"ם במילים : 'הבנת העמוקות והסתומות בלא ספק'.<sup>36</sup> משל המרגלית מובא על ידי הרמב"ם משום שהוא מעלה שאלה חדשה לדיון. שכן, משל המרגלית מלמד שהעיקר הוא הנמשל ואין ערך למשל, שכן המשל מושווה לפתילה באיסור'. מאחר ומשל הבאר לימד שבכל חלקי התורה ישנם משלים, נמצא שיש חלקים בתורה שהם חסרי ערך. אברבנאל מדייק שזו כוונת הרמב"ם בהביאו את משל המרגלית מהוספתו בסוף הציטוט : 'זהו דברם, גם כן'. לעומת משל הבאר שהרמב"ם סיימו במילים 'זהו דברם'.

לפי אברבנאל, הרמב"ם פתר שאלה זו בכך שהוא קרא את משל המרגלית באופן אחר. לכן, הרמב"ם מעיר : 'והתבונן ביאורם ז"ל', כדי להעיר את הקורא לשים לב כי מדובר בפרשנות מחודשת. הרמב"ם הוסיף פרטים שאינם מפורטים במדרש, כדי לקרוא אחרת את משל המרגלית. הרמב"ם הוסיף כי המרגלית אבדה בתוך 'בית אפל, בלום, ויש בו כלים רבים', ובכך הרמב"ם מסיט את מיקומו של המשל למקום אחר. המשל אינו הפתילה אלא הוא הבית האפל שיש בו כלים רבים ובתוכו נמצאת המרגלית האבודה. הנר או הפתילה באיסור היא ההבנה והעיון שהאדם

36 לעומת זאת, ראו : מו"נ, שורץ, עמ' 13 : 'הם (חז"ל) הרבו במשלים ועשאו שונים במין ובסוג'. שורץ הוסיף על דעת עצמו בסוגריים : 'חז"ל'. נראה לי שזוהי טעות, שכן כוונת הרמב"ם היא לא רק לחז"ל אלא גם לחמשה חומשי תורה, ולדברי הנביאים העשירים במשלים, כפי שעולה מתוך ניתוח זה, ומתוך הפרקים : מעשה בראשית, נבואה ומעשה מרכבה, שבמחקרי.

משתמש בהם כדי למצוא את המרגלית המסתתרת בין הכלים. אברבנאל מוסיף, כי מקור ההשראה של הרמב"ם לקרוא מחדש את המדרש מבוסס על דיוק בלשון המדרש: 'בתוך ביתו', מתוך שחכמים ציינו היכן אבדה המרגלית 'הוציא הרב שהבית הוא דמיון המשל, לא הנר. שאם לא כן, היה מיותר אמרם: בתוך ביתו'. המילים הבעייתיות 'המשל הזה שאינו כלום' מתפרשות כעת על כלי הבית שאין להם ערך בתור משל, אך יש להם ערך מצד עצמם.

נפתרה השאלה. בתוך המילים של המקרא (הכלים שבבית) מסתתרים סודות התורה (המרגלית), התלויים ביכולתו השכלית של האדם לגלותם (פתילה). עם זאת, הכלים האחרים שבבית אינם חסרי ערך. גם לשאר המילים שבתורה יש ערך חשוב כשלעצמו, רק שבהם הנר הדולק לא יועיל למצוא דבר נוסף. נמצא לפי זה, כי משל המרגלית, בדומה למשל הבאר, מלמד שבכל מקום בתורה עשויים להיות משלים. החידוש במשל המרגלית הוא כפול: מחד הוא מלמד שיש מילים רבות בתורה שרק נמצאות בסביבת המרגלית, אך אין להם משמעות נוספת מעבר לפשוטם, ומאידך הוא מצביע על כך שלשכלו של האדם תפקיד מכריע בחשיפת המשלים ונמשליהם.<sup>37</sup>

## ו. שאילת שאלות

בדומה לספריו האחרים, בביאורו למורה אברבנאל משתמש בשאלות המשמשות כלי עזר ראשון במעלה לבירור דברי המורה, ואף זה ממאפייני הגישה הספרדית.<sup>38</sup> תפקיד השאלות הוא לעמוד

---

37 למרות המאמץ הפרשני הגדול שאברבנאל השקיע להבהיר כמעט כל מילה בדברי הרמב"ם, הוא מוסיף (כ"י ב 5ב; כ"י ג 7ב; דפ', ח.): 'זה הוא מה שייראה לומר כפי דעת הרב, אבל לא כפי דעתי', ומציע פירוש אחר למשל. הוא מסיים: 'והרב הלך לשיטתו, והאמת יעשה דרכו'.

38 שכן לפי דימיטרובסקי, אצל חכמי העיון הספרדי כל לימוד פותח בתמיהה. הם ניגשו תמיד מתוך קושי, ועל ידי תירוץ הם מבארים אל נכון את הטקסט. כאשר, הדבר הבולט ביותר הוא שהקושי הוא תמיד מקומי. ראו גם: גרוס, תשנ"ג עמ' 72-77; לאוי, 2000, עמ' 225; ספרסטיין, 2003, עמ' 137-140. התפיסה ששאלות היא כלי עזר לימודי, נמצאת כבר אצל קנפנטון, דרכי התלמוד עמ' 46:

לעולם כשתעיין בשום דרוש או בשום ענין, כשם שתשים מגמת פניך להבין היטיב לשון העניין ההוא, יש לך גם כן לבקש דרכים להקשות כנגדו ולהניע תחילה **הספקות** שיש בעניין ההוא או בלשון ההוא.

להלן רשימת השאלות (חלקן מכונות על ידי אברבנאל ספקות או קושיות, מונחים השגורים בפיהם של חכמי העיון הספרדי): כ"י א בהקדמה עשרים ושתיים שאלות; ח"א, ב עשרים שאלות; ח"א, י עשרים הערות; ח"א, טז חמש **ספקות**; ח"א, כג שמונה שאלות; ח"א, כח דיון בעשרים הספקות שהעלה הרמב"ן; ח"א, כח תשע שאלות; ח"א, לב עשר שאלות; ח"א, לח שש שאלות; ח"א, לט עשר שאלות; ח"א, נ עשר שאלות; ח"א, נד שמונה עשרה שאלות; ח"ב, לא חמש שאלות; ח"ב, לב חמש הערות; ח"ב, לג ארבע **קושיות**.

על הרגישויות שבטקסט, ובלשונו של אברבנאל בח"א, טז (דפ', לג.): 'להטיב העיון וההשגה בכוונתו של הרמב"ם'.<sup>39</sup>

## ז. מקור המסתתר

אברבנאל מפנה את תשומת לב הקורא לכך שהרמב"ם רומז למקורות שאינם מוזכרים במפורש. שימוש באופן שיטתי פעמים רבות בטכניקה זו, היא אחד מהכלים הפרשניים המרתקים שאברבנאל חידש לקריאת המורה.<sup>40</sup> למשל, בח"א, ג הרמב"ם פותח את הפרק במילים: 'תמונה, תבנית. יחשב שענין תמונה ותבנית **בלשון העברית** אחד, ואינו כן'. אברבנאל מסביר שהסיבה שהרמב"ם הוסיף את המילים 'בלשון העברית' היא משום שהוא רומז לפסוק: 'פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל תבנית זכר או נקבה' (דב' ד, טז). מפסוק זה נראה (יח.): 'שלקח שם תמונה ותבנית בענין אחד, שהוא הדמות שיעשו מהדברים במקריהם וצורתם'. הוא מוסיף לדקדק: 'והנה אמר הרב בלשון העברי לפי שיקרה בלשון העברי שיתדמו השמות האלה, מפני מה שמצאנו אותם כאחד בזה הפסוק שזכרתי, אבל בלשון ערב שמושם מתחלף ולא יצדקו שם דבריו'.<sup>41</sup> בח"א, פכ"ח (דפ', מה.) הרמב"ם מסביר את המשמעויות של ר.ג.ל. אברבנאל מסביר שהפרק נועד לבאר את הפסוק הנאמר ביחזקאל במעשה מרכבה (יח' א, ז): 'וכף רגליהם ככף רגל עגלי, על אף שפסוק זה אינו מוזכר במפורש בפרק'.<sup>42</sup>

39 וכן למשל, בח"א, י (דפ', כז:) הוא מקדים לפני השאלות: 'הנני מעיר בדברי הרב עשרים הערות כדי שמהם נעמוד על אמתת הבנתו וכוונתו באמת'; בח"א, נד (דפ', עח:) הוא מקדים: 'ראוי שנעזר בפרק הזה על דברים יישירונו לעמוד על כוונת הרב באמת'. ראו גם: ספרסטיין, 2003, עמ' 134-137 המציין מקורות נוספים ברוח זו אצל אברבנאל ובני תקופתו, המצדיקים את השימוש בהעלאת ספקות כמתודה.

40 הרוי, 1997, עמ' קמז כותב על פירושו של הרמב"ם את סיפור מעשה בראשית כמשל: 'פרשנותו הפילוסופית של הרמב"ם אמנם רדיקלית אבל תרתי משמע: היא עוקרת את הפשט מהשורש אבל היא גם מושרשת עמוק עמוק במסורת הדרשנית העתיקה'. לאור ביאורו של אברבנאל למורה אוסיף שלא רק הפרשנות הפילוסופית אלא מילים רבות ומשפטים רבים יונקים מהמסורת החזלית והמקראית, גם אם הרמב"ם אינו אומר זאת במפורש.

41 יתכן שאברבנאל ידע מעט ערבית, על כך, ראו בפרק רקע.

42 עצם הרעיון לומר שפרק שלם נועד לבאר מקור שאינו מוזכר בפרק, נרמז כבר על ידי הרמב"ם בהקדמה (ראו בהע' 15), ונאמר כבר על ידי הפרשנים שקדמו לאברבנאל. החידוש של אברבנאל הוא כפול: גם בשימוש השיטתי שהוא עושה בכך, וגם בכך שהוא מיישם את הרעיון כדי להסביר כפילויות בתוך הטקסט של משפטים בודדים באמצעות מדרש או פסוק שעמד ברקע.

הנה דוגמאות נוספות בהן אברבנאל משתמש בכלי הפרשני 'המקור המסתתר':

א. בח"א, ב (דפ', יז.) הוא מסביר שהרמב"ם מתייחס לדרשת חז"ל בבר"ר טז, א על הפסוק 'משנה פניו', על

אף שהרמב"ם לא הזכיר דרשה זו בפרק.

ב. בח"א, כא (דפ', לז.) הרמב"ם דן בשורש ע.ב.ר ומציין שאחת ממשמעויותיו הוא לציין 'הגזמה במעשה'.

אברבנאל מסביר שהרמב"ם מציין משמעות זו כדי להסביר פסוק שלא מוזכר במפורש: 'והיה בעבור

כבודי' (שמ' לג, כב), הרומז שאל לו לאדם להגזים ולחשוב שבכוחו להשיג מעבר למה שהמדע מסוגל.

בדוגמה הבאה אברבנאל משלב מספר טכניקות פרשניות. הוא פותח בשאלה מה הצורך של הרמב"ם להביא שני פסוקים בנוגע לקב"ה, ועונה באמצעות דקדוק בלשון ובאמצעות טכניקת המקור המסתתר. בח"א, יב הרמב"ם מפרש את הפועל 'קס':

קימה, שם משתתף, ואחד מעניני הקימה שהיא כנגד הישיבה... ובו עוד ענין קיום הדבר ואמתתו... ובזה הענין נאמר כל לשון קימה שבאה בשם יתברך: עתה אקום יאמר ה' (תהי' יב, ו), ירצה בו, עתה אקיים דברי ויעודי **לטוב ולרע**. אתה תקום תרחם ציון (שם קב, יב), תקיים מה שיעדת בו **לרחם** עליה.

באמצעות טכניקת דקדוק הלשון, אברבנאל (דפ', ל.) מבדיל בין שני הפסוקים המצוטטים. הרמב"ם מסביר את הפסוק הראשון כך: 'עתה אקיים דברי ויעודי לטוב ולרע', בעוד שבפסוק השני הרמב"ם מזכיר רק את הייעוד הטוב: 'תקיים מה שיעדת בו לרחם עליה'. הסיבה שהרמב"ם מבדיל בין היעודים השונים, מוסברת באמצעות טכניקת המקור המסתתר. הסיבה נעוצה בהמשך הפסוקים שהרמב"ם לא ציטט. בפסוק הראשון הרמב"ם מתייחס לכלל הפסוק: 'משוד עניים מאנקת אביונים עתה אקום יאמר ה' אשית בישע יפיח לו'. המשך הפסוק טומן בחובו ייעוד לטוב

---

ג. בח"א, כד (דפ', מ:) הוא מסביר שמטרת הפרק לבאר את הפסוק שאינו מוזכר בפרק: 'ובלכת החיות ילכו האופנים' (יח"א, יט).

ד. בח"א, כח (דפ', מח:) הוא מסביר שרמיזת הרמב"ם: 'והבן זה' רומזת לפסוק: 'מכל עץ הגן אכול תאכלו' (בר' ב, טז).

ה. בח"א, ל (דפ', מח:) הוא מסביר שמטרת הפרק לבאר את הפסוק 'מכל עץ הגן אכול תאכלו' (בזה קדמו האפודי באות ח).

ו. בח"א, לו (דפ', נח:) הוא מסביר שמטרת הפרק לבאר את הפסוק 'בשתיים יכסה פניו' (יש' ו, ב).

ז. בח"א, לח (דפ', נט:) הפרק בא לפרש פסוק במרכבת זכריה. (בזה קדמו האפודי באות ב).

ח. בח"א, לט (דפ', נט:) הוא מסביר את המילים 'כל בעל לב' כרומזות אל ספר הנפש הקצר. בהמשך (דפ', ס.) הוא מסביר כי הפרק בא לבאר פסוקים שונים, חלקם ממעשה בראשית, כמו: 'ויתעצב אל לבו', 'ויאמר ה' אל לבו'.

ט. בח"א, מ (דפ', סא.) הוא מסביר שהצורך בשיתופי רוח נועד גם לבאר פסוקים שנאמרו במעשה בראשית ובמעשה מרכבה שאינם מוזכרים בפרק בפירוש, וגם לפתור סתירה הקשורה להישארות הנפש בין שני פסוקים בהם מוזכרת רוח.

י. בח"א, מא (דפ', סא.) הוא מסביר כי המשמעות לכך שנפש מציין דם, היא כדי לפתור ספק, 'כי חשש הרב אולי יפורש כי בדם הוא הנפש'. גם כאן, פסוק זה אינו מופיע בפרק.

יא. בח"א, נה (דפ', פב:) הוא מבאר את לשונו של הרמב"ם באמצעות מדרש ילקוט שמעוני.

יב. בח"ב, לג (דפ', ע.) הוא מסביר שהרמב"ם מתמודד עם המוזכר במדרש חזית בנוגע להתגלות שהייתה במעמד הר סיני.

יג. בח"ב, לד (דפ', עד:) בנוגע למספר השעות בהן השמש עצרה מלכת בסיפור עמידת החמה ליהושע, אברבנאל מזהה רמז בדברי הרמב"ם למחלוקת תלמודית בעבודה זרה בנוגע למספר השעות בהן השמש עצרה. הרמז במילים: 'השעות ההם'.

וייעוד לרע: 'אשית בישע' הוא ייעוד לטובה (לשון ישועה), בעוד ש'יפיח לו' הוא ייעוד לרעה (לשון פח) שיגיע לאותם שודדי העניים והאביונים. לכן הרמב"ם ציין שיש ייעוד לטוב ולרע. לעומת זאת, בפסוק השני, 'אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד', מוזכר רק הייעוד לטובה, ולכן הרמב"ם ציין רק ייעוד לטובה.<sup>43</sup>

#### ה. חלוציות פרשנית: חזרה למקרא

אברבנאל עסק רבות בביאור המורה כפרשן, ברם הייתה לו גם עמדה עצמית משלו. אברבנאל חולק על המורה גם בנושאים מהותיים ביותר מבחינת ההשקפה הדתית, ופעמים בעת הצגת השקפתו הפרטית, אברבנאל יוצא לבאר פרשיות שונות במקרא כפי הנראה לו לנכון. דוגמה מעניינת נמצא בנוגע להגדרת האמונה.<sup>44</sup>

בח"א, נ אברבנאל עוסק בשאלה מהי ההגדרה של המושג 'אמונה'. נרבוני מספר על אירוע שהיה בנערותו בעיר פרפיניאן. דרשן אחד אמר בדרשתו בנוגע לאמונה (נרבוני ח"א, נ, ה:): 'שהאמונה ממנה אמיתית וממנה בלתי אמיתית'. דרשן זה זוכה לגינוי חריף מפי 'החכם ההוא' (שנרבוני לא מזכיר את שמו) וקהל תלמידיו, המחשיבים את הדרשן כטיפש, שכן לדעתם האמונה כולה אמיתית. נרבוני מספר על עצמו שהוא יוצא למאבק לעזור לאותו הדרשן (למרות שנרבוני מציין שאותו דרשן היה משנואי נפשו, ואף על פי כן, 'השקר יותר שנואי'), ומביא כתימוכין לעמדתו של הדרשן את מו"נ ח"א, נ ממנו הוא למד שגם אמונה כוזבת נחשבת לאמונה, כל עוד שהיא עומדת בהגדרות שהרמב"ם נתן לאמונה.

אברבנאל מסכים שנרבוני מפרש נכון את כוונת הרמב"ם. יחד עם זאת (דפ', ע:): 'חוץ מכבוד חכמתו ותורתו של הרב המורה', הרמב"ם שגה. אברבנאל לא נרתע מלייחס לרמב"ם טעויות. הוא חוזר למקרא, ומצטט פסוקים רבים העוסקים באמונה. הוא ממיין אותם לחמש קבוצות בעלות חמש משמעויות שונות למושג 'אמונה'. לאחר מכן, הוא מצביע על כך שהמשותף למשמעויות השונות הוא שהאמונה מבוססת על מסורת והתגלות, ולא על חקירה שכלית או מדעית. מתוך כך הוא מודיע (דפ', ע:): 'ואני לא מצאתי בכתבי הקודש שתאמר אמונה על הדבר המושג במחשבה ועיון, ושתהיה שם נרדף לידיעה או להשגה'. לכן, מסקנתו היא (דפ', ע:): 'וצדקו דברי החכם שסיפר הנרבוני בפירוש, שהיה לועג מהדורש... כי ראוי ללעוג עליו, אם היה הדרוש על מה תאמר אמונה בכתבי הקודש'.<sup>45</sup>

43 לעומת זאת, בהמשך הפרק במשמעות הנוספת של קימה והיא התעוררות לעונש, יתכן גם ייעוד לרע הנובע מפסוק 'אתה תקום'. ראו: אברבנאל בד"ה ואפשר שיהיה (דפ', ל:).

44 לסקירת גלגולו של מושג זה במחשבה היהודית, ראו: רוזנברג, 1981.

45 הנה דוגמאות נוספות לקריאה מחודשת של המקרא:

א. שכינה: בח"א, כח אחרי שהוא דן בעשרים הספקות שהעלה הרמב"ן נגד הרמב"ם, הוא מפסיק לתפקד כפרשנו של הרמב"ם, ויוצא למחקר עצמאי אחר המושג 'שכינה' במקרא. הוא מצטט את הפסוקים הרבים במקרא בהם מוזכרת השכינה, ממיין אותם, ומסווג לשלוש קבוצות את המשמעויות השונות. הוא עוקב אחרי תרגומו של אונקלוס ל'שכינה', ומודיע (דפ', מו:): 'והנה לא ראיתי אחד מהקודמים מי שיתעורר אליו במקום הזה, ואחרי חיפוש מופלג ושקידה רבה בדברי אונקלוס ובפרקי הרב המורה, נפלתי על

בדבר אחד משמעותי אברבנאל סוטה מגישת העיון הספרדי. גם הוא בדומה לשאר פרשני המורה משתמש במקומות אחרים בתוך המורה ככלי עזר פרשני. בעוד שבגישת העיון הספרדי הדגש הוא על עיון בטקסט המקומי, ומתעלמת ממקומות אחרים. נראה לי, שהסיבה לכך היא הצהרתו של הרמב"ם בהקדמה התובעת מהקורא: 'השב פרקיו זה אל זה'. תביעה זו נלקחה ברצינות רבה על ידי פרשני המורה, שמתוכה ומתוך הסתירות שהם גילו במורה, הם בנו את תפיסת עולמם המחשבתית.

אברבנאל משתמש בכלי עזר זה פעמים רבות. אציין מעט מהדוגמאות בהן אברבנאל השתמש בכלי זה, כדי לתקוף את הפרשנים שהסבירו שסיפורים שונים בתורה הם משל.<sup>46</sup> בנוגע למעשה בראשית בח"א, ז אברבנאל דן בשאלה כיצד הרמב"ם פירש את סיפורי בראשית הנזכרים בתורה. הוא מפנה את הקורא לח"ב, כט שם הרמב"ם מבהיר ש'מעשה בראשית אינו כולו

---

כוונתם', של הרמב"ם ואונקלוס, ומציע את הבנתו למושג 'שכינה'. בסיומו של הפרק הוא מעיר (דפ'), מו: 'והבן המאמר הזה והשיתופים האלה ממני שהוא עניין מעולה לא שיער אדם לפני'. עוד על השכינה, ראו בפרק על הנבואה.

ב. בח"א, נה (דפ', פב:) הוא מציע קריאה מחודשת לפסוק בישעיה (מ, כה): 'ואל מי תדמיוני? – ואשווה!' בעקבות שאלתו של ר' חסדאי קרשקש.

ג. שבת: בח"ב, לא. הוא דן הן בסיפור המקושש והן בכך שהתורה נתנה שני טעמים למצוות השבת (זכר לבריאת העולם, וזכר ליציאת מצרים), ומדוע הרמב"ם אינו מפרש בדומה לאבע"ז סיבות אלו.

ד. נבואה: בח"ב, לב. הוא מפרש מחדש את פרק מה שבספר ירמיה המתאר שיחה בין ברוך בן נריה לבין ירמיה בשאלה מדוע לא זכה ברוך לנבואה. בח"ב, לו הוא מתווכח עם הקדמותיו של הרמב"ם בנוגע לנבואה. אברבנאל חוזר למקרא ולומד מלשונות הנביאים מהי הגדרת הנבואה. על כך, בפרק הנבואה בהמשך מחקרי.

ה. מעמד הר סיני: בח"ב, לג (דפ', עב). אברבנאל מתווכח עם דעת הרמב"ם בנוגע לשמיעת שתי הדברות הראשונות. הוא חוזר למקרא כדי ללמוד מה שמעו עם ישראל במעמד הר סיני.

ו. נס צל מעלות אחז: בח"ב, לה (דפ', עה). אברנאל מתווכח עם נרבוני, ויוצא לפרש כפי 'אמיתת הכתובים' את הסיפור.

ז. בח"ב, מב (דפ', פח). מתוך דיונו בראיית מלאך המוזכרת אצל הרמב"ם הוא דן בסיפור עקידת יצחק, ומראה שסיפור זה התרחש במציאות, ואינו משל. כמו כן, הוא דן בסיפור ההתגלות לאברהם באלוני ממרא, ומחווה דעתו 'כפי הפסוקים'.

ח. מעשה מרכבה: בסיום כתבי היד מופיע החיבור 'טענות הלקוחות' בהן אברבנאל דן בסוד המרכבה של הרמב"ם. אברבנאל מתווכח רבות עם סודו של הרמב"ם באמצעות חזרה אל המקרא. לא לחינם חיבור זה נקרא על ידו (דפ', עא; כ"י ב, 142; כ"י ג, 203א): 'טענות לקוחות מטבע הכתובים ימאנו מה שפירש הרמב"ם במרכבת יחזקאל', ועל כך ארחיב בפרק מעשה מרכבה.

46 בהמשך מחקרי אדון בנושאים שונים ומגוונים בהם הוא משתמש בכלי זה.

כפשוטו, ומכאן יש לדייק שחלקו כן נאמר כפשוטו. דוגמה אחרת נמצאת בנוגע לסיפור עקידת יצחק. בח"א, ח (סו.) אברבנאל תוקף את הפרשנים שרצו להסביר לפי הרמב"ם שסיפור עקידת יצחק לא קרה בפועל. כדי לשכנע את הקורא שהרמב"ם סבר שאכן הסיפור התרחש כפשוטו, מלבד דיוק בדבריו של הרמב"ם, הוא מפנה לח"ג, כד שם הרמב"ם מסביר את המשמעות של סיפור העקידה ושיש בו 'שני עניינים גדולים שהם מפינות התורה'.<sup>47</sup>

## ה. נספח: 'מאמר קצר בביאור סוד המורה' (ה'חסלת')

'מאמר קצר בביאור סוד המורה' מופיע בכ"י א, וייתכן שהיה גם בכ"י ג.<sup>48</sup> לנדא ואחריו גולדמן קראו למאמר הקצר בשם 'חסלת' והדפיסו אותו בסיום מהדורתם. אברבנאל כתב את המאמר הקצר אחרי ספרו **ראש אמנה**, ברם קשה לדעת מתי הוא החל לכתבו, ואפשר ששניהם נכתבו עוד בספרד, ואולי אף קודם לכך.<sup>49</sup>

הר"ן היה הראשון שניסה להסביר את מבנה המורה.<sup>50</sup> אברבנאל מראה שהמבנה של מורה הנבוכים תואם ל"ג עיקרי האמונה הדתית היהודית של הרמב"ם בפירושו למשנה. להבדיל מפירושו למשנה שנכתב עבור הציבור הרחב בסגנון עממי, בספר מורה הנבוכים הרמב"ם מבאר בצורה מעמיקה את י"ג עיקרי האמונה עבור המעיינים (דפ', עג ע"ד): 'וכאשר העיר ה' את רוח

---

47 עוד בנוגע לסיפור עקידת יצחק, ראו בביאורו לח"ב, מב (דפ', פח.), ובח"ב, מה (דפ', צג.). דוגמה נוספת נמצאת בנוגע לסיפור מעמד הר סיני. גם שם אברבנאל יוצא בחריפות רבה נגד נרבוני ואפודי שסברו שהסיפור הוא משל על ההשגה. הוא מפנה לדבריו של המורה בחלק השני (דפ', כב.; כ"י ב, 25; כ"י ג, 34א):

ותמהתי על זה מאוד... כי אם היה כן, מה לו להביא בפרק לג חלק שני, שבמעמד הר סיני לא היה כל המגיע למשה מגיע לכל ישראל...

העובדה שהרמב"ם מתאמץ בפרק לג להסביר את מעמד הר סיני, מלמדת שהרמב"ם סבר שסיפור מעמד הר סיני התרחש בפועל. אילו הרמב"ם היה סבור שסיפור מעמד הר סיני הוא משל, הוא כלל לא היה צריך לדון בכך. וראו בהרחבה על כך בפרק נבואה.

48 ראו בפרק היקף הביאור.

49 ראו בפרק רקע בנוגע לזמן כתיבת הספר ראש אמנה. במאמר הקצר אברבנאל מזכיר את ספרו ראש אמנה (עג ע"ד): 'ואני במאמר ראש אמנה אשר עשיתי בעקרי האמונה ושרשיה ביארתי בפרק עשירי ממנו...'. על הסתירה היסודית בין רוח הדברים במאמר הקצר לבין ראש אמנה, ראו: שטראוס, 1937 עמ' 103; אברבנאל, ראש אמנה (קלנר), עמ' 20-22.

50 הסברו של הר"ן מובא במאמר הקצר, ואברבנאל דוחה אותו, ראו: דפ', עג ע"ד. מאז נעשו מספר ניסיונות להסביר את סדרו של המורה, ראו: ראבידוביץ', 1969; אבן-שמואל, תשי"ט; שטראוס, 1963; הוך, 2005 על המאמר הקצר של אברבנאל.



רבינו המורה לחבר הספר הנכבד הזה מלאו לבו לבאר אותם העיקרים אשר כבר זכר בפירושו המשנה... ולחקור בעניינם כפי העיון והיושר והסברא ועדות כתובי התורה בספר הזה בביאור שלם.

אברבנאל מחלק את עיקרי האמונה לשני סוגים: עיקרי אמונה התלויים **במציאות** האל, ועיקרי אמונה התלויים **בפעולותיו** של האל. בסוג הראשון (מציאות) ישנם שלושה עיקרים: עצם מציאות האל, אחדותו, שלילת גשמותו. בסוג השני (פעולותיו) ישנם עיקרים רבים: חידוש העולם, נבואה, תורה, ידיעה, השגחה, ביאת המשיח, תחיית המתים. עיקרים אלו נחלקים לשלושה: פעולות של האל שהתרחשו בעבר (חידוש העולם, נבואה), פעולות מתמידות (ידיעה, השגחה וכו'), פעולות עתידיות (משיח, תחיית המתים).

אברבנאל מראה שמבנה המורה תואם את עיקרי האמונה הללו. החלק הראשון של המורה מוקדש לדיון בעיקרי האמונה מהסוג הראשון הנוגעים למציאות האל (דפ', עג ע"ד: 'בשלושת השאלות היקרות שהם: מציאותו ית', ואחדותו, ושלילת גשמותו'), ודן גם בספקות שהועלו בידי מפרשי התורה, ודוברי הכלאם בנוגע למציאות האל. הפרקים ח"א, א-מט עוסקים בביאור השמות הנוגעים להבנת מציאות האל. ח"א, נ-סט דנים בתארים ופותרים את הספקות שעלו מתוך המחנה הדתי היהודי. הפרקים האחרונים של החלק הראשון ח"א, ע ועד סוף החלק, עוסקים בספקות שהועלו על ידי הכלאם.

החלק השני של המורה בפתחתו ממשיך את הדיון מהצד הפילוסופי.<sup>51</sup> בהמשך החלק השני, הרמב"ם עובר לדון בסוג השני של העיקרים הנוגעים לפעולות האל שהתרחשו בעבר. הוא דן במלאכים ובגלגלים שכן הם נוגעים ישירות לדיון בשאלת חידוש העולם, דרך פרקי הנבואה שבסיום החלק השני, שכן גם הנבואה נתלית בפעולות האלהיות מהזמן שעבר, וגם משום שהנבואה תאמת את האמונה בבריאת העולם.

החלק השלישי של המורה עוסק בעיקרי אמונה מהסוג השני בפעולות המתמידות של האל. לכן החלק מתחיל במעשה המרכבה (ח"ג, א-ז), שמבאר את הנהגת האל בעולם התחתון באמצעות הגלגלים.<sup>52</sup> לזה נסמך הדיון בידיעה ובהשגחה האלהית על האנשים הפרטיים, והצדדים הפילוסופיים הקשורים לשאלת ההשגחה. גם הדיון במצוות (ח"א, כה-נ) קשור לפעולות המתמידות של האל בעולם (דפ', עד ע"ג): 'להיות המצוה באומה חלק מההנהגה האלהית התמידית בה, נמשכות מהידיעה וההשגחה העליונה בה'. הפרקים האחרונים בחלק השלישי (ח"א, נא עד הסוף) מתייחסים לעיקר החמישי: 'שראוי לעבדו יתברך', והוא מתאים להיכתב בסיום המורה כמסקנה הנובעת מתוך מכלול הדיון העיוני בעיקרי האמונה.

אברבנאל מעמיד את רשימת עיקרי האמונה שבפירושו המשנה כבסיס לספר מורה נבוכים. תפיסה זו גרמה אצלו למספר קשיים: האחד הוא בנוגע לרשימת העיקרים בפירושו המשנה,

---

51 לשאלה מדוע הרמב"ם לא הכניס את הדיון הפילוסופי העוסק בסוג הראשון של עיקרי האמונה בחלק הראשון בסיומו, והשאירו לחלק השני? אברבנאל עונה בשאלה החמישית (דפ', עד ע"ד). לדעתי, עיקר תשובתו היא: 'שמופתי הפילוסופים בנויים על קדמות העולם, והרב ראה לחלוק עליו ולבטל טענותיהם בענין הקדמות ולהכריע דעתו בחידוש'. כלומר, הסיבה להימצאות הדיון הפילוסופי בחלק השני היא משום שהוא קשור ישירות למהותו של החלק השני העוסק בפעולות האל (חידוש העולם).

52 ראו בפרק מעשה מרכבה.

והאחר בנוגע לעיקרים שבמורה הנבוכים. בנוגע לעיקרים שבפירוש המשנה, מתוך המורה מתברר עד כמה מרכזית היא האמונה בחידוש העולם, ולמרות זאת עיקר זה אינו מוזכר בפירוש המשנה במפורש.<sup>53</sup>

בנוגע לעיקרים שבמורה הנבוכים, הקושי הוא ביחס לעיקרי האמונה מהסוג האחרון, דהיינו, פעולות עתידיות של האל (משית, תחיית המתים) שאינן מוזכרות במורה במפורש. אברבנאל מציע שני הסברים: האחד, משום שהם כלולים בשכר ובעונש, וממילא הם כלולים עקרונית בדיון על ההשגחה. ההסבר השני הוא שספר מורה נבוכים הוא ספר עיוני הבנוי על הוכחות מופתיות, ולכן הוא לא המדיום המתאים לעיקרי אמונה אלו שיסודם במסורת, ולא ניתן להביא הוכחות מופתיות על אמיתותם.

לסיכום, במאמר הקצר אברבנאל מציג את ספר מורה נבוכים כספר הדן בעיקרי האמונה בצורה עיונית. הצגה זו, תואמת את מגמותיו של אברבנאל בביאורו למורה, לטהר את שמו של הרמב"ם, ולהציגו באופן התואם יותר לתפיסה המקובלת במסורת היהודית.<sup>54</sup>

---

53 הרמב"ם בעיקר הרביעי הוסיף לתוך פירוש המשנה קטע אחרי חיבור המורה, בה הוא מודיע במפורש כי (רמב"ם, הקדמות, עמ' קמב): 'היסוד היותר גדול של תורת משה רבנו הוא היות העולם מחודש, המציאו ה' ובראו אחר ההעדר הגמור... כמו שביארתי ובררתי במורה', וראו בהע' 18 שם. אברבנאל לא הכיר את התוספת המאוחרת, והכיר רק את הגרסה הראשונה, לפיה העיקר הרביעי הוא שהאל קדמון 'וכל נמצא זולתו הריהו בלתי קדמון ביחס אליו', ומתוך כך הוא מדייק שלפי הרמב"ם רק האל קדמון אך העולם נברא יש מאין. לשאלה זו ראו גם: אברבנאל, ראש אמנה (קלנר), עמ' 75, 79; אברבנאל, מפעלות, מ"א, פ"ג, עמ' 19. וכן, ראו: את הדיון של קלנר שם בעמ' 22-23; ברזילי, 1967 עמ' 95.

54 ואפשר שגם בהצגה זו אברבנאל מטעה את קוראיו, שכן ידוע ידע אברבנאל היטב שדעת הרב בנושא הנבואה, ניסים, ואולי אף בריאת העולם לא בהכרח תואמות לעיקרי האמונה המקובלת במסורת, כך שעצם הניסיון להציג את המורה כמכלול כתואם לרשימת עיקרי האמונה, יש בו מן הנועזות הרעיונית גם אליבא דאברבנאל. עוד על מגמותיו של אברבנאל בביאורו למורה, ראו בפרק תובנות.

## פרק ו: מעשה בראשית

חלק גדול מכתובתו של אברבנאל מוקדש להבנת הפרקים הראשונים של ספר בראשית. הוא עסק ללא לאות בפרקים אלו, כשאחד הנושאים המרכזיים בהם הוא דן הוא נושא בריאת העולם.<sup>1</sup> אברבנאל הקדיש מאמץ עצום לבסס את האמונה בבריאת העולם יש מאין. בכתביו הוא מתעמת עם הפילוסופים והפרשנים של התורה ושל מורה נבוכים שכפרו בה. לדעתו, זוהי אמונה בסיסית שהתורה בנויה עליה.<sup>2</sup>

אציג את דבריו בנושא זה לפי סדר הזמנים של כתיבתם. בתחילה ביאורו למורה: בהקדמה, ח"א, ב; ח"א, ז; לאחר מכן שני הספרים שהוא הקדיש לנושא: שמים חדשים ומפעלות א"הים; ולבסוף, פירושו לבראשית. עיון מדוקדק בדבריו, מלמד כי ישנם הבדלים משמעותיים בין כתביו השונים. הבדלים אלו באים לידי ביטוי ביחסו כלפי הפילוסופיה מחד, וכלפי המסורת הדתית מאידך. בפרק זה אעקוב אחר השינויים שחלו בגישתו, מנקודת המבט של ביאורו על סיפורי בראשית לפי הרמב"ם. אראה כי שינויים אלו הם פירות ההתמודדות עם סכנות דתיות חדשות ושל תהליך התפתחות אישי שעבר על אברבנאל.

### א. הקדמת המורה

בריאת העולם הוא נושא סודי. לכן בריאת העולם המתוארת בתורה לא יכולה להתפרש כפשוטה. הרמב"ם בהקדמתו למורה נבוכים, קובע כי החכמים השלמים יכולים לגלות את הסודות לאחרים, רק בדרך של משלים וחידות. הרמב"ם מוסיף שאף הקב"ה עשה כן, כלומר, כשהקב"ה

---

1 לספרות מחקרית בנושא חידוש העולם בהגותו של אברבנאל, ראו: ברזילי, 1967 עמ' 79-84, 109-118; פלדמן, 1994; לאווי, 2001 עמ' 49, 54; פלדמן, 2003 עמ' 40-66; בורדווסקי, 2003 עמ' 50-53; נתניהו, תשס"ה, עמ' 125-129. בנוגע לפרשנותו של הרמב"ם לסיפורי בראשית כמשל, ראו: רוזנברג, תשל"ד; דוידסון, 1979; קרייסל, 1981, עמ' 203-210; קליין-ברסלבי, תשמ"ז; כשר, תשמ"ח-תשמ"ט; סיראט, תשס"ה. על סודו של הרד"ק המושפע מהרמב"ם; הרוי, 1997; הרוי, 2000. בנוגע לשאלה, מה נכלל בתוך תחום לימוד מעשה בראשית (ומעשה מרכבה), ראו: וולפסון, 1925; אלטמן, 1987; פרוידנטל, תשס"ט; קרייסל, בדפוס.

2 שאלת האמונה בבריאת העולם (או בקדמותו) הפכה להיות סלע המחלוקת בין פרשני הרמב"ם השונים, והיא מקרינה על שלל שלם של נושאים, כדוגמת האמונה בניסים, השגחה ועוד. ראו: שטראוס, 1937; לאווי, 2005, עמ' 141. נתניהו, תשס"ה, עמ' 129, קובע: 'עקרון הבריאה יש-מאין בשביל אברבנאל היה אבן פינה לא רק לחוק הא"הי אלא לכל תפיסת-עולמו. עקרון זה עובר כחוט השני בקוסמולוגיה של אברבנאל כמו גם בפילוסופיה ההיסטורית והמדינית שלו. על ידי הצגת קיום החומר כפרי רצונו של א"הים, הוא מדיח את החומר ממעמד השליטה השמור לו בפילוסופיה של אריסטו; ובעמידתו על העיקר, שהחומר נברא יש מאין, הוא מבטל את הפנתיאזם'.

בחר לגלות את הסודות הוא עשה זאת בדרך של משלים וחידות. בהקשר זה נושא בריאת העולם מועלה בתור סוד הנמסר במשל וחידה (דפ', ו-ו:):

**הלא תראה**, כי השם יתברך כשרצה להשלימנו, ולתקן עניני המוננו בתורותיו המעשיות, אשר לא יתכן זה אלא אחר דיעות שכליות, תחלתם השגתו יתברך כפי יכולתנו, אשר לא יתכן אלא בחכמת האלהות. ולא תגיע החכמה האלהית ההיא אלא אחר חכמת הטבע, כי חכמת הטבע סמוכה לחכמת האלהות, וקודמת לה בזמן הלמוד כמו שהתבאר למי שעיין בזה.

**ולזה שם פתיחת ספרו** יתברך במעשה בראשית, אשר הוא חכמת הטבע כמו שבארנו. ולעוצם הענין ויקרתו, והיות יכולתנו קצרה מהשיג עוצם הענינים כפי מה שהם, **הגיד לנו הענינים** העמוקים ההם, אשר הביא הכרח החכמה האלהית להגידם לנו, במשלים וחידות ובדברים סתומים מאד, כמו שאמרו רבותינו ז"ל: להגיד כח מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר, **לפיכך סתם לך הכתוב**: בראשית ברא אלהים וכו'.<sup>3</sup> וכבר העירוך על היות אלו הענינים הנזכרים סודות סתומות. וכבר ידעת מאמר שלמה: רחוק מה שהיה, ועמוק עמוק מי ימצאנו (קה' ז, כד).

לפי כספי, הרמב"ם קטע את המשפט הפותח.<sup>4</sup> משפט ההמשך נמצא בפסקה השנייה: הגיד לנו וכו'. כלומר, המשפט השלם הוא: 'הלא תראה, כי השם יתברך כשרצה להשלימנו ולתקן עניני המוננו בתורותיו המעשיות – הגיד לנו הענינים העמוקים ההם ... במשלים וחידות'. גם הקב"ה מסר את הענינים העמוקים על ידי סודות ומשלים. במאמר המוסגר, הרמב"ם מבהיר שכדי לתקן את החברה יש צורך הכרחי בדעות שכליות נכונות. הדרך להגיע לדעות שכליות נכונות היא לימוד הפסיקה והמטפיסיקה. הרמב"ם מביא אסמכתאות לכך 'שהענינים העמוקים ההם' נאמרו במשל וחידה ממה שאמרו חז"ל: סתם לך, ומדברי שלמה. אציג את כתבי היד של ביאורו של אברבנאל למורה. בכ"י א הדיון קצר וממצה, והוא מפרש את הנאמר בפסקה זו. לעומת זאת, בכ"י ב ובכ"י ג, אברבנאל מאריך בדבריו, ומתחיל לנהל ויכוח עם הרמב"ם בנוגע למעשה בראשית.

אברבנאל בכ"י א כותב (א2):

**הלא תראה כי הש"י זכרו וכו'**, התיימה למה זה האריך כ"כ הרב בלשונו, שהיה די שיאמר כי הש"י זכרו כששם **פתיחת ספרו במעשה בראשית** וכו'! אלא שהרב רצה לבאר עם זה **למה זכרה התורה מעשה בראשית** בהיותה נתונה להמון, ובאר זה, שהיה מוכרח, כי תקון המוננו במעשיות א"א אלא אחר דעות שכליות, התחלתם השגתו ית' שהוא המצוה והנותן התורה. והשגתו ית' כפי יכולתנו, לא תהיה אלא בחכמת האלהות. ולא תגיע החכמה ההיא אלא אחר חכמת הטבע. ולזה שם פתיחת התורה בהכרח בחכמת הטבע...

3 למקור דרשה זו, ראו: מו"נ, שורץ, עמ' 14 הע' 41.

4 כספי, פירוש מו"נ, עמ' 4: 'הלא תראה' – זה נמשך עם אמרו: הגיד לנו'.

וכבר ידעת מאמר שלמה רחוק מה שהיה וכי הנה הביא זה הפסוק מפני שהביאוהו רז"ל בבאור מאמרם הנז'. והנרבוני אמר: שרחוק מה שהיה רמז למעשה בראשית, ועמוק עמוק מי ימצאנו על חכמת האלהות.

הרמב"ם הסביר מה היה הצורך שגרם לתורה **להזכיר** את מעשה בראשית, ולמה היה חשוב שבפתיחת התורה יופיע סיפור הבריאה. התשובה היא שזה נחוץ על מנת לתקן את ההמון במצוות המעשיות. כדי שההמון ירצה לקיים את המצוות המעשיות הוא זקוק לדעות השכליות המתאימות. סיפור מעשה בראשית שבתורה הוא משל על חכמת הטבע, שעשוי לתת את הדעות השכליות הנחוצות. כמו כן, אברבנאל מזכיר את פירושו של נרבוני לדברי שלמה, הרומז לכך שמעשה בראשית הוא רחוק, כלומר סוד שניתן להשיגו, והכוונה היא לחכמת הטבע הניתנת להשגה; בעוד שחכמת האלהות היא סוד שקשה להשיג: מי ימצאנו. אברבנאל אינו מעיר דבר על כך שהרמב"ם פירש את מעשה בראשית כמשל, ויתכן שזו גם דעתו שלו.

בכ"י ב ובכ"י ג לעומת זאת, הדיון ארוך הרבה יותר, מתוכו אצטט באופן חלקי. אברבנאל מפרש אחרת את הרמב"ם (כ"י ב, 33-44; כ"י ג, 44):

**הלא תראה כי הש"י זכרו** וכי יש לעיין בלשון זה מה היא גזרת המאמר. ועוד, למה הביא שלמותנו והמצוות המעשיות והטבע והאלהות וכל אותו האריכות, והיה די שיאמר הלא תראה הש"י זכרו כשרצה לדבר במעשה בראשית, מדבר בו במשלים וחדות? אבל האמת הוא שהרב רצה **להכריח שמעשה בראשית יש בו משלים**. והיה לאומר שיאמר שאינו כן, אבל הוא כולו כפשוטו ושהוא ספור המשך המציאות, ויורה עליו: שאם היה משל לחכמת הטבע למה הושם זה בתחילת התורה, ואין ראוי שהתורה שגדרה המעשיות תתחיל בחכמה הטבעית, אשר אין יחס לה עמה. הנה להשיב לזה השתדל הרב לבאר שהחכמה הטבעית ראוי שתקדם לתורה, וזהו אמר כשרצה וכי לתתנו שלמים, ר"ל שזה הוא התכלית האחרון.

בעוד שבכ"י א השאלה המנחה הייתה: 'למה זה האריך כ"כ הרב בלשונו', בכ"י ב ובכ"י ג הוא שואל שתי שאלות: 'מה היא גזרת המאמר', ו'למה הביא שלמותנו... וכל אותו האריכות'. ההבדל אינו רק כמותי אלא גם תוכני: בכ"י א הוא הסביר שהרמב"ם האריך כדי להסביר **את התורה**: 'למה זכרה התורה מעשה בראשית בהיותה נתונה להמון'. ואילו, בכ"י ב ובכ"י ג הוא מסביר שהרמב"ם האריך כדי **לשכנע את הקורא**. מטרתו של הרמב"ם היא '**להכריח** שמעשה בראשית יש בו משלים'. יש לשים לב להבדל היסודי בין מהדורות הביאור: בכ"י א ההנחה היא שמעשה בראשית הוא משל לחכמת הטבע, והרמב"ם האריך בלשונו כדי להסביר מדוע זה נזכר בתחילת התורה. בכ"י ב ובכ"י ג, עצם הזיהוי של מעשה בראשית עם חכמת הטבע נתון בסימן שאלה, שהרמב"ם היה מודע לו, וראה צורך לשכנע את הקורא בצדקתו: 'היה לאומר שיאמר שאינו כן, אבל הוא כולו כפשוטו'. ההבדל בגישה בין כתבי היד בולט עוד יותר בהמשך.

אברבנאל מפתיע את הקורא כשהוא מציב לו דרך עצמאית (כ"י ב, 44; כ"י ג, 44):

**ואני אחשוב** שאין הענין כדברי הרב, ושפרשת בראשית כלה היא כפשטה, יספר המשך המציאות כמו שבא עד נבואת<sup>5</sup> התורה, ולכן הושם בהתחלתה. ומ"ש חז"ל: 'לפיכך סתם לך', לא כווננו לזה, כי אם לומר שהיה אל<sup>6</sup> אפשר להגיד לבשר ודם כוח הבריאה איך היה, ובאי זה אופן ברא האל ית' את עולמו, ולמה לא בראו קודם והיה באותו זמן, ולכן לא אמרו כי אם בראשי דברים, והם: בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, זכר שברא השם שמים וארץ ולא זכר איך בראם ולמה בראם, וזהו **סתם לך**.

בכ"י **ב** ובכ"י **ג** אברבנאל מציג את דעתו. הוא דוחה את הרמב"ם ומתווכח איתו על כוונת חז"ל. לדעתו האישית, סיפור מעשה בראשית אינו משל על חכמת הטבע אלא יש לקראו כפשוטו. מעשה בראשית מתאר את התהליך הטבעי של בריאת העולם בששת ימי בראשית. גם חז"ל לא רצו ללמד שמעשה בראשית הוא משל, אלא רצו להודיע כי על אף שמעשה בראשית הוא כפשוטו, יש בו רק מידע חלקי 'בראשי דברים' על הבריאה.<sup>7</sup>

לסיכום, בכ"י **א** נראה כי הוא מאמץ בפשטות את דעת הרמב"ם לפיה סיפור מעשה בראשית הוא משל על חכמת הטבע. בכ"י **ב** ובכ"י **ג** הוא מעמיד סימן שאלה על זיהוי זה, וטוען שהרמב"ם עצמו עסק בניסיון לשכנע את הקורא שאכן סיפור מעשה בראשית הוא משל. אברבנאל תוקף את הרמב"ם, ומציע את דעתו האישית לפיה יש לקרוא את מעשה בראשית כפשוטו. בשלב זה הוא רק מציע אפשרות אחרת משל הרמב"ם, אך אינו דן במפורט כיצד יש לקרוא את מעשה בראשית כפשוטו, ומה גם לדעתו יש לקרוא כמשל. בביאורו על פרקי המורה העוסקים בחלקים מתוך סיפורי בראשית, הוא עתיד להרחיב את הדיבור.

## **ב. כ"י א (ח"א, ב): סיפור כפול**

הרמב"ם בפרק ב של מורה נבוכים, עוסק בחטאו של אדם הראשון: מה היה מצבו של אדם הראשון לפני החטא, מה היה החטא, ומה היו תוצאותיו.<sup>8</sup> אברבנאל בכ"י **א** (ח"א, ב) מנצל את הדיון בחטאו של אדם הראשון, כקשר קפיצה לדיון רחב יותר בנושא סיפורי בראשית. בכ"י **ב** ובכ"י **ג** בפירושו לפרק ב, הוא מתמקד בחטא אדם הראשון ואינו מרחיב את הדיון לסיפורי

5 מילה זו קשה לקריאה בשני כתבי היד, ונראה לי שכך יש לקרוא. בדפוס: 'עתות'.

6 בכ"י **ב**: 'בלתי'.

7 מה ההסבר לשינוי הגישה בין כ"י **א** לבין כ"י **ב** וכ"י **ג**? כפי שאראה בהמשך מחקרי, ההסבר לכך נעוץ במאבק חדש בזירה הפילוסופית פרשנית אליו הוא נכנס רק בשעה שהוא כתב את מהדורת הפירוש בכ"י **ב** ובכ"י **ג**. בשעה זו, יחסו כלפי הרמב"ם והפילוסופיה עבר שינוי משמעותי. הוא מכיר בפוטנציאל הסכנה המאיימת על המסורת היהודית שיש בזירה הפילוסופית הפרשנית, ומתוך כך הוא מבקר את עמדת הרמב"ם בנושא זה, ובעוד נושאים.

8 לדינוי החוקרים בדעת הרמב"ם, ראו: שמואלי, תשכ"ג, עמ' 195-197; קליין-ברסלבי, תשמ"ז; הרוי, תשל"ח; ברמן, 1980; רוזנברג, תשמ"א, עמ' 120-121; קרייסל, 1990; מלמד, תשנ"ד; הרוי, 2000.

בראשית כמשל. דיון זה הוא משאיר לפירושו על ח"א, ז שם סיפור קין הבל ושת הופך להיות קרש הקפיצה לדיון בסיפורי בראשית כמשל, ועל כך בהמשך.<sup>9</sup>

זכור, בכ"י א בהקדמה אברבנאל כנראה הניח שהצדק עם הרמב"ם שסיפור מעשה בראשית הוא משל. בפירושו בכ"י א על פרק ב הוא ממשיך קו זה, ומצדיק את קריאת סיפור חטא אדם הראשון כמשל. אם כי, יש לצמצם את היקף המשל, ולא כל הנאמר בסיפורי בראשית הוא משל. יש להבחין בין שני חלקים: חלק שיש להבינו כפשוטו, וחלק שהוא משל ומעולם לא התרחש בפועל. המשל הוא יחידת **סיפורי הגן** המתארים את מה שהיה בגן עדן. לעומת זאת, שאר סיפורי בראשית נאמרו כפשוטם.

אברבנאל פותח את הפירוש על ח"א, ב בסדרה של עשרים ושתים ספקות.<sup>10</sup> הספק האחרון, ספק כב הוא כללי יותר (כ"י א, 8א):

הכב' כי איך מלאו הרב לעשות צורה בפסוקים אלו.<sup>11</sup> ואם הותר לנו לעשות צורה, נעשה ג"כ במעשה בראשית צורה, גם במצות, ותפול א"כ ח"ו התורה בכללה, ומי השם גבול: שבזה הדרוש נעשה צורה ובזה לא נעשה. ומי צוה לרב ונתן לו רשות על כל זה? ואם נתנה לו רשות, באיזה פרק מפרקיו הודיעה לנו ורמזה, כדי שיהיה נקי מיי' ומישראל?!

אברבנאל מחפש הצדקה לרמב"ם שקרא 'פסוקים אלו' כמשל. דרכו של הרמב"ם עלולה להפיל את התורה כולה, ולכן צריך היתר מיוחד שיאפשר לרמב"ם לדרוש פסוקים אלו בצורה משלית. בדבריו יש שלוש שאלות:

- א. מי נתן לרב רשות להפוך את פסוקי התורה למשל?
- ב. עד כמה תופעת המשל היא תופעה נפוצה, האם גם במצוות? האם בכל התורה?
- ג. היכן הרב הודיע שהוא מפרש את מעשה בראשית כמשל?

מטרת השאלות, ובמיוחד השאלה השלישית היא 'כדי שיהיה נקי מיי' ומישראל', כלומר, כדי לנקות ולטהר את הרב מחשדות נגדו, הוא צריך לגלות את מקור ההיתר לקרוא את התורה כמשל. מהם החשדות שעליהם מדובר? מדוע פירוש פסוקים אלו כמשל יגרום להפלת כל התורה? אברבנאל משאיר את הדיון המפורט בשאלות אלו לסוף ביאורו. קודם לכן, הוא דן בכל עשרים

---

9 נראה שהסיבה לדחיית הדיון לפרק ז, היא הדיון החוץ טקסטואלי שהוא מנהל בשאלה האחרונה בסדר השאלות שבפרק ב. בכ"י א השאלה האחרונה (שאלה כב) עוסקת בהתייחסות למעשה בראשית כמשל. בכ"י ב ובכ"י ג השאלה האחרונה (שאלה כ) מתייחסת לפירוש 'אשר אני שמעתי אומרים שהחכם ר' יצחק עראמה העיר עליו'. לכן הוא משאיר את שאלת ההתייחסות לסיפורי בראשית כמשל, להזדמנות הבאה שיש לו, בח"א, ז. שם יש גם יתרון נוסף והוא שהפרק קצר, ועם הגלישה לדיון בנושא מעשה בראשית, הביאור מקבל נפח משמעותי.

10 לשון 'ספק' כמציינת שאלה, שגורה בפיהם של חכמי העיון הספרדי, ראו בפרק תיאור הביאור.

11 אברבנאל מתרגם כאן את הלטינית: figura שהיא המילה למשל; ראו: תלמג', תשמ"ג, עמ' 109 המצטט את יוסף קמחי לפיו: 'היהודים מבינים את התורה כמשמעה וככתבה פילטרא (ped de la letra = כמשמעה) ואילו הנוצרים מבינים אותה על דרך המשל הנקרא פיגורא (figura)'.

ואחד הספקות, ומפרש את הפרק מתחילתו לסופו. בסימומו של הביאור לפרק ב, בתשובתו לשאלה כב הוא פותח בהתקפה (כ"י א, 11ב):

דע שיש מהרבנים, המתקדשים והמתטהרים, שמשום: הוי דן את כל האדם לכף זכות, יאמרו: שהרב המורה יחשוב שהיה בכתוב נגלה ונסתר, ושהיו שניהם אמת, ושלא יתרחק הרב מהפשט, עם היות שכפי הנסתר יפרש הפרשן בדרך צוריי.<sup>12</sup>

אותם רבנים סבורים שלפי הרמב"ם יש לקרוא את הסיפור גם כפשט וגם כמשל. לדעת אברבנאל, הם מפרשים כך את הרמב"ם משום שיש להם מגמה חיצונית: להציל את שמו של הרמב"ם, 'לדונו לכף זכות'. אברבנאל מגדיר רבנים אלו כ'מתקדשים ומתטהרים'. כינוי זה מבטא עמדה ביקורתית כלפיהם. מקורו בציטוט מהפסוק בישעיה (סו, יז): 'המתקדשים והמתטהרים אל הגנות, אחר אחת בתוך, אוכלי בשר החזיר והשקץ והעכבר, יחדיו יסופו נאום ה"'.<sup>13</sup> בעיני אברבנאל, גם הרבנים הללו דומים לאותם האנשים שאין תוכם כפרס, והם מציעים פירוש מתחסד לרמב"ם. מה הסיבה להאשמה קשה זו? נראה שהיא קשורה לשאלת היסוד מה הדרך המתאימה לפרש את הספר מורה נבוכים. הם באים לפרש את הרב כשהחץ מסומן מראש: לדונו לכף זכות. הם אינם מעוניינים לברר את כוונתו 'האמיתית' של הרמב"ם במורה, אלא רק להצילו מהחשדות שעלו נגדו. זוהי קריאה שמרנית, אפולוגטית ולא עניינית. לדעתו, רבנים אלו טעו טעות מוחלטת הנובעת מחוסר עיון והתמצאות בדברי הרב (כ"י א, 11ב):

ובאמת אילו הבינו פרק זה, ושאר הפרקים שאחריו, ופ"ל ח"ג,<sup>14</sup> לא היו אומרים כן, כי הרב דעת שפתיו ברור מללו, שאין הפשט כלל בפרשה הזאת, אלא שהכונה כלה בדרך המשליי וצורה.

הדרך לפרש את המורה נבוכים אינה אפולוגטית אלא ספרותית, טקסטואלית. פירוש נכון למורה תלוי בשני גורמים: התמצאות ושליטה במרחבי המורה, והבנת הנקרא בצורה מעמיקה ('אילו הבינו פרק זה, ושאר הפרקים שאחריו'). מי שיודע לקרוא נכון את המורה, יבין בהכרח שלפי הרמב"ם סיפור חטאו של אדם הראשון הוא משל בלבד, ולא ניתן להבינו כפשטו כלל. לאור זאת, הוא מוסיף עוד שתי שאלות:

---

12 נראה שהכוונה שיעשה בפסוק צורה ומשל.

13 הרמב"ם מפרש פסוק זה בח"ג, לג על אלו שיש סתירה בין איך שהם נראים כלפי חוץ (נגליהם) ואיך שהם באמת (תוכם). זו לשונו: 'אמנם שיספיק לאדם ניקוי הנראה ברחיצה וטהרת הבגדים לבד, עם רוב התאוה בתענוגים והשילוח במאכלים ובמשגל, הוא בתכלית הגנות. אמר ישעיה בזה: 'המתקדשים והמתטהרים אל הגנות, אחר אחת בתוך, אוכלי בשר החזיר וגו'. אמר, שהם יטהרו ויתקדשו במקומות המגולים והמפורסמים, ואחר כן יתיחדו בחדרים ותוך בתיהם במרים וחטאתם, בהשתלחם לאכול האסורים, 'החזיר והשקץ והעכבר'. ושם הוא רומז באמרו: 'אחר אחת בתוך', להתייחד במשגל האסור. והעולה מן המאמר, שנגליהם מנוקים אבל תוכם הם עם תאוותם והנאת גופם. ואין זה כוונת התורה'.

14 צריך להיות: ח"ב.



- ד. כיצד הרמב"ם יתמודד עם מאמר חז"ל: אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואיך יתכן שסיפור גדול אשר כזה, נאמר עליו: שלא היה ולא נברא אלא משל היה?
- ה. אם סיפור חטא אדם הראשון הוא משל, כיצד יש להבין את מיקומו בין תחילת התורה המתארת את בריאת העולם לבין הסיפור שבא אחריו, שהם כפשוטם, ואיך יתכן שנאמר שנכנסה פרשה גדולה כזאת שהיא כולה משל באמצע הדברים?

השאלה הרביעית נועדה לעמת את דעת הרמב"ם עם דעת חז"ל. השאלה החמישית נועדה להבין את התורה, אם אכן צדק הרמב"ם בקריאתו את מעשה בראשית כמשל. חמש השאלות עד כה הן מעין הקדמה לשאלה העקרונית והאחרונה:

- ו. ועוד, אם הותר אצל הרב המורה לעשות צורות בתורה, מי המונע שלא יעשה כן במעשה ששת הימים, וכן במצוות, ותפול התורה בכללה ח"ו!! וזה עשו חכמי הנוצרים שעשו צורות על מצות התורה, ויאמרו שאנחנו נפרש התורה בדרך חיצוני והם מפרשים אותה בדרך נסתר, והנה עתה נבא לקיים דעתם, **ח"ו לא תהיה כזאת בישראל!!!**

כאן הוא מפרש מה החשדות שעלו נגד הרמב"ם, שאותם 'רבנים המתקדשים והמתטהרים' ניסו להצילו מהם. החשדות הם שהרמב"ם בדומה לחכמי הנוצרים מפרש את התורה בדרך סמלית. הנוצרים מפרשים את התורה 'בדרך נסתר' מול דרכם של חכמי ישראל שמפרשים את התורה כפשוטה, 'בדרך חיצוני'. דרכם של הנוצרים, גרמה לביטול המצוות המעשיות, ובסופו של דבר להפוך את התורה ל'ברית הישנה'. הרמב"ם בסיפורי בראשית עושה 'צורות בתורה', ובכך הוא מתדמה לנוצרים, ועלול להביא להפלת 'התורה בכללה'.<sup>15</sup>

לאחר החשדות בא טיהור שמו של הרמב"ם. אברבנאל טוען שאין להשוות בין דרכו של הרמב"ם לדרכם של הנוצרים. בעוד שהנוצרים הפכו את התורה כולה למשל, הרמב"ם לומד את התורה כולה כפשוטה. רק בתוך יחידת סיפורי בראשית יש להבדיל בין **סיפורי הגן** שניתן לקראם

15 נראה שלכך גם רומז הרלב"ג בדבריו על הרמב"ם בסיפור שת, המובאים בהמשך פרק זה. בנוגע לעימות מול הפרשנות הנוצרית, ראו דבריו של עראמה, חזות קשה, טז ע"ב: 'והנה, באמת הטיבו מהם (מהפילוסופים) הנוצרים במה שדברו שהתורה האהי"ת בצורתה הועילה תועלת מה בזמן מוגבל, עד שבא המפרש להפשיט צורה ולהלביש צורה'. וכן, ראו: תלמג', תשמ"ג, תשנ"ג הדן בזיקה בין הפרשנות הנוצרית בימי הביניים לבין הפרשנות היהודית, ומראה כיצד הפרשנות האלגורית הנוצרית דחפה את הפרשנות היהודית להרחיב את העיסוק בפשוטו של מקרא; קמין, תשנ"ב, עמ' 77-98 דנה בפולמוס נגד האלגוריה הנוצרית למקרא אצל ר' יוסף בכור שור פרשן המקרא; זינגר, 1993; תלמג', 1968, עמ' 214-218, תלמג', 1999, עמ' 31-39 עוסק ברד"ק וביחסו לרמב"ם בנושא זה; שטרן ג, 2000. וכן ראו: לוי בן אברהם, לוית חן, עמ' יט-כ בנוגע לרשב"א שהחרים את ר' לוי בן אברהם משום שהוא ראה בפרשנותו סכנה בכך שהמצוות הופכות להיות משל, בדומה לנוצרים.

עוד על יחסו של אברבנאל לפירושי המקרא הנוצריים מול יחסו לפרשני הרמב"ם, ראו גם: שטראוס, 1937, עמ' 101; לאוי, 1995; לאוי, 2003, עמ' 166-167; נתניהו, תשס"ה, עמ' 123-124. בנוגע לאימוצו של אברבנאל את הקריאה האלגורית; האס, תשס"ו.

כמשל לשאר התורה. לשאלה מה ההבדל בין יחידת סיפורי הגן לבין שאר התורה הוא עונה (כ"י א, 111-12):

והתשובה על זה כלו, שהרב והנמשכים אחריו, לא מלאם לבם במצות התורה חקותיה ומשפטיה להוציא הכתובים מפשוטם חלילה, (12א) **לפי שכל דבר שיש בו מעשה, קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם** לשמור ולעשות ככתוב בתורת משה. וכן בספור הששה ימים בפשוטו כלו, להיות אמונת החדוש **מקובלת באומה** ועקר התורה. אבל **בספורי הגן** ויצירת חוה מהצלע וענין הנחש, הוציאם מפשוטם, אם מהכרח הסברא, אם מהכתובים ויתורם, אם מדברי חז"ל כמו שנבאר.

ההבדל נעוץ עמוק במסורת ישראל. הרמב"ם היה נאמן לקבלת עם ישראל, ולמסורת העוברת מדור דור. הן בנוגע לקיום המצוות המעשיות, אותן 'קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם', והן בנוגע לאמונות המקובלות באומה כאמונת החידוש, שהיא עיקר התורה.<sup>16</sup> לכן, אין להשוות בין הרמב"ם לבין הנוצרים, ולחשוב, חלילה, שהרב יפרש את מצוות התורה כמשל. הרמב"ם התיר לעצמו לקרוא בצורה משלית רק את **סיפורי הגן** עליהם אין קבלה מפורשת שיש לקראם כפשוטם, ואדרבה, בתוך המסורת ניתן למצוא רמזים שאפשר לקראם כמשל. אברבנאל תומך בקריאתו של הרמב"ם מכוח שלוש סיבות: הסברא, הכתובים, וחז"ל:

1. **הסברה** נותנת שסיפורי הגן הם משל (כ"י א, 12א):

והביאו לזה ראשונה הסברא, והוא המנעות הדברים בעצמם כי איך ידבר הנחש אל האישה, ומי הגיד לנחש שהש"י צוה לאישה, ואיך נקצצו רגליו. ואם היה מדבר, ודבר שפתים אך למחסור מצד חטאו, למה לא פורש בקללתו. וחז"י כי התורה הקדושה לא תכריחנו להאמין (הא) הנמנעות, ועל זאת הסברא סמך להוציא הדברים ממשמעם.

2. **הכתובים**, היינו סיפור הבריאה הכפול מצביע על כך שסיפורי הגן הם משל. רק הסיפור שבפרק א הוא כפשוטו, ואילו הסיפור שבפרק ב הוא משל (כ"י א, 12א):

גם מהפסוקים, שמצינו שביום ששי נזכרה בריאת אדם ואשתו כמ"ש: בצלם אי"ם ברא אותו (בר' א, כז), ומה שדבר וצוה להם השם, ומה שמינה למאכלם, השלימה התורה ספורם באמרו: ויכולו השמים (בר' ב, א). ולכן כל מה שנזכר אח"כ מהבריאה, שקראו חז"ל: **יצירה שנית**, הוא מהכפל ביצירת אדם וחוה, וחלוף גדול ביצירת חוה. ומצד הכפל הדברים ויתורם והשתנותם, הוכרח להוציאם מפשוטם. וכי'.

---

16 נאמנות זו לקבלת עם ישראל, מזכירה את דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה, המצדיק את הפסיקה לפי התלמוד הבבלי (מ"ת, קאפח, עמ' מה): 'אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבים כל ישראל ללכת בהן, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד, ולגזור גזרותם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל'.

יכל מה שנוצר אח"כ מהבריאה, היינו סיפור הבריאה השני, המתחיל בפרק ב בפסוק ד במילים: 'אלה תולדות השמים והארץ בהיבראם... וייצר ה' אה"ים את האדם עפר מן האדמה'. נראה שמטבע הלשון 'היצירה השנית' שאברבנאל טבע, הוא בעקבות הדיון שנערך בבבלי כתובות ח ע"א בשאלת הברכה הכפולה על יצירת האדם שנאמרת בנישואין: יוצר האדם, ואשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו. הכפילות מוסברת בכך שיש שני סיפורים על יצירת האדם.<sup>17</sup> העובדה שכבר חז"ל הצביעו על שני הסיפורים ('מצד היכפל הדברים ויתורם והשתנותם'), פותחת את הפתח להבנת הסיפור שבפרק ב כמשל, והסיפור שבפרק א כפשוטו.

3. **חז"ל**, רמזו שסיפורי הגן הם משל, והתירו לקראם כמשל. זהו המענה לשאלות מי התיר לרב לפרש את התורה כמשל, והיכן הרב רמז לכך. אברבנאל מפנה לח"ב, כט, שם הרמב"ם מצטט את מדרש חז"ל (כ"י א, 12א):

גם נסתייע מדברי חז"ל, שאחז"ל בב"ר (ט, א): **מתחלת הספר ועד כאן כבוד אי"ם הסתר דבר, מכאן ואילך כבוד מלכים חקור דבר**, שרצו בזה **שכל מה שנוצר במלאכת ששת הימים אין ראוי לעשות בו צורה אלא ללקחו כפי פשוטו**, עם היות שלא ידענו אופן הבריאה ועמקה וזהו הסתר דבר. (12ב) **ומכאן ואילך ר"ל היצירה שנוצרה שנית**, וענין עצי הגן וסיפור הנחש הם בכלל חקור דבר, כלומר שיש בהם תוך, ושאין חקירה בהם ובמה שירמזו חטא כלל.

חכמים בבראשית רבה הבדילו בין פרק א לבין פרק ב. מתחילת הספר ועד כאן, כלומר מהפסוק הראשון בתורה עד סיומו של פרק א הוא 'הסתר דבר'. ואילו, מפרק ב ואילך 'חקור דבר'. אברבנאל מסביר ש'הסתר דבר' הוא 'ללקחו כפי פשוטו', ואילו 'חקור דבר' הוא שניתנה הרשות לחקור בסיפורים אלו, שכן 'יש בהם תוך'. ההבדל (פרק א כפשוטו, פרק ב כמשל), נעוץ בכפילות הסיפור (פרק ב הוא 'היצירה שנוצרה שנית'). הוא מוסיף שבח"ב, ל הרב בעצמו חיזק את ההבדל בין פרק א לבין פרק ב (כ"י א, 12ב):

ואם תעיין בדברי הרב תמצאם מסכימים לזה כלם. וגם באותו פ"ל ח"ב. כי בכל מה שביאר בחדוש העולם לא עשה בו צורה כלל, **אבל השתדל בכל עוז לקיים פנת החדוש**. ולהעיר על זה כלו, תמצא שכתב באותו פ"ל הנז' וז"ל:

וממה שצריך שתבוננהו מאד זוכרו בריאת אדם בששת ימי בראשית, ואמר זכר ונקבה בראם וחתם הבריאה ואמר ויכלו השמים והארץ וכל צבאם. **ופתח פתח אחר** לבריאת חוה מאדם, וזכר עץ החיים ועץ הדעת ודבר הנחש כלו והענין ההוא. וזכר שזה כלו היה אחר שהושם אדם בג"ע, וכל החכמים מסכימים בזה הענין כלו היה ביום הששי שלא נשתנה ענין בשום פנים אחרי ששת ימי בראשית. ולזה לא ירוחק

---

17 למען הדיוק, מטבע הלשון שהגמ' נקטה הוא: 'שתי יצירות', כמתאר את שני סיפורי הבריאה. אברבנאל מתמקד דווקא בסיפור השני של יצירת האדם, ולכן הוא יצר את מטבע הלשון: 'יצירה שנית'.

דבר מן העניינים ההם כמו שאמרנו שעד עתה לא היה טבע נח לדברים. ועם זה כבר זכרו החכמים דברים אשמיים לך מלוקטים ממקומותיהם, ואעירך ג"כ דברים כמו שהעירו הם ז"ל וכו'.

הנך רואה בעיניך שהיתה כונת הרב שמה שנזכר בששת ימי בראשית היה כפשוטו, וכן בריאת אדם ואשתו שנזכרה בששי, וששם נפסק הספור הפשטי האמתי. ושלא היה אצלו בדבר מזה המשל וצורה, כי אם ממה שזכר הכתוב אח"כ מעץ החיים ועץ הדעת ובריאת האישה מהצלע וספור הנחש, שכל זה קרא הרב: 'פתח אחר', והוא אשר חשב לעשות משל. ומזה תבין שלא חשב הרב לעשות משל בגן או בנהרות, כמו שעשאו הראב"ע, שזה כלו יחשוב שהוא כפשוטו, וכמ"ש: 'וישם שם את האדם אשר יצרי' (בר' ב, ח). וכו'.

אברבנאל מצא שבנוגע לפרק א הרב 'לא עשה בו צורה כלל', והזכיר רק את העובדות המוזכרות. רק בנוגע לפרק ב הרמב"ם מאריך, ורומז שמדובר במשל. בדבריו בח"ב, ל במילים: 'ופתח פתח אחר', הרמב"ם הבדיל בין שני סיפורי יצירת האדם, ולימד שסיפורי הגן הם משל. אברבנאל מעמת את דרכו של הרמב"ם עם דרכו של אבע"ז. הוא מצדיק את הרמב"ם שצמצם את המשל רק ליחידת סיפורי הגן, בעוד שאבע"ז רומז שגם עצם קיומו של הגן והנהרות נכנס לתחום המשל.<sup>18</sup> אברבנאל מסיים את ביאורו לפרק ב בהצדעה לרמב"ם (כ"י א, 112):

**ומה טוב אמרו: ואעירך ג"כ דברים כמו שהעידו הם**, כלומר, כיון שחז"ל חקרו בדברים האלה ועשו בהם צורות, גם אני לא אחשוך פי לבאר ולעשות בהם צורות על פי דרכם, מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו, **אבחר דרכם ואשב ראש**.

אברבנאל מפרש את כוונתו של הרמב"ם במילים: 'כמו שהעידו הם' כנאמנותו של הרמב"ם לקבלה, ולמסורת חז"ל. הסיומת 'אבחר דרכם ואשב ראש', היא ציטוט מספר איוב (כט, כה). הפסוק המלא הוא: 'אבחר דרכם ואשב ראש, ואשכון כמלך בגדוד כאשר אבליים ינחם'. איוב מתאר את התקופה המאושרת בחייו, שעה שהוא היה אדם מכובד ואהוב. הוא היה בוחר את הדרך הנאותה. הוא היה יושב הראש באסיפות, כמלך בגדוד חייליו הנשמעים לפקודתו, וכאדם שדבריו מנחמים את לב האבלים. כאן, הרמב"ם בחר את הדרך שמתאימה להיות בראש ההגות היהודית, המנחמת את הקוראים, שכן הוא בחר את דרכם של חז"ל שקבעו כי היצירה השנית של האדם, היינו יחידת סיפורי הגן, היא משל.

לסיכום, בכ"י א אברבנאל מאמץ את הסיבה השלישית לסתירות המופיעה בהקדמת המורה, לפיה חלק מהדברים נאמרו כפשוטם וחלק כמשל: פרק א בבראשית הוא כפשוטו, ופרק ב משל. הרבנים שניסו להסביר שלפי הרמב"ם פרק ב נאמר גם כפשוטו וגם כמשל, זוכים לביקורת חריפה וכינוי גנאי בתור רבנים 'המתקדשים והמטהרים', שאינם יודעים את הדרך הנכונה לפרש את המורה ומושפעים ממגמות חיצוניות ('לדון לכף זכות') שאינן מתבקשות מתוך דברי הרמב"ם במורה.

---

18 ראו פירושו של אבע"ז לבר' ג, כד ד"ה מקדם. וכך גם אברבנאל, בראשית, עמ' קטז מציג את דעת הראב"ע כמי שסבור 'כי הכל צוריי ואין בו דבר כפי פשוטו'.

אברבנאל אוהד את דרכו של הרמב"ם בהבנת סיפורי הגן כמשל, משום שכך ההיגיון מחייב, לכך הכתובים מובילים את הקורא, וזוהי דרכם של חז"ל. "האויב" הפרשני הוא הגישה הנוצרית שביטלה את התורה וקראה את המצוות כמשל. חלילה להשוות את דרכו של הרמב"ם עם דרכם של הנוצרים. הרמב"ם היה נאמן לקבלת עם ישראל, ולמסורת חז"ל. הוא לא העלה על דעתו לבטל את המצוות ולהפכם לאלגוריה. רק את יחידת סיפורי הגן הוא קרא כמשל משום שהיו לו סיבות טובות לעשות זאת, כשאחת מהן היא המסורת בעצמה שתמכה בקריאה זו.

בכ"י ב ובכ"י ג ניתן למצוא הלך רוח אחר לגמרי. אותה אהדה לרמב"ם שבלטה בכ"י א, עוברת תפנית יסודית. גם כאן נקודת המוצא היא הגנה על המסורת. אלא שהאויב הוא אויב חדש: הפילוסופיה, והפרשנים היהודים של המורה שאימצו את מסקנות הפילוסופיה. הסכנה של הפרשנות הנוצרית האלגורית מוזכרת, אך אינה במרכז הדיון.

## ג. כ"י ב, כ"י ג (ח"א, ז): טכניקות קריאה בהולדת שת

### 1. סיפור כפול

במהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג (ובדפוס), אברבנאל מקיים את הדיון על סיפורי בראשית כמשל, רק בהגיעו לבאר את ח"א, ז.<sup>19</sup> בין פרשני המורה מתעורר דיון חריף כיצד להבין את סיפור הולדתו של שת לפי הרמב"ם: האם מדובר בסיפור אמיתי או שמא סיפור הולדת שת הוא משל.<sup>20</sup> במהלך הביאור על ח"א, ז מתערב הישן בחדש: מרבית הפירוש מוקדש לדיון בטכניקה הישנה והמוכרת זה מכבר לפרש את הרמב"ם, שעלתה בכ"י א להבנת סיפורי בראשית: **טכניקת הסיפור הכפול**. דהיינו, התורה כפלה את הסיפור על הולדת שת, ללמד שהסיפור הראשון כפשוטו והסיפור השני משל. לצד זה, בכ"י ב ובכ"י ג (ובדפוס) צומחת טכניקה חדשה כיצד לקרוא את סיפורי בראשית: **טכניקת השפה הכפולה**. הוא מתאר אותה בקיצור, בהיסוס וכבדרך אגב בין הדברים הרבים שבמהלך הדיון. הצעה חדשה זו משקפת שלב חשוב בתהליך ההיפרדות בין אברבנאל לבין הרמב"ם.

על מנת להבין את הדיון במהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג, אציג תחילה את דברי הרמב"ם ופירושו של נרבוני עליהם. הרמב"ם מציין שלשורש י-ל-ד יש מספר משמעויות. המשמעות הראשונה היא לידה, כמו שמצאנו בכתוב: וילדו לו בנים (דב' כא, טו). המשמעות האחרונה היא: **ללמד אדם אחר ולתת לו דעת**, כמו שנאמר: וילד שקר (תה' ז, טו), שפירושו שנולדה אצל האדם דעה שקרית. בנוגע למשמעות האחרונה אומר הרמב"ם (ח"א, ז):

19 על ח"א, ז לא נותר ביאור בכ"י א, על כך בפרק היקף הביאור. בנוגע לשאלה מדוע הוא דחה את הדיון עד כה, ראו הערה 9.

20 עוד על הפרשנות לסיפור זה, ראו: הלברטל, תש"ס, עמ' 23-24, 27-28.

ובזאת ההשאלה נאמר באדם: **ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו** (בר' ה, ג). וכבר קדם לך ענין צלם אדם ודמותו מה הוא.

**וכל מי שקדמו לו מן הבנים**,<sup>21</sup> לא הגיעה עליהם הצורה האנושית באמת, אשר היא צלם אדם ודמותו הנאמר עליה: בצלם אלהים ובדמותו.

אמנם שם, כאשר למדהו והבינהו ונמצא שלם השלימות האנושי, אמר בו: **ויולד בדמותו כצלמו**. וכבר ידעת, כי כל מי שלא הגיע לו זאת הצורה אשר ביארנו ענינה, הוא אינו איש, אבל בהמה על צורת איש ותבניתו, אבל שיש לו יכולת על מיני ההיזק וחדש הרעות, מה שאין כן לשאר בעלי חיים, כי השכל והמחשבה שהיו מוכנים לו להגעת השלמות, אשר לא הגיע, ישתמש בהם במיני התחבולות המביאות לרע **והוליד הנזקים**, כאילו הוא דבר ידמה לאדם, או יחקהו. **וכן היו בני אדם הקודמים לשת**.

ואמרו במדרש: כל אותן ק"ל שנה שהיה אדם נזוף בהם היה מוליד רוחות, **ר"ל שדים**. **וכאשר רצהו השם, הוליד בדמותו כצלמו**, והוא אמרו: **ויחי אדם שלשים ומאת שנה ויולד בדמותו כצלמו**.

אפשר היה להבין שהרמב"ם קרא את סיפור הולדת שם בשתי רמות: פשט ומשל. ברמת הפשט נולד ילד ושמו שם, וברמת המשל אותו הילד למד מאדם הראשון עד שהגיע אל השלמות האנושית. זו הסיבה שעל שם נאמר שהוא 'נולד' בדמותו כצלמו של אדם הראשון, דהיינו שהאדם הראשון לימדו עד ש'נמצא שלם בשלמות האנושית'. לעומת זאת, קין והבל אחיו, לא הגיעו לשלמות, ולכן הם אינם בדרגת איש אלא בדרגת 'בהמה על צורת איש'. לעומת זאת, נרבוני בפירושו כאן רומז שהסיפור על קין, הבל ושם הוא משל (ג):

**או יחקהו** – הוא אמרו: שדים. גם כי, יולידו הנזקים.  
**וכשרצהו השם הוליד בצלמו** – והוציא אל הפועל.

נרבוני רגיל לפרש את דברי המורה על ידי הפנייה למקומות אחרים במורה, בהם הרמב"ם עצמו מבאר את דבריו. כאן, נרבוני מפנה את הקורא לאותו פרק עצמו לשורות שלפני ושלאחר.<sup>22</sup> החיקוי עליו מדובר הוא על אותם האנשים שלא הגיעו לשלמות השכלית. אנשים אלו הם 'השדים' המוזכרים בהמשך, הם מולידי הנזקים, והם קין והבל. 'קין' ו'הבל' הוא משל לשני סוגי אנשים: אנשים טיפשים, ואנשים רעים שעושים רע לאחרים, הם המזיקים.  
אברבנאל מפרט את דרכו של נרבוני (דפ', כד.; כ"י ב, 27; כ"י ג, 37א):

ולכן אמר הרב: **וכן בני אדם הקודמים לשת**, רמז לקין והבל. כי **הבל** היה דומה לאדם בתבניתו, והיה פתי. **וקין** היה מחקה אותו בהיותו תמיד מחשב, אבל היתה מחשבתו ברעות.

---

21 נרבוני סבור שמשפט זה הוא אחד המשמעותיים בפרק, ואליו מתייחסים דברי הרמב"ם בתחילת הפרק: 'כמו שאבאר בשיתוף שם בן'. ראו עוד על כך: אברבנאל כאן בביאורו; מו"נ, קאפח, עמ' כה, הע' 11; מו"נ, שורץ, עמ' 41, הע' 5.

22 הפירוש המוצע לנרבוני הוא על פי קריאתו של אברבנאל את הנרבוני.

המונח 'שדים' מתייחס לקין ולהבל, והוא רומז לאדם רע או טיפש. הבל מציין את הטיפש, וקין את האדם הזומם לעשות רע ולהוליד נזקים. לעומת זאת, 'שת' אינו טיפש ואינו רשע. **שת** מסמל את מי שמוציא את שכלו לפועל, ומגיע לצורה האנושית השלמה. אברבנאל מפרש כי דבריו האחרונים של נרבוני 'הוליד בצלמו והוציא אל הפועל', מלמדים כי פרשייה זו היא משל בלבד (שם):

ירצה שהפסוק כולו משל. ושאין כאן בן כלל שהוליד אדם, ולא שלימדו. אבל שהיה הלימוד לבד, כשאז הוציא אדם שכלו מהכח אל הפועל, ונטה למושכלות, והוא הנרמז בהולדת שת.

לפי נרבוני, שת לא היה ולא נברא. הסיפור על הולדת שת, הוא משל פילוסופי: יש להגיע אל השלמות על ידי השימוש בשכל: כשהאדם יוציא מהכח אל הפועל את היכולת השכלית שלו, הרי שאז 'נולד' שת. לעומת זאת, כשאדם אינו משתמש בשכלו ואינו נוטה למושכלות, הרי אז 'נולד' שד: או טיפש או אדם הזומם לעשות רע. פרשנותו של נרבוני מוציאה את אברבנאל מכליו, והוא תוקף את נרבוני (שם):

נפש רשע אוותה רע!<sup>23</sup> והנרבוני יטה דברי הרב לקצה הרוע!<sup>24</sup>  
ואני אחשוב שכוונתו שאדם למדו לשת בנו והשכילו, ולכן אמר שהולידו.

אברבנאל מאשים את נרבוני בהטיית דברי הרב לקצה הרוע. כלומר, נרבוני בחר פירוש אחד מתוך פירושים אחרים אפשריים לרמב"ם, ועל ידי בחירתו בפירוש זה דווקא, הוא מציב את הרמב"ם בקצה הרוע. אברבנאל אינו מסביר מדוע פירושו של נרבוני הוא **קצה הרוע**, דבר שעוד עתיד להתברר היטב בהמשך, כשהוא יתקוף את פירושו של כספי, ובכתביו המאוחרים יותר.

אברבנאל מציע דרך אחרת להבנת הרמב"ם. לדעתו, לפי הרמב"ם, לאדם הראשון אכן נולד ילד ושמו שת, וגם אדם הראשון לימדו והביאו אל השלמות. הרקע לכך הוא הסיפור הכפול שיש בתורה. הסיפור הראשון (בראשית פרק ד), מתאר את הולדת שת הגשמית כפשט, לעומת זאת, התיאור האחרון (בראשית פרק ה), הוא המשל על הולדת שת הרוחנית, דהיינו הגעה אל השלמות דרך הלימוד. פירוש זה מתאים לדרכו בכ"י א, בביאורו לח"א, ב. כזכור, גם שם אברבנאל נקט באותה הטכניקה: בתורה יש פרשה כפולה, שאחת מהן היא כפשוטה, והאחרת משל. בכ"י ב ובכ"י ג נוסף כאן קטע ארוך. הוא מתאר את הרקע שממנו התגבשה טכניקת הסיפור הכפול (דפ', כד.; כ"י ב, 28א; כ"י ג, 37ב):

23 הנה הציטוט המלא ממשלי כא, י: 'נפש רשע איוותה רע, לא יוחן בעיניו רעהו'. פסוק זה מתאים להיאמר על נרבוני שלא דן את הרב לכף זכות ולהננו. יש לציין כי גולדמן בהוצאתו (דפ', כד.) דילג על מילים אלו ('נפש רשע איוותה רע'), שכנראה לא נעמו לאוזניו.

24 על פי כ"י ג. בכ"י ב (28א) נוסף כאן: 'ושכיון הרב בו לבאר: אני היום ילדתיך. וגם ירמוז לשאר הבנים קין והבל, ואם לא זכרו; בכ"י ג משפט זה מופיע בהמשך.

**שאלו לי חבירי:**<sup>25</sup> אם הרב יעשה: ויולד בצלמו ובדמותו את שת, שהוא הולדת הדעות וההשכל, מחוייב הוא שנכחיש פשט הולדת (כ"י ב, 28ב) שת, ויהיה הכוונה בו כדברי הנרבוני על ההשגה שהשיג אדם, ויקשה א"כ מאד ספור תולדות אדם והפרשה כלה שהיא מיוסדת על זרע שת שממנו הושתת העולם?!

**והשובתי אותם דבר,** שהרב ראה בפרשה הולדת שת שתי פעמים. והנני מעריך עליו, תן עיוןך בו: אתה תראה בפרשה והאדם ידע את חוה אשתו (בר' ד, א), שנזכרו שם: קין והבל ולידתם והריגת הבל וענינו, והזרע והבנים הנמשכים מקין, ומה שקרה ללמך עם נשיו, שהוא על הריגת קין באמת. אחר זה עזבה התורה אותו הזרע הארור, ולא דבר עוד ממנו, אבל אמר בסוף אותה פרשה (בר' ד, כה-כו): וידע אדם עוד את אשתו ותלד בן ותקרא את שמו שת, כי שת לי אלהים זרע אחר וגו' ולשת גם הוא יולד בן ויקרא את שמו אנוש, אז הוחל לקראו בשם יי', הנה בא בזה לידת שת כפשוטה. ומה שהוליד לאנוש בנו. ולפי שבימיו הוחל לקרא בשם יי', ראתה התורה לעשות יסוד (כ"י ג, 38א) הזרע וספור ההולדה משת להיותו זרע בירך יי'. ולזה התחיל **פרשה אחרת** (בר' ה, א-ה): זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלהים אדם וגו' זכר ונקבה ברא אותם וכו' ויחי אדם מאה ושלשים שנה ויולד בצלמו כדמותו ויקרא את שמו שת, ויהיו ימי אדם וכו'. ראה שלא זכר בתולדות האלה קין והבל כי אם שת, ושלא אמר ויולד בדמותו וכצלמו את שת, אבל אמר (בר' ה, ג): ויקרא את שמו שת, **ומזה הוציא הרב** שאין הפסוק הזה מודיע הולדת שת, כי כבר קדם הולדתו, אבל שיספר למה עשה ממנו התחלת היחס והתולדה כלה, ולא עשאו מקין והבל שקדמו לו.

ולכן אמר ששאר הבנים לא היו למודי יי' בדעותיהם ומדותיהם, כי להיות אדם בן שלשים ומאת שנה הוליד ולמד בדמותו וצלמו השכלי האלהי בן דומה לו במושכליו, ולכן קרא שמו שת, ר"ל יסוד העולם, כי הוא היה ראוי להיות פנת יקרת מוסד המאמין, התחלת המין ושרשו. ואחר הנחת זאת ההקדמה המשיך ספור היחס והשתלשלות המין.

אברבנאל חושף טפח על דרך יצירת הפירוש. הוא לומד עם קבוצת חברים את מורה נבוכים.<sup>26</sup> התלמידים 'חברים' דרשו ממנו להתמודד בכנות עם קריאתו של הנרבוני את הרמב"ם. שאלת החברים מעמידה את אברבנאל בפני קונפליקט. החברים מאלצים אותו להתמודד עם האפשרות, אולי בכל זאת צודק הנרבוני שהרמב"ם חשב שהסיפור על שת הוא משל בלבד. תשובתו לחברים היא שיש לחזור למקרא, ולחלץ מתוכו את הרמזים שיסייעו הן להשאיר את המקרא על מקומו, והן לחיות בשלום עם רמזיו של הרמב"ם. כך נולדה טכניקה ה'סיפור הכפול', המאפשרת לקרוא סיפור זה כפשט וכמשל במקום שהתורה כפלה את הסיפור: בנוגע לשת, ובנוגע לסיפורי גן עדן (בכ"י א, כאמור). אלא שכאן אברבנאל מפתיע את הקורא.

25 בדפוס חסר משפט זה.

26 ראו בפרק זמן כתיבת הביאור, ובפרק תיאור הביאור על אודות הלימוד בקבוצה וחשיבותו בדרך לימודו של אברבנאל. מתברר כי הוא למד עם קבוצת 'חברים' בגלגוליו השונים: בפורטוגל, בספרד, ובאיטליה, כך שנתון זה לא יסייע בקביעה מתי נתווספה דרך חדשה זו בעולמו.



## 2. שפה כפולה

בכ"י ב ובכ"י ג בקטע קצר, כמעט מוחבא, הוא מציע דרך חדשה לקרוא את התורה בטכניקת השפה הכפולה. בסיום הקטע, הוא חוזר להסבר המרכזי, לקרוא בדרך הסיפור הכפול. בטכניקת השפה הכפולה התפיסה היא שהתורה כתובה בשתי רמות מקבילות: פשט ומשל בו זמנית (דפי' כד. ; כ"י ב, 28 ; כ"י ג, 38) :

הנה ביארתי שהפסוקים יסבלו דעת הרב, ושהוא כמו שביארתי. ומלבד זה שדייקתי בפסוקים,<sup>27</sup> הנה אפשר לומר עוד בכל העניינים הדומים לאלה, **שהרב עם היות שיעשה צורות בענין מעשה בראשית: אם באדם הראשון ועץ הדעת ועץ החיים שירמזו לעיון האדם הכולל**, שבהיותו טרוד בעיון המושכלות לא יתעסק במפורסמות. ובהתעסקו בהם יפורש מעיון ההשגה העיונית, ויעשה בזה כאיש ואשה שאמרו על החמר והצורה. והולדת הבנים שרמז לדעות המשובשות ומיני היזק שנוליד במחשבה בהיות האדם נזוף ומעיין במפורסמות שזכר, וכשיעניין במושכלות יוליד בצלמו ר"ל ישיג ההשגות הראויות והנמשכות משכלו העיוני וכדומה בדברים האלה.

תחילה אברבנאל מבהיר שהמשל שהרמב"ם נתן לסיפור הבריאה השני הוא על 'האדם הכולל'. 'אדם' ו'חוה' הם משל על כל אחד מבני האדם. התורה לא באה לתאר את קורות חייו ועלילותיו של האדם הראשון הפרטי ושל חוה. המשל מתאר את המאבק הנטוש בין הצורך לשרוד לבין הצורך להשכיל. כאשר האדם מתמקד בעיון השכלי אז הוא מסוגל להגיע אל 'ההשגות הראויות והנמשכות משכלו העיוני'. לעומת זאת, בשעה שהוא נוטש את העיון השכלי ועוסק במפורסמות ובענייני העולם, הוא מתנתק מהמצב העיוני, ויכול להגיע למצב כזה בו יולדו במחשבתו 'דעות משובשות'.

לאחר הבהרת המשל והנמשל, אברבנאל מוסיף, כבדרך אגב, הערה מפתיעה על הדרך הנכונה לקרוא את התורה (דפי' כד. ; כ"י ב, 28 ; כ"י ג, 38) :

**הנה לא נחשוב מפני זה שהרב יכחיש פשט הכתובים, חלילה אליו מזה**, והוא הקדים פירוש תפוחי זהב במשכיות כסף: ששם הנגלה בכסף והנסתר בזהב, וענינו, שהרב יסבור ויאמין שהדברים באמת קרו כמו שנכתבו, אבל יחשוב שמלבד מה שיש בכתבתם בתורתנו תועלת ידיעת הסיפורים ההם, הנה יש בהם עוד תועלת משובח אלינו מידיעת הסיפור, הוא לימוד הדברים העיוניים אשר על צד הצורה יורו עליהם. וכדי שנלמוד מהם התועלות המדעיים האלה, ראה **משה אדונינו** עליו השלום לכתוב הספורים האלה בתחלת התורה, כדי **שהמשכיל** ידע ויאמין הספור, וילמוד ממנו הנעלם והנסתר העיוני, **וההמון** ידעו אמיתת הספור שזה מה שיאות אליהם, ולכן תמצאו **תמיד** אומר: מצורף

---

27 כלומר, ההסבר הראשון של הסיפור הכפול. זהו קטע מוסגר גם מבחינה לשונית. הוא פותח במילים: ומלבד זה שדייקתי. בקטע הפותח הבא במילים: ומלבד מה שאמרתי, הוא חוזר לשיטת הסיפור הכפול.

למה שיורה עליו הפשט, מחובר למה שיורה עליו הנראה, והוא **תמיד** מודה ומאמין בפשטי הכתובים. וכן הביאו בפרק ה' ופרק ח' מזה החלק הראשון, ובמקומות אחרים. ולמה יתמה האדם מזה?! והנה **הרמב"ן ושאר מפרשי התורה** למדו מסיפורי האבות עניין כל הגליות, ואמרו: מה שאירע לאבות סימן לבנים, ועם זה לא יכחישו אותם הספורים. וכן היה הענין ברב **רבינו משה**<sup>28</sup> בספרו זה. והנה זה לך **מפתח** להבין כוונתו בשתופים ובמושאלים, והוא דבר זכרו הרב פעמים.

זוהי דרך חדשה לגמרי להבנת סיפורי בראשית. התורה משתמשת ב**שפה כפולה**, וכך גם הרמב"ם בעקבותיה: רבינו משה (הרמב"ם) למד ממשה אדונינו (משה רבינו).<sup>29</sup> השפה הכפולה פונה לשני קהלי יעד שונים: לקהל היעד המשכילי, ולקהל הרחב, להמון. הדרך לדבר עם שני קהלי היעד היא על ידי שימוש במילים בעלות משמעות כפולה: יש להן משמעות כפשט, ויש להן משמעות נסתרת. רובד הפשט מתאים להמון, ורובד הנסתר מתאים למשכילים. את סיפורי בראשית יש להבין איפוא גם כפשט וגם כמשל. אברבנאל מוסיף, שאין לקרוא להתפלא מקריאה זו של התורה, ואדרבה, זוהי תופעה מוכרת אצל הרמב"ם, והוא **תמיד** נוהג לרמוז שיש לקרוא את התורה כפשט וכמשל. התופעה כל כך מוכרת, עד שבעצם השאלה היא הפוכה על הקורא: 'למה יתמה האדם מזה?!'. יתירה מכך, אברבנאל סבור שזהו מפתח להבין את כוונת הרב בנוגע לשמות (מילים) עם מספר משמעויות.

אולם נדמה שיותר ממה שיש להתפלא על הקורא, צריך להתפלא על אברבנאל בעצמו. כזכור, בכ"י א אברבנאל תקף את הרבנים שמפרשים את הרמב"ם כמי שקרא את סיפור מעשה בראשית בתור כזה שיש בו נגלה ונסתר ושניהם אמת. הוא כינה אותם 'המתקדשים והמטהרים', וטען שהם סילפו את כוונת הרב בגלל מניע חיצוני 'משום הוי דן את כל האדם לכף זכות'. ההבנה הנכונה היתה שהרמב"ם סבר שסיפורי הגן הם רק משל ואינם פשט. והנה, כאן הוא מצטרף למחנה הרבנים המתקדשים והמטהרים, ומציע בעצמו לקרוא את סיפור שם כפשט וכמשל, ושניהם אמת. כיצד ניתן להסביר את השינוי בעמדתו? התשובה לכך נעוצה בשאלות כללית יותר, הנוגעות לעצם תפקידו של אברבנאל כפרשן: מהי מטרת הפירוש, ומה הייתה המגמה הפרשנית שהנחתה את אברבנאל בכתבו את מהדורות הביאור השונות. מתברר, כי חל שינוי משמעותי בתפיסותיו של אברבנאל את תפקידו הפרשני, ובמגמותיו הפרשניות, ועל כך מיד.

## **ד. מטרת הביאור: מסכים לאמת או פירוש רחוק?**

מתוך השוואת כתבי היד של הביאור נחשף השינוי שחל במגמתו הפרשנית. זהו שינוי משמעותי שאברבנאל עבר בתפיסתו את ספר מורה הנבוכים, ואת תפקידו כפרשן. הוא מתייחס לפסוק

---

28 בכ"י ב: 'הר"ם'.

29 משחק לשוני זה, מזכיר את דבריו של ר' יוסף יעבץ משיעוריו בפורטוגל, המנגיד בין רבינו משה למשה רבינו. ראו בעמ' 53.

שהרמב"ם ציטט בסוף ההקדמה: 'פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים' (יש' כו, ב). בכ"י א הוא מבאר את הפסוק כך (כ"י א, 55):

ואמר 'פתחו שערים', והם בשתופי השמות. 'ויבא גוי צדיק', והוא שידין אותי לכף זכות, ויפרש דברי באופן מסכים לאמת, כמו שצוה זה בפתיחתו. 'שומר אמונים', ר"ל שומר האמתות ר"ל שישמור לפרש דברי באופן אמת ולא יהפוך דברי למינות. והנה הרב פחד פחד ויבא לו שכל הדעות והאמונות שהיה לו הנרבוני, יחסם כלם לרב המורה, והוא לא כן יחשוב ולבבו לא כן ידמה ע"כ. והנרבוני כתב פתחו שערים בשתוף השמות ויבא גוי שלם שומר האמתות וכדומה לזה בהתחלה הראשונה.

השערים שצריכים להיפתח הם 'השמות', כלומר המשמעויות השונות שיש לכל מילה, כפי שהרמב"ם עתיד לבאר בחלק הראשון של המורה. 'גוי צדיק' הוא הקורא האידיאלי של המורה. אברבנאל מתאר את הפירוש הנכון למורה נבוכים כפי שהוא רואה אותו: 'שידין אותי לכף זכות, ויפרש דברי באופן מסכים לאמת'. משפט זה זוקק ברור. מהי 'כף הזכות'? מהו 'אופן מסכים לאמת'? ומה קורה במקרה שכף הזכות סותרת את האמת?

נראה שמתוך התקפתו על נרבוני ניתן ללמוד מה כוונתו. כשהוא תוקף את נרבוני הוא מאשים: 'שכל הדעות והאמונות שהיה לו לנרבוני, יחסם כלם לרב המורה'. נרבוני פירש את המורה לאור הדעות הקדומות שהיו לו. דעות קדומות אלו גרמו לו להפוך את דברי הרב למינות, ולפרשו בניגוד לרצונו של הרמב"ם: 'והוא לא כן יחשוב ולבבו לא כן ידמה'. הפירוש הנכון למורה יתקבל אם יפרשו את הרמב"ם מתוך המורה עצמו 'באופן מסכים לאמת', ללא הנחות מוקדמות. פירוש המורה מתוכו, יגרום גם לכך שידונו את הרב לכף זכות, משום שכפי הנראה אברבנאל היה בטוח שהתוצאה של קריאת הרמב"ם ופירושו 'באופן מסכים לאמת', תדון את הרב לכף זכות.<sup>30</sup>

לעומת זאת, במהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג הוא תופס אחרת את תפקידו הפרשני ואת מטרת ביאורו למורה. בביאורו לאותו הפסוק הוא מסביר (דפ', יא; ; כ"י ב, 7א; כ"י ג, 59):

**פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים** - כוונת הרב בפסוק הזה שהביא הוא שיפתחו השערים שהם פרקי זה הספר. ויצוה שלא יעיין בהם איש בעל אמונה רעה אפיקורוס או מין. אבל יבוא לעיין בו גוי צדיק בדעותיו ושומר אמונים, ר"ל אמונות תורת מרע"ה. וכפי זה, מאשר יגור הרב בא לו, כי הנה בא הנרבוני, גוי לא צדיק גוי לא חסיד, לעיין בספרו, וייחס אליו דעותיו הרעות, וידבר באה"ים ובמשה. לא כן אנחנו עושים, שענין הרב לדון אותו לכף זכות **כפי שרשי תורתנו** כמו שצווה עליו בהקדמת ספרו זה, שנדינהו לכף זכות ונפרשהו **ואפילו בפירוש רחוק**.

---

30 תפיסה זו את פרשנות המורה תואמת את דבריו שבעטרת זקנים לפיה העיקר בלימוד המורה הוא ללמודו ב'עיון זך ואמונות משובחות', ודי בכך בכדי להגיע אל האמת המסתתרת בין בתריו. הוא מקדים את העיון הזך על פני האמונות המשובחות, מתוך ההנחה לפיה ללא ספק אם רק יידעו ללמוד נכון את הרמב"ם, אזי יגיעו אל האמת (ובתנאי, שלא יהיו אמונות מושחתות המטות ממנה), ועל כך ראו בפרק אצילי בני ישראל.

והאל ית' ברחמיו, וזכות הרב<sup>31</sup>, יסייעונו לזה.

במהדורה זו של הביאור, הוא לא רק תוקף את הפירושים של נרבוני אלא גם את אישיותו.<sup>32</sup> הוא מתאר את נרבוני בתור: 'איש בעל אמונה רעה או אפיקורוס', שמייחס לרב את 'דעותיו הרעות' שעומדות בניגוד לתורת משה רבינו. אברבנאל מעלה על נס את המחויבות לתורת משה 'גוי צדיק שומר אמונים', הוא אדם המחויב לאמונות שבתורת משה רבינו ע"ה.

בעוד, שבכ"י א' 'גוי צדיק' היה מי שדן לכף זכות את הרב, 'באופן מסכים לאמת', ללא אמונות קדומות. במהדורה הביאור שבכ"י ב' ובכ"י ג' אין צורך שהפירוש יהיה 'מסכים לאמת' הרמב"ם. הקו המנחה הוא: 'לדון לכף זכות' את הרב, דהיינו לפרש את הרמב"ם 'כפי שורשי תורתנו'. לכן, גם אם מדובר בפירוש שהוא 'פירוש רחוק' יש להעדיף אותו על פני 'פירוש קרוב' שאולי מסתדר טוב יותר עם דברי הרמב"ם, ואולי אפילו הוא האמת הטקסטואלית בהבנת הרמב"ם, אבל סותר את המקובל במסורת. הדגשה זו של אברבנאל כפרשן, מלמדת על המקום שהוא נמצא בו כעת בשעת כתיבת ביאורו.<sup>33</sup>

זו הסיבה שבכ"י א' אברבנאל אינו מוכן לקבל את דרכם של הרבנים 'המתקדשים והמטהרים', משום שהם היו מובלים בידי הדעות הקדומות שהנחו אותם: לדון את הרב לכף זכות. הם לא ביקשו לפרש 'באופן מסכים לאמת', הנובע מתוך עיון בתוך דברי הרמב"ם במקומות השונים, ולכן פירושם שגוי, ומתחסד. לעומת זאת, בכ"י ב' ובכ"י ג', אברבנאל מאמץ את זוית המבט שלהם: לדון את הרב לכף זכות, היא המטרה כעת של הביאור גם במחיר וויתור על האמת. הוא מוכן להציע גם פירוש רחוק, שאולי אינו האמת הטקסטואלית ברמב"ם, וזאת כדי להתאים בין דברי הרב ובין 'שורשי תורתנו'. לכן הוא מוכן לאמץ את פירושם של הרבנים המתקדשים והמטהרים, ולקרוא את סיפורי בראשית כפשט וכמשל, בו זמנית.<sup>34</sup>

31 בכ"י ג' ליתא.

32 ראו גם את ניתוחו של לאוי לקטע המודפס: לאוי, 2005 הנ"ל, עמ' 138-139.

33 כפי שהרמב"ם בעצמו מבקש מקוראיו לעשות בהקדמה, בצוואה (דפ', ט:): 'ואם יראה לו בו שום הפסד כפי מחשבתו, יפרשהו וידין אותו לכף זכות, ואפילו בפירוש רחוק, כמו שחוייב עלינו בחוק המונינו, כל שכן בחק ידועינו וחכמי תורתנו המשתדלים להועילנו באמת כפי השגתם'. העובדה היא שבכ"י א' כשהוא מתאר מהו לדון לכף זכות הוא נמנע מלהזכיר את עניין הפירוש הרחוק.

34 מכאן ואילך, רוח זו שבכ"י ב' ובכ"י ג' היא זו שתפעם בכתביו, וכפי שהוא כותב בסוף ימיו לר' שאול הכהן (יב): 'ויתד תהיה לך על אזניך לבלתי שמוע בדברי הנרבוני' והנמשכים אחריו, בפירוש דברי הרב, כי המה לא דקדקו לשונו כראוי, והביאו בידיהם אמונות זרות ודעות נכריות. חלאים רעים ונאמנים מדוה מצרים הרעים, ולמען התלות עצמם באילן גדול ייחסום לרב... אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. יחפשו עולות ממנו חפש מחופש, וישפטו שפוט את המור"ה לצדקה, ואפילו בפירוש רחוק כמו שצוה, ותהי משכורתם שלמה'.

בנוגע לצורך בקריאה בדרך השפה הכפולה, שמואלי, תשכ"ז מסביר שגישתו החינוכית-דתית של אברבנאל, הובילה אותו לחזור אל הפשט ולתקוף את הפרשנות המשלית, משום שהיא עלולה להיות מסוכנת לאמונה הדתית בכך שהיא נוטלת את הממשיות מהמקרא. דוגמה לכך, אפשר לראות בביאורו לח"א, ח. אברבנאל תוקף בחריפות את מי שהבין שסיפור העקידה הוא משל (דפ', כה:; כ"י ב', 32א; כ"י ג', 42ב):

## ה. חזרה לדרך הסיפור הכפול (כ"י ב, כ"י ג)

בסיום הקטע בו הוא הציע את הדרך החדשה לקרוא את סיפורי בראשית (שפה כפולה), הוא חוזר לדרכו הקודמת, לטכניקת הסיפור הכפול, מבלי לציין דבר.<sup>35</sup> התורה כפלה את הסיפור להבדיל בין פרשות שנאמרו בפשוטן, לכאלו שהן משל. הוא דן בהיקף התופעה וגבולות המשל בתורה (דפ', כד: ; כ"י ב, 29א; כ"י ג, 38ב):

**ומלבד מה שאמרתי בזה על דרך כלל, הנה ראיתי אני לחקור בייחוד, אם הרב יעשה צורות ויחשוב שבא משל בכל (ענייני)<sup>36</sup> מעשה בראשית או בקצתם. ואם היה בקצתם, באי זה חלק וקצת ממנו חשב היות משל. ומי הביאו (אליו)<sup>37</sup>. כי אם נחשוב שכל מעשה בראשית הוא אצלו משל, ישאר ענין חדוש העולם ובריאתו גם כן משל, ולא יהיה א"כ אמתתו (כ"י ג, 39א) החידוש, וכדי בזיון וקצף!!**

במהדורה זו של הביאור, אברבנאל מצמצם מראש את השאלה מה היקף תופעת המשל, רק לתחום של ענייני מעשה בראשית: מה מתוכם הוא משל ומה פשוט. זאת בניגוד לשאלה הפתוחה שבכ"י א, המעיזה לשאול מהן גבולות המשל, האם רק במעשה בראשית או אולי בכל התורה ואף במצוות. ההבדל בין המהדורות תלוי בשאלה מה החזית הרעיונית נגדה אברבנאל התמודד: בכ"י א אברבנאל התמודד עם הגישה הנוצרית שקוראת את התורה כולה כמשל. ואילו, בכ"י ב ובכ"י ג

---

לא ידעתי מבטן מי יצאה האמונה המשובשת הזאת שיהיה דעת הרב המורה (כ"י ג, 43א) בכוונתו שמעשה העקדה כולו היה במראה הנבואה, והשקר הזה לא לבד מצאתיו בדברי המפרש הזה (נרבוני) כי שמעתי דבת רבים יסמכו עליו. והנה חפשתי בכל דברי הרב, אחת הנה ואחת הנה, ולא מצאתי דבר בו יתלה הדעת הנפסד הזה, אם לא מה שכתב בפרק מב חלק שני באמרו: 'כי כל מקום שנזכרה בו ראית מלאך או דבורו אמנם הוא במראה הנבואה', וכו'. ומזה הולידו רבים ממושעי עמנו שיסבור הרב שמעשה העקדה היה במראה הנבואה אחר שנזכרה בו דבור מלאך.

אוי לאזנים שככה שומעות, לא די שייחסו לרב הדעות הנפסדות שקצת דבריו יורו עליהם, ושללא פירשו אותם לכף זכות ואפילו בפירוש רחוק כמו שצווה עליו בהקדמת ספרו, אבל גם העיזו פנים לייחס אליו דעות לא כיוון אליהם, ויפרשו דבריו בפירוש רחוק כדי לדנון לכף חובה, ואין ספק שעתידין הם על הדבר הזה לתת את הדין בעונש גדול כל הימים.

מקבילה לקטע זה, נמצאת בפירושו לבראשית כב, ראו: אברבנאל, בראשית, עמ' רעב. ראו גם: לאוי, 2005, עמ' 138-141.

35 ראו הע' 27.

36 בכ"י ב המילה 'ענייני' מופיעה בצידי הגליון.

37 בכ"י ב המילה 'אליו' מופיעה בצידי הגליון, במקום המילה: לזה.

הוא מתמודד עם הפילוסופיה האריסטוטלית, ופרשני הרמב"ם שאימצו את גישתה בנוגע לבריאת העולם: נרבוני וכספי, ואינו מזכיר את הנוצרים במפורש.

פרשני הרמב"ם הציגו את הרמב"ם כמי שבדומה לפילוסופים לא האמין בבריאת העולם. לדוגמה, ר' יוסף כספי הפך את סיפור בריאת העולם למשל. אצל כספי זהו משל על משה ואהרן. אברבנאל תוקף אותו (דפ', כד: ; כ"י ב, 29א; כ"י ג, 38ב):

עד שמפני זה פי' הכספי בפכ"ט חלק שני, כשהרב הביא מנהג הנביאים לדבר במשלים: 'ויאמרו שמים וארץ והמאורות, על האומות הנכבדות', ושאר הדברים שהביא שמה. כתב שרמז הרב שם לומר שבריאת שמים וארץ והאור, הוא משל על משה ואהרן, ושאר הדברים כלם עשה אותם אותו מפרש לצד מנינות, **עפרא בפומיה!** לבי לרב המורה יצעק, איך השתדל להועיל, והנה קמו בני בליעל, עבדים מתפרצים באדוניהם, והשיאו את דבריו לאמר: **נלכה נעבדה אלהים אחרים!** ונפשו על זה תאבל באשר הוא שם, כי לא כיוון אליו ולא עלה על לבו.<sup>38</sup>

אם נחשוב שכל מעשה בראשית הוא משל, גם חידוש העולם הוא משל, וממילא המסקנה תהיה שהרמב"ם האמין בקדמות העולם בדומה לפילוסופים. אברבנאל תוקף את כספי בחריפות רבה. עפרא בפומיה – כלומר עפר בפיו. זהו ציטוט מדבריו של רב על איוב בבבלי בבא בתרא (טז ע"א). רב מקלל את איוב על אמירתו: 'לו יש בינינו מוכיח' (איוב ט, לג), דהיינו איוב מחפש מי שיוכיח עם מי הצדק עם איוב או עם הקב"ה, ובזה איוב שם עצמו כחברו של הקב"ה, ועל כך מקללו רב, במילים: 'חברותא כלפי שמיא?!'. באותה הקללה אברבנאל מקלל את כספי. דבריו של כספי הם דברי מנינות, וגורמים ללכת לעבוד אלהים אחרים.

---

38 אלו הם דבריו של כספי בח"ב, כט במשכיות (עמ' 109): 'שכל מה שזכר במעשה בראשית בתורה אינו כלו על פשוטו – (בז)ה כון המורה לרמוז נסתר מעשה בראשית מאמרו בריאות שמים וארץ וכן יהי אור, **והכל למשל על משה רבינו וזמנו. לא שהפשט יהיה בטל**, כי איך יוכחש **מציאות שמים וארץ** ואור ומאורות וכל השאר, אבל אלו הפשטים הוא הכסף והשאר הוא הזהב, ודי בזה עתה. ולכן, שני המאורות הגדולים רמז למשה ואהרן ועל זולתם מחכמי ישראל, ונעשה אדם בצלמנו הוא משה, והוא הושב בגן עדן והוא המגורש משם בעת התעסקו בצרכי הגוף כמו שביאר המורה פנ"א משלישי, והוא היה מלך והוליד נח ומנוחה והיו ימיו מאה ועשרים שנה... כי מאלה תולדות נח יתחיל בנגלה לבד', וכו'.

ווערבולונר המדפיס (1848) מעיר: 'וכבר שפך הרב רי"א (ר' יצחק אברבנאל) מרירותו על דברי המחבר, וכתב בפירושו על המורה (ח"א, ז) "לבי לרב המורה יצעק איך השתדל להועיל והנה קמו בני בליעל עבדים מתפרצים באדוניהם והשיאו את דבריו לאמר נלכה נעבדה אלהים אחרים". וכאשר הוחל הרע הזה לצמוח בארץ פרובינציא ודורשי התורה בדברי שוא ומדחים כאלה רבו גם רבו, עד כי אחד מן המתחכמים עשה לו לתורה פי' ע"ד היונית, ומן הכל עשה חומר וצורה, קמו חכמי ארץ לסתום פי הפריצים. יעויין על זה אגרות הקדמונים ובפרט הרשב"א בס' מנחת קנאות ובתשובותיו סי' תי"ו'. לדעתי, יש מקום לדון האם הביקורת החרפה שהטיחו אברבנאל ווערבולונר על כספי מוצדקת, שכן הוא עצמו קבע: 'לא שהפשט יהיה בטל'. א"כ ניתן לומר שדבריו אלו אינם מחייבים בריאה אלא כלשונו: מציאות שמים וארץ. וצ"ע. אגב, אותו 'אחד מן המתחכמים', הוא ר' לוי בן אברהם, ראו: לוי בן אברהם, לוית חן, עמ' יג-כ.

'מינות', 'לעבוד אלהים אחרים', הם רמזים לגישה הנוצרית. יתכן שאברבנאל קשר בין הדברים. הליכה בעקבות הפילוסופיה (ופרשני המורה האחרים) מבטלת את האמונה המסורתית בחידוש העולם, וסופה עלול להביא לקבלת הגישה הנוצרית המפרשת את התורה כולה כמשל. עם זאת, עיקר ההתמודדות שלו בכ"י ב ובכ"י ג הוא לא מול הגישה הנוצרית אלא מול הגישה הפילוסופית של מפרשי המורה.

מה גרם לאברבנאל את המעבר מהתמודדות מול הנצרות אל התמודדות מול מפרשי המורה? אפשר להציע, שמעבר זה מבטא את תגובתו של אברבנאל לגירוש ספרד ומאורעותיו. כפי שהראיתי בפרק כתבי היד, מהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג נכתבה אחרי גירוש ספרד (1496). יחסו של אברבנאל כלפי היהודים אחרי גירוש ספרד הוא יחס אבהי, והוא מבקש לנחם את לב העם ולדבר על לבם. עם זאת, מוכיחי הדור ביקשו לחשוף את הסיבה הרוחנית לגירוש. כך למשל, ר' יוסף יעבץ שהשתתף בשיעוריו של אברבנאל בפורטוגל, תלה את הקלקלה בלימוד הפילוסופיה. באותו הדור אותם אלו שרוח הפילוסופיה פיעמה בהם, העדיפו להתנצר על פני מוות על קידוש השם.<sup>39</sup> הסכנה המשמעותית יותר לעולם היהודי הייתה דווקא ההליכה בעקבות הפילוסופיה הכללית שהובילה להתנצרות בעת השמד. יתכן אפוא, שאחרי הגירוש, גם אברבנאל הצטרף למחנה המסתייגים מלימוד הפילוסופיה, ולכן הוא מוצא לנכון לתקוף את פרשני הרמב"ם.<sup>40</sup> אחרי התקפת פרשני המורה, הוא חוזר להצדקת הרמב"ם באמצעות טכניקת הסיפור הכפול (דפ', כד: ; כ"י ב, 29א; כ"י ג, 39א):

ואשר אחשבהו אני הוא, שעם היות שנאמר שהרב חשב שיש במעשה בראשית משל בלתי מכוון בעצמו ושאינו כפשוטו כלל, כי אם לכווין ולבאר דבר אחר נסתר בא שמה, **מה שאין זה מחוייב בדבריו**, כמו שאמרת<sup>41</sup>, אין ספק שכל מה שזכר שנברא במעשה בראשית בששת הימים, אין שם צורה ולא משל, ושהוא כלו כפשוטו. אבל, המשל שיחשוב הרב הוא לבד מפרשת ויכולו השמים והארץ, לא קודם אליו. ואני אומר ואגלה לך באי זה

---

39 ראו: בן ששון, תשכ"א, עמ' 64-59; שמואל, תשכ"ג, עמ' 44-47; בניהו, תשמ"ב, עמ' סח-עב; ספטימוס, 1984 הצביע על גישה שאפשר שעולה מנרבוני כלפי המרת דת. אלה דבריו של ר' יוסף יעבץ, אור החיים, פרק ה: 'כי הן הנה הנשים הספרדיות, באו והביאו את בעליהן למות על קדושת הש"י, והאנשים אשר היו מתפארים באלו החכמות – המירו את כבודם ביום מר. וזו ראייה גדולה, שאם לא התחכמו אלא היו מן כת הפתאים היתה פתיותם מצלת אותם, ושומר פתאים ה'. אבל אחרי שלא נתפייסו להאמין בקבלה, ויצאו אל החקירה, האמינו היסודות אשר בהם נתייחדנו עם חכמי האומות והפילוסופים, וכפרו כל העיקרים... והיו מן כת המשומדים אשר אין להם תקנה'. עוד על התקפות הפילוסופיה של ר' יוסף יעבץ, ראו: דן, תשנ"ט.

40 מעין הד עמוס לכך ניתן למצוא באיגרתו לר' שאול הכהן (אברבנאל, ר' שאול, יב.): 'את חטאי אני מזכיר היום. בימי חבלי ובחורותי רדפתי אחרי עיוני החכמות טבעיות ואלהיות. ואחרי אשר באו ימי הרעה וזקנתי מהיות לאיש דברתי אל לבי: למה תתחכם בספרי היונים ובילדי נכרים יותר למה תשומם?! ויחדתי לעצמי עיון ספר המורה ופירושי כתבי הקודש, כי ממנו יצאו כל דרושי חכמת התורה וספיקות הרבה בענייניה, וחכמת רבינו בהתירם. לא שאמין אני כל מה שכתב הרב בהחלט, כי את הטוב נקבל ואת הרע לא נקבל...'. וראו עוד בפרק תובנות.

41 כלומר, אין זה מחוייב שזהו רק משל, אלא ניתן לקרוא אותו גם כפשוטו, בהתאם לדרך הקריאה החדשה שהוא הציע: שפה כפולה.

מקום גלהו הרב, ומה הביאו להאמין זה: דע שבפכ"ט חלק שני בסופו הביא הרב שתי הקדמות וכו', ובזה הורה שאין דעתו שכל מעשה בראשית הוא משל כי אם קצתו, וכו'.

יש להבדיל בין פסוקים שהם רק משל 'ושאינו כפשוטו כלל' לבין פסוקים שבהם 'אין שם צורה ולא משל ושהוא כלו כפשוטו'. ההבדל הוא בין פרק א לבין פרק ב בספר בראשית: פרק א הוא רק כפשוטו, ופרק ב הוא רק משל. בדומה לכ"י א הוא מפנה את הקורא לח"ב, כט שם הרמב"ם פירש את דעתו על ידי הבאת דבריהם של חז"ל: 'מתחילת הספר ועד כאן: כבוד אה"ם הסתר דבר', כלומר, הפסוקים הראשונים של ספר בראשית הם כפי פשוטו, ואינם נתונים לחקירה אנושית, ורק מפרק ב מותרת החקירה והמשל. בדומה לכ"י א, הוא מחזק את עמדתו על ידי ציטוט ח"ב, ל. אשווה בין מהדורות הביאור:

כ"י א, 12ב	דפ', כד: ; כ"י ב, 29ב; כ"י ג, 39ב
ואם תעיין בדברי הרב תמצאם מסכימים לזה כלם. וגם באותו פ"ל ח"ב כי בכל מה שביאר בחדוש העולם לא עשה בו צורה כלל אבל השתדל בכל עוז לקיים פנת החדוש	ואם תעיין בפרקי הרב הנה הוא יעשה אותו כן. כי בעניין חידוש העולם ובריאתו לא עשה משל וצורה חלילה, אבל השתדל השתדלות נמרץ לבאר שקרות ראיות קדמות העולם ועשה מופתים וראיות רבות לקיום החידוש הרצוני, הכולל.

ניתן לראות את הדמיון הלשוני בין המהדורות: 'ואם תעיין', 'עשה... צורה', 'אבל השתדל', ועוד. המשותף למהדורות הביאור הוא המטרה להראות שהרמב"ם האמין בחידוש העולם. ההבדל הוא במנגינה: בכ"י ב ובכ"י ג המנגינה חזקה יותר. חלילה לו לרמב"ם לעשות משל וצורה, הרמב"ם השתדל השתדלות נמרץ לבאר שקרות הראיות התומכות בקדמות העולם. גם את המילים: 'פינת החידוש' הוא מנסח מחדש: 'החידוש הרצוני הכולל', ניסוח המתאים ללשונו בספריו המאוחרים, שאציג בהמשך.<sup>42</sup> הרצון הוא כמובן רצונו של האל, שיכול לפעול וליצור בתוך המציאות הגשמית. הגישה הפילוסופית, שוללת את קיומו של רצון זה, על מנת שלא לפגוע בשלמות האל שאיננה משתנה. הגישה הדתית, מחייבת שהאל-ל יהיה בעל רצון, ושהוא יברא את העולם ברצונו.<sup>43</sup> במהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג, אחרי שהוא מנתח את דברי הרמב"ם בח"ב, ל שכתב: 'וחתם הבריאה כלה... ופתח פתח אחר לבריאת חוה מאדם...' הוא מוסיף עוד התקפה על הפרשנים האחרים (כ"י ב, 29ב; כ"י ג, 40א): 'ולא ראיתי לאחד מן המפרשים יפרש דבר בלשון הזה, ועברו עליו כעברם על שיר מהשירים'.<sup>44</sup> הוא שב ומפרש את דבריו של הרמב"ם בח"ב, ל

42 ראו בהע' 51, להלן.

43 על תיאור האל כישות שכלית בלבד או כבעלת רצון, וההשלכות לכך, ראו: וולפסון, 1948; הרוי, 1998, פרק רביעי.

44 זהו רמז להתקפתו של הרמב"ם בח"א, ב על אותו האיש שהקשה לו שאלות בנוגע להבנת סיפור חטאו של אדם הראשון. הרמב"ם תקף במילים: 'אמרנו, אתה האיש המעיין בתחלת רעיוניו וזממיו, ומי שיחשוב שיבין ספר שהוא



המצביעים על כך שהרמב"ם כבר רמז שהתשתית להבנת מעשה בראשית נעוצה בסיפור הבריאה הכפול. הוא מסיים את דבריו במעין ווידוי (דפ', כה.; כ"י ב, 30א; כ"י ג, 40ב):

הנה בארתי לך, שאף שנודה שהרב יסבור שיש במעשה בראשית דברים שאינם כפשוטם, שאין הדבר הזה אצלו בכל מעשה בראשית, כי אם בקצתו, בקצת ההוא שזכרתי. ושדברי חכמנו ז"ל העירוהו אליו במה שאמרו בכלל ובפרט באותם הסיפורים, ועם זה, אין לרב עוון אשר חטא!!

בעקבות חז"ל, הרמב"ם סבר שרק בקצת מסיפורי בראשית יש משל, כלומר יחידת סיפורי הגן, והשאר נאמרו בפשוטם. העיקר הוא המשפט האחרון: 'ועם זה, אין לרב עוון אשר חטא'. 'ועם זה', כלומר בעקבות טכניקת הסיפור הכפול שאברבנאל הציע לקריאת התורה, הרמב"ם נידון לכך זכות, והוא נקי מעוון האמונה בקדמות העולם, אליה רמזו כספי ונרבוני.

המילים 'אף שנודה' רומזות שההבנה שיש בסיפור מעשה בראשית חלקים שהם רק משל כרוכה במאמץ מסוים מצידו של אברבנאל. עדיף היה אילו הרמב"ם היה קורא את הסיפור כולו כפשוטו, אך אפשר להודות שהרמב"ם סבר שיש במעשה בראשית משל. מילים אלו 'אף שנודה', הן הסנוניות המציניות את החלחול בתודעתו של הדרך החדשה שהוא הציע בדרך אגב לקריאת התורה: השפה הכפולה. דרך שתפתח אפשרויות חדשות, ובסופו של דבר תגרום לו לאמץ את האפשרות של הרבנים המתקדשים והמטהרים, ולהפוך אותה לתפיסת עולמו, המאוחרת. לסיום, אברבנאל משבח את פרשנותו למורה (כ"י ב, 30א; כ"י ג, 40ב):

וזה פתח גדול וכלל מעולה, ונר דולק באורו תראה אור, לא ראיתי בדברי אדם עד היום הזה.

המילים: 'וזה פתח גדול', הן רמז לכך שהרב עצמו הוא זה שפתח את הפתח הגדול להצלחתו. פתח זה הוא 'הפתח האחר' שהרמב"ם הזכיר בח"ב, ל. 'הנר הדולק' רומז למשל שהרמב"ם הביא בהקדמת המורה לנר שבאמצעותו מוצאים את המרגלית (ראו בפרק כתבי היד), ועל ידו מבדילים בין משל לבין פשוט. כאן הנר הדולק, יכול להבדיל בין פרשנות נכונה ובין פרשנות שגויה. הוא חותם את הפרק במילים המציניות את זירת ההתמודדות שלו בכ"י ב ובכ"י ג: פרשני המורה. מעניין להשוות בין דבריו בסיום הפירוש כאן, מול דבריו בסיום פירושו בכ"י א: 'מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו אבחר דרכם ואשב ראש'. בכ"י ב ובכ"י ג המנגינה אחרת. גם הדרך שהוצעה בכ"י א בתור דרך ראשית, היא דרך שצריך לעשות מאמץ ולהודות בקיומה.

לסיכום, מתוך העיון בכתבי היד של ביאור המורה, ניתן לשרטט את הדרך בה התגבשה דעתו של אברבנאל בנוגע לסיפורי בראשית. בתחילה, הוא הציע לקרוא את התורה בדרך הסיפור הכפול. בכ"י א מופיעה רק דרך זו לפרש את המורה. עיקר ההתמודדות בכ"י א היא עם הגישה הנוצרית

---

הישרת הראשונים והאחרונים, בעברו עליו בקצת עתות הפנאי מן השתיה והמשגל, כעברו על ספר מספרי דברי הימים או שיר מן השירים, התיישב והסתכל כי אין הדבר כמו שחשבתו בתחילת המחשבה. אבל כמו שיתבאר עם ההתבוננות לזה הדבר, וראו בפרק תיאור הביאור, על הקשר שיש בין זה לבין גישת העיון הספרדי.

שקוראת את התורה כולה כמשל. דרך זו היא פרי השיעורים שאברבנאל מסר על המורה, שעה שהתלמידים אילצו אותו להתמודד עם קריאתו של נרבוני. אברבנאל חוזר למקרא, ולמורה ומתוך כך נולדת דרך זו. אברבנאל מבדיל בין התורה כולה, חוקיה ומשפטיה אותן יש לקרוא כפשוטן, לבין היחידות הסיפוריות הכפולות שבתורה, אותן ניתן לקרוא כמשל כדוגמת יחידת סיפורי הגן. המשל הוא רק באותן היחידות שהתורה כפלה, כדי לרמוז על היותן משל.

בהמשך חייו, אברבנאל פותח זירת התמודדות חדשה: הפילוסופיה שהאמינה בקדמות העולם, ופרשני המורה כספי ונרבוני, שחשבו שגם הרמב"ם הלך בעקבות הפילוסופיה. בכ"י ב ובכ"י ג (ובדפוס) אברבנאל מציג שתי דרכים לפרש את הרמב"ם: בדומה לכ"י א, הדרך המרכזית היא לפרשו על ידי הסיפור הכפול. בקטע שהוסף בין הדברים הוא מציע טכניקה חדשה לקרוא את התורה: **השפה הכפולה**. הוא מציע לקרוא את סיפורי בראשית גם כפשוטם וגם כמשל, לאור הקדמתו של הרמב"ם לפיה התורה היא בעלת שני פנים: כסף וזהב – נגלה ונסתר. עם זאת, הצעה חדשה זו נכתבת רק כבדרך אגב, בקטע קצר, שלפניו ואחריו הוא מחזיק בטכניקת הקריאה הקודמת: הסיפור הכפול.

הדרך החדשה אותה הוא מציג בהיסוס מה, הייתה מוכרת לו גם בעבר, ובכ"י א הוא ייחס אותה לרבנים 'המתקדשים והמטהרים'. אלא שלהבדיל מכ"י א בו הוא שלל לחלוטין דרך זו, במהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג הוא מוכן להעלות אותה כאפשרות סבירה.<sup>45</sup> דרך זו מסמנת שינוי יסודי הנוגע לדרך בה אברבנאל תפס את מטרת פירושו: בכ"י א מטרתו היא לפרש את הרב 'באופן מסכים לאמת'. לכן, דרך זו אינה מתאימה לאמת הפרשנית של המורה, כפי שאברבנאל תופס אותה (על פי ח"ב, ל). בכ"י ב ובכ"י ג מטרת הפירוש היא 'שנדינהו לכף זכות ונפרשהו ואפילו בפירוש רחוק', במסגרת זו, גם תפיסות שאולי פחות תואמות לאמת הפרשנית בדברי המורה, אך משתלבות עם 'שורשי תורתנו' יכולות לקבל מקום. ההצעה החדשה לקרוא את התורה מסמנת את ניצניה של התפתחות עצמית שאברבנאל עובר עם השנים, והיא עתידה לקבל את מלוא עצמתה בפירושו לתורה. קודם לכן, אציג את ספריו העוסקים במעשה בראשית שנכתבו לפני פירושו לתורה, ומהווים חוליה נוספת בהתפתחותו ההגותית.

## 1. ספר שמים חדשים (1498)

בשנים שאחרי כתיבת מהדורת הביאור למורה שבכ"י ב ובכ"י ג (והדפוס), אברבנאל המשיך לעסוק בנושא בריאת העולם אותו הוא ראה כנושא מרכזי בהגות הדתית, והוא הקדיש לו שני

---

45 במקומות אחרים במהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג, הוא מזכיר רק את דרך הסיפור הכפול, וכלל אינו מזכיר את טכניקת השפה הכפולה, ראו למשל: ח"א, יד (דפ', לא); ח"ב, לא (דפ', סד). יתכן, שהסיבה לכך היא שמהדורת ביאור זו, מכילה רבדים שונים של מהדורות ביאור, על כך ראו בעמ' 45. אם כי, יתכן שהסיבה לכך היא שאברבנאל סבר בפשטות שדעת הרמב"ם היא שיש לקרוא את התורה בדרך הסיפור הכפול, ולכן על כך הוא חזר במספר מקומות, ואילו הצעת השפה הכפולה, יותר משהיא דרך נכונה לקרוא את המורה, היא המתאימה לקרוא את התורה, וראו עוד בהע' 60.

ספרים : שמים חדשים (1498) ומפעלות אהי"ם. הוא כתב ספרים אלו על מנת לבסס את האמונה שהאל ברא את העולם יש מאין, בניגוד לפילוסופיה האריסטוטלית לפיה העולם קדמון. הספר שמים חדשים מוקדש לעיון בחי"ב, יט. מטרתו היא להצדיק את האמונה בחידוש העולם. פרק זה נבחר משום שבו 'השתדל הרב להראות העמים והשרים יודעי דעת ומביני מדע, הכרעת אמונת חידוש העולם מפאת **טבע השמים ותנועותיהם**'. אברבנאל מתאר את הרקע ממנו צמח ספר זה (אברבנאל, שמים חדשים, הקדמה) :

אמר השר הא"הי דון יצחק אברבנאל הספרדי. אוהבי וריעי חבירי מקשיבים לקולי, והמה חכמים מחוכמים, בקשו פני לבאר אליהם פי"ט ח"ב מספר המורה... על כן יצאתי לקראתם, קראתי למאהבי אלה פה, וביארתי להם הפרק ההוא פנים בפנים כפי כוונות הרב באמת... ומאשר לי שמעו ויחלו ועלימו תטוף מלתי, בקשו ממני : כתוב זאת זכרון על ספר ובאר את הלוחות, למען אשר לא יקרב איש זר ואכזר לחלוק עוד בזה על ה' ועל משיחו.

הכינוי 'חברים מקשיבים לקולי' יונק מבית המדרש של העיון הספרדי של ר' יצחק קנפנטון, שעל ברכיו אברבנאל חונך.<sup>46</sup> קבוצת הלומדים מדרבנת את אברבנאל לפרש להם את הפרק, ולהעלות על הכתב את הדברים.<sup>47</sup> המטרה היא להגן על הרמב"ם מפני 'איש זר ואכזר', שאת זהותו הוא יברר בהמשך. אברבנאל מוסיף שהוא נחלץ לכך מתוך הרגשת אחריות ומחויבות לרמב"ם ולאמונה הנכונה (שם) :

אני קנא קנאתי לה' צבאות נוטה שמים ויוסד ארץ ויוצר רוח אדם בקרבו, כי יאמר מעשה לעושיהו – לא עשני, ויצר הרע אמר ליוצרו – פעלך אין ידיים לו. גם תעלה חמתי באפי, כי ראיתי א"הים יהיב חכמתא נהירו וסכלתנו, לרב הגדול המאיר לארץ ולדרים עליה, ועתה נוגשיו מעוללים ורבו **עבדים מתפרשים** בו, ובלשונם יכזבו לו וידו אבן בו, ויחשבו דבריו מאיש שוגה ומפתי או מאיש רע מעללים והוא כלבי.

אברבנאל משקף את סערת רוחו : 'קנא קנאתי לה'... תעלה חמתי באפי'. לנושא בריאת העולם יש בעולמו של אברבנאל חשיבות עצומה, מעבר לדיון הפילוסופי הטהור. 'העבדים המתפרשים' בו הם פרשני המורה, ובראשם ר' משה נרבוני שבפירושו לפרק זה, טען שהרמב"ם הולך שולל את הקורא, מתוך ידיעה כי אין זו האמת, וכי הטענות שהרמב"ם הביא לתמוך בחידוש העולם הן 'הלציות, ואותותיו אותות בדים וטענותיו נפסדות דקות שדופות קדים'.<sup>48</sup>

46 ראו: דימטרובסקי, תשכ"ג, עמ' עז-עט, בפרק רקע, ובפרק תיאור הביאור.

47 לא ברור מתי קבוצת לומדים זו התכנסה, וראו בהערה 26.

48 אלו דברי נרבוני (לד): 'ודע, כי כדומה אלה השאלות אשר עשה הרב ז"ל כבר עשאם אבוחמד אל גזאלי... ולא יעלם מהרב האמת באלה הדרושים, כי הרב ז"ל כמו שאמר אחד מן הפילוסופים על אחד מן המאמינים אשר יבקעו השער במחשבתם במושלכות, כל שכן כי הראיתך בדבריו מה שיורה על מקומות ההתר, וירמוז בקצרה על מה שגילינו לך בארוכה. וכבר נעתק הזמן ואנשי הדורות אל הטבע אופן נוכל להרחיב נקבי המשכית באמתות', וכו'.

בספר ארבעה עיונים. העיון הראשון מבאר את דברי הרב בפרק זה, והוא דומה לפירוש הרציף של אברבנאל על פרקי המורה.<sup>49</sup> בעיון השני הוא דן בטיעונים הפילוסופיים בעד קדמות העולם, ובטענות שכנגד. בעיון השלישי הוא דן בשני ספקות בדברי הרב ומשיב עליהם. בעיון הרביעי והאחרון הוא דן בששה דרושים היוצאים מהפרק הזה, במה שהתורה וחז"ל אמרו, ובדעת הרמב"ם במורה. הדרוש הראשון עוסק בשאלה אם הגרמים השמימיים בעלי נפש. בדרוש השני הוא דן בשאלה אם ימצאו בגלגל העליון ישות הצדדים: מעלה ומטה פנים ואחור ימין ושמאל. בדרוש השלישי הוא דן בשאלה האם הכח המניע את הגלגל שווה בכל חלקיו. בהקשר זה הוא דן בנושא השכינה ומיקומה. בדרוש הרביעי הוא עוסק בשאלה איך ימשכו הדברים מהאל לעולם אם בהשתלשלות השכלים: ששכל 'הוליד' שכל אחר עד השכל הפועל (אבן סינא) או שהדברים הושפעו מהאל ללא אמצעי (אבן רושד). המשותף לשתי הדעות הללו הוא האמונה בקדמות העולם, אותה אברבנאל דוחה. בדרוש החמישי הוא דן בשאלה מי מניע את הגלגל הראשון אם האל בעצמו או שכל נבדל. בדרוש השישי והאחרון הוא עוסק בשאלה מהי התכלית האחרונה שלשמה נבראו השמים. במהלך הדברים הוא דן בסתירה בין ח"ג, יג לבין ח"ג, כה בשאלה זו.

לסיכום, ספר שמים חדשים סובב סביב המורה, ומטרתו היא לבסס את האמונה בבריאת העולם. בספר הוא דן במספר קטעים מתוך המורה, ובמיוחד בח"ב, יט. הוא חובר מתוך לימוד בקבוצה, ושמה אפשר לומר כי ספר זה הוא פיתוח לעומק ולרוחב של מהדורת הביאור שהייתה על פרקים אלו מהחלק השני של המורה, שכן לפרקים אלו מהחלק השני אין בכתבי היד השונים ביאור, מה שאומר דרשני לאור העיסוק הרב שלו בנושא.

## ז. ספר מפעלות א"ל הים

ספר מפעלות א"ל הים אף הוא, מוקדש לדיון באמונת חידוש העולם ובהבנת מעשה בראשית. גם בספר זה הוא דן באריכות בפרקים שונים מחלק ב של מורה נבוכים, עליהם אין פירוש בכתבי היד. כמו כן, הוא מברר מהו הנמשל הפילוסופי לסיפורי בראשית. בספר עשרה מאמרים שנועדו להקיף את הדיון בנושא הן מצד המסורת והן מצד העיון הפילוסופי.<sup>50</sup> אברבנאל סבור שאמונת החידוש היא אמונה יסודית (עמ' 15):

49 זו הסיבה שר' יצחק גולדמן (המדפיס השני) הרשה לעצמו להכניס את העיון הראשון כחלק מהפירוש של אברבנאל על המורה בדפוס.

50 אברבנאל מתאר את הספר לר' שאול (אברבנאל, ר' שאול, ח:): 'ספר מפעלות א"ל הים בחידוש העולם, ותשובה נצחת על כל הטענות שעשו אריסטו ותלמידיו אחריו על קדמותו. ושם ביארתי עניינים יקרים עד מאוד בספר המורה שלא טעמו מהם המפרשים'. לעיון נוסף על ספר זה ראו בכל פרק את דברי המבוא של העורכת ב. גנוט-דרור בתוך: אברבנאל, מפעלות; וכן אצל: פלדמן, 2003 עמ' 40-66; בורדווסקי, 2003.

כמדרגת היסוד והשורש אל מה שיוסד ויבנה עליו. לפי **שיסוד התורה** אשר עליו אדניה הוטבעו הוא אמונת **חידוש העולם הכללי** המוחלט, יען וביען ממנו נעמוד על מציאות האל המחדש אותו.<sup>51</sup>

במאמר הראשון הוא קובע כי אמונת החידוש ניתנה במסורת למשה בהר סיני, ומרחיב על כך את הדיבור. במאמר השני הוא מציג את הדעות הפילוסופיות השונות בנושא: אריסטו, אנכסגורס, אפלטון. בפרק הראשון הוא כותב שיש מחכמי ישראל שנטו אחרי אריסטו להאמין בקדמות העולם (עמ' 31):

כבר נמצאו מבני עמנו, חכמים בעיניהם, חכמים המה להרע, שבהתפלספותם החזיקו בו.<sup>52</sup> ולא לבד קיימו וקבלו אותו כפי עיונם וחקירתם, אבל גם לכבוש את המלכה, תורת יי' תמימה, מלא לבם אותם, לומר שזהו החידוש אשר כוונה התורה הא"ית להודיעו בסיפור מעשה בראשית, אשר הוא אצלם חכמת הטבע כפי מה שביארו חכמי יון בספריהם. ובאו מפני זה לזייף הכתובים, ולגלות פנים בתורה שלא כהלכה וכאמת. ומזאת **הכת הארורה** היו: אבן כספי, ופלקירא, ואבנצר, והנרבוני ואלבלג וזולתם, בל אשא את שמותם על שפתי.

אברבנאל נוקב בשמותם של הפרשנים החוטאים, שהבינו את סיפורי בראשית כמשל לחכמת הטבע, כפי שביארו חכמי יון בספריהם. זוהי כת ארורה של כופרים וזייפנים, שלא זו בלבד שאימצה לעצמה את דעת הפילוסופיה, אלא היא גם מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, ומייחסת לתורה את תפיסתה, לפיה העולם קדמון.<sup>53</sup> אברבנאל מציג את דעתם, ותוקף אותם בחוסר הבנת התורה (עמ' 31):

לענין התורה וכתוביה, אשר זייפו האנשים החטאים האלה בנפשותם. מי יתן ושאלתים: אם היה ספור מעשה בראשית שבא בתחלת התורה עניינו ההווה והפסד התמידי אשר אתנו היום כמו שיאמרו, מה יהיה אם כן עניין פרשת ויכלו, שהנה ביאר הכתוב בה שאותו מעשה מחודש שנעשה בששת ימי בראשית נח ונפסק ביום השביעי ולא נעשה כמוהו עוד כל ימי הארץ? וזה ממה שיוכיח, שלא היה החידוש ההוא הנזכר בששת הימים הוא החידוש התמידי מההווה וההפסד הטבעי כמו שיראהו אריסטו, כי זה לא נפסק ולא נשבת ביום השביעי אבל בהפך...

לדעתם, פרק א' בספר בראשית אינו מתאר את בריאת העולם אלא הוא משל על התהליכים המצויים בטבע (ההווה וההפסד) המתרחשים באופן תמידי בעולם: 'ההווה והפסד התמידי אשר

---

51 דברים אלו מקורם במו"נ ח"ב, כה, כפי שאברבנאל מציין בסמוך. הלשון 'חידוש העולם הכללי' מזכירה את לשונו בכ"י ב ובכ"י ג: 'החידוש הרצוני הכולל'.

52 כלומר, באריסטו.

53 סביר להניח שהוא לא התכוון לאבנצר המוסלמי כפרשן התורה. וצ"ע.

איתנו היום'. אברבנאל תוקף את הפירוש הזה כפירוש מזויף. שכן, כיצד הם מסבירים את יום השבת בו יש הפסקה ושבתה ממלאכה?! אם המשל מתאר תהליכים קבועים בטבע, מה משמעותה של השבתה בשבת?! מכאן, שיש לקרוא את פרק א בבראשית כפשוטו. תורת משה אינה תורת אריסטו.

אברבנאל גולש לדיון נרחב בפרקים מהחלק השני של המורה. הוא דן בשאלה מדוע הרמב"ם לא בחר בעמדתו של אפלטון שהעולם נוצר יש מיש. על כך הוא עונה לפי ח"ב, כז (עמ' 42): 'שכל שלא בא עליו המופת, אין לנו להאמינו לשנטה מפשוטי התורה בעבורו'. לשאלה, מהם פשוטי התורה שלא רצה הרב לנטות מהם שיורו על החידוש המוחלט (יש מאין, ולא יש מיש)? אברבנאל מפנה את הקורא לפרשת בראשית (עמ' 42):

ראשונה, שאנחנו רואים שהתורה ספרה אופן הבריאה ועניינה כפי מה שהיו הדברים, ולכן הנמצאים שנעשו מדבר אחר, כאילו תאמר הדשאים שנעשו מהארץ, והשרצים והדגים שנעשו מהמים ודומיהם, ביאר הכתוב הדבר אשר נברא וגלה מיד גם כן הדבר אשר ממנו נברא ונתהווה, כמו שאמר תדשא הארץ, ישרצו המים וכו'. ואילו היתה בריאת השמים והארץ מדבר אחר קדם להם, היה הכתוב מבארו ג"כ, ואומר שנעשו השמים והארץ ממנו... ואם תיטיב העיון בתחלת פרק ל ח"ב אשר בו ביאר הרב מה שביאר ממעשה בראשית, תמצא שזהו אשר כיון אליו הרב באמת בפירוש הכתוב ההוא...

הוא חוזר לדרכו הראשונה שבכ"י א: קריאת התורה בדרך הסיפור הכפול. הוא מפנה את הקורא רק לפסוקים שבפרק א בבראשית וקורא אותם כפשוטם. וכן, הוא מפנה את הקורא לדברי המורה בח"ב, ל מתוכם הוא למד שיש להבדיל בין פרק א לבין פרק ב. אם כי, הוא מקצר בלשונו, ואינו מפרט מה היו דברי הרב מתוכם יש ללמוד שפרק א הוא כפשוטו.

במאמר השלישי הוא דן בשאלות כנגד תפיסת הבריאה מפסוקים במקרא וממאמרי חז"ל. במאמר הרביעי הוא עוסק בדעת הרמב"ם בסוגיה זו. הוא מפנה לח"ג, טו שם הרמב"ם השאיר את הקורא נבוך בשאלה האם בריאת העולם יש מאין היא דבר אפשרי או שמא זהו דבר בלתי אפשרי (נמנע).<sup>54</sup> אברבנאל מתפלל על הרמב"ם שהניח שאלות אלו פתוחות (עמ' 84-83):

מי יתן וידעתי, למה זה הניח הרב אותן פתוחות והמפתחות וחיצים שנונים בלב המעיין המאמין?! וכבר חשבו אנשים חטאים בנפשותם מפני הדברים האלה מחשבות און על הרב, ר"ל שהיה דעתו נוטה לדעת ארסטו בקדמות העולם, ושכל מה שכתב הרב לקיים דעת החידוש היה לחלוק כבוד לפרסום הדת,<sup>55</sup> ולהסביר פנים לתורה, ולא כאשר עם

---

54 זו לשון הרמב"ם (ח"ג, טו): 'כן המציא דבר מוגשם לא מחומר כלל הוא מכת האפשר אצלנו ומכת הנמנע אצל הפילוסופים... ואני תמיה אם זה השער פתוח ומותר לכל אדם שיאמר באי זה עניין שיצירהו שהוא אפשר, ויאמר האחר שהוא נמנע לפי טבע העניין או יש דבר שיסגור זה השער וישמרהו, עד שיגזור האדם ויפסוק שזה נמנע בטבע. ואם בחינת זה העניין ומצרפו בכוח המדמה או בשכל, ובאי זה דבר יובדל בין המדמה והמושכל... אלו כולם צריך לחקור אותם, ואין זאת כונת זה הפרק'.

55 המקור לכך הוא פירושו של נרבוני על ח"א, עד (יט): שיובא להלן.

לבבו. אבל זה באמת הוא דיבור סרה על יי' ועל משיחו. כי הנה כוונת הרב ומחשבתו דעת שפתיו ברור מיללו, בקיום פינת החידוש ואמונתה בשלמות, והיא היתה בלא ספק העטרה שעטרה לו חכמתו ותורתו. והמפרשים האלה המגמגמים נגדו, היו בנים לא אמון בם, כי הפכו דבריו, דברי אהי"ם חיים, להפך כוונתו. שמו חושך לאור ואור לחושך.

השאלות הפתוחות שהרמב"ם השאיר הפכו לכלי נשק ביד פרשניו החוטאים (ובראשם נרבוני), שייחסו לו אמונה בקדמות. אבל, האמת היא שזוהי הוצאת לעז על הרמב"ם, שחכמתו ותורתו הובילו אותו לקבל את המסורת ולהאמין בחידוש העולם. בהמשך, הוא מבקש להראות שמבחינה פילוסופית בריאת העולם היא דבר אפשרי.<sup>56</sup>

במאמר החמישי הוא דן בטענות שעשו 'כת אריסטו' לבטל את אמונת החידוש, ובדברי הרמב"ם בח"ב, יז ותשובותיו על הטיעונים נגד החידוש. הרמב"ם כותב שתשובותיו הן: 'חומה גדולה' בנייתה **סביב התורה** מקפת בה, מונעת כל אבן משליך אליה. החומה שומרת ומגינה על אמונת החידוש שבתורה. אברבנאל כותב שהרלב"ג ור' משה נרבוני ביקשו להפיל את החומה. אציג את התקפתו של אברבנאל על נרבוני.

נרבוני כתב על דברי הרמב"ם הללו (עמ' 107): 'ואין זה אלא כבנין החומה **סביב העיר** והוא **דרך ששי**'. מה כוונתו של נרבוני במילים: 'דרך ששי'? אברבנאל מסביר שנרבוני רומז לח"א, עד. הרמב"ם שם סוקר את שבע הראיות שהביאו המדברים על חידוש העולם. הדרך הששית להוכיח שהעולם נברא, טוענת שהעולם הוא אפשרי המציאות.<sup>57</sup> אם כן כדי שאפשרות זאת תמצא בפועל, צריך גורם שיוציאה אל הפועל (והוא הא-ל). הרמב"ם דוחה דרך זו, וקובע שהיא אינה נכונה, משום שהיא מראש מניחה שהעולם לא היה קיים, ולכן הוא אפשרי המציאות, ואילו למי שסובר שהעולם קדמון, העולם הוא מחוייב המציאות, ואין אפשרות שאין עולם. ומכאן שאין להוכיח בדרך זו שהעולם נברא. זו לשון הרמב"ם בסיום הדרך הששית (ח"א, עד): 'ואמנם ביארתי לך שזה הדרך אשר חשבו בה... **אינו אמת**', וכו'. מכאן, שנרבוני רוצה לומר שהחומה שהרמב"ם בנה סביב התורה בסוגיית החידוש, היא חומה שקרית. בדומה לכך, בפירושו לח"א, עד נרבוני כתב (יט):

והבן זה והסתכל בו, ועוררתיך עליו, כי זה כולל התר כל הספקות אשר יחדש החכם, **לחלק כבוד לפרסום**, נשען,<sup>58</sup> שגלה סודו אל עבדיו האלהיים. וכאשר תזכור זה, כבר סרו משכלך חושך ענן וערפל, ולא תמצא חומה **סביב מדינה** תעמוד נגדך שלא תוכל לכבשה, ולהיכנס במדינה, ותטייל בה עם הרואים פני המלך, והמדברים עמו. ושם העיר יי' שמה.

נרבוני מקפל שלוש טענות בדבריו. ראשית, הוא רומז לכך שהחומה שהרמב"ם טוען שהוא בנה סביב התורה ניתנת להיכבש. שנית, הוא רומז שבדומה לדחיית הדרך הששית ע"י הרמב"ם, גם

56 ראו גם דבריו של לאוי, 2005, עמ' 143.

57 כלומר, אין זה הכרחי שהעולם יהיה קיים, וניתן לחשוב על מצב בו אין עולם.

58 נרבוני כנראה רומז לסיום ההקדמה של החלק השלישי של המורה: 'ואחר הקדים זאת ההקדמה שים לבך בפרקים הבאים בזה הענין הנכבד והיקר הגדול, אשר הוא יתד שהכל תלוי בו, **ועמוד שהכל נשען עליו**'. דהיינו, נרבוני רומז שהצורך לדאוג להמון (כבוד לפרסום) הוא העמוד עליו נשען כאן הרב המורה באמרו שזוהי חומה.

הטענות שהרמב"ם כותב בח"ב, יז אינן נכונות מכיוון שגם הם מניחות כנקודת מוצא שהעולם נברא. ולבסוף, החומה המדוברת אינה חומה סביב התורה אלא חומה סביב המדינה. הוא רומז לכך שהרמב"ם במודע טען טענותיו בעד חידוש העולם, למרות שהן אינן נכונות, כדי להגן על החברה היהודית (המדינה) ע"י אמונות הכרחיות. הבנת האמת תעזור לאותם הבודדים, עבדי הא"ל, להיכנס אל תוך העיר, להגיע אל הארמון ולראות פני המלך. אברבנאל דוחה את דעתו של נרבוני, וסובר כי אכן החומה שבנה הרב טובה, וכי טענותיו הן חזקות, ודי בהן כדי להצדיק את התפיסה בעד חידוש העולם.<sup>59</sup>

במאמרים הששי עד השמיני אברבנאל דן בטיעונים הפילוסופיים כנגד התפיסה של חידוש העולם. במאמרים התשיעי והעשירי הוא דן בטענות הפילוסופיות התומכות בחידוש העולם, ומביא ראיות נוספות להוכיח את חידוש העולם מפאת הניסים והנפלאות שנזכרו בתורה.

לסיכום, בספריו העיוניים שנכתבו לאחר מהדורת הביאור למורה, אברבנאל סובב סביב המורה. הוא מפרש ומתייחס לפרקים שונים מהמורה, במיוחד פרקים מהחלק השני עליהם אין פירוש במהדורות ביאורו למורה (שאומר דרשני לאור העיסוק הרב שלו בנושא). ייתכן שביאורו למורה לאותם פרקים, מוטמע בספריו אלו. בשאלת החידוש הוא מתמודד עם הזירה הפילוסופית שכפרה בבריאת העולם. במפעלות, הוא מניח בפשטות כי לפי המורה הדרך לקריאת פרקים א, ב בספר בראשית, היא דרך הסיפור הכפול, ואינו מזכיר את דרך השפה הכפולה לקריאת התורה.<sup>60</sup>

## ח. הפירוש לבראשית (1505)

הפירוש לבראשית משקף **שילוב** של התפיסות השונות שעלו במהדורות הביאור למורה. עם זאת, מבחינה לשונית פירושו לבראשית קרוב יותר למהדורת הביאור שבכ"י א, וקל לראות את הדמיון הרב שיש ביניהם. כזכור, בביאורו למורה אברבנאל הציע שתי דרכים כיצד לקרוא את סיפור חטאו של אדם הראשון ושאר סיפורי בראשית: הסיפור הכפול,<sup>61</sup> והשפה הכפולה.<sup>62</sup> בפירושו

59 הדיון בטענות עצמן העומדות לויכוח, חורג ממסגרת עבודה זו.

60 כאמור, הוא הציע לקרוא כך, בעקבות שאלת החברים שאילצה אותו להתמודד עם קריאתו של נרבוני כמתואר בכ"י ב ובכ"י ג. מכאן יש ללמוד, כי הצעתו המחודשת לקרוא בדרך השפה הכפולה שבכ"י ב ובכ"י ג, חושפת עד כמה מגמתו להתור אל 'שרשי תורתנו', עמדה לנגד עיניו, גם כשהוא ניגש לפרש את המורה, הוא ביקש לראות את התורה על עומקיה השונים כמקור למגוון קריאות אפשריות (תפוחי זהב במשכיות כסף), וראו גם בהע' 45.

61 כלומר, התורה כפלה חלק מסיפורי הבריאה, למשל פרק א ופרק ב. הכפילות באה ללמד שיש סיפורים שקרו כפשוטם (פרק א), ויש סיפורים שהם משל בלבד (פרק ב). לדוגמה, סיפור היצירה השנייה של אדם הראשון הוא משל, וכן חטאו של אדם הראשון לא התרחש בפועל מעולם. דרך זו הוצגה בכ"י א, והיתה דרכו העיקרית בכ"י ב ובכ"י ג.

62 כלומר, בכל הפסוקים יש גם מובן בפשוטו של מקרא, ובחלקם יש גם משל. בכ"י א הוא תקף בחריפות את הרבנים שהציעו דרך זו להבנת הרמב"ם. בכ"י ב ובכ"י ג הוא אימץ דרך זו בקטע קצר שנוסף בין הדברים.



לבראשית הוא מציג את שתי הדרכים הללו. החידוש בפירוש לבראשית הוא בכך שאברבנאל עשה את הצעד הבא, והאחרון מבחינה פרשנית: הוא מפתח דרך משלו. הדרך השנייה שעלתה כדרך אגב בביאורו למורה, עתידה לקבל מקום מרכזי ביותר.

## 1. הגישה

אברבנאל פותח את הפירוש על ספר בראשית פרק א באריכות רבה (שבעים ושניים עמודים). הוא מבאר כל מילה ומילה מהפרק. בפירושו על המילה ברא, הוא מזכיר את דבריו במפעלות אה"ים (עמ' יג):

וכבר ביארתי בספר מפעלות א"הים שעשיתי בחידוש העולם מאמר ב פ"ה, ראיות הכתובים מן התורה ומדברי הנביאים המורים והמוכיחים בהכרח היות היות העולם מחודש ולא מְדָבָר.

התפיסה שיש לקרוא את הכתוב כפשוטו, ושהעולם נברא יש מאין, שוזרת חלק גדול מפירושו לפרק א.

## 2. סיפור כפול ושפה כפולה

בפירושו לבראשית ניכר בכל צעד ושעל השילוב בין שתי מהדורות הביאור למורה הנבוכים, כפי שאראה. הוא פותח את הפירוש לפרק ב בסדרה של ארבעים ושתיים שאלות הנוגעות להבנת הפרק. לאחר השאלות הוא מבהיר את הדרך הנאותה לדעתו לקריאת הפרשה (עמ' פה-פו):

ואומר, שהפרשה הזאת בכללה וחלקיה יש מהמפרשים פירשוה כפי פשט הכתובים... והדרך הב' הוא שאין הספור הזה כפי פשוטו ולא היה ממנו דבר, אבל הוא כולו צורה ורמז המשליי, וזה דרך הרב המורה בפרקים מח"א, ופ"ל ח"ב, והוא ג"כ באמת דרך הראב"ע וזה סודו, והרלב"ג ג"כ בפירושו לתורה, וכל האוחזים דרכם...

לדעתו, הרמב"ם קרא את פרק ב רק כמשל ולא כפשט (הסיפור הכפול). לאור דבריו בפרקים מח"א, ופ"ל ח"ב, כפי שהוא הצביע בביאורו למורה. בדומה לביאורו למורה, הוא שואל על הרמב"ם שתי שאלות:

א. כיצד נכנסה פרשה שלמה שהיא כולה משל בתוך כדי סיפור דברים שנאמרו כפשוטם, ומדוע היא לא ספר בפני עצמו כדוגמת ספר איוב וכדו'?

ב. (עמ' פו): שאם נתיר לעשות צורה בחלק הזה ממעשה בראשית, ולהוציא הכתובים מפשוטם, ולהמשך אחר המושכל, מי המונע שנעשה ג"כ צורה במלאכת ששת הימים ונאמר ג"כ שאינם כפי פשוטם, כי זה וזה מעשה בראשית הן, ונתבטלה ג"כ **אמונת חידוש העולם** שנלמוד מפשטי הכתובים. ומה ישיב הרב המורה כשיתן הדין לפני רשל"ע (ריבנו של עולם): מי התיר לו לעשות צורה בקצת מעשה בראשית ובקצת לא? או אם חשב מחשבה לעשותה בכלה.

ומהם, שאם נתיר הרצועה לעשות צורה בפסוקים ולהוציאם מידי פשוטם, יתחייב ממנו קציצה בנטיעותיה, כי תתפשט הצרעת, ותבא ג"כ **לעשות צורה וחקויים במצות התורה חקותיה ומשפטיה**, כי אם היה מותר בקצתה - הותר בכלה.

השאלה השנייה משקפת את שתי מהדורות הביאור: הוא פותח בשאלה מצומצמת רק בנוגע לסיפורי בראשית, ומרחיב את השאלה 'שאם נתיר הרצועה' לכל התורה 'חוקותיה ומשפטיה'. מדובר בשני חששות שונים: א. פגיעה באמונה בחידוש העולם. ב. פגיעה במצוות התורה. שני החששות משקפים את שתי מהדורות הביאור: חשש א – מכוון כנגד הפילוסופיה ומפרשי הרמב"ם, שלא האמינו בבריאת העולם, איתם הוא התעמת בביאורו בכ"י ב ובכ"י ג. חשש ב – מכוון כנגד הנוצרים שקראו את התורה כמשל, איתם הוא התעמת בביאורו בכ"י א.

פירושו לבראשית דומה ביותר לכ"י א בהדגשת חשיבותה של המסורת בעיני הרמב"ם:

כ"י א, 111-12	פירוש לבראשית, עמ' פו
והתשובה על זה כלו, שהרב והנמשכים אחריו, <b>לא מלאם לבם במצות התורה חקותיה ומשפטיה להוציא הכתובים מפשוטם חלילה</b> (12א),	וראשונה אלמד זכות על הרב והאוחזים דרכו... שהנה <b>במצוות התורה חקותיה ומשפטיה לא מלאם לבם ולא עלה על רוחם להוציא הכתובים מפשוטם חלילה</b> ,
<b>לפי שכל דבר שיש בו מעשה, קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם לשמור ולעשות ככתוב בתורת משה.</b>	<b>לפי שכל דבר שיש בו מעשה, קיימו וקיבלו עליהם ועל זרעם לשמור ולעשות.</b>
<b>וכן בספור הששה ימים בפשטו כלו, להיות אמונת החידוש מקובלת באומה ועקר התורה.</b>	<b>וכן בספור מעשה בראשית בששת הימים, לא עשה הרב פירוש ולא נטייה מפשט הכתובים, כפי מה שהעידה עליו התורה, להיות אמונת חידוש העולם מקובלת אצל האומה.</b>
<b>אבל בספורי הגן ויצירת חוה מהצלע וענין הנחש, הוציאם מפשוטם, אם מהכרח הסברא, אם מהכתובים ויתורם, אם מדברי חז"ל כמו שנבאר.</b>	<b>אבל בספורי עצי הגן ויצירת האשה ומן הצלע ודברי הנחש, מלאו לבו להוציאם מדי פשטם: אם מפאת הסברא השכלית, ואם מפאת הראות מהערות דברי חז"ל כמו שאבאר.</b>

הדמיון הלשוני בין הפירוש לבראשית לכ"י א גדול ביותר, וגם הדמיון התוכני. המסורת מחייבת הן בנוגע למצוות ש'קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם לשמור ולעשות', והן בנוגע לאמונת החידוש המקובלת באומה. בשני המקומות הוא מצדיק את הרמב"ם מכוח שלוש סיבות: הסברא,

הפסוקים ודברי חז"ל. אם כי, בפירושו לבראשית הוא לא מזכיר כאן את 'הכתובים ויתורם', משום שלכך מיועדות שאלותיו הרבות בפתיחתו של פרק ב.<sup>63</sup>

אחרי שהוא מצטט את הרב בח"ב, ל הוא מסכם שהרב הבדיל בין יחידת סיפורי הגן שהיא כולה משל לבין שאר סיפורי בראשית שהן בפשט. אשווה בין דבריו:

כ"י א, 12	דפ"י, כד: ; כ"י ב, 29; כ"י ג, 39	פירוש לבראשית, עמ' פו
ואם תעיין בדברי הרב תמצאם מסכימים לזה כלם.  וגם באותו פ"ל ח"ב כי בכל מה שביאר בחדוש העולם לא עשה בו צורה כלל  אבל השתדל בכל עוז  לקיים פנת החדוש	ואם תעיין בפרקי הרב הנה הוא יעשה אותו כן.  כי בעניין חידוש העולם ובריאיתו, לא עשה משל וצורה חלילה,  אבל השתדל השתדלות נמרץ לבאר שקרות ראיות קדמות העולם, ועשה מופתים וראיות רבות, לקיים החידוש הרצוני, הכולל.	הנך רואה בענין מהמאמרים, שלא היה דעת הרב היות כל מ"ב (מעשה בראשית) משל, כי אם קצתו... ולכן תראה שבאותו פ"ל ח"ב בכל מה שביאר הרב במלאכת הששת הימים, לא עשה פירוש צוריי ולא רמז כלל, אבל עשה בהפך, כי הוא השתדל השתדלות נמרץ לקיים אמונת החידוש המוחלט, וקיבל הפסוקים כולם כפי פשוטיהם.

בקטע זה, הפירוש לבראשית דומה מבחינה לשונית לשתי מהדורות ביאורו למורה.

בפירושו לבראשית, בדומה לכ"י א, אברבנאל מפרט את שלוש הסיבות שגרמו לרב לפרש את סיפורי הגן כמשל בלבד, ולא כפשט:

א. הסברה: 'קושי הדברים בעצמם והמנעותם כמו שהעירותי בשאלה הי"ג והי"ד והט"ו והכ"ה והכ"ו והכ"ז והכ"ח והל"ד והל"ה והל"ו, שהמה מורות על הימנעות מה שיורו הכתובים כפי פשוטם'.<sup>64</sup> בכ"י א הוא הכריז: 'וח"ו, כי התורה הקדושה לא תכריחנו להאמין הנמנעות'. ובדומה,

63 לשלוש ההצדקות הללו בכ"י א, ראו לעיל בפרק זה. ההוכחה מהכתובים, בשאלותיו שבהערה הבאה.

64 שאלה יג: בענין עץ החיים ועץ הדעת... איך יתכן שיהיה העץ ההוא נותן לאוכליו חיים נצחיים...?

שאלה יד: במה שצוה השם לאדם שלא יאכל מעץ הדעת, כי הנה מה שהוא שלמות האדם לא ימנעו...?

שאלה טו: באמרו כי ביום אכלך ממנו מות תמות...

שאלה כה: במה שאמר הכתוב שהנחש דבר והסית והדיח לחוה, והוא דבר מתמיה מאוד, כי הנחש לא היה בעל נפש ולא היה מדבר...

שאלה כו: מי מגיד לנחש דבר השם ומצוותו לאדם...?

בפירוש לבראשית הוא קובע: 'התורה הא"הית לא תורישנו דעות כוזבות ולא אמונת הנמצאות (צ"ל: הנמנעות) חלילה, ולכן היה מן הראוי שיפורשו פסוקים אלו באופן מביא אל המושכל ולא אל הבטל והנמנע'.

ב. **הכתובים** : ההצדקה השנייה היא מצד פסוקי התורה. גם כאן, ניתן לראות את הדמיון לכ"י א :

כ"י א, 12א	דפ', כד: ; כ"י ב, 29ב; כ"י ג, 39ב	פירוש לבראשית, עמ' פו
<p>גם מהפסוקים,</p> <p><b>שמצינו שביום ששי נזכרה בריאת אדם ואשתו כמ"ש:</b></p> <p>בצלם אי"ם ברא אותו (בר' א, כז).</p> <p><b>ומה שדבר וצוה להם השם ומה שמינה למאכלם,</b> השלימה התורה ספורם באמרו ויכולו השמים,</p> <p><b>ולכן כל מה שנזכר אח"כ</b> מהבריאה שקראו חז"ל <b>יצירה שנית,</b></p> <p>הוא מהכפל ביצירת אדם וחווה, <b>וחלוף גדול</b> ביצירת חווה. <b>ומצד הכפל הדברים ויתורם והשתנותם,</b></p> <p>הוכרח להוציאם ממשוטם. וכו'.</p>	<p>אמנם בראותו שאחרי בריאת הדברים בששת הימים הביא פרשה אחרת, התחלתה מן: וייצר יי' אה"ים את האדם (בר' ב, ז), חשב הרב <b>שהבריאה ההיא שנזכרה פעם שניה,</b> ושאר הדברים ותולדות אדם יש בהם משל, והם נכתבו כדי ללמוד מהם דעות אמיתיות.</p>	<p>וגם מצא הרב לזה הוראה גדולה בפסוקי התורה, והוא <b>שביום הששי נזכרה בריאת אדם ואשתו,</b> שנא': זכר ונקבה ברא אותם (בר' א, כז).</p> <p><b>ומה שדבר וצוה השם להם ומה שמנה למאכלם,</b> ונשלם הספור כולו עם פרשת ויכולו</p> <p><b>ולכן כל מה שנזכר אח"כ ביצירה השנית</b> שהוא הכפל מבואר ועם <b>חלוף גדול</b> באופן יצירת האישה</p> <p>היה ראוי מפני <b>היתור וההכפל והשנוי הזה</b> עם זרות הפשט והמנעו שיפורשו הדברים ההם באופן אחר מן החכמה, וכו'.</p>

הלשון בפירושו לבראשית דומה מאוד לכ"י א. בכ"י ב ובכ"י ג הוא אינו משתמש בביטוי: 'יצירה שנית'. במקום זאת, הוא מנסח: 'הבריאה ההיא שנזכרה פעם שנייה'. נראה כי שינוי זה נובע מכך

---

שאלה כז: במאמר הנחש ונפקחו עיניכם והייתם כא"הים יודעי טוב ורע...

שאלה כח: באמרו ותרא האשה כי טוב העץ למאכל ונחמד העץ להשכיל, והיא כי איך ראתה האשה כל זה אם עדיין לא אכלה ממנו ולא נגעה בו...?

שאלה לד: בקללות הנחש וענשו...

שאלה לה: בענשי האישה שכפי הנראה הם גם כן דברים טבעיים ולא באו על צד העונש...

שאלה לו: בעונשי האדם שיראה שהם כולם דברים טבעיים ג"כ...

שבכ"י ב ובכ"י ג עיקר המאמץ הוא לדחות את פרשני המורה המאמינים בקדמות, ולכן הוא נוקט בלשון שתדגיש את האמונה בבריאה. גם בהצדקה הבאה ניתן לראות זאת.

ג. חז"ל: גם בקטע זה פירושו לבראשית דומה לכ"י א:

כ"י א, 12א-12ב	דפ', כד: ; כ"י ב, 29ב; כ"י ג, 39א	פירוש לבראשית, עמ' פו-פז
גם נסתייע מדברי חז"ל, שאחז"ל בב"ר מתחלת הספר ועד כאן כבוד אי"ם הסתר דבר מכאן ואילך כבוד מלכים חקור דבר,	הנה לקח זה מדבריהם ז"ל שכתבו בבראשית רבה... מתחילת הספר ועד כאן כבוד אי"ם הסתר דבר מכאן ואילך כבוד מלכים חקור דבר.	והנה נסתייע הרב ג"כ מדברי חז"ל אם במה שאמרו בב"ר...: מתחילת הספר ועד כאן כבוד אה"ם הסתר דבר ומכאן ואילך כבוד אה"ם חקור דבר
שרצו בזה: שכל מה שנוזכר במלאכת ששת הימים אין ראוי לעשות בו צורה ורמז אלא ללקחו כפי פשוטו, עם היות שלא ידענו אופן הבריאה ועמקה, וזהו הסתר דבר	והבן כוונת אמתת האומר הזה ומה הוציא הרב מדבריו, והוא: שכל מה שנוזכר בבריאת ששת הימים, אין ראוי לעשות בו צורה אלא ללקחו כפי פשוטו, עם היות שלא ידענו אופן הבריאה ותכליתה, וזה שאמר: מתחילת הספר ועד כאן כבוד אי"ם הסתר דבר ר"ל שישתרו איך נבראו הנבראים ולא יחקרו עליו,	שרצו בזה: שכל מה שנוזכר במלאכת ששת הימים אין ראוי לעשות בו צורה ורמז אלא ללקחו כפי פשוטו, עם היות שלא ידענו אופן הבריאה ועמקה, וזהו הסתר דבר
ומכאן ואילך ר"ל היצירה שנוזכרה שנית, וענין עצי הגן וסיפור הנחש הם בכלל חקור דבר, כלומר שיש בהם תוך ושאין חקירה בהם ובמה שירמזו חטא כלל.	ומכאן ואילך ר"ל הבריאה שנוזכרה פעם שנית באדם, וענין גן עדן ועץ הדעת ועץ החיים והנחש ומה שקרה עם חוה, כל הדברים האלה הם בכלל חקור דבר, ירמזו שיש בהם תוך ושאינו מהחטא החקירה בהם וההוצאה? <sup>65</sup> מאותו סיפור תועלות וידעיות עצומות.	ומכאן ואילך ר"ל היצירה שנוזכרה שנית, וענין עצי הגן וסיפור הנחש הם בכלל חקור דבר, לפי שיש בהם תוך ואין החקירה בהם ובמה שירמזו חטא כלל.

גם בקטע זה, המגמה להדגיש את בריאת העולם שבמהדורת הביאור שבכ"י ב ובכ"י ג, בולטת. הוא מתנסח בלשון המדגישה את האמונה בבריאת העולם: 'איך נבראו הנבראים',<sup>66</sup> ומעדיף

65 בכ"י ב ובכ"י ג: 'וההוצאה?'. לא ברור. בדפוס: ויפיק.

להשתמש בפועל ב-ר-א, במקום: **'במלאכת'** ששת הימים', הוא נוקט: 'בבריאת' ששת הימים. במקום: **'היצירה'** שנוכרה שנית' הוא כותב: **'הבריאה'** שנוכרה פעם שני באדם'. במקום: 'אופן הבריאה **ועמקה'**, הוא נוקט: 'ותכליתה'. שינוי זה מצביע על רצונו להדגיש שיש לבריאה תכלית, כלומר הקב"ה ברא את העולם ברצונו. הסיבה לשינויים אלו היא שבכ"י ב ובכ"י ג, אברבנאל נאמן להצהרת הכוונות שלו, לפיה צריך לפרש את הרב לכך זכות 'כפי שרשי תורתינו', ולכן הוא בוחר בקפידה את המילים המתאימות.

הוא מפנה לח"ב, ל משם נראה כי הרמב"ם קרא את התורה בטכניקת הסיפור הכפול:

כ"י א, 12	דפ', כד: ; כ"י ב, 30א; כ"י ג, 40א	פירוש לבראשית, עמ' פז
<p>ושלא היה אצלו בדבר מזה המשל וצורה, כי אם ממה שזכר הכתוב אח"כ מעץ החיים ועץ הדעת ובריאת האישה מהצלע וספור הנחש, שכל זה קרא הרב: פתח אחר <b>והוא אשר חשב לעשות משל</b>, ומזה <b>תבין שלא חשב הרב לעשות משל בגן או בנהרות כמו שעשאו הראב"ע</b> שזה כלו יחשוב שהוא כפשוטו, וכמ"ש: וישם שם את האדם אשר יצר (בר' ב, ח). וכו'.</p>	<p>ואמר, שחתם הבריאה באמרו (בר' ב, א): ויכלו השמים והארץ, וכו', להגיד שמה שנאמר עד אותו מקום הוא הפשט, <b>ושם נפסק הספור הפשטי האמיתי</b>, ואמר שממש ואילך הוא פתח אחר, ואמר זה להיותו משל.</p>	<p>ולכן אמר הרב שפתח הכתוב בזה פתח אחר <b>ביצירה</b> שנית <b>והוא אשר חשב לעשותו משל</b>. וממה שזכר לבד בריאת חוה מאדם וענין העצים והנחש, <b>תבין שלא חשב הרב לעשות משל בגן ולא בנהרות כמו שעשה הראב"ע</b> והרלב"ג, כי זה כלו יחשוב הרב כי הוא <b>כפי פשוטו</b> אלא בשאר הדברים שזכר עשה הרמז.</p>

שוב בולט הדמיון הלשוני בין כ"י א לבין הפירוש לבראשית. ראוי לציין, שבכ"י א ובפירושו לבראשית כשהוא מזכיר את 'הפתח האחר' הוא מפנה לפרק ב 'אשר חשב לעשות משל'. בכ"י ב ובכ"י ג הוא מזכיר את 'הפתח האחר' אחרי שהוא הדגיש כי לפני הפתח האחר 'שם נפסק הספור הפשטי האמיתי', בהתאם למטרתו הפרשנית שבמהדורה זו של הביאור, להדגיש את בריאת העולם. ולבסוף, בעוד שבכ"י א הוא מזכיר רק את אבע"ז שפירש את בריאת העולם כמשל, בפירושו לתורה נזכר גם הרלב"ג. הסיבה לכך היא שהפירוש לבראשית הסתיים בשנותיו

66 למשפט: **'שיסותרו איך נבראו הנבראים ולא יחקרו עליו'**, אין מקבילה בכ"י א ובפירוש לבראשית. זהו רמז לדבריו בביאורו להקדמת המורה שבכ"י ב ובכ"י ג, שם הוא דן במאמר חז"ל: 'לפיכך סתם לך'. כזכור, בניגוד לרמב"ם שהבין שחז"ל רומזים לכך שפרשה זו היא משל ולכן היא סתומה, הוא מציע שהסתום הוא הפרטים הנוגעים לתהליך הבריאה. ראו בעמ' 78 ואילך.

האחרונות, אחרי שהוא כתב את ספריו: שמים חדשים ומפעלות אה"ים בהם הוא התעמת עם פרשנותו של הרלב"ג.<sup>67</sup>

בנקודת הסיום של הצגת דעת הרב, מרתק להשוות בין הפירוש לבראשית לבין כ"י א:

כ"י א, 12	פירוש לבראשית, עמ' פז
ומה טוב אמרו: <b>ואעירך ג"כ דברים כמו שהעידו הם,</b> <b>כלומר, כיון שחז"ל חקרו בדברים האלה ועשו בהם צורות, גם אני לא אחשוך פי לבאר ולעשות בהם צורות על פי דרכם, מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו אבחר דרכם ואשב ראש.</b>	ועליהם אמר הרב: <b>ואעירך ג"כ דברים כמו שהעירו הם,</b> <b>כלומר, שכיון שחז"ל חקרו בדברים האלה ועשו בהם צורות, גם אני לא אחשוך פי לעשותם כי, מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו</b>

פירושו לבראשית ודבריו שבכ"י א זהים כמעט מילה במילה, אלא שההתלהבות מדרכו של הרמב"ם נמוגה. הוא אינו מצטט בסוף את הפסוק מאיוב, מפני שהוא כבר לא בוחר עוד בדרכו של הרמב"ם בתור הדרך הראשית. דרכו של הרמב"ם הופכת להיות משנית, והוא עתיד לפסוע בדרך חדשה. לעומת זאת, בכ"י ב ובכ"י ג השאלה אם לבחור את דרכו של הרמב"ם, אינה רלוונטית. שם, הוא ראה את תפקידו כמי שמגן על הרמב"ם מפני פרשניו האחרים, לכן הוא סיים בהתקפתם: 'ולא ראיתי לאחד מן המפרשים יפרש דבר בלשון זה, ועברו עליו כעברם על שיר מהשירים'. הם לא עיינו בדברי הרב כראוי. הם נכשלו כפרשנים, ונכשלו כהוגי דעות שבחרו בפילוסופיה ולא במסורת. משפטי הסיכום משקפים את מגמתו הפרשנית, 'ועם זה אין לרב עוון אשר חטא'. המשימה הושגה.

השוואת דבריו השונים, חושפת את התהליך שעבר על אברבנאל. בתחילה בכ"י א הוא בא לפרש את הרמב"ם בצורה המתאימה ביותר להבנת המורה. הוא מאמץ את גישתו של הרמב"ם, ומזדהה עימה עד תום. בכ"י ב ובכ"י ג הוא בא לפרש את הרמב"ם על מנת להתמודד עם פרשני הרמב"ם שמשכו את הרמב"ם אל הפילוסופיה.

אברבנאל מסכם את מבטו בנוגע לדעת הרמב"ם (עמ' פז):

הנה א"כ לא יתחייב לרב מפני הכתובים האלה ע"ד (על דרך) הצורה מזולת פשוטם סתירה בפנות התורה, לא לעשות צורות וחוקים במצוותיה, ולא גם כן במלאכת ששת הימים במ"ב (במעשה בראשית), כי ייוחד לפירוש הצוריי וההמשללי בפרשה הזאת בלבד, מפני שלושת הסיבות שזכרתי, ר"ל היות הפשט דבר זר לא יסבלו השכל וכאילו הוא בגבול הנמנעות, והוראות הכתובים בהכפל ספור יצירת אדם ואשתו, והערות דברי חכמנו ז"ל.

67 ראו: רלב"ג, בראשית, עמ' נא-סז. אם כי ניתן לטעון שכאן בגלל שזהו פירוש לבראשית הוא מזכיר גם את הרלב"ג בעוד שבפירוש על המורה אין הוא צריך להזכיר זאת. אך, נראה לי שאין זה טיעון נכון, שכן אם כך מדוע בכלל בפירוש למורה הוא מזכיר את אבע"ז שהוא פרשן מקראי?

הרמב"ם קרא את התורה באמצעות הסיפור הכפול. בדרך זו הוא נתן מענה לשני החששות הנ"ל: הפילוסופיה (בשאלת חידוש העולם), והנצרות (בשאלת הבנת התורה כמשל). בפירושו לבראשית הוא מצדיק את הרמב"ם שקרא את התורה בדרך הסיפור הכפול, בדומה לכ"י ב וכ"י ג, בכך שהימצאות משלים במקרא היא תופעה נפוצה. יש עוד פרשיות שהן משל, והרב מדמה את סיפורי הגן לסיפור הסולם, ולחיות שראה יחזקאל, וכן לסיפור הבארות שחפר יצחק שגם הרמב"ן הסבירם כמשל על העתיד.<sup>68</sup>

אברבנאל מסיים את דיונו בדעת הרמב"ם במילים (עמ' פז): **'ודי בזה מההתנצלות לראשונים'**. הוא רואה בדיון בדברי הרמב"ם, דיון שיש בו 'מההתנצלות', שיש לסיימו בנקודה זו, ולעבור לאפשרויות אחרות לקריאת התורה. הרמב"ם אינו גולת הכותרת הבלעדית של הדיון הלמדני. אברבנאל תופס את מקומו.

### 3. אברבנאל קורא את התורה

מכאן ואילך אברבנאל מציג לקוראיו את דעתו שלו כיצד נכון לקרוא את התורה (עמ' פז):

ואשר **אאמינהו אני** בדבר הזה הוא הרכבת שני הדרכים והתאחדותם: **נ"ל** שהפרשה הזאת ראוי **שתפורש כלה** כפי פשוטה והנגלה ממנה, וג"כ לפרשה על דרך הנסתר וכפי הרמז והצורה או הסימן. כי רחוק **ממני** הדבר מאד,<sup>69</sup> לשום ספק **בשום דבר** ממה שיגידו פשוטי הכתובים שכך היה וקרה. ואם בסלם יעקב וחיות יחזקאל נטינו מדרך הפשט, יש מקום לזה, לפי שהכתוב לא העיד שהיה הסלם בפועל אלא שראה אותו יעקב בחלומו. וכן חיות יחזקאל ביאר הכתוב שראה אותם במראת אה"ים. אבל במה שהתורה העידה על מציאותו, לא בחלום ולא במראה, כי אם בסיפור פשוט, עדות ה' נאמנה שכן היה או נעשה, ואין לנו לומר שלא היה ולא נברא אלא למשל היה, כי יהיה זה הכחשת הכתובים והכזבתם. **על כן אמרתי, דרך המלך** נלך לא נטה ימין ושמאל מפשט הכתובים להצדיקם ולאמתם. אך אמנם באמת שמלבד הפשט ההוא, הנה נכתב אותו ספור בתורה ללמדנו בו עוד חכמה ודעת ויראת ה'.

דרך זו היא השימוש בשפה הכפולה, יש לקרוא את התורה במקביל: כפשט וכמשל, כדרכם של הרבנים 'המתקדשים והמטהרים'. בכ"י א הוא שלל לחלוטין את דרכם, בכ"י ב ובכ"י ג הוא הציע דרך זו בקטע שהושחל כבדרך אגב. בפירושו לבראשית דרך זו הופכת להיות דרך המלך. מקומו של

---

68 ראו בעמ' 90. אם כי, בפירושו לבראשית הוא מוסיף זאת כתימוכין לדרך קריאת התורה בסיפור הכפול, ואילו בכ"י ב ובכ"י ג הוא הוסיף זאת כתימוכין לקריאת התורה בטכניקת השפה הכפולה.

69 בזה הוא רומז בקשר ניגודי לפסוק בדברים (ל, יד): 'כי קרוב אליך הדבר מאוד, בפיך ובלבבך לעשותו', הדבר הוא התורה. לפרש את התורה רק כמשל, אצל אברבנאל הוא רחוק מהתורה, מאוד.



האני בהצגת הדברים בולט: 'אאמינהו אני', 'נראה לי', 'רחוק ממני', על כך אמרתי. הוא הבעלים של הדרך. הוא פותח במילים: 'ואשר אאמינהו', מה שמלמד שרשיה של דרך זו נעוצים באמונתו הדתית, ובתפיסתו את התורה.

הוא כה מתלהב מדרך זו, ומודיע כי היא מייחדת את תורת משה (עמ' פז-פח):

וזהו היתרון הנפלא הנמצא לתורת האלהים על כל חבורי החכמות והנמוסים, כי יש בהם שיכונו לנגלה, ואין בהם רמז למדע אחר, ומהם שיכונו אל האמת הפנימי, והיה הפשט החצוני דבר רק אין בו ממש, וזאת התורה אשר שם משה אינה כן, אבל החיצוני ממנה הוא האמתי וכמו שהיה, והנרמז היא חכמה עליונה. וכבר זכר הרב המורה זה בהקדמת ספרו, והביא על זה מאמר שלמה: תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו.

תורת האה"ם נעלית משאר החיבורים של החכמות. גם הפשט החיצוני יש בו ממש והוא מכיל אמיתות חשובות, וגם המסתתר מאחורי הפשט מוביל אל חכמות עליונות. לא מדובר במקרה בפרשה שיש לה גם רובד נסתר, אדרבה, השימוש בשפה כפולה הוא מאפיין מהותי של תורת האל המתחכמת ורבת הפנים.

בפירושו לבראשית הוא מגייס את המורה לעזרתו. מתוך המורה נרקמת התשתית לקריאת התורה בטכניקת השפה הכפולה. מאלף להשוות בין דבריו כאן לדבריו בכ"י ב ובכ"י ג. בעוד שבביאורו למורה, טכניקת השפה כפולה נועדה לעזור בהבנת הרמב"ם, ובלשונו: 'וכן היה הענין ברב רבינו משה בספרו זה. והנה זה לך מפתח להבין כוונתו...'. הרי שבפירושו לבראשית הרמב"ם עוזר לאברבנאל, לבסס את יתרונה של תורת משה רבינו, תורת הא"להים, על כל חיבורי החכמות והדתות האחרות.

#### 4. תימוכין מדברי הזהר

לא רק המורה מגוייס לעזרה, גם דברי הזהר, הם תנא דמסייע בפירושו לבראשית ב.<sup>70</sup> הציטוט מהזהר נועד לבסס את מעמדה של טכניקת השפה הכפולה, כדרך המלך (עמ' פח):

ואיך לא יפורשו ספרי התורה ג"כ בדרך נסתר פנימי, והנה חז"ל הרבו בהם הצורות והרמזים. ובעלי הקבלה פירשו כל הדברים התחתונים דוגמא לדברי עליונים. וכתב בספר הזהר בפ' בהעלותך (קנב ע"א):

---

70 ציטוט הזהר אינו מופיע בביאורו למורה, וכנראה שהוא לא העיז לערב מין בשאינו מינו. על ידיעותיו בקבלה ראו: שלום, תשט"ו; אידל, תשמ"ג; הקר, תשמ"ג; לאוי, 2001, עמ' 207-210; גרוס, תשנ"ג עמ' 81-82, עמ' 158 הע' 163; נתניהו, תשס"ה, עמ' 268; לאוי, 2005 עמ' 130 הע' 39. בעטרת זקנים בפרק כא (לא): הוא מזכיר את חכמי הקבלה ועשר הספירות, מה שמלמד כי עוד בצעירותו הוא נחשף לידע קבלי.

ר' שמעון בן יוחאי אמר: ווי לההוא בר נש דאמר דהאי אורייתא אתייתא לאחזאה ספורים בעלמא ומילי דהדיוטי, דאי הכי אפי' בזמנא דא אנן יכולין למעבד אורייתא במילי דהדיוטי בשבחא יתיר מכולהו. אי לאחזאה מילי דעלמא אפי' אינון קפסרי<sup>71</sup> דעלמא אית ביניהו מילין עילאין יתירי... ועל דא האי ספורה דאורייתא לבושא דאורייתא איהו. מאן דחשיב דההוא לבושא איהו אורייתא ממש ולא מלה אחרא, תיפח רוחיה ולא יהא ליה חולקא לעלמא דאתי... **כהאי גוונא אורייתא אית לה גופא ומלין דאורייתא דא אתקריין גופי תורה, הא גופא מתלבש בלבוש דאינון ספורים דהאי עלמא.** טפשיין דהאי עלמא לא מסתכלין אלא בההוא לבוש דאיהו ספורי דאורייתא, ודידעי יתיר לא מסתכלי בלבושא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבושא. חכימין עבדי דמלכא עילאה אינון דקיימין בטורה דסיני לא מסתכלין אלא בנשמתא דאיהו עיקרא דכולה אורייתא ממש, דנשמתא דאורייתא איהו עתיקא קדישא דכולא אחיד דא בדא.<sup>72</sup>

בתורה יש שלש דרגות: הלבוש. הגוף. הנשמה. הלבוש הם סיפורי התורה. הגוף הוא 'המילים' שבתורה. טעותם של הטפשים היא שהם לא מודעים לכך שהסיפורים שבתורה הם רק לבוש. אם כי, לא ברור דיו, מהו הגוף עליו מדובר. הלשון 'אית לה גופא ומלין דאורייתא', עמומה.<sup>73</sup> אברבנאל מפרש שהלבוש הוא הפשט, והגוף הוא הנמשל (עמ' פח):

הנה ביאר השלם הזה במשל נכבד ונעים שיש בתורה הא"הית דוגמת מה שיבחר באדם, כי כמו שהאדם הראשון שנראה בו הוא לבושו וטליתו שמעוטף בו ואין זה עצמותו ומהותו, כי הנה יש תחת הלבוש גוף האדם עצמו ובשרו, ויש שם עוד נשמה אנושית יקרה היא מפנינים נשואה ונקשרת באותו גוף, ושלושת הדברים אמת באדם הנראה, ר"ל: הלבוש, והגוף והנשמה. ככה בתורת השם, יש **ציור המלות ומובנם** שיתיצבו כמו לבוש הנראה תחלה לעינים, ויש שם ענינים עוד שיוור עליהם המלות והם **הספורים**<sup>74</sup> **גופי תורה.** ויש שם עוד **רמזים הפנימיים** שהם במדרגת הנשמה והצורה, וכמו שלא נוכל להכחיש באדם מציאות הלבוש ומציאות הגוף הנושא אותו, כן לא נוכל להכחיש בתורה שלוש הענינים האלה...

לכן השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לשום ספק בדבר שיעידו פשוטי הכתובים, ואל תבעט בביאור דעת הנסתר אשר בהם ג"כ, כי הוא בלי ספק פרי הלמוד ותכליתו, ואת זה לעומת זה עשה הא"הים.

71 ראו: תשבי, תשכ"ג, עמ' תב המתרגם מילה זו: 'קונטרסים'. לדעתו: 'המילה' 'קפסרי' היא המצאתו של בעל הזוהר, ואף הוא אינו עקיב בשימושה. כנראה הכוונה לחבורים חילוניים. המפרשים מבארים: שרים, שליטים, אבל ביאורם אינם מסתבר.

72 תרגום של קטע זה, תשבי, תשכ"א, עמ' תב-תג.

73 נוסח זה הוא גם נוסחו של עראמה, בראשית, שער ז, עב ע"ב. בספר הזוהר, מרגליות הנוסח הוא (קנב ע"א): 'אית לה גופא – ואינון פקודי אורייתא'. לפי זה, 'מלין דאורייתא' זהו תרגום ארמי, שמשמעותו מצוות התורה, שהן גוף התורה. ראו גם את דבריו של תשבי, תשכ"ג, עמ' שסח-שעא.

74 מילה זו לא ברורה בהקשרה, שכן הסיפורים הם הלבוש, והמילים הם הגוף. ואפשר שיש כאן טעות סופר.

את המילים שבתורה ניתן לקרוא בשני אופנים: הראשון הוא 'ציור המילות ומובנם', כלומר, פשט התורה הוא 'הנראה תחילה לעינים'. והשני 'עינים עוד שיורו עליהם המילות', כלומר, הנמשל שהוא גוף התורה, שרק במבט מעמיק יותר ניתן להבחין בו. הקטע הזוהרי מתאים לאברבנאל: הוא מצדיק את דרכו בקריאת סיפורי גן עדן בטכניקת השפה הכפולה. קטע זוהרי זה מבהיר כי כל התורה כולה בנויה שכבות שכבות, וממילא ניתן לקרוא הן כלבוש, והן כגוף ואף לחפש את נשמתה.<sup>75</sup>

## 5. אפני החכמה בהולדת שת

בפירושו על פרק ד בספר בראשית, הוא ממשיך להניף את הדגל של קריאת התורה בשפה כפולה, והפעם בנוגע להבנת הסיפור על הולדת שת. אברבנאל דן בהרחבה בדברי הרמב"ם בח"ב, ל. אין בידנו מפירושו למורה על פרק זה. על מנת להבין את דבריו, אציג תחילה את דברי הרמב"ם ואת פרשנוי. הרמב"ם כתב (ח"ב, ל):

וממה שצריך שתדעו גם כן ותתעורר עליו, **אופני החכמה** בקריאת בני אדם קין והבל, והיות קין הוא **ההורג להבל בשדה**, ושהם יחד אבדו, אף על פי שהאריך לרוצח, ושלא התקיים מציאות אלא לשת, כי שת לי אלוהים זרע אחר, הנה כבר התאמת זה.

דבריו של הרמב"ם חתומים וסתומים. כספי מסביר בקיצור (עמ' 112):

---

75 קריאה זו של הזוהר והסקת אותה המסקנה נמצאת אצל עראמה, בראשית, שער שביעי. לפי דבריו של מאיר בנו של ר' יצחק עראמה (ראו: עראמה, גנב), אברבנאל נפגש עם אביו ולמד עימו אחרי גירוש ספרד, אם כי לא רחוק מן הנמנע שגם בספרד הם נפגשו, שכן עראמה היה ראש הישיבה בסמורה. עראמה נפטר בשנת 1494 כלומר, מדובר על מפגש בתוך תקופה של שנתיים בערך, בה שניהם שהו בנאפולי. לאור זאת, ייתכן, כי המפגש הלימודי המשותף עם ר' יצחק עראמה עמד ברקע אצל אברבנאל לאמץ את גישת השפה הכפולה, ולהביא כתימוכין את הזוהר, בו אף עראמה השתמש כדי להצדיק בדיוק את אותה המסקנה, לפיה (עראמה, בראשית, עג ע"א): 'וזה היתרון הנפלא נמצא לתורה האלהית על כל חבור ספרי שאר החכמות והנמוסים', בדיוק באותה הלשון בה השתמש אברבנאל. לכן, גישה זו מופיעה לראשונה רק במהדורת הביאור שבכ"י ב (1496) ובכ"י ג בקטע מוסף, משום שהוא לא ראה בו את הפירוש היותר נכון למורה, ובפירושו לבראשית בהבלטה שכן שם המצע להצגת דעתו האישית. אגב, עראמה מציין שבהבנת דעת המורה בסיפורי בראשית, עסקו רבים מהחכמים (עג ע"ב). ולבסוף, בשער יא (קג ע"א) שעה שעראמה מתחיל את הדיון אודות קין, הבל ושת ומציע להסבירם כמשל בדומה למה שאברבנאל ביאר, הוא פותח באזכור דברי הזוהר 'למה שחוייב להאמין מהיות ספורי התורה האלהית כענין הלבוש והגוף והנשמה, כאשר השרישו בידנו האלהי רשב"י...'. נדמה כי אין זה צירוף מקרים, והוא פרי הלימוד המשותף, וראו עוד בפרק תיאור הביאור, בעמ' 59 בהע' 24. וראו גם: רגב, תשמ"ו; רגב, תשנ"ד.

**הוא ההורג להבל בשדה -** (כמו שאמרו) במקום שאין בו אביו, כי אם היה במעמדם השכל העיוני לא היה קין ההורג, ולא הבל הנהרג.

גם דבריו של כספי חתומים, אך ניכר שהוא רומז שהרמב"ם פירש את סיפור קין והבל בתור משל. נרבוני מפרש את הרמב"ם באריכות, ומתוך דבריו מתבארים גם דבריו של כספי (מא):

**וממה שצריך שתדעהו גם כן ותתעורר עליו לפני החכמה בקריאת בני אדם קין והבל –** הראשונים, והשלישי, שת.

דע, כי לשכל החמרי ג' קנינים: הראשון, השכל המלאכותי.. והוא קנין הממון.. (קין). השני, השכל המחשבי, והוא ההנהגה החשובה אשר יורה עליה שם הרועה... (הבל). וכל אחד מהם הביא מנחה ממין עבודתו, כי כל אחד מהם יש בו קצת שירות אל השכל. ולא שעה אל קין ואל מנחתו – כי כולו ארצי, ואל הבל ואל מנחתו שעה – כי הוא דרך אל ההצלחה האמיתית...

**והיות קין הוא ההורג להבל בשדה,** פירשו **במקום שאין בו אביו**, כי ההשתדלות בקנינים ובעניינים הגשמיים יאבד כל מדה מעולה, ובפרט כשאין הכונה בקנינים השעור ההכרחי בעמידת הגוף, אשר הוא משכן לנפש, והוא הנרצה באמרם: במקום שאין שם אביו... **ולא נתקיים המציאות אלא לשת** – שהוא השכל העיוני, ושלמותו במושכלות... **כי שת לי אלהים זרע אחר** - ... כי אחר מיתתו והפנות המחשבה מההנהגות והשלמויות המידותיים, ילוטש השכל העיוני ויגיע אל שלמותו. וכו'.

לפי נרבוני, סיפור זה הוא משל על הכוחות השכליים המלווים את האדם בהחלטותיו במהלך החיים. מחד, השכל המלאכותי דוחף את האדם לרכוש ממון ולעסוק בהישרדותו החומרית, ומהצד שני, השכל המחשבי מוביל את האדם לבחור את דרך ההנהגה הנאותה. בין שני אלו מתחולל בנפשו של האדם מאבק בשאלה כיצד לבחור: אם ללכת בכיוון של השקעה בקניינים הממוניים, הרכוש וכדו' או להישמע לצו המוסרי, המחייב נורמות התנהגות מתאימות. אלא שלא השכל המחשבי ולא השכל המלאכותי הם העיקר. העיקר הוא לפתח את השכל העיוני ש'שת' רומז אליו, והוא צריך להיות השיא של עיסוקיו של האדם בחייו. בדומה לנרבוני, גם הרלב"ג בפירושו לבראשית מדבר על פרשנים שקראו את סיפור קין, הבל ושת כמשל (רלב"ג, בראשית, עמ' סז):

וכבר טעו בזה המקום קצת גדולי החכמים מן המתאחרים, ועשו ציורים בענין קין והבל ושת. והפסידו בזה כונת התורה. וראוי שתדע, שאין ראוי שיעשה ציור בדברי התורה, אם לא במקומות אשר יחוייב בהם שיהיו משל. שאם היה זה השעור מסור ביד האנשים, הנה תפול התורה בכללה, ולא יגיע ממנה התועלת המכוון בה. וזה מבואר מאוד, עד שהאריכות בביאורו מותר.

לא ברור מי הם אותם 'גדולי החכמים מן המתאחרים', ואפשר שכוונתו לחכמי פרובאנס כדוגמת לוי בן אברהם ואחרים, שכתבו בצורה מפורשת שיש לקרוא את סיפור קין והבל באופן משלי.<sup>76</sup> כל עוד ניתן הדבר, יש לפרש את התורה כפשטה. החשש הוא שהתורה עלולה ליפול אם נפרשה כמשל. זהו החשש מפני ההידמות לנוצרים בקריאתם את התורה, עליו אברבנאל דיבר בכ"י א. הרלב"ג מציג גישה כללית כלפי התורה: אין לעקור פסוקים ממשוטים אם אין סיבה המחייבת זאת.<sup>77</sup>

אברבנאל מסביר שחששו של רלב"ג מתייחס גם לרמב"ם (פירוש לבראשית, עמ' קכג):

ונראה מדבריו שחשב שהרב המורה, והנמשכים אחריו ברמז הזה, יכחישו השתלשלות הדורות, ולכן אמר שתפסד בזה **דעת התורה**, וכן הוא בלא ספק דעת מפרשי המורה כולם.

קריאת הסיפור כמשל פוגעת במסורת השתלשלות הדורות מאדם הראשון, שהיא חיונית לאמונה באמיתות התורה. **צריך לקבוע** שהסיפור הזה קרה כפשוטו, ושגם הרמב"ם האמין שסיפור הולדת שת התרחש במציאות: 'פשוטי הכתובים אמת ויציב וקיים, ושהרב זה **דעתו ג"כ**, עם היות שהוציא מזה הספור לימודים ע"ד (על דרך) הרמז והנסתר'.<sup>78</sup>

## 6. דחיית טכניקת הסיפור הכפול

אברבנאל מציין, שעל אף שפרשני הרמב"ם לא הוכיחו את דעתם, הוא ינסה לעשות זאת בחמש טענות, שיתמכו בכך שהסיפור הוא משל. אחרי שהוא מפרט את הטענות, ומבסס אותן על הסיפור הכפול של הולדת שת ועל דיוק בפרטי הסיפור, הוא דוחה את טכניקת הסיפור הכפול.<sup>79</sup> לאחר מכן, אברבנאל מבהיר כיצד לדעתו, הרמב"ם קרא את התורה (עמ' קכד):

---

76 על פירושו של ר' לוי לסיפור קין והבל, ראו: לוי בן אברהם, לוי חן – מ"ב, פרק ששי; לוי בן אברהם, לוי חן, ערך קין, וערך הבל במפתח. לפירושו של ר' נסים ממרסיי, ראו: נסים, מעשה נסים, עמ' 271-273. לדיון נרחב אודות קין והבל ושת בפרשנות האליגורית של ימי הביניים, ראו: מלמד, תשמ"ב. בנוגע לאברבנאל, ראו שם, עמ' סא-סז. וראו בפרק אצילי ישראל, שאפשר שאברבנאל ראה בתוכו את המאבק הקיומי בין אבות טיפוס אלו, בעמוד 125.

77 יתכן שרלב"ג קובע זאת כחלק מהויכוח היהודי נוצרי בהבנת המקרא, על כך ראו בהע' 15, 39. 78 עוד, על הקשר בין האמונה באמיתות התורה לבין השתלשלות הדורות, ראו למשל: לוינגר, תש"ן, עמ' 64-66; צוקר, תשל"ה, ובמיוחד בעמ' שכז-שכח; ועליו אברמסון, תשמ"א, ובעמ' ריד-רטו; אברבנאל, נחלת אבות, עמ' ז-לו המתאר אף הוא את סדר חכמי הדורות בעקבות הרמב"ם.

79 כך, אחת מחמש הטענות היא שהתורה כפלה את הסיפור, ולכן יש לומר שאחת הפרשות היא משל בלבד. את הטענה הוא דוחה בכך שהכפילות יכולה להתפרש כחזרה שנועדה לבאר, ולא כמי שנועדה להפקיע את הפשט (עמ' קכד): 'האמנם, נזכרו לידת שת שתי פעמים: לפי שראשונה ספרה תורה מה שקרה לבני אדם קין והבל מילדותם ועד יום מותם, ולידת שת שנולד אחריהם. ואחר כך לקח לו לבאר השתלשלות הדורות בפרשה עצמה מבלתי ספור

אלה הן הטענות ששערתי לטעון כנגד ספור קין והבל. אבל, אין ספק אצלי **שהרב המורה** לא כן יחשוב ולבבו לא כן ידמה, כי אם שפשט הספור הזה היה כמו שנכתב. ומלבד אמתת פשוטו, עוד ירמוז הספור הזה לענינים מדעיים, וזהו **שאמר הרב: שבאו אופני החכמה בקריאת שמות בני אדם קין והבל... כי לא יחפוץ הרב מפני זה שלא היו בעולם, אבל** שהיה ענינים כענין אביהם שיצירתו אמת, כמו שנזכרה במלאכת היום הו', אבל ספור ענינו היה משל... כן יאמר בענין קין והבל, שהיה ענינם ספורים כמו שנכתב, ושמלבד זה יש בו רמז וסימן לטבעי בני אדם בכלל.

'אין ספק' שהרמב"ם קרא את סיפור קין, הבל שת בדרך **השפה הכפולה**. אברבנאל 'מלביש' על הרמב"ם את טכניקת השפה הכפולה בנחרצות. שני פרקים קודם, בפירושו לבראשית בפרק ב אברבנאל טען שהרמב"ם קרא את התורה לפי הסיפור הכפול, בדומה לכ"י א. ואילו כאן, אברבנאל מזכיר את טכניקת הסיפור הכפול כחלק מהטענות הדחיות. קשה שלא להתפעל מהשינוי שעבר אברבנאל בתוך שני פרקים: מהמקום בו טכניקת הסיפור הכפול הייתה הדרך אותה הוא בחר כדרך מובילה בכ"י א, אל המקום בו הוא מעתיק מכ"י א אל פירושו לבראשית פרק ב, ועד למקום בו טכניקה זו הופכת להיות עוד טיעון דחוי בהבנת המורה.<sup>80</sup>

לסיכום, בנוגע לסיפורי הגן, ניתן לומר כי הפירוש לבראשית הוא שילוב של מהדורות הביאור שהוא כתב על מורה נבוכים, אם כי מבחינה לשונית רב הדמיון לכ"י א. בפירושו לבראשית שהסתיים בסוף ימיו הוא שינה את דעתו אל הקצה השני. בפירושו לפרק ב הוא מטעים כי קריאת התורה בדרך השפה הכפולה היא דרך המלך לקרוא את התורה, שכן דרך זו מדגישה את ייחודה של תורת האה"ם בתור ספר נפלא המנוסח בשפה כפולה בו זמנית: כפשט וכמשל. זוהי הדרך בה הוא בוחר להאמין. ללמדך עד כמה חשוב היה לו לבסס את מעמדה של תורת משה כספר נפלא, העולה על כל שאר חיבורי החכמות והנמוסים. בפירושו לפרק ד על סיפור קין והבל ושת, דרך ה'סיפור הכפול' שבעבר הייתה הדרך עליה הוא אמר 'אבחר דרכם אשב ראשי', נדחת לשוליים, ומוצגת כדרך אפשרית להסברת המורה, אך דחוייה.

---

אחר, והיא פרשת זה ספר תולדות אדם. והתחיל מלידת שת כי ממנו נסתעפו הדורות, וכמוהו תמצא בנח... וכן ביצחק... וככה בפרשת ויגש...!

80 נראה שבפרק ב הוא העתיק מדבריו שבכ"י א, שכן הם היו ערוכים אצלו להסביר את דעת הרמב"ם. ואילו לאחר שהוא מציג את דעתו האישית (ואשר אאמינהו אני), בהזדמנות הבאה הנקריית לידו, הוא כבר דוחה את הדרך הקודמת. אפשר גם לטעון, שאברבנאל התלבט במשך שנים בשאלה מה נכון יותר מבחינה פרשנית לומר: האם הרמב"ם קרא את סיפורי בראשית בדרך השפה הכפולה או בדרך הסיפור הכפול, ונטיות לבו השתנו עם השנים, כשכל הזמן הוא נע ונד בין אפשרויות אלו.

## ט. שו"ת לר' שאול הכהן (1507)

ההתייחסות האחרונה של אברבנאל לסיפורי בראשית נמצאת בקובץ התשובות שהוא שולח לר' שאול הכהן שנה לפני מותו. בקובץ, הוא דן בעניינים שונים הקשורים לספר מורה נבוכים. בשאלה השמינית, ר' שאול ביקש ממנו לפרש לו את כוונתו של נרבוני בפירושו על ספר הכוונות. במהלך דיון אודות הרצון הא"הי והרצון האנושי, נרבוני מזכיר בחטף את סיפור קין, הבל ושת.<sup>81</sup> אברבנאל מפרש את כוונתו של נרבוני בספר הכוונות על ידי דבריו בפירושו למורה, ותוקף אותו קשות. זו לשונו של נרבוני:<sup>82</sup>

כי שת - הוא הדעת האמתית, לא הבל - שבחושך בה ובחושך ההפסד דמו ועצמו יכוסה, אמנם, שת הוא הנשאר והקיים, כצדיק יסוד עולם.

נרבוני בהמשך לתפיסתו הכוללת את סיפורי בראשית, רומז להבנת סיפור קין והבל כמשל. אברבנאל פותח את תשובתו לר' שאול בהתמרמרות על סגנונו החידתי של נרבוני (יו ע"ב):<sup>83</sup>

אמרתי, מה לי פה לעצבים, המעט הלאות האנשים את שכלם בהשגת הדרושים הקשים בעצמם, כי תלאו אותם לחוד חדות הנרבוני, אשר הוא כיון להעלים. ואם הוא לא רצה שיובנו דבריו, מה לי ולהם?! אף כי מתאנה, ולא בא בגבורת פסוקים ומליצות אלא בדברים שכסתה כלימה פניו, מאשר בשם ישראל יכנה לבאר אותם בגלוי. והוא, מצח אשה זונה היה לו, אכלה ומחתה פיה, ואמרה לא פעלתי און. על כן בכל מקום מליצותיו ופסוקיו, דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם: דעו נא וראו, כי רעה הוא מבקש, ולכן אמרתי לא אזכרהו ולא אדבר בשמו!

אברבנאל מאשים את נרבוני שהוא מסתתר אחרי לשון חידתית על מנת להסתיר את דעותיו המבישות. זה לא מקרה חד פעמי אצל נרבוני, אלא מדובר בתופעה. בכל מקום בו נרבוני משתמש במליצות ופסוקים הוא מסתיר את דעותיו. דעות כאלו שאינן מתאימות למי שמכונה יהודי לאומרם בגלוי, משום שהן מהוות בגידה במסורת ישראל. אברבנאל רואה חובה לעצמו להודיע ולהזהיר מפניו: 'דעו נא וראו כי רעה הוא מבקש'. אברבנאל מסיר את המסווה מעל החידות של נרבוני (יו ע"ד):

והנרבוני 'בצדקתו' החזיק, שהיה העולם קדמון, ולא היה שם אדם הראשון במינו, ושהיה הספור הזה כולו מליצה לטבע מציאות בני אדם בעולם הזה: שקצתם נוטים אל קנייני הדברים החומריים מהמלאכות, וכנגדם קרא: קין - מלשון קניין. וקצתם נוטים אל

---

81 נרבוני, כוונות הפילוסופים, דף 161א: 'וקין לא הקריב קרבן, כי אם מעבודת האדמה. והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלבהן. וישע יי' אל הבל ואל מנחתו, כי הוא הדעת האמתית. ואל קין ואל מנחתו לא שעה'.

82 לא מצאתי בפירושו הנדפס למורה.

83 הוגה על פי אברבנאל, ר' שאול הכהן כ"י. וכן בקטע הבא.

השכל המעשי וההנהגה החשובה, אשר יורה עליה שם הרועה (הבל)... ושני אלו הכחות אבדו, ומי שרודף אחריהם אחר השררה והכבוד, יאבד ראשונה הכבוד והשררה שהם דמיונות, וקנין הממון באחרונה. אבל שניהם יאבדו, כי אינם התכלית האחרון ולא נתקיים המציאות אלא לשת, שהוא השכל העיוני ושלמותו במושכלות... (יז ע"א) זו היא כוונת 'החסיד' הזה בפסוקיו וסתריו, ר"ל להכחיש מעשה בראשית וחדוש העולם וברייתו, ולעשות צורות בספורו.

אברבנאל מלגלג על נרבוני, ואינו מתפלמס יותר מכך. נראה שהסיבה לכך היא משום שר' שאול ביקש רק לבאר לו את כוונת הנרבוני, ותו לא.

## סיכום

אברבנאל עסק בהבנת סיפורי בראשית ובדרך הנכונה לקראם על פי הרמב"ם ועל פי דעתו במשך שנים רבות. מתוך מעקב ולימוד מעמיק של התחייסויותיו, אפשר לסמן את תהליך ההתפתחות שהוא עבר במהלך חייו. הוא התחיל את דרכו כפרשן הרמב"ם וסיים אותה כהוגה דעות עצמאי. החל משעת כתיבת הפירוש בכ"י א למורה ועד לכתביו האחרונים, נקודת מוצא מרכזית השוזרת את כתביו היא העיסוק בדברי הרמב"ם בנוגע לסיפורי בראשית. המשותף בכל כתביו היא אמונתו בבריאת העולם יש מאין. השוני הוא הדרך בה הוא סבר שיש לפרש את הרמב"ם. עם השנים, הדרך עברה שינויים משמעותיים.

בכ"י א בפירושו על ח"א, ב הוא הזדהה עם עמדתו של הרמב"ם לפיה פרק ב בבראשית הוא משל. אברבנאל כותב מנקודת המבט של פרשן הרמב"ם שמנסה להבין את כוונת הרמב"ם, ומבקש לאמץ את דרכו של הרמב"ם בראש הגותו הדתית. ברקע עומד העימות מול הנוצרים ההופכים את התורה כולה למשל, ובכך הם מפילים את התורה כולה ומבטלים את המצוות המעשיות. הוא מפתח דרך להבין את הרמב"ם באמצעות טכניקת הסיפור הכפול. הרמב"ם קרא את סיפורי היצירה השנייה כמשל משום שפרשה זו נכפלה, ולכן רק פרשה זו היא משל ואין ללמוד מכך לשאר התורה, ואף לא לפרק א בבראשית המתאר את בריאת העולם, שהוא נאמר כפשוטו.

בביאורו בכ"י ב (1496) ובכ"י ג הוא התקדם צעד נוסף. לצד זירת ההתמודדות עם הנוצרים הוא פותח זירת התמודדות חדשה: הפילוסופיה, ופרשני הרמב"ם שפסעו בעקבותיה (כספי ונרבוני). הפילוסופיה אינה מאמינה בבריאת העולם על ידי האל, והיא סבורה שהעולם קדמון. אברבנאל שם את הדגש על בירור הפרשנות הנכונה לרמב"ם, ולא פחות חשוב, הוא מתעמת עם פרשני המורה האחרים. הוא עדיין טרוד בשאלה מה חשב הרמב"ם, אלא שנקודת המבט השתנתה. הוא לא רק פרשן הרמב"ם שמנסה להבין את דבריו. הוא כבר בעל עמדה. חשוב לו גם להציג את הרמב"ם עד כמה שניתן, כמי שהאמין בבריאת העולם 'כפי שרשי תורתנו'. לכן, כבר בביאורו על הקדמת המורה, הוא מציג את דעתו העצמית לפיה יש לקרוא את פרשת בראשית כולה כפשוטה בעוד שלפי הרמב"ם יש בה משל. בפירושו על ח"א, ז הוא אווזו בעיקר באותה הדרך שבכ"י א: טכניקת הסיפור הכפול. פרק א בבראשית נאמר בפשוטו, וממילא טעו פרשני



המורה שסברו שהרמב"ם האמין בקדמות. בינות הדברים הוא מוסיף קטע קצר. בקטע זה הוא מציג דרך 'חדשה' להסברת הרמב"ם: השפה הכפולה. לתורה יש שני פנים: פשט ונסתר, כסף וזהב (כסף – פשט, זהב – הנסתר). דרך זו מקבלת את אישורה כפרשנות הולמת לרמב"ם, והיא תואמת את הגדרת תפקידו כפרשן, לדון את הרב לכף זכות, 'ואפילו בפירוש רחוק'. כזכור, דרך השפה הכפולה נדחתה על ידו בחריפות בכ"י א, שם הוא ציין שיש רבנים 'המתקדשים והמטהרים' שרצו להגן על הרמב"ם והסבירוהו כך, אלא שהוא אז סבר שדרך זו משקפת חוסר הבנה ברמב"ם. בכ"י ב ובכ"י ג הוא מעלה אותה בתור אפשרות. עם זאת, זו אפשרות מסויגת ומצומצמת, ואין הוא מאריך בה. מתוך מיקומה ושיבוצה במהלך הביאור ניכר שזהו קטע שהוסף פנימה, רק אחרי שהוא היה מוכן לעבור את השינוי בתפיסתו מפרשן הרמב"ם לשומרו האישי.

בספריו שנכתבו אחרי הביאור למורה, שמים חדשים (1498), ומפעלות אה"ם,<sup>84</sup> הוא מפתח את הדיון על פרקים במורה נבוכים מהחלק השני העוסקים בנושא הבריאה, ועליהם לא קיים פירוש בכתבי היד שלו על המורה. גישתו בספרים אלו היא להציג את הרמב"ם כמי שקרא את התורה בדרך הסיפור הכפול. יתכן, שבספרים אלו הוטמעו ביאוריו לפרקים אלו, עליהם לא קיים פירוש בכתבי היד של ביאורו למורה.

הצעד האחרון שאברבנאל עשה מבחינה פרשנית נמצא בפירושו לבראשית (1505) שם הוא משלב את מהדורות הביאור למורה לכדי יצירה אחת. מבחינה לשונית, ניתן לראות את הדמיון הגדול לכ"י א. מבחינת התוכן, ההשפעה של תפיסותיו שבכ"י ב ובכ"י ג ניכרת ביותר. בפירוש לבראשית הוא נלחם בשתי הזירות: הנוצרים והפילוסופים. שתי הדרכים לפירוש התורה עולות באופן גלוי: הסיפור הכפול והשפה הכפולה. בפרק ב הוא מציג את הרמב"ם ומפרשו לפי הסיפור הכפול בדומה לכ"י א, ומציג את אמונתו האישית, לפיה יש לפרש את התורה האהי"ת בדרך השפה הכפולה, בדומה לכ"י ב וכ"י ג. הוא מביא תימוכין לדרכו הן מהקדמת המורה ('תפוחי זהב במשכיות כסף') והן מדברי הזוהר המתארים את הרבדים השונים שבתורה (לבוש, גוף, ונשמה). בפרק ד הוא דוחה את דרך הסיפור הכפול כדרך משמעותית להבנת התורה, ומאמץ את טכניקת השפה הכפולה בתור הדרך הנאותה להבנת תורת הא"הים הנעלית על כל חבורי החכמות והנימוסים.

בסיום ימיו, בתשובתו לר' שאול הכהן, הוא שם ללעג את גישתו של נרבוני שקרא את התורה כמשל בלבד. נרבוני 'בצדקתו' החזיק. ואברבנאל 'בצדקתו' מחזיק.

84 בנוגע למפעלות, ראו בפרק רקע.

## פרק ז: אצילי בני ישראל

אברבנאל עסק בסיפור אצילי בני ישראל (שמות כד) מספר פעמים בימי חייו. דרך כתביו ניתן לעקוב אחר ההתפתחות שחלה אצלו הן בנוגע להבנת הסיפור והן בנוגע ליחסו כלפי הרמב"ם, שעבר תמורה משמעותית במהלך השנים. אברבנאל כתב בצעירותו את ספרו ההגותי **עטרת זקנים** אותו הוא הקדיש במיוחד לדיון בסיפור זה. אז הוא עזב את בית המדרש, והחל את צעדיו הראשונים בעולם המעשה. מהעבר השני של חייו, ניצב פירושו לשמות שהסתייג לקראת סוף ימיו. בתווד, ניצבת מהדורת ביאורו למורה שנערכה על ידו באמצע שנות יצירתו הספרותית (1496). היא מתייחדת בהיותה שלב-מעבר הגותי בין ראשית יצירתו לאחריתה. דרכה ניתן לסמן ולחשוף את השינויים שחלו בתפיסותיו לאורך חייו.

בכתביו השונים אברבנאל סובב סביב דעת הרמב"ם במורה נבוכים. הרמב"ם מייחס לאצילי בני ישראל חטא. לדעתו, אצילי ישראל טעו בדרכם וניסו להעפיל אל מעבר ליכולת שלהם להשיג, לכן הם השיגו השגות שגויות שיש בהן הגשמת הא-ל, ועל כך הם נענשו. אברבנאל מנסה לברר את כוונת הרמב"ם: מה היה חטא ההגשמה שלהם? מה גרם להם לפי הרמב"ם לטעות בדרך? ועוד. בפרק זה אעקוב אחרי בירורו של אברבנאל את כוונת הרמב"ם, כיצד הוא מנהל את הדיון בשאלה מהי כוונת הרמב"ם, וכיצד דעתו האישית מתפתחת ורוקמת עור וגידים.<sup>1</sup>

### א. שמות כד ותרגום אונקלוס

בספר שמות פרק כד מתוארת עלייתו של משה אל הר סיני. משה עולה יחד עם קבוצת אנשים: אהרן, נדב, אביהוא ושבעים הזקנים, והם זוכים להתגלות אלהית. בתיאור ההתגלות מוזכרים 'אצילי בני ישראל', שלא הוזכרו קודם לכן, ואף לא לאחר מכן בהמשך הפרשה. ההתגלות עצמה מתוארת בצורה חידתית: לא ברור מה ראו הזקנים, לא ברור מה ראו אצילי בני ישראל, ומה פשר שאר הפרטים הנזכרים בסיפור. פרשני המקרא לאורך הדורות ניסו לפצח את פשרם של פסוקים מופלאים אלו:

(ט) וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאַבִּיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל:

(י) וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלֵי קְמַעֲשָׁה לְבִנְתִּי הַסִּפִּיר וַיַּעֲצֹם הַשָּׁמַיִם לְטֹהַר:

(יא) וְאַל אֲצִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יְדוֹ וַיַּחֲזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֵּאָכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ:

---

1 לספרות מחקרית בנוגע לסיפור אצילי בני ישראל במשנתו של אברבנאל, ראו: רגב, תשמ"ה הסוקר שיטות שונות בהבנת סיפור אצילי ישראל מפילוסופיית ימי הביניים; וכן ראו: ליכט, תשל"ח; לאווי, 2001, פרק 3; לוין, 2002; לאוי, 2005, עמ' 146 הע' 104.

פס' ט-י מתארים את ההתגלות שהייתה לאלו שהוזמנו לעלות אל הר סיני.<sup>2</sup> תוכן ההתגלות אינו ברור: מהו תחת רגליו? מהו מעשה לבנת הספיר, ומהו 'כעצם השמים לטוהר'. פסוק יא טעון הסבר במיוחד. ראשית, מוזכרת קבוצה שכלל לא הוזמנה לעלות אל ההר: אצילי בני ישראל. מיהם האצילים הללו? מה הם עושים שם? יתר חלקי הפסוק גם הם דורשים ברור. מדוע המילה 'ויחזו' שבארמית מחליפה את 'ויראו' שבפס' י? מה פירוש 'לא שלח ידו'? מה המשמעות של 'ויאכלו וישתו'?

אברבנאל והרמב"ם מתייחסים לתרגומו של אונקלוס. אונקלוס אינו פותר את התעלומה כיצד להבין את הפסוקים, ואף מוסיף על אי הבהירות:

(י) וחזו ית יקר אלהא דישראל ותחות כורסי יקריה כעובד אבן טבא וכמחזי שמיא לברירו :  
(יא) ולרברבי בני ישראל לא הוה נזקא.  
וחזו ית יקרא דיי והוו חדן בקורבניהון דאתקבלו ברעוא כאילו אכלין ושתן :

מחד, אונקלוס מצביע על הצד החיובי שבסיפור. הם ראו את 'יקר אלהא דישראל' (ויראו את אה"י ישראל). הם שמחו שקורבנותיהם התקבלו ברצון (ויאכלו וישתו). משמע, שאצילי בני ישראל נהגו כפי מה שהיו צריכים. מאידך, ניתן לשמוע קול אחר: לא הוה נזקא – לא היה נזק. משמע, היה עלול להיות נזק לאותם אצילים. מה פתאום נזק? מדוע הם היו צריכים להינזק? מדוע הם לא ניזוקו? כל אלו הן שאלות לא פתורות שעולות מקריאת תרגומו של אונקלוס.

## ב. הרמב"ם על אצילי ישראל

הרמב"ם התייחס במספר מקומות במורה נבוכים לסיפור אצילי בני ישראל: ח"א, ד; ח"א, ה; ח"א, כח; ח"ב, כו; ח"ג, ד. אברבנאל בכתביו מתייחס בעיקר לדבריו של הרמב"ם בשני מקומות: ח"א, ה, כח; בעקבותיו אציג את דבריו של הרמב"ם בשני מקומות אלו.

בח"א, ה הרמב"ם מתאר את הזהירות הנדרשת מאדם המבקש לחקור בנוגע לא-ל. אצילי ישראל הם הדוגמה הרעה לחוסר זהירות. הם לא נקטו בזהירות הנדרשת, לכן הם השיגו השגות לא שלמות, וסופם היה שנענשו במוות (דפ', כא.).

**אמנם** אצילי בני ישראל, הם הרסו ושלחו מחשבתם והשיגו, אבל **השגה בלתי שלימה**. ולזה אמר עליהם: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו וגו', ולא אמר: ויראו את אלהי ישראל לבד, כי כלל המאמר אינו רק לדקדק עליהם ראייתם, לא לתאר איך ראו. ואמנם

---

2 רשימת המוזמנים מוזכרת בפסוק א: 'וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֶל יְדֹנָדָה אֶתָּה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מִרְחוֹק'.

דקדק עליהם תוכן השגתם, אשר נכללה מן הגשמות מה שכללה. חייב זה, **הרסם קודם שלימותם**, והתחייבו כליה, ויעתר להם ע"ה, והאריך השם להם, עד שנשרפו בתבערה, ונשרף נדב ואביהוא באהל מועד, לפי מה שבאה בו הקבלה האמתית.

לדעת הרמב"ם, אצילי ישראל הם הזקנים שהוזכרו קודם, יחד עם נדב ואביהוא (פרט לאהרון). התורה אינה מתארת **איך ראו** אצילי ישראל את הא-ל. התורה מתארת **מה הם ראו**: 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר'. תוכן השגתם לפי הרמב"ם היה פגום. אצילי בני ישראל השיגו 'השגה בלתי שלימה' שהיה בה 'מן הגשמות'. הסיבה לכך הייתה 'הרסם קודם שלימותם', כלומר, ניסיונם לעלות ולהעפיל מעלה מוקדם מדי. עונשם הגיע להם בהזדמנויות אחרות, ולא מיד. דברי הרמב"ם מעלים שאלות חדשות: מה הם כן השיגו, מה 'מן הגשמות' כללה השגתם, מדוע זו 'השגה בלתי שלימה', ומדוע מה שהשיגו גרם להם להיענש בעונש כה חמור?<sup>3</sup>

בח"א, כח הרמב"ם רומז שבסיפור אצילי ישראל ישנו משל. הוא מבאר מעט יותר מה השיגו אצילי ישראל. השגה גשמית זו קשורה בהשגת החומר הראשון (דפ', מז.):

אבל ביאור ענין המשל הוא ענין מסופק, אפשר שיהיה זה הוא הכוונה או דבר אחר, והם עוד דברים נסתרים מאוד, ואין מיסוד האמונה הבנתם, ולא השגתם קלה על ההמון. ולזה לא הכניס עצמו בזה הענין (אונקלוס). אבל אנחנו, כפי ענין המאמר, אי אפשר מבלתי שנפרש בו דבר. ואומר: כי אמרו, 'ותחת רגליו', רוצה בו, מסבתו ובגללו, כמו שבארנו. ואשר השיגוהו הוא אמיתת החומר הראשון, אשר הוא מאתו ית', והוא סיבת מציאותו... והיתה השגתם אם כן - **החומר הראשון ויחסו לשם**, להיותו ראש בריאותיו, המחייב ההויה וההפסד, והוא מחדשו. והנה יבואו בזה העניין גם כן דברים.

גם בפרק זה, הרמב"ם אינו מפרט מה בדיוק המשל וגם לא מהו הנמשל. נראה שהוא סבר שאכן היה אירוע בו היו מעורבים אצילי בני ישראל, אולם לא מדובר ב'ראיה' פיזית אלא בהשגה מסוימת. הוא מסתפק בקביעה שהנמשל הוא נסתר מאוד ואפשר שתהיה בו כוונה אחרת ממה שנאמר. הרמז הקלוש שהרמב"ם נותן הוא שהשגתם של אצילי ישראל את האל הייתה קשורה להשגת: 'החומר הראשון ויחסו לשם'. משפט זה הוא סתום, ופרשנו של הרמב"ם ינסו לברר את כוונתו: מה הם השיגו? מדוע זו 'השגה בלתי שלימה'? ומה הסיבה שצריך להיענש על השגה זו? הרמב"ם מסיים בהבטחה שעוד יבואו דברים בזה העניין. כפי הנראה, הוא מתכוין לשני מקומות נוספים בהם הוא מתייחס לסיפור אצילי ישראל: ח"ב, כו; ח"ג, ד. גם אחרי לימוד מקורות אלו נותר ערפל וחוסר בהירות בהבנת דעת הרמב"ם. אברבנאל לקח על עצמו את המשימה לנסות לפענח את כוונת הרמב"ם. אפתח בספרו עטרת זקנים שנכתב בצעירותו, ולאחר מכן אעבור לדבריו המאוחרים יותר.

---

3 זו לשונו של אברבנאל בעטרת זקנים פ"ח (י): 'ומי יתן ידעתי כוונת הרב ודעתו בהשגת הזקנים האלה, ומה הגשמות שכללה השגתם ובמה נשתבשו, כי זה בלתי מבואר בדבריו, צ"ע רב בהם'.

## 1. הרקע לכתיבת עטרת זקנים

הספר **עטרת זקנים** שייך לראשית יצירתו הספרותית של אברבנאל, ויתכן אפילו שזהו הספר הראשון שאברבנאל כתב.<sup>4</sup> מתוך ההקדמה ניתן לראות שהוא מדבר על עצמו כמי שזה עתה עזב את כותלי בית המדרש (ג.):

והן עוד היום נגרשתי מפני העיון, והייתי נע ונד בארץ, פעם בחוץ פעם ברחובות, עובר לסוחר. ומאז חדלתי לקטר למלאכת השמים, לדעת חכמה ומוסר, חסרתי כל דעת, ולא ידעתי החכמה מאין תמצא.

דברים אלו, משקפים את ראשית דרכו הספרותית. ימי ראשית עיסוקיו במסחר, ימי פורטוגל המאושרים.<sup>5</sup> הוא עדיין כואב את עזיבתו את בית המדרש: 'והן עוד היום נגרשתי מפני העיון'. לשון זו היא שיבוץ מדבריו של קין בבראשית (ד, יד): 'הן גרשת אותי היום מעל פני האדמה... והייתי נע ונד בארץ'. קין כואב את העונש שהוטל עליו. נראה שהמילים '**עוד** היום' מצינות שרק לאחרונה הוא עזב את כותלי בית המדרש. מכותלי בית המדרש הוא הופך לאיש מסחר, ומוצא את עצמו 'פעם בחוץ פעם ברחובות', כדברי הזונה במשלי (ז, יב) המחפשת את לקוחותיה. 'מפני העיון' מציין את המצב שלפני הגירוש, גן העדן, הוא בית המדרש.<sup>6</sup>

אברבנאל הקדיש את **עטרת זקנים** לביאור שתי פרשיות מספר שמות: פרק כג (פס' כ-כו), פרק כד (פס' א-יח). בעטרת זקנים הוא מציג את שתי הפרשנויות האפשריות לסיפור אצילי בני ישראל: פרשנות המייחסת לאצילי בני ישראל חטא ופשע ('המגנים') מול פרשנות המייחסת להם מעלה נבואית ('המשבחים'). אברבנאל בא לתמוך בפרשנות של 'המשבחים', ולטהר את שמם של אצילי ישראל (ב):

---

4 ראו לעיל בפרק רקע אודות עטרת זקנים. לספרות מחקרית אודות הספר עטרת זקנים, ראו: שמואלי, תשכ"ג, עמ' 24-25; לאוי, 2001, עמ' 59-82; נתניהו, 2005, עמ' 33-34; כהן סקלי, 2005 עמ' 55-74.

5 השימוש במטבעות לשון שיש רמיזות לסיפור גן עדן, אפשר שיש בו כדי לחשוף את המאבק הקיומי שאברבנאל חש בנפשו, בדומה למאבק על מעמדו של האדם בסדר הקיום בין: הבהמי, המדיני, והא"להי. בעזבו את בית המדרש הוא מוותר על הא"להי לטובת המדיני והבהמי. על כך, ראו בפרק מעשה בראשית בנוגע לפרשנות לסיפור קין, הבל ושת, וראו: מלמד, תשמ"ב, עמ' סא-סז המראה כיצד אברבנאל פירש את סיפורי אדם הראשון כמשל למאבק זה.

6 'העיון' מציין את בית המדרש ממנו הוא יצא. נראה שזהו בית מדרשו של ר' יצחק קנפנטון בו שיטת הלימוד בעיון היא השיטה, וראו בפרק רקע, ובפרק תיאור הביאור: הגישה הפרשנית. לעומת זאת, ראו: כהן סקלי, 2005, עמ' 63, הע' 166. לדעתו, אברבנאל רצה להציג עצמו כמנהיג רוחני של הקהילה היהודית, והטרמינולוגיה שהוא בחר בכתביו קשורה בדימוי העצמי שהוא ביקש לבנות לעצמו מול זה של הרמב"ם.

כי שמעתי דבת רבים, יודעי דעת ומביני מדע, חדשים גם ישנים, מוציאי דיבת אנשים צדיקים וטובים, זקני העם ושוטריו, מתנבאים במחנה, רואי פני המלך ותחת רגליו, כמעשה לבנת הספיר. ויוציאו דבתם רעה לאמר: ברכו אהי"ם בלבבם, ויחפאו אצילי ב"י דברים אשר לא כן, אשר לא כדת, שגו ברואה, וימירו את כבודם כבוד אהי"ם בתבנית אבן דומם, נופך ספיר ויהלום, והוא עוון פלילי, **יום תת ה' גשם** (מל"א יז, יד).

פרשנים רבים, חדשים גם ישנים, מפורסמים וידועים, סברו שאצילי בני ישראל הגשימו את האל. לשונו של אברבנאל עשירה בשיבוצים מקראיים. 'יום תת ה' גשם' הוא משחק לשוני בפסוק מספר מלכים. בתלמוד בתענית (ז ע"א) ר' יהודה אומר: 'גדול יום הגשמים, כיום שניתנה בו תורה'. אברבנאל הופך את המשמעות החיובית של 'יום הגשמים' לדבר שלילי. ביום מתן תורה, אצילי בני ישראל הפכו את הא-ל לדבר גשמי, לפי הרמב"ם. פרשנות זו מוציאה דיבה על הזקנים.<sup>7</sup>

## 2. לברוח או להילחם

אברבנאל מציג את ההתלבטות שהייתה לו בנוגע לכתיבת הספר. האם להביע את דעתו האישית בנושא שהיא מנוגדת לפירושים מפורסמים וידועים בציבור הרחב או 'לברוח' ולא לפרסם את דעתו. הוא מכריע בעד האפשרות הראשונה. התלבטות זו מתחדדת משום שכאן מדובר בעימות חזיתי מול הרמב"ם. הוא מתלבט האם לצאת נגד דעת הרמב"ם בסוגיה זו או שמא עדיף לשמור על השתיקה ולהתכבד במקומו. התלבטות זו עתידה להיות שאלת מפתח בכל הגותו, והוא ינוע כמטוטלת בין שני הקצוות. בצעירותו, הקצה של הנמכת דעתו ואחיזה בשיפולי גלימתו של הרמב"ם הוא הבולט, בזקנותו הקצה האחר, החרף והתקיף נגד הרמב"ם הוא זה שיבלוט. אברבנאל מציג את נקודת הפתיחה הנחותה בה הוא נמצא. הרמב"ם הוא העומד בראש מחנה הפרשנים שייחסו לאצילי בני ישראל את חטא ההגשמה (ג):

והאנשים אשר רדפו אחרי אצילי העם ושוטריו, המה הגבורים אשר מעולם. ובפרט, עטרת תפארת חכמה, בצלו נחיה בגוים, הרמב"ם ז"ל. ועל כן, כל השומע יצח"ק לי, יפטר בשפה יניע ראש, מי הוא זה אשר מלאו לבו לחרף מערכות אנשי המלחמה, אנשי השם, ויבקש להרוג את משה. הלא ידעת, כי ירים משה את ידו הי"ד הגדולה, וגבר ישראל, נתן את המורה לצדקה. 'מי שלח ידו במשיח יי ונקח' (שמ"א כו, ט)!

הרמב"ם בספרי הי"ד החזקה כבש את העולם היהודי. אברבנאל מרגיש כי הרמב"ם הוא העץ הגדול 'בצילו נחיה בגוים'.<sup>8</sup> הוא מדמה את הרמב"ם למשה רבינו. ספר המורה, אותו הוא 'נתן לצדקה' לעם ישראל. הוא מסיים בציטוט: 'מי שלח ידו במשיח יי ונקח'. הרמב"ם מתואר בתור משיח יי. בספריו הוא מושיע את ישראל ומלמד אותם את דרך ה'. גם אם זו לשון מליצית, יש בה

7 השוו גם דברי הרמב"ם במורה ח"ג, ט. וכן, ראוי: לאוי, 2001, עמ' 241 הע' 10.

8 ראו עוד בפרק הנבואה, על גורלו של אותו הצל, בעמ' 154.

כדי לשקף את ההערכה המופלגת שהרמב"ם זכה לה בעיניו. לעומת זאת, הוא מתאר את מקומו בזלזול: כל השומע יצח"ק לי.

בהמשך ההקדמה, אברבנאל מבסס את זכותו להביע את עמדתו והיא המחויבות שלו לתורת משה. המחויבות להבנת התורה מתגברת על אי הנעימות הכרוכה בפרסום דעתו (ג):

אכן גלוי לכל העמים, שנינו אנחנו: שמים לרום וארץ לעומק, ובמה אושע איפה? אכן, שעפי ישיבוני: למה נחבאת לברוח, מקום הניחו לנו אבותינו להבין אמרי בינה. לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת, תורה צוה לנו משה, כי גם אותנו אנחנו אלה פה, **הקטנים עם הגדולים**. ואף כי, לבם של הראשונים כפתחו של אולם, עד לב השמים, סוככים בכנפיהם מה למעלה ומה למטה... ואחרי אשר המה צעירים מהם לימים, בשעפי מחשבותם, עצרו כוח להלחם באצילי העם כהן ונביא, הרחיבו עליהם פה האריכו לשון, העלו עפר על ראשם, וידו אבן בס, לגנות השגתם בעיני כל בעל כנף, גם אני לא אחשוך פי, כי יחס השגתי להשגתם כפולה מכופלת מערך השגת שכליהם להשגת האצילים, אשר רוח אהיים דבר בס, אף כי יקללו המה, ואני אברך, להציל מיד עושק כוונתם הרצויה.

אברבנאל מבסס את זכותו להביע עמדה אחרת. זו לא רק זכות, זו חובה. התורה נתונה לכל גם לקטנים וגם לגדולים. לכן גם לקטנים, יש את הזכות ואת החובה ללמוד את התורה על פי הבנתם. אברבנאל רואה במחויבות להבין את תורת משה הגורם המניע אותו להתגבר על החששות שהיו לו, ולפרסם ספר בו הוא יוצא נגד הראשונים שלפניו, ומגלה עצמאות פרשנית. הוא מוסיף, שאצילי בני ישראל עצמם נכללים בתוך קטגוריית 'הגדולים', והם גדולים אף יותר מאותם פרשנים שיצרו את המסורת השלילית לגביהם. לנגד עיניו ניצבת המשימה 'להציל מיד עושק', קרי, מיד המסורת הפרשנית לגביהם. 'אף כי יקללו המה, ואני אברך'.

### 3. עטרת זקנים (ח): להצילו מפי אריות

אברבנאל (בפרק ח) מצטט את הרמב"ם בח"א, ה; ח"א, כח. לפני שהוא מציג את דרכו בהבנת הרמב"ם, הוא מציג ארבעה פירושים המסבירים מה הייתה טעותם לפי הרמב"ם, ומהי ההגשמה בה הם חטאו. שני הפירושים הראשונים הם של ר' משה נרבוני ושל ר' זרחיה הלוי, ושני הפירושים הנוספים הם של חכמים בני דורו. אברבנאל דן בכל אחד מארבעת הפירושים, ודוחה אותם. מדוע אברבנאל מאריך כל כך לדון בפירושים השונים שהוצעו לרמב"ם? אברבנאל עצמו משיב לכך בסיום הדיון בארבעת הפירושים. הוא מציין שאכן הדיון בפרשני הרמב"ם חורג ממטרת המאמר עטרת זקנים, ובכל זאת, חשוב לקיים דיון זה, שכן לנגד עיניו עומדת המטרה להגן על הרמב"ם מפני הפירושים השגויים שיוחסו לו (י):

חלילה חלילה לצדיק יסוד עולם, מלמד להועיל, הרב המורה צדק, יחשוב על אצילי ישראל נשיאי עדה קריאי מועד אנשי שם, מה שהבינו ממנו החכמים האלה. ועם שאנכי לא נקראתי במאמר הזה לבאר דברי הרב, הנה להצילו מפי אריות חושבים עליו מחשבות אוון, אחווה דעי בפירוש דבריו, קודם החקירה על דעתו אם יסכים לאמת אם לא.

אברבנאל רוצה להציל את הרב מפי אריות חושבים עליו מחשבות אוון.<sup>9</sup> זהו קרב הגנה על שמו של הרמב"ם וכוונותיו. כתלמיד מסור לרבו, הוא נחלץ להגן על שמו של רבו, ולכן הוא מנהל דיון ארוך בפירושים השונים למורה.

אברבנאל מזכיר תחילה את נרבוני. פירושו של נרבוני הוא די סתום.<sup>10</sup> בעטרת זקנים הוא מייחס לנרבוני את הפירוש הבא (י): הטעות היתה שיזקני ישראל השיגו שהשכל הפועל סבה קרובה לחומר הראשון. הזקנים סבורים שהשכל הפועל הוא 'סיבה קרובה', כלומר, הזקנים תפסו את קיום מציאותו של האל ואת מציאות השכלים הנבדלים. טעותם הייתה בהבנת התפקיד של השכל הפועל. הם סברו שהשכל הפועל מניע את החומר הראשון, ונותן צורות לארבעת היסודות במישרין. זוהי טעות משום ש'השכל במה הוא שכל, לא יניע החומר', כלומר כדי להניע את החומר הראשון צריך כוח גשמי (בעולם גשמי) ולא שכל. לפי נרבוני, הזקנים השיגו את מה שהיה בתקופתם נחשב המדע. אברבנאל דוחה את פירושו של נרבוני (שם):

ואפלא ממנו, כי העון הזה קטון הוא לשיחייב כלייה לזקנים, ראשי בני ישראל המה. והנה ראיתי מאמר ראש הפילוסופים והביאו הרב בעצמו בפ"י ח"ב, שיחס השכל הפועל אל היסודות ומה שהורכב מהם, יחס מניע כל גלגל לגלגל, ולפי זה לא טעו הזקנים לדעתו.

פירושו של נרבוני קשה משום שאין זו סיבה מספיקה לגרום למותם, מה גם שאריסטו בעצמו יחס מניע כל גלגל לגלגל. אברבנאל אינו דוחה עקרונית את נרבוני, כפי שהוא עושה זאת לגבי ר' זרחיה הלוי בהמשך. למעשה, הוא עתיד לאמץ את קריאתו של נרבוני בהבנת הרמב"ם, אחרי שהוא יפתור את הקושי הנ"ל.

אחרי נרבוני, אברבנאל מזכיר את פירושו של ר' זרחיה הלוי. לפי ר' זרחיה, הרמב"ם סבר שטעות הזקנים היתה 'שהיה ה' ית' כח בגלגל השמש'.<sup>11</sup> אברבנאל טוען שפרשנותו מוטעית (י):

---

9 לשון דומה הוא נוקט גם בשו"ת לר' שאול, טו ע"ב בנוגע להצלת הרב מהפרשנים שייחסו לו אמונה בקדמות העולם.

10 זו לשונו של נרבוני (ח"א, ה, ג): 'תוכן השגתם – ושראו רגליו, מיד החומר הראשון בלי אמצעי, **כתכלית מי שנתפלסף בימים ההם**'. נרבוני רומז בלשונו לתיאורו של הרמב"ם את תפיסות הצאב"ה הקדומות, בח"ג, כט כפי שאצטט בהע' 12. אברבנאל בביאורו למורה מבין אחרת את נרבוני. וניתן גם לפרש את נרבוני, כפי שפירש אותו חכם בן דורו של אברבנאל (מופיע בהמשך) את כוונת הרמב"ם.

11 ר' זרחיה אינו כותב במפורש שכוונתו לשמש, אך יתכן שיש להבין זאת מדבריו. וזו לשונו של זרחיה, כ"י קמברידג' (ח"א, כח, כב): 'ופירושו הנכון כי הרחבת המאמר ורצונו לומר, שלא הרחיב בלשון לפרש תוכן ראייתם... שלא היתה ראייתם שלימה... כאמרו: ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, **משמע שלא נתפשטה ראייתם מן החומר**, וזה חסרון גדול בראייה. כי סוד הראייה הנכונה שיראה אור פשוט בלי עין ובלי גוון, ובכאן הגיד שראו כלבנת הספיר, אם כן היה החומר הזך מחיצה על הראייה שלהם, ולפיכך נטו אל החומר להשלימו באכילה ובשתיה'.



והיא כפי מה שאחשוב מחשבה נפסדת בדברי הרב האה"י, כי הנה הוא אומר בביאור (ח"א, כח): 'ואשר השיגוהו הוא אמתת החומר הראשון אשר היה מאתו יתברך', ולא זכר הרב דבר מגלגל השמש, ולא שהיה הש"י תלוי בו.

אין רמז בדברי הרב לטעות כזו, ואדרבה בח"א, כח הרמב"ם במפורש קושר את הטעות לחומר הראשון דווקא.

אברבנאל ממשיך לדון בדעת הרמב"ם. הוא מציג שני פירושים נוספים של שני חכמים בני דורו, שאף אותם הוא דוחה. לאחר מכן הוא מציג את פרשנותו לרמב"ם, ורק בסוף הדיון הוא מציג את דעתו האישית. שני הפירושים של החכמים בני דורו מוזכרים בקיצור נמרץ, וחושפים טפח על העיסוק הרב שהיה בתקופתו בדברי הרמב"ם הללו. הפירוש הראשון שהוא מזכיר נולד בעקבות שיחה עם 'חכם אחד מחכמי דורנו'. חכם זה מציע פירוש הקושר בין האל לבין החומר הראשון (י):

והן אני דברתי עם חכם אחד מחכמי דורנו, והיה סברתו שהזקנים השיגו שהיה השם ית' צורה כוללת גשמית, קשורה עם החומר הראשון, איננו נמלט ממנו רגע אחד. ועם היות בצד מה דברי הרב יסבלו הפירוש הזה, אין ראוי שנחשבהו אמיתי בביאור דבריו, כי לא אמר 'ואשר השיגוהו הוא שהיה השם ית' סיבה צוריית דבקה בחומר הראשון', אבל אמר: 'ואשר השיגוהו הוא אמתת החומר הראשון אשר היה מאתו ית' והוא סיבת מציאותו וכו', ואמר עוד: 'וייחס החומר ההוא לשם יתברך להיותו ראש בריאותיו המחייב ההויה וההפסד'. הנה ביאר שהחומר הזה לא ייחסו אותו לשם יתברך בהתייחסו לצורה, כי אם בסבה פועלת בו ההויה וההפסד.

לפי אותו חכם, הזקנים קשרו בין האל לבין החומר הראשון. האל הוא צורת החומר הראשון. גישה זו דומה לגישתם של חכמי הצאב"ה בח"ג, כט.<sup>12</sup> אברבנאל דוחה את פירושו מכוח דיוק בלשונו של הרמב"ם המבדיל במפורש בין האל לבין החומר הראשון. החכם השני, הוא כנראה חכם מפורסם באותה תקופה שהעביר שיעורים לציבור הרחב. אברבנאל אינו חושף את זהותו, כנראה בגלל ההתקפה החריפה נגדו. אותו חכם מציע פירוש כללי יותר, לפיו הזקנים סברו שלא יסגוף (י):

---

כנראה, שאברבנאל מתבסס על הקביעה 'שלא נתפשטה ראייתם מן החומר' כדי לקבוע שהאל הוא כוח בגלגל, או שמה היה לו נוסח שונה של הפירוש.

12 זוהי הצגת הרמב"ם את חכמי הצאב"ה לפיהם ה' הוא רוח הגלגל, בח"ג, כט: 'ותכלית מי שהגיע אליו עיון מי שהתפלסף בזמנים ההם שידמה שהשם רוח הגלגל, ושהכוכבים הם גוף, והשם יתעלה, רוחם... ולזה האמינו הצאב"ה כולם קדמות העולם, שהשמים אצלם הם האלוה'. לפי זה, הזקנים סברו כמו חכמי הצאב"ה. לספרות מחקרית, ראו: פינס, תשל"ז, עמ' 113 הע' 16, עמ' 163-164; מו"נ, שורץ, ח"א, סג, הע' 3.

וגם אני שמעתי גבר חכם בעיניו מחכמי המוננו, דורש במקלות ברבבות עם ישראל, שהיה דעת הר' המורה שהשיגו הזקנים שהיה הש"י גשם מה. והבין זה מאמרו: דקדק עליהם תוכן השגתם אשר כללה מן הגשמות מה שכללה. נבהלתי מראות החכם ההוא בדרך חושך וצלמוות, ונראה שלא ראה דברי הרב בפכ"ח מהח"ב,<sup>13</sup> ודבריו בשאר הפרקים.

אברבנאל כל כך משוכנע שזוהי טעות שלא ניתן להעלות על הדעת, שהוא כלל לא טורח לפרט מדוע זוהי טעות. טעות טריוואלית שכזאת, לא יתכן להעלות על הדעת שתהא מנת חלקו של הרמב"ם או של הזקנים. אברבנאל מסיים להציג את ארבעת הפירושים האפשריים לדעת הרמב"ם, ועובר להציע את פירושו שלו.

#### 4. חטא הזקנים: הרמב"ם לפי אברבנאל

אברבנאל פותח את פירושו לרמב"ם בהצגת הרקע לחטא של אצילי ישראל, ורק לאחר מכן הוא דן בתוכן השגת הזקנים. לפי הרמב"ם, החטא נגרם כתוצאה מדרך לימודם שלא לפי הסדר הראוי. אברבנאל מפרש מהו סדר הלימוד הראוי (י):

ואומר, שכוונת הרב הוא שאצילי בני ישראל הרסו בעיונם האה"י. וקודם שנשלמו בהקדמות ההכרחיות להשגה השלמה הרסו לעלות אל השם לראות. ולפי שלא הקדימו מה שראוי להקדים – לא היתה השגתם שלימה. והכוונה, שההשגה השלמה היה ראוי שתהיה מהמאוחר אל הקודם, כמו שהשיג יעקב אבינו (בר' כח, יב-יג): 'סולם מוצב ארצה', שהוא העולם השפל. 'וראשו מגיע השמימה', שהוא עולם הגלגלים. 'והנה מלאכי אהי"ם עולים ויורדים', שהוא עולם השכלים. 'והנה ה' ניצב עליו', שהוא הסבה הראשונה, מניע בלתי מתנועע.

הדרך הנכונה להגיע להשגות נכונות היא בדומה ליעקב אבינו במראה הסולם: **מהמאוחר אל הקודם**. החוקר צריך להתמקד תחילה בעולם השפל משום שאותו האדם יכול לחקור ולבדוק, וממנו הוא יכול להסיק מסקנות ולהעפיל מעלה אל העולמות שמעבר. מראה הסולם הוא משל המתאר את סדר הלימוד הנכון. הוא מתאר את כל השלבים מלמטה עד למעלה להשגת האל: מהעולם השפל, דרך עולם הגלגלים, דרך עולם השכלים עד לסיבה הראשונה המניעה את כל המערכת ואינה מתנועעת.<sup>14</sup>

13 צריך להיות: מהח"א. או שמא הנוסח היה: פכ"ח מהח"א ופכ"ו מהח"ב, והסופר דילג.

14 מעניינת ההשוואה בין חיבוריו השונים למראה הסולם:

עטרת זקנים	כ"י א, 3א	דפ', ח; כ"י ב, 5ב; כ"י ג, 7ב;	פירוש לבראשית, עמ' שטו
(י):			

		אמרו בסולם יורה על ענין אחד הוא השתלשלות הנמצאים הוא מהסבה הא', זה אחר זה	הנה כיון הרב שבאו שבעה הודעות במראה הזאת: האחד והנה סולם ר"ל שיש השגה אפשרית לאדם להתדבק בעליונים בהשגתו	והדעת הה' הוא לרב המורה הביאו בהקדמת ספרו... וכוונת הרב בזה: שהסולם הורה על אחדות הנמצאות והתקשרם זה בזה והיותם כולם כאיש אחד
סולם מוצב ארצה – שהוא העולם השפל,	מוצב ארצה יורה על עולם ההויה וההפסד	הב' מוצב ארצה ר"ל שהתחלתם ראוי שתהיה מעולם ההויה וההפסד	ושאמרו מוצב ארצה יורה על ענין ההויה והפסד שממנו התחלת הידיעה והעיון	
וראשו מגיע השמימה – שהוא עולם הגלגלים,	מגיע השמימה יורה על תנועות הגלגלים שהם סבת ההויה וההפסד	הג' מגיע השמימה ר"ל שמכח ההויה וההפסד יבוא להשיג עולם הגלגלים המתנועעים	ואמרו וראשו מגיע השמימה מורה שהשפלים מושפעים מהעליונים, ומניעים אותם בהויה וההפסד כפי התנועות השמשיות ומפאת ההויה וההפסד נידע הפחותה עליונות ההם	
והנה מלאכי אה"ם	והנה מלאכי אה"ם יורה על השכלים הנפרדים המניעים	הד' והנה מלאכי אה"ם ר"ל שמפאת הגלגל המתנועע ישיג מציאות המניעים והם השכלים הנפרדים	ושאמרו והנה מלאכי אה"ם מורה על מציאות השכלים הנבדלים המניעים לגרמים השמימיים כי כל מתנועע יש לו מניע	
עולים ויורדים – שהוא עולם השכלים,	ואמרו עולים יורה שמהם עלות ואמרו יורדים יורה שמהם עלולים	הה' עולים ר"ל שיש בהם עילות הו' יורדים ר"ל שיש בהם עלולים, ואין כלם שוים	ואמרו עולים מורה שיש למלאכים ההם עילות. ואמרו יורדים מורה שיש בהם עלולים, כי כל זה נכלל בסולם	
והנה ה' ניצב עליו – שהוא הסבה הראשונה, מניע בלתי מתנועע	ואמרו הנה (ב3) יי' ניצב עליו - יורה שאין השכלים הנבדלים עלה ועלול בלי תכלית, כי יש להם התחלה אחת והוא ית' וית'.	הז' והנה יי' ניצב עליו ר"ל שיש סיבה ראשונה, כי לא ישתלשל זה אל בלתי תכלית	וז"ש בו והנה ה' ניצב עליו מורה על מציאות הסיבה הראשונה המושגת באחרונה אחר כל ההקדמות והידיעות האלה	

ניתן לראות כיצד הפירוש צובר נפח במהלך השנים. קיים דמיון רב מבחינה לשונית בין הפירוש בכ"י א לפירוש בכ"י ב ובכ"י ג. כמו כן, יש הבדל יסודי בהבנת מטרת המשל. בעוד שבעטרת זקנים, ובכ"י א זהו משל עיוני שבא לתאר את המציאות. הסולם לפי כ"י א מתאר כי: 'השתלשלות הנמצאים הוא מהסבה הראשונה'. בכ"י ב ובכ"י ג זהו משל חינוכי שבא לעודד את האדם 'שיש השגה אפשרית לאדם להידבק בעליונים בהשגתו'. בפירוש לבראשית

לאחר מכן, אברבנאל דן בתוכן השגת הזקנים לפי הרמב"ם. הוא מסביר שחטאם של הזקנים היה שהזקנים כלל לא השיגו את קיומם של השכלים הנבדלים. השגתם הייתה שהאל מניע ישירות את החומר הראשון. דבר שהוא בלתי אפשרי, שכן כדי להניע את החומר הראשון צריך לפעול בכוחות חומריים, מה שאין ביכולתו של האל לעשות, משום שהאל אינו גשמי (י):

והיה ראוי שאצילי העם ישיגו השגתם בזה הדרך עצמו, אבל המה לא עשו כן, כי לא הרגישו בגרמים השממיים ולא בשכלים הנבדלים. אבל היה השגתם לבד מציאות החומר הראשון ומציאות הסבה הראשונה, וכאילו אין במציאות בכללו כי אם השם יתברך, שהוא המניע בלי אמצעי כלל לחומר הראשון והמורכבים ממנו...

(יא ע"א) ולזה אמר הרב עוד: **דקדק עליהם תוכן השגתם אשר כללה מן הגשמות מה שכללה**, רוצה לומר, כי לפי שמניע היסודות להתהוות אינו כמניע הגלגל שיניעהו ע"צ התשוקה, אבל מניע החומר הראשון והיסודות בהרכבתם א"א שיניעם כי אם בכח גשמי, כי הרוחני לא יפעל במורגש הגשמי, כי אם בכוח גשמי ובשימשש. לכן כללה השגת הזקנים מן הגשמות שיחסו לבורא גשמות מה, אחרי אמרם שהוא מניע קרוב לחומר.

הזקנים השיגו רק את קיומו של האל ואת קיומו של החומר הראשון. הם לא הרגישו בקיומם של המתווכים בין האל לבין העולם הגשמי, היינו: השכלים הנבדלים באמצעות הגלגלים. טעותם של הזקנים הייתה שהם ייחסו לאל פעולה באמצעות כוחות גשמיים. זוהי טעות חמורה, משום שהיא מייחסת לאל גשמות, ולכן הם נענשו עליה.<sup>15</sup>

אברבנאל סיים את הבירור בדעת הרמב"ם, והציע לו פירוש אחר משלו. לפני שהוא מציע את דעתו האישית כיצד להסביר את סיפור אצילי ישראל, הוא מתעכב עוד רגע קט להערה כללית המשקפת את יחסו לרמב"ם. חשוב לו להסביר מהו היחס הנכון שיש לנקוט כלפי הרמב"ם וכלפי הספר מורה נבוכים. הוא חותם את דיונו בדעת הרמב"ם במעין התנצלות בשמו של הרמב"ם (יא):

זהו דעת הרב באמת, ואין בו אחת מהכפירות שהבינו ממנו, חלילה לו.  
ואמנם, נמשך דעתו לגנות השגת הזקנים, להמשך אחר דעת המדרש.

---

ניתן לראות שמבחינה לשונית הוא מעתיק מכתבי היד השונים ומוסיף עריכה מקומית משלו. דבר זה גרם לכך, שבפירושו לבראשית משולבות שתי המטרות של המשל, ולכן הוא מתאר את המשל כמשל עיוני מחד (...) 'הסולם הורה על אחדות הנמצאות והתקשרם זה בזה והיותם כולם כאיש אחד', ובתוך דבריו, בהסברת פרטי המשל מתערבב הכיוון החינוכי מאידך, וכל פרט מהמשל הוא קושר אל האפשרות להשיג ולדעת בנוגע למה שמעבר, בדומה לדבריו בכ"י ג' ובכ"י ג'. לפרשנויות שונות שהרמב"ם נותן למראה הסולם, ראו: קליין-ברסלבי, תשמ"ח. 15 בפרק כד של עטרת זקנים הוא עוסק במעשה מרכבה ומסביר שהרמב"ם תמך את דעתו בתרגום אונקלוס שגם בסיפור אצילי ישראל (כמעשה לבנת הספיר) וגם בנוגע לאופנים שביחזקאל א (כעין תרשיש) תרגם: 'כעובדא דאבן טבא'. לפי אברבנאל, התרגום הזהה בשני המקומות הוא זה שגרם לרמב"ם לזהות בין מעשה לבנת הספיר לבין היסודות. וראו בפרק מעשה מרכבה.

הפירושים של קודמיו הם 'כפירות' אותם יש לשלול. הרמב"ם שגינה את אצילי ישראל, עשה זאת מתוך נאמנות למסורת חז"ל: הוא נמשך אחר דעת המדרש. זהו לימוד זכות בעד טעותו של הרמב"ם.

יתירה מכך. אברבנאל מפגין הערצה מופלגת כלפי הרמב"ם. הוא מבהיר את יחסו לרמב"ם האיש, ואת הדרך הנאותה לפיה יש לקרוא את הספר מורה נבוכים (יא.):

ישתבח הבורא שבראו להשלמת עמו, ולגלות דרכי החכמה האה"ית תורת ה' תמימה. ואשרי מי שבא להבנת דבריו בעיון זך ואמונות משובחות, כי זה ממה שישירהו להבין אמרי בינה, ובל יראה בדברי הרב נפתל ועיקש.

אף כי אנשים מבני ישראל, מהם גם בלא דעת, ומהם נלכדים בשחתות אמונותם, נכשלו בהבנת דברי הרב המורה בהרבה מקומות מספרו. יפלו אל תוך פח מינותם וסכלותם במהמורות בל יקומו, וידברו העם באה"ם ובמשה. אוי להם לבריות מעלבונה של תורה, אוי להם כי רחקו ממנו, כי דברו עליו תועה לא האמינו לדברו, לא ירדו לכוונתו, רדפוהו בזמימותיהם, והמה לא ידעו דרכיו, כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת (מש' ח, ט).

הרמב"ם נברא 'להשלמת עמו ולגלות דרכי החכמה האה"ית תורת ה' תמימה'. הרמב"ם הוא שליח השם להוביל את עם ישראל אל השלמות הנכספת. משיח יי'. הוא מגלה את דרכי החכמה האה"ית באמצעות הספר מורה נבוכים, החושף את סודות תורת ה' התמימה. דברי הרמב"ם במורה 'כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת'. לכן, מי שניגש כראוי ללימוד המורה, לא ימצא בדברי הרב 'נפתל ועיקש'. הרמב"ם נקי ללא רבב. הרבב הודבק לשמו על ידי אותם הפרשנים ש'נכשלו בהבנת דברי הרב המורה'.<sup>16</sup>

כדי להבין את המורה צריך לדעת את 'דרכיו'. אברבנאל מבהיר שהדרך הנכונה שבה צריך ללמוד את הספר מורה נבוכים היא: 'בעיון זך ואמונות משובחות'. 'עיון זך' היינו סל של כלים טכניים, מבית המדרש של העיון הספרדי של ר' יצחק קנפנטון, שנועדו לעזור בקריאת הטקסט. ואילו 'אמונות משובחות', הוא מטען של השקפות מוקדמות הנחוצות כדי לאפשר את העיון הזך. אברבנאל שם דגש גדול על 'העיון זך' בו הוא פתח, משום שהוא רואה בו תנאי יסודי להבנת דברי המורה, שכן הוא סבר שהמעין בתוך המורה בוודאי יגיע אל האמת הרמבמ"ית מתוך המורה, אילו רק יידע לעיין וללמוד נכון את המורה. הצורך ב'אמונות משובחות' הוא תנאי בסיסי שנועד למנוע שגיאות מיותרות מצד הלומד. במקום שבו אמונותיו הבסיסיות יהיו 'מושחתות' יש חשש גדול שגם קריאתו את המורה תהיה משובשת, ותוביל אותו לשגיאות הנובעות מתוך אמונותיו המוקדמות, אך לא מתוך דברי המורה.<sup>17</sup>

16 לניתוח קטע זה, ראו גם: לאוי, 2005, עמ' 136-137.

17 הניסוח: 'עיון זך', יונק משדי החינוך אותו הוא קיבל בלומדו בשיבה אותה הוא עזב זמן לא רב לפני כתיבת החיבור, שיטת העיון הספרדי, ועל כך בהרחבה בפרק תיאור הביאור. כמו כן, ראו בפרק מעשה בראשית כיצד הוא מתאר את דרך הלימוד של המורה. תיאור זה מתאים לראשית דרכו ולתפיסתו את המורה כפי העולה מכ"א, קודם השינוי המשמעותי שחל בדעתו כפי העולה מכ"ב וכ"ג, על כך בפרק תובנות.

מתוך כך, הוא מבקר את פרשני הרמב"ם האחרים שנכשלו בפרשנותם בשני דברים אלו. הוא מבדיל בין שני סוגי פרשנים. בין פרשנים כאלו שלמדו 'בלא דעת', כלומר, בלא עיון זך ומדויק בהבנת דברי המורה, הפרשנים השטחיים. לבין הפרשנים שידעו ללמוד היטב ולעומק את דברי המורה, אך אמונותיהם המוקדמות גרמו לכך שהם 'נלכדים בשחיתות אמונותם', מה שהוביל אותם ליפול 'אל תוך פח מינותם', לאותו מקום של כפירה ממנו הם יצאו. הוא אינו נוקב במפורש בשמות הפרשנים האחרונים, בעלי האמונה המושחתת, ומסתפק ברמזים אודותם.

## 5. עטרת זקנים (יט), לפי אברבנאל: השגת הזקנים מהקודם אל המאוחר

אחרי הצגת הפירושים השונים, ואחרי הבהרת עמדתו היסודית באשר לדרך הנכונה לקריאת המורה, אברבנאל חוזר לפשוטו של מקרא ומציג דרך עצמאית משלו להבנת סיפור אצילי ישראל. בפרק ח, הוא פותח את הצגת דרכו העצמאית בכך שהוא מעיר שיש **ספיקות** רבים בקריאת סיפור הזקנים בפשוטו של מקרא.<sup>18</sup> למשל, הספק השני הוא מי היו 'אצילי ישראל': בפרשה קודם הוזכרו 'זקני ישראל' ולא האצילים, מה שמעלה את השאלה האם מדובר על אותם האנשים. הספק השלישי הוא למה הוסף באצילי ישראל 'ויחזו' אחרי שכבר על הזקנים נאמר 'ויראו'. הספק החמישי הוא לדעת הרמב"ם שפירש 'לבנת הספיר' על החומר הראשון, אך 'הסתיר את פניו' ולא פירש דבר בנוגע ל'עצם השמים לטוהר', מה כוונת ביטוי זה? בפרקים התשיעי והעשירי בעטרת זקנים, הוא ממשיך להציג ספקות נוספים הקשורים להבנת שמות כד. בפרקים יח-כא אברבנאל פותר את הספיקות. בפרק יח הוא מפרש את סדר ההתרחשויות המוזכרות בשמות כד. בפרק יט הוא מציג את דעתו האישית. לדעתו, הזקנים אינם האצילים. מדובר על שתי קבוצות שונות, שאף אחת מהן לא חטאה. אברבנאל נמנה עם מחנה 'המשבחים'. התורה מתארת את ההתגלות שהייתה לכל קבוצה. לכל אחת הייתה דרגה אחרת של התגלות: השגת הזקנים יחד עם משה אהרון נדב ואביהוא, היא השגה נבואית מלאה, בעוד שהשגת האצילים פחותה ממנה.

אברבנאל פותח את דעתו האישית בהתייחסות לקבוצה הראשונה: קבוצת משה, אהרון נדב ואביהוא והזקנים. הוא מפרש מה ראו הזקנים. לדעתו, 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר', הוא פסוק מורכב: חלקו משל, וחלקו כפשוטו (כו):

ואשר אחשוב אני בהשגה הזאת והוראת המשל הזה הוא, שלבנת הספיר היה משל לעולם השכלים הנבדלים, להיותם ספיריים וזכים בטבעם, נבדלים מהחומריות והעובי. ובדברי יחזקאל ע"ה בא הלשון הזה גם כן על השכלים הנבדלים. אמר בתחילת נבואתו: וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא, ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה (יח' א, כו). וזה נאמר על השכלים הנבדלים מחומר...

ואמנם אמרו: וכעצם השמים לטוהר, אינו משל לדעת, אבל הוא כפשוטו נאמר על הגרם השממי. 'ועצם השמים', ירצה היותר עצמי שבגלגלים, והוא הגלגל העליון המקיף בכל,

18 אף לשון זו 'ספקות', תואמת את הלשון שנהגה ביישובות העיון הספרדי, ראו בפרק תיאור הביאור.

כי להיותו הקודם שבהם בעצם וסיבה, אמר: כעצם השמים. והטהר הוא רמז לפשיטות, ושהוא פשוט בלי הרכבה חומרית.

לבנת הספיר הוא משל לשכלים הנבדלים. עצם השמים הוא הגלגל המקיף.<sup>19</sup> הזקנים השיגו את הנהגת האל את העולם. הם השיגו את סדר ההשתלשלות. הם השיגו שהאל הוא המנהיג של השכלים הנבדלים וממנו נמשכים הגלגלים, מן הגלגל העליון ומטה. מבט מעמיק בדברי אברבנאל מראה שהוא מתאר את השגתם הפוך מההשגה הפילוסופית הרגילה שהיא 'מהמאחר אל הקודם'. הם משיגים קודם את השכלים הנבדלים ורק לאחר מכן הם משיגים את קיומו של הגלגל המקיף ושאר הנמצאים הגשמיים. השגתם היא 'מהקודם אל המאחר'. זוהי השגה נבואית שאינה צריכה להכיר את המציאות כדי לשער את מה שמעבר לה. זוהי השגה שיודעת את מה שמעבר, ומתוך כך מתבוננת מחדש על המציאות הגשמית: מלמעלה למטה.

דעתו האישית מנוגדת לדעת הרמב"ם. לא רק בכך שלפי הרמב"ם (לפי אברבנאל) הזקנים לא תפסו שמלבד האל יש גם שכלים נבדלים וגלגלים, ולפי אברבנאל הם כן תפסו את קיומם. אלא גם בשינוי המגמה: בעוד שהרמב"ם (לפי אברבנאל) מתאר את השגת הזקנים כהשגה פילוסופית רגילה, מהמאחר אל המוקדם, מלמטה למעלה; אצל אברבנאל זוהי אינה השגה פילוסופית אלא השגה נבואית מהקודם אל המאחר. מלמעלה למטה.

ההשגה הנבואית תרמה לזקנים את היכולת להבין טוב יותר לא רק את המציאות ואת סדר ההשתלשלות אלא את השגחתו של האל על העולם, את היקפה בכל חלקי המציאות השונים, ואת ההשגחה המיוחדת שיש לעם ישראל (כז):

והיה כוונת המאמר שזקני ישראל ראו והשיגו בנבואתם שהאל ית' הוא המשגיח בעצמו בעולם השפל הזה בעם הנבחר אשר בחר לנחלה לו, והוא המשגיח בעולם השכלים הנבדלים ומשפיע בהם הטוב והמציאות, והוא גם כן מניע בעצמו הגלגל העליון אשר בתנועתו יתנועעו הכל והוא א"כ המושל והמנהיג בכל העולמות, והוא קדוש בעולם המלאכים, וקדוש בעולם הגלגלים, וקדוש בעולם השפל הזה.

קדוש. קדוש. קדוש. קדושתו של האל פירושה נוכחותו האקטיבית והישירה של האל, ש'הוא המשגיח בעצמו', ושהוא 'המושל והמנהיג' של העולמות השונים. הזקנים השיגו בנבואתם שה' מושל ומנהיג בכל שלוש העולמות: בעולם המלאכים (השכלים הנבדלים), בעולם הגלגלים, ובעולם השפל היינו בכדור הארץ.

מתוך זה נחשפת המטרה של ההתגלות הנבואית. הזקנים תפסו את היקף השגחתו של הקב"ה בגלל צורך חיוני שעמד ברקע. צורך זה עולה מהנאמר בשמות כג: הבשורה שעתיד לקום מלאך שילך לפני העם (כז):

---

19 יתכן שפרשנותו זאת, מושפעת מפרשנותו של רשב"ת, יקוו המים, עמ' 47-48 לפיו 'מראה אבן ספיר' הוא: 'משל חלק מן הרקיע, כלומר העליון שבו, שמקיף שאר חלקיו'. כלומר, הגלגל המקיף. אם כן, רשב"ת הציע פרשנות זאת על פי דרכו של הרמב"ם למילים 'כמראה אבן ספיר', וכאן אברבנאל מציג זאת למילים כעצם השמים לטוהר. אברבנאל ראה פרשנות זאת של רשב"ת, שכן הוא מתייחס לדעת רשב"ת בטענות הלקוחות.

והנה צורך ההשגה הזאת לזקנים היה כדי שידעו שהמלאך השלוח אליהם הוא שליח האל, ואין בו צד אלהות, כי אם היכולת המסור אליו ממנו. וכל זה כדי שלא יטעו לחשוב בו כמו שאמרתי במה שעבר.

ההתגלות לזקנים (שמות כד) קשורה להבטחת בואו של המלאך (שמות כג). אחרי שנאמר: 'הנה אנוכי שולח מלאך לפניך' (שמי' כג, כ), קיים חשש שיהיו שיחשבו שמלאך זה מחליף את הישות האהיית. לכן, הזקנים בתור מנהיגי העם היו צריכים לראות כי כוחות הטבע המנהלים את העולם נמצאים תחת הנהגתו של האל המשגיח בכל העולמות, ועל עם ישראל בפרט. המלאך הוא שליח האל, אין לו יכולת עצמית לקבל החלטות או לפעול מעבר ליכולת שהאל מסר לו.

## 6. השגת האצילים: חזיון קצר

האצילים אינם הזקנים. לעומת השגת הזקנים, שהייתה השגה נבואית מלאה ('נבואה זכה'), האצילים השיגו פחות. הם לא השיגו את קדושתו של האל, ולא את היקף השגחתו. להם הייתה התגלות קצרה, שעזרה להם לתפוס באופן כללי את מציאותו של האל (כז:):

ואמנם אמרו: ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, אחשוב שהאצילים ההם אינם הזקנים שזכר, אבל היו שאר החכמים ראשי המטות שהיו מתיצבים בתחתית ההר ולא הגיעו למעלת ה**נבואה הזכה** כזקנים שעלו להר. ולזה קראם בשם אחר: אצילים. כי היו הם נאצלים מהעם בשלמות מה, אבל לא הגיעו למעלת הזקנים. ואמר: לא שלח ידו, להגיד שהאל ית' לא שלח יד נבואתו אליהם, ולא בא אליהם השפע כמדרגת אהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל. אבל, זכו להשגה מועטת וחזיון קצר אלדי, וזהו אמר לבד: ויחזו את האלדים, כלומר שהשיגו מציאות האל בהשגה כללית בלתי מושלמת. ויהיה 'לא שלח ידו', מלשון: הייתה עלי יד ה' (יח' לז, א ועוד) שהוא מין ממיני הנבואה... ותדע שיד ה' הוא המדרגה היותר עליונה שבנבואה, ולכן אמר, שעם היות שהגיעו אליה הזקנים בהשגתם, הנה האצילים לא הגיעו אליה, וזהו לא שלח ידו. והנה הרחבנו בזה ליוקר הדרוש.

יש דרגות שונות בנבואה. הזקנים הגיעו לדרגה העליונה של הנבואה 'שלח ידו' – נבואה זכה. אצל האצילים לעומת זאת: לא שלח ידו. הם לא זכו לנבואה כמו הזקנים. לכן, נאמר בהם רק לשון 'ויחזו' שהוא פחות מנבואתם של הזקנים המתוארת בלשון 'ויראו' שהוא המראה הנבואי. לכן, התורה מפרטת רק את השגת הזקנים 'כלבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר', ואינה מתארת את השגת האצילים אלא מסתפקת במילים 'ויאכלו וישתו', לציין שהשגתם נמוכה.

נמצא כי, שמות כד הוא תיאור בסדר יורד של ארבע דרגות של השגת האל. משה מעל כולם ניגש אל ה'. אחריו הזקנים השיגו השגה נבואית מלאה את הנהגת האל את העולם (ויראו). אחריהם, אצילי ישראל השיגו השגה כללית בלבד את מציאות האל (ויחזו). ולבסוף, שאר העם ראו רק את האש והענן בראש ההר.



## ד. הביאור למורה נבוכים

אברבנאל עוסק בנושא אצילי ישראל בביאורו על ח"א, ה; כח, ובתשובת שאלה המופיעה בסיום כ"י ב. בביאורו למורה אברבנאל אינו מציג את דעתו האישית כיצד לפרש את סיפור אצילי בני ישראל, ודן רק בדעת הרמב"ם ובפירושה. גם דיונו ברמב"ם קצר בהרבה מדיונו בעטרת זקנים. הוא מסביר את החלטתו לא להזכיר את דעתו האישית בסיום ביאורו לח"א, ה (דפ', כב; ; כ"י ב, 25ב; כ"י ג, 33ב):

ואני הנה חברתי מאמר בזה קראתי עטרת זקנים,<sup>20</sup> ושם ביארתי דעת הרב, והקשיתי עליו מפשט הכתובים, ופירשתי אותם באופן אחר. ואינו מעניין הביאור הזה, כי אם ידיעת כוונת הרב לבד.<sup>21</sup>

כבדרך אגב בהערה שולית, אברבנאל מגדיר את תפקידו כפרשן המורה: 'ידיעת כוונת הרב לבד'. ההגדרה שאברבנאל נותן לביאורו על מורה נבוכים היא: 'ביאור'. ביאור שלנגד עיניו ניצבת ידיעת כוונת הרב' בלבד. הביאור נועד לתת לקורא את הכלים לדעת את כוונת הרמב"ם הנכונה, ותו לא. אברבנאל לא רואה בביאורו למורה את הבימה המרכזית להצגת חידושי העצמאיים, גם אם היו לו בכתובים זה מכבר, והוא יכול להעתיקם בנקל. אציג תחילה את ביאורו, ולאחר מכן אשווה בין הדיון הפרשני שהוא עורך בביאורו למורה לבין זה שהוא ערך בעטרת זקנים.

## 1. הביאור לח"א, ה

עיקר הדיון בסיפור אצילי בני ישראל נערך בח"א, ה עליו נותר פירוש רק בכ"י ב ובכ"י ג (ובדפוס).<sup>22</sup>

אברבנאל פותח את ביאורו בח"א, ה בהסברה מילולית של דברי הרמב"ם. הוא מבהיר לקורא שמטרת הרמב"ם בפרק זה היא לפרש את סיפור אצילי ישראל כמשל חינוכי המתאר את המסלול הלימודי הנכון עבור החוקר/הפילוסוף, המתחיל את דרכו בהכרת המציאות הפיסית ומשם הוא

---

20 לנדא (טו). קרא בטעות כאן: עבודת זקנים. בהערה הוא כותב: 'יראה לי שזה המאמר כולל הטענות הלקוחות מטבע הכתובים כמו שזכרתי בהקדמה'. גודלמן תיקן את הטעות. אך, הרב מיימון, תשכ"ב, עמ' 80 מציין חיבור זה כאחד מספריו של אברבנאל, וראו שמואלי, תשכ"ג, עמ' 271.

21 בנוסח הנדפס, לנדא (ובעקבותיו גולדמן) דילג על שורה שגרמה אי הבנה. השורה החסרה מודגשת: 'ואינו מעניין הביאור הזה, כי אם ידיעת כוונת הרב לבד. ואם זה בדינם כל שכן בדינו אנהנו וכו' – הנה הלימוד הזה הוציא הרב מענין האצילים שאם זה קרה להם...!'

22 על דברי הרמב"ם בח"ב, כו; ח"ג, ד אין פירוש בכתבי היד שלפנינו. ראו בפרק היקף הפירוש.

עולה מעלה. לכן, הרמב"ם פתח את הפרק בדברי אריסטו, לפיהם על האדם ללמוד בהדרגה ולא ישלח מחשבותיו תחילה וישליטם להשגת הבורא, אבל יבוש וימנע ויעמד עד שיעלה ראשון ראשון. סיפור אצילי ישראל הוא דוגמה לניסיון כושל של כאלו שניסו ללמוד אבל לא לפי הסדר הנכון: 'אמנם, אצילי ישראל הם הרסו ושלחו מחשבתם והשיגו, אבל השגה בלתי שלימה'. אברבנאל מסביר שלפי הרמב"ם (ראו לעיל בעמ' 123) אצילי ישראל הם שבעים הזקנים יחד עם נדב ואביהוא. הרמב"ם הבדיל בין משה אהרון (שלא טעו בהשגתם) לבין נדב ואביהוא ושבעים הזקנים (שהגשימו את האל).<sup>23</sup>

לאחר מכן, אברבנאל דן בשאלה מה הייתה הטעות של אצילי בני ישראל לפי הרמב"ם. הוא מציע רק פירוש אחד לשאלה זו, והוא פירושו של אפודי. פירושו של אפודי הוא פירושו של ר' זרחיה לעיל,<sup>24</sup> שהבין שחטא ההגשמה של אצילי ישראל היה שהם 'השיגו שהש"י היה כח בגלגל השמש'.<sup>25</sup> אברבנאל דוחה את הפירוש (דפ', כא; ; כ"י ב, 223; כ"י ג, 31א):

וזה בעיני טעות יותר גדול מאשר זכר שטעו אצילי בני ישראל, לפי שהכתוב לא זכר כאן כסא ולא גלגל ולא שמים... כ"ש שהרב אומר שמה (בפכ"ח) בפירוש: ואשר השיגוהו הוא אמתת החומר הראשון אשר היה מאתו ית' וכו', ולא זכר דבר מהגלגל, כי אם מהחומר הראשון.

בעוד, שבעטרת זקנים הוא דוחה דעה זו כמעט ללא דיון לאור דברי הרמב"ם בח"א, כח. בביאורו למורה הוא דן באריכות בפירושו של אפודי, ודוחה אותו מכל כיוון אפשרי: הן מכוח זה שאין רמז בכתובים והן מתוך דיון בדבריו של הרמב"ם. בנוסף, להבדיל מעטרת זקנים שם הוא הציע ארבעה פירושים לרמב"ם לפני שהוא הציג את פירושו לרמב"ם, בפירושו על המורה הוא אינו מציע פירוש נוסף מעבר לאפודי.

אחרי אפודי, אברבנאל עובר להציג את פירושו שלו לרמב"ם. זהו אותו הפירוש שהוא הציע בעטרת זקנים: הטעות הייתה שהזקנים תפסו שהאל יצר את החומר הראשון ישירות ללא

---

23 הוא מפנה למורה בח"ב, לב שהבדיל במפורש ביניהם: 'הלא תראה אמרו עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא, הוא ע"ה במדרגה העליונה כמו שאמר ונגש משה לבדו אל ה' וגו', ואהרן למטה ממנו, ונדב ואביהוא למטה מאהרן, ושבעים זקנים למטה מנדב ואביהוא, ושאר האדם למטה מהם לפי שלמויותיהן, ואשר כתבו החכמים: משה מחיצה לעצמו, ואהרן מחיצה לעצמו'.

24 נראה שאברבנאל מעדיף לייחס את הפירוש לאפודי, משום שאפודי טוען שמדובר בגלגל השמש במפורש, בניגוד לר' זרחיה. יש לציין שאברבנאל לכל אורך ביאורו למורה אינו מזכיר כלל את פירושו של ר' זרחיה, וצריך עיון מה הסיבה לכך. על משנתו העיונית של ר' זרחיה ודרכו בביאור המורה, ראו: פרידמן, תשל"ד; רביצקי, תשל"ח.

25 זו לשון אפודי באות י: 'והטעות שטעו אלו האצילים לפי דעת הרמב"ם ז"ל רבי הסברות, יש מי שפירש... ויש מי שפירש... והפירוש הנכון הוא שהם טעו והשיגו שהוא ית' כח בגלגל השמש חלילה. וזהו אמרו: ויראו את אה"י ישראל שהיה כח בגלגל השמש, ותחת רגליו ר"ל מסובביו שהוא גלגל הירח, היה לבנת הספיר והוא החמר הראשון, וזהו הגשמות שכללה זאת ההשגה'.

תיווך השכלים הנבדלים. החידוש בביאורו למורה הוא שאברבנאל מסביר אחרת את הרקע שהוביל לטעות (דפ', כא ; כ"י ב, 23 ; כ"י ג, 31) :

ולכן אומר אני, שדעת הרב באמת הוא<sup>26</sup> שאצילי בני ישראל, מאשר לא הושלמו בהצעות הראויות, נשתבשו בהשגתם. וזה, **כי הם השיגו מפאת המופתים אשר ראו במצרים ועל הים**, שהיה שם (כ"י ב, 24א) סבה ראשונה בתכלית ההשגחה והיכולת. וראו עוד ההויה וההפסד התמידית<sup>27</sup> אשר בזה העולם, ולא הרגישו בשכלים הנבדלים ולא בגלגלים. ולכן גזרו אומר שהאל ית' היה המניע הקרוב לחומר הראשון בהויה וההפסד בלי אמצעי אחר. והוא אמרו: ויראו את אה"י ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, ר"ל שראו והשיגו אה"י ישראל והוא הסבה הראשונה, **המוציא אותם מתחת סבלות מצרים**, וראו בסבתו ובגללו בלי אמצעי אחר החומר הראשון, שהוא כמעשה לבנת הספיר כמו שיזכור, והיה אם כן טעותם להעדר ההקדמות וההצעות, כי לא הושלמו בהם.

לפי הרמב"ם, טעותם של הזקנים הייתה שהם 'לא הרגישו בשכלים הנבדלים ולא בגלגלים'. טעות זו נגרמה 'להעדר ההקדמות וההצעות, כי לא הושלמו בהם'. הם סברו שהאל מניע באופן ישיר את החומר הראשון והעולם החומרי. עד כאן, ביאורו למורה דומה לעטרת זקנים. החידוש שבביאורו למורה הוא שאברבנאל מסביר כיצד נולדה הטעות. הטעות נבעה מהתבוננות שגויה על המציאות. הזקנים ראו שני דברים הסותרים זה את זה, וטעו בפירושם: מצד אחד הם ראו את החוקיות שבטבע, את המחזוריות ואת הנצחיות שבתופעות הטבעיות 'ההויה וההפסד התמידית אשר בזה העולם'. מהצד השני, הם ראו פריצה של החוקיות הטבעית בניסים שנעשו לעם ישראל ביציאת מצרים 'המופתים אשר ראו במצרים ועל הים'. טבע מול אנטי טבע. הפתרון שהזקנים מצאו לסתירה זו היה בפרשנות שהם נתנו לתופעות אלו: המופתים הובילו אותם להכרת קיומו של האל 'שהיה שם סיבה ראשונה'. החוקיות בטבע הוסברה על ידם כמונחית על ידי האל. הם סברו שהקב"ה הוא זה שמניע את החומר ישירות בלי תיווך.

אברבנאל מסביר שלפי הרמב"ם, הטעות של הזקנים יש בה הגשמת האל, משום שלא ניתן לייחס לאל פעולות ישירות בעולם הגשמי (דפ', כב. ; כ"י ב, 24 ; כ"י ג, 32) :

כי ביחסם לאל יתברך היותו מניע קרוב בלי אמצעי לחומר הראשון ולהויה ולהפסד, כללה בזה הגשמה מה שהשגתם, כי המניע הקרוב לחומר אי אפשר אם לא כשימשש. וזהו אשר כללה מן הגשמות מה שכללה.

העולם החומרי מושפע מכוחות חומריים. לכן, האל אינו יכול לפעול ישירות בעולם הזה, והוא זקוק למערכת של השכלים הנבדלים והגלגלים. הזקנים לא תפסו זאת, ולכן תפיסתם את האל יש

26 בכ"י ג: 'הוא באמת'.

27 בכ"י ג: 'התמיד'.

בה הגשמה.<sup>28</sup> הוא ממשיך להצדיק את ביאורו לרמב"ם על ידי קריאה מחודשת של הפסוקים בפרשה, כפי המובא בהערה.<sup>29</sup>

לקראת סיום, אברבנאל מביא סיוע מפתיע להסברו את הרמב"ם: נרבוני. בביאורו למורה הוא מפרש את נרבוני אחרת ממה שפירשו בעטרת זקנים (בעמ' 128). הוא מסביר את נרבוני על פי דרכו: הזקנים כלל לא השיגו את מציאותם של השכלים הנבדלים ולא של הגלגלים. הם סברו שהאל הוא המניע הישיר של החומר הראשון. הם השיגו השגה כללית ביותר שהאל נמצא, ללא הבנה מפורטת של הכוחות והגרמים שמעבר לגלגל הירח (דפ', כב.; כ"י ב, 24; כ"י ג, 32):

והנרבוני לפי מה שאחשוב יסכים למה שהנחתי, אמר: '... שראו תחת רגליו כמעשה מיד החומר הראשון בלי אמצעי, כתכלית מי שהתפלסף בימים ההם', ירצה, שלא זכרו האמצעיים הראויים באותה השגה, ושעשאוהו יתברך מניע קרוב לחומר הראשון בהתהוותו. ואמר שזהו: 'כתכלית מי שנתפלסף (בימים ההם)',<sup>30</sup> לפי שהרב יאמר אחר זה, שהקדמונים לא היה עיונם עובר מהמורגש, ולא היה עובר מגלגל הלבנה.<sup>31</sup>

נראה שאברבנאל מפרש את נרבוני לכף זכות. ניתן היה להבין שכוונת נרבוני היא שהשגת זקני ישראל הייתה כהשגת חכמי הצאב"ה.<sup>32</sup> אברבנאל לא מפרש את נרבוני כך, אלא מפרש שטעות הזקנים לפי נרבוני הייתה 'שעשאוהו יתברך מניע קרוב לחומר הראשון בהתהוותו'. זוהי טעות

28 מן הראוי לומר, שאברבנאל עצמו סבור שהאל הוא הסיבה המיידית של הנס, בדיוק כפי שהשיגו הזקנים. הטעות היא רק לפי הרמב"ם המרחיק את האל מן העולם.

29 הוא מראה כי זו היתה הטעות לפי הרמב"ם מכוח שלוש סיבות (דפ', כב.; כ"י ב, 24; כ"י ג, 32):

א. לשון הפסוק: ויראו את אה"י ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, מלמדת שמה שהם ראו זה את 'תחת רגליו' שהוא כמעשה לבנת הספיר. זהו תיאור השגתם. אילו היה נאמר שאצילי ישראל ראו את תחת רגליו, ורק אח"כ את אה"י ישראל, אז הם היו רואים לפי הסדר הנכון מלמטה למעלה. הסדר הנכון הוא כמו בסולם יעקב: 'שהיה מתחיל בהשגתו ונבואתו, התחיל מלמטה למעלה באומרו: והנה סולם מוצב ארצה, וממנו בא לראשו מגיע השמימה, ולמלאכי אה"ם, ולה' הנצב עליו. ולכן האצילים בהיות השגותיהם בהתחלה, היה ראוי שילכו מלמטה למעלה'.

ב. הפסוק מתאר רק את האל ותחת רגליו, ואינו מזכיר את את הגלגלים והמלאכים, ומכאן שהם לא השיגו אותם.

ג. העובדה שהם היו רואים לעונש, לפי הבנת הרמב"ם את 'לא שלח ידו', מלמדת שהיה פגם בהשגתם. הפגם הוא מה שיש ללמוד מלשון הפסוק בנוגע לראייתם, כאמור.

30 בכ"י ג חסר.

31 כוונתו לדברי הרמב"ם בח"א, סג: 'כבר ידעת פרסום דעות הצאב"ה בזמנים ההם... וכאשר נראה ית' אל משה רבינו ע"ה וצוהו שיקרא לבני אדם ויגיע אליהם זאת השליחות, אמר, תחילת מה שישאלוני שאמת להם, שיש אלוה בעולם נמצא, ואחר כן אומר, שהוא שלחני. מפני שכל בני אדם אז אלא יחידים, לא היו מרגישים במציאות השם, ותכלית עיונם לא היה עובר הגלגל וכוחותיו ופעולותיו, שהם לא היו נבדלים מן המורגש, ולא הושלמו שלמות'. עוד בנוגע לתפיסת חכמי הצאב"ה, ראו בהערה 12.

32 בדומה לחכמי הצאב"ה שהיו הפילוסופים של הימים ההם, לפיהם האל הוא רוח הגלגל, כך סברו גם זקני ישראל. כזכור, בעטרת זקנים אברבנאל הזכיר פרשנות דומה בשם 'חכם אחד מחכמי דורנו', עימו הוא דיבר. ברם, כאמור, אברבנאל אינו מפרש כך את נרבוני.

קטנה יותר, והיא משקפת ידע מתקדם יותר משל חכמי הצאב"ה. האל אינו רוח הגלגל, אלא הוא נבדל מהגלגל ובעל ישות עצמית. הטעות היא רק בכך שהם סברו שהאל פועל ישירות ללא תיווך בעולם החומרי, כפי שאברבנאל עצמו הסביר.

למרות שהוא מציין את נרבוני כמי שתומך בפירוש, חשוב לציין שזווית הראייה של נרבוני (לפי אברבנאל) שונה מזו של אברבנאל. לפי נרבוני טעותם קשורה להתפתחות המדע דאז, והסברו הוא הסבר היסטורי, על פי תיאור ההיסטוריה 'המדעית' שבמורה. לפי אברבנאל (לרמב"ם) טעותם קשורה לניסים שהם ראו, והסברו הוא בעל רקע דתי. לאחר מכן, הוא מפרש בקיצור את המקומות הנוספים בהם הרמב"ם עסק בפירוש חטא אצילי ישראל (ח"א, כח; ח"ב, כו, ח"ג, ד) שגם מהם ניתן לראות שזו דעת הרמב"ם בהבנת החטא. כאמור, למרות עיסוקו הנרחב בדעת הרמב"ם, הוא אינו מזכיר את דעתו האישית בנוגע לסיפור אצילי ישראל.

## 2. הביאור לח"א, כח

בביאורו לח"א, כח הוא דן באריכות על השכינה. לקראת סיום, הוא מזכיר בקיצור את ביאורו בפרק ה (דפ"ו, מו; כ"י ב, 71; כ"י ג, 95):

ואני כבר פירשתי בפרק ה מזה הח"א כוונת הרב המורה בזה, והוא שהזקנים השיגו ההויה התמידית וההפסד<sup>33</sup> המחוברת לחומר הראשון בהפשט צורה ולבישת צורה. וחשוב ועלה בדעתם, שהפועל הקרוב לזה הוא האל ית' בלי אמצעי אחר, וכאילו אין בעולם כי אם החומר הראשון (בהיותו והפסדו, והאל יתברך. ושזהו שאמר הכתוב: 'ויראו את אלהי ישראל')<sup>34</sup>, שהשיגו מציאות הסיבה הראשונה מאשר הוציא את ישראל ממצרים, ומצדו השיגו אותה, וסמכו אליה שהיה מסבתו. 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר', שהוא הפעלות<sup>35</sup> החומר הראשון, ר"ל הווייתו והפסדו. וזהו שאמר הרב כאן: 'ואשר השיגוהו הוא אמיתת החומר הראשון', ר"ל שהוא לובש ופושט צורה, שהכחניות<sup>36</sup> הזה הוא אמתתו. 'ושחיה מאתו ית', ר"ל שהוא הפועל הקרוב אליו בלי אמצעי אחר.

הוא מזכיר את הסתירה שלפי הרמב"ם הובילה את הזקנים לטעותם: החוקיות בטבע מול פריצת חוקי הטבע בניסים שנעשו ביציאת מצרים. לכן, הם טעו לחשוב כי האל מנהיג ישירות את עולם הטבע ללא מתווכים.

---

33 בכ"י ג: 'ההויה וההפסד התמידית'. כאשר המילה: וההפסד כתובה בגליון.

34 משפט זה חסר בדפוס.

35 בכ"י ב: 'פעל והפעלות'.

36 בדפוס: 'שבבחינה'.

### 3. בין עטרת זקנים לביאורו על המורה

אבקש להשוות את הדיון בביאורו למורה לדיונו בעטרת זקנים. הדמיון הוא בפירוש שהוא מפרש את הרמב"ם. זהו אותו הפירוש: הזקנים טעו בהשגתם וחשבו שהאל מנהיג ישירות את העולם החומרי ללא אמצעות השכלים הנבדלים והגלגלים. השוני הגדול הוא שבביאורו למורה, אברבנאל מכניס גורם חדש שלא הוזכר בעטרת זקנים: הנסים. לניסים יש תפקיד כפול. מצד אחד הם גורם חיובי. הניסים הם אלו שהובילו אותם לחקירה, ולהשגת קיומו של האל, 'שהיה שם סיבה ראשונה, בתכלית ההשגחה והיכולת'. הניסים הם אלו שהמריצו אותם לנסות להבין את החוקיות שבטבע, את 'ההויה וההפסד התמידי אשר בזה העולם'.

מצד שני, אותם הניסים, שאכן התרחשו בפועל, הם אלו שמהווים גורם מפריע למי שמבקש לקבל נבואה על פי הרמב"ם. שכן, אם הוא לא יעבור את התהליך הלימודי הנכון להכרת העולם, ויבין שישנם מתווכים בין האל לבין העולם, הוא ייכשל בדרכו, ולא יוכל להעפיל מעלה. לפי הרמב"ם (לפי אברבנאל) הזקנים טעו בפרשנות של הנסים שהם ראו, והסיקו מסקנות לא נכונות בנוגע לאל ולקשר שלו עם העולם הגשמי.

אפשר לומר, שזה שאברבנאל מייחס לרמב"ם את התפיסה לפיה הזקנים האמינו בניסים, יש בה מן ההפתעה. לא אדון כעת במפורט כיצד אברבנאל הבין את גישת הרמב"ם כלפי הניסים במורה הנבוכים. אציין שעצם השימוש בניסים כתפאורת הרקע לסיפור אצילי ישראל מאפיין את גישתו של אברבנאל בביאורו כלפי הרמב"ם, המבקשת לקרב את הרמב"ם אל המסורת המקובלת המאמינה בניסים ובהתגלות ישירה ומיידית של האל בעולם.<sup>37</sup>

הבדל בולט נוסף הוא הקיצור במרחב הדיון. בעוד שבעטרת זקנים אברבנאל מציג ארבעה פירושים שונים (נרבוני, זרחיה, ושני חכמים מבני דורו), ורק לאחר מכן הוא ניגש להציע את פירושו לרמב"ם. בביאורו למורה אברבנאל מציע רק פירוש אחד (אפודי), אותו הוא דוחה ומציג את פירושו.

דבר זה מתמיה במיוחד לאור הצהרותיו השונות. כזכור, בעטרת זקנים הוא הצהיר שאין מטרתו במאמר לברר את דעת הרמב"ם (ועם שאנכי לא נקראתי במאמר הזה לבאר דברי הרב'), ואילו ביאורו למורה הלא נועד לפרש את המורה 'ידיעת כוונת הרב לבד', ולכן הוא נמנע מלהציג את דעתו האישית בסיפור אצילי בני ישראל. מדוע אם כן, בביאורו למורה מרחב הדיון הפרשני שהוא מנהל מצומצם ביותר?

---

37 יתכן אולי לראות בזה מעין הטעיה של הקוראים. הניסים והנבואה הם שני צדדי המטבע של ההתגלות. אברבנאל מכיר היטב את תורת הנבואה של הרמב"ם לזה הוא התנגד נחרצות, אך חשוב לו להציג את הרמב"ם כמי שמחוייב למסורת המקובלת בישראל. לכן, הוא שם בפיו את הניסים כבסיס לפרשנותו את טעותם של הזקנים. על תפיסת הניסים של הרמב"ם בעיני אברבנאל, קצרה היריעה מלהרחיב. אציין רק דוגמאות מביאורו למורה בהם הניסים עולים לדיון: ביאורו לח"א, הקדמה, י; כח, מב, מה, ועוד. לספרות מחקרית, ראו גם: שטראוס, 1937; ברזילי, 1967, עמ' 99-94; קרייסל, 1981, עמ' 184-194; קרייסל, 1984; פלדמן, 2003, פרק 6; בורדווסקי, 2003; לאוי, 2005, עמ' 141, ועוד. ראו גם בפרק תובנות על הטעיות אפשריות של אברבנאל את קוראיו.

נראה לי, שהתשובה לכך קשורה בעמדת המוצא שלו כלפי הרמב"ם. בעטרת זקנים, הוא בעמדת התלמיד האוחז בשיפולי גלימתו של רבו, הרמב"ם. אמנם הוא לא נקרא 'לבאר דברי הרב', אבל חשוב לו 'להצילו מפי אריות חושבים עליו מחשבות אוון'. חשוב לו להגן על הרמב"ם מפני מחשבות אוון. גם פרשניו של הרמב"ם המייחסים לו מחשבות אוון הם 'אריות' בעיניו. לכן, הוא עורך דיון במלא רוחב ההיקף הפרשני. לעומת זאת, בביאורו למורה עמדת המוצא השתנתה. הוא לא רק תלמידו של הרמב"ם אלא גם פרשנו, וגם מבקרו. פרשני הרמב"ם השונים איבדו מזוהרם ומכוחם הראשוני, הם כנראה כבר לא כל כך אריות מסוכנים. כוחו העצמי של אברבנאל התעצם, והוא מסוגל להציע עמדה פרשנית לרמב"ם גם מבלי להרחיב את היריעה הפרשנית, שממילא אינה נכונה בעיניו. לכן, הוא מקצר בדיונו שכן מטרתו היא לברר את כוונת הרב, והוא משתדל להגיע אל מטרתו בהקדם.<sup>38</sup>

#### 4. התשובה שבכ"י ב, ועטרת זקנים

בסיומו של כ"י ב (154א-160א) מופיעות שתי תשובות: הראשונה עוסקת בח"א, ב והשנייה עוסקת בסיפור אצילי ישראל. גם כאן, הוא פותח את הדיון במילים: 'אמר יצחק', שהיא סימן התוספת במהדורה זו של הפירוש.<sup>39</sup> הוא מעלה עשרים שאלות לברר את כוונת הרב בח"א, ה. כדרכו, שאלות אלו מקיפות את הפרק מתחילתו לסופו. בסיומן הוא מזכיר את דעתו משכבר הימים בעטרת זקנים (כ"י ב, 160א):

והותרו עם זה השאלות הי"ט והעשרים, האחרונות. ועם זה נשלם פירוש דברי הרב וידעת כוונתו בזה הפרק והשגת האצילים. ואחר כלותי פירוש הפרק הזה, שאלוני חבירי אם דעתי כדעת הרב בהשגת האצילים אם לא. ולמלא שאלתם היתה לי עדנה להרחיב המאמר בדרוש הזה. הן אמת שבימי בחרותי כבר עשיתי על זה מאמר קראתיו **עטרת זקנים**. ועתה, מה לי פה להאריך אלא לזכור ראשי פרקים ממה שזכרתי שם, ממה שישים אלהים בפ"י עתה.

אברבנאל נשאל מהחברים מה דעתו האישית. הוא נזכר בצעירותו, בחיבורו עטרת זקנים ומחדש את דיונו על בסיס ספרו משכבר הימים. הוא פותח בהצגת הדעות השונות, 'המשבחים' את אצילי בני ישראל, ו'המגנים'. הוא סוקר בקצרה את תרגום אונקלוס, ואת פירושו של רש"י ואבע"ז. לאחר מכן, הוא דוחה את דעת הרמב"ם (כ"י ב, 160א):

ואחר שיש חלוקות בדבר הזה, עלינו לשבח הדעת היותר מתישב והיותר מרוחק מהספקות כפי התבוננות הנאות ועדות הפסוקים. על כן אמרתי שדעת המגנים השגת אצילי בני ישראל ובפרט דעת הרב המורה, אין ראוי לקבלו מטענות.

38 מדוע אם כן הוא מזכיר את פירושו של אפודי ולא פותח מיד בהצגת פרשנותו? נדמה לי שזה הפירוש שקל לו ביותר לדחות, ולכן כדי לתת לקורא תחושה של בירור בדברי הרמב"ם הוא מביא אותו.

39 ראו בפרק היקף הביאור.

אברבנאל מונה שבע טענות כנגד דברי הרב. בסיומן הוא מציין (כ"י ב, 160):

הנה כתבתי לך על האבן הזאת שבעה עינים ר"ל שבעה הטענות להוכיח שאין דעת הרב נכון ולא אמיתי בדבר הזה. ובעבור שהוא הביא לקיים דעתו שני עדים, ראוי להשיב עליהם.

אברבנאל דוחה את שני העדים. העד הראשון הוא הוכחתו של הרמב"ם מדברי ר' אליעזר הגדול.<sup>40</sup> העד השני, הוא ממראת יחזקאל ופרשנותו הסודית של הרמב"ם למראת יחזקאל, על כך עוד ארחיב בפרק מעשה המרכבה.<sup>41</sup>

לאחר שהוא מראה, שסוד המרכבה של הרמב"ם אינו יתכן, הוא חוזר על דבריו שבעטרת זקנים, בנוגע להשגתם הנבואית של הזקנים, וחזיונם הקצר של האצילים:

כ"י ב, 162	עטרת זקנים, כז.
ואשר אראהו אני בדבר הזה הוא, שלבנת הספיר הוא משל לעולם השכלים הנבדלים. כי לזכותם והבדלם מהחומר תארם בלבנת הספיר הזך במעשהו ובמלאכתו. וכמו שתרגמו ג"כ יחזקאל באומרו: 'וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר, דמות' (יח' א, כו), לפי שגם לדעת הרב שם נאמר על השכלים הנבדלים.	ואשר אחשוב אני בהשגה הזאת והוראת המשל הזה הוא, שלבנת הספיר היה משל לעולם השכלים הנבדלים, להיותם ספיריים וזכים בטבעם, נבדלים מהחומריות והעובי. ובדברי יחזקאל ע"ה בא הלשון הזה גם כן על השכלים הנבדלים. אמר בתחילת נבואתו: 'וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא, ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה' (יח' א, כו). וזה נאמר על השכלים הנבדלים מחומר...
ואמנם אמרו: 'וכעצם השמים לטוהר', אינו משל, אבל הוא כפשוטו נאמר על הגרם השמימי שהוא היותר עצמי שבגלגלים, והוא הגלגל העליון המקיף בכל, כי להיותו הראשון והקודם שבהם בעצם ובסבה אמר בו: עצם השמים. והטוהר הוא רמז לפשיטות, שאין בו הרכבה	ואמנם אמרו: 'וכעצם השמים לטוהר', אינו משל, אבל הוא כפשוטו נאמר על הגרם השמימי שהוא היותר עצמי שבגלגלים, והוא הגלגל העליון המקיף בכל, כי להיותו הקודם שבהם בעצם וסיבה, אמר: כעצם השמים. והטהר הוא רמז לפשיטות,

40 הכוונה למו"נ ח"ב, כו שם הרמב"ם דן בנאמר בפרקי ר' אליעזר, פרק ג: 'שמים מאי זה מקום נבראו? מאור לבושו לקח ונטה כשמלה, והיו נמתחין והולכין, שנאמר: עוטה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה (תה' קד, ב). הארץ, מאי זה מקום נבראת? משלג שתחת כסא כבודו לקח וזרק, שנאמר: כי לשלג יאמר הוא ארץ (איוב לז, ו)'. לאור מדרש זה, הרמב"ם מסביר ש'כמעשה לבנת הספיר' מדבר על החומר הראשון: 'וזהו אשר שמני שאפרש מאמר התורה: ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, שהם השיגו במראה הנבואה שהוא אמיתת החומר הראשון התחתון', וכו'.  
41 אברבנאל דן בסודו של הרמב"ם במעשה המרכבה כאן, וטוען נגדו ארבע טענות נוספות, על כך, ראו בפרק מעשה מרכבה.



<p>חמרית.</p> <p>והיה כוונת המאמר שזקני ישראל ראו והשיגו בנבואתם שהאל ית' הוא המשגיח בעצמו בעולם השפל הזה בעם הנבחר אשר בחר לנחלה לו, והוא גם כן המשגיח בעולם השכלים הנבדלים ומשפיע בהם, והוא גם כן מניע הגלגל העליון אשר בתנועתו הכל, והוא א"כ המושל והמנהיג בכל העולמות, והוא קדוש בעולם המלאכים, וקדוש בעולם הגלגלים, וקדוש בעולם השפל הזה תוך עמו...</p> <p>ואמנם אמרו: ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, אחשוב שהאצילים ההם אינם הזקנים שזכר, אבל היו שאר החכמים ראשי המטות שהיו מתיצבים בתחתית ההר ולא הגיעו למעלת <b>הנבואה הזכה</b> כזקנים שעלו להר. ולזה קראם אצילים. שהיו נאצלים מהעם בשלמות מה...  ואמנם אמרו: ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, אחשוב שהאצילים ההם אינם הזקנים שזכר, אבל היו שאר החכמים ראשי המטות שהיו מתיצבים בתחתית ההר ולא הגיעו למעלת <b>הנבואה הזכה</b> כזקנים שעלו להר. ולזה קראם אצילים. כי היו הם נאצלים מהעם בשלמות מה...</p>	<p>חמרית.</p> <p>והיה כוונת המאמר שזקני ישראל ראו והשיגו בנבואתם שהאל ית' הוא המשגיח בעצמו בעולם השפל הזה בעם הנבחר אשר בחר לנחלה לו, והוא גם כן המשגיח בעולם השכלים הנבדלים ומשפיע בהם, והוא גם כן מניע הגלגל העליון אשר בתנועתו הכל, והוא א"כ המושל והמנהיג בכל העולמות, והוא קדוש בעולם המלאכים, וקדוש בעולם הגלגלים, וקדוש בעולם השפל הזה תוך עמו...</p> <p>ואמנם אמרו: ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, אחשוב שהאצילים ההם אינם הזקנים שזכר, אבל היו שאר החכמים ראשי המטות שהיו מתיצבים בתחתית ההר ולא הגיעו למעלת <b>הנבואה הזכה</b> כזקנים שעלו להר. ולזה קראם אצילים. שהיו נאצלים מהעם בשלמות מה...</p>
---	--

בחימת דבריו הוא חוזר בקיצור על עיקר דעתו להבדיל בין נבואת הזקנים לבין מחזה האצילים (כ"י ב, 162):

הנה התבאר מזה כלו שהשגת זקני בני ישראל היתה הזכה? אין בה מום, נבואית קדושה. ושהשגת האצילים היתה אחרת, והותרו בזה הספקות כלם. זהו הנראה לי. ומי שיוסיף על דברי, ישא ברכה מאת יי'. הלא כה דברי כאש נאום יי' וכפטיש יפוצץ סלע. יצחק הכותב.

הסיימת היא פרי סגנונו המיוחד של אברבנאל. בדומה לתלמידיו שהזמינו אותו להתייחס לנושא זה, הוא מזמין את קוראיו להשתתף במסע הפרשני, ולהגות בסוגיה זו עוד ועוד. בתשובתו בכ"י ב, ובביאורו למורה, נגלה טפח מדרך כתיבת ספריו: אברבנאל משכתב קטעים שלמים שהוא כתב בעבר, ומשלבם בתוך ספריו בעיבוד חופשי המשרת את מגמותיו הפרשניות וההגותיות.

## ה. הפירוש לשמות כג-כד (1505)

בפירושו לשמות שהסתיים בסוף ימיו אברבנאל מתקדם עוד צעד משמעותי. התייחסותו לרמב"ם או יותר נכון חוסר התייחסותו מגיעה לשיא: הוא כלל אינו מצטט את הרמב"ם או מנסה לפרשו.

הוא מזכיר את דעת הרמב"ם בקיצור נמרץ, ודוחה אותה על הסף. דעתו האישית הופכת להיות גולת הכותרת. הפירוש לשמות בנוי על דבריו בעטרת זקנים למרות השונות הגדולה שביניהם.

אברבנאל פותח את פירושו לפרקים אלו בהקדמה. הוא מתאר את עיסוקו משכבר הימים בספרו עטרת זקנים, ומבטיח שבפירושו לשמות הוא ירחיב את החקירה 'ביתר שאת ומעלה', מה שאכן הוא עושה (עמ' ריח):

הנה אנוכי שולח מלאך לפניך וגו' עד סוף הסדר. אמר יצחק, זה לי ימים רבים בימי בחרותי חברתי על הפרשה הזאת מאמר קראתיו עטרת זקנים, ושם שאלתי שאלות רבות בפרשה ועניינה, והצעתי הצעות והמשכתי התשובות כפי ענין אותו מאמר. ועתה, מפני היות המקור הזה מקור לזה הדרוש, אמרתי לחקור פה במה שחקרתי שמה ביתר שאת ומעלה. ואוסיפה על מה שזכרתי שם דברים כהנה וכהנה בפירוש הפסוקים, ולכן אשאל במקום השאלות הנופלות בהם כפי פשוטם.

הוא שואל שתיים עשרה שאלות על הפסוקים. השאלה השמינית והלאה עוסקות בשמות כד. בשאלה התשיעית הוא מתייחס לסיפור אצילי ישראל. הוא מעלה ששה ספקות בנוגע להבנת הסיפור. ספקות אלו הם אותם הספקות שהיו לו בעטרת זקנים. הפירוש לשמות הוא המקום המתאים בו הוא בוחר לנהל באריכות את הבירור הפרשני לסיפור האצילים.

כתרון לספקות השונים הוא מציע מיד את דעתו האישית לקריאת סיפור אצילי בני ישראל, כדעת 'המשבחים'. בדומה לעטרת זקנים, הוא מסביר שהתורה בשמות כד מתארת סולם של משיגי ה'. מדובר על דרגות שונות של התגלות אהי"ת לקבוצות השונות שהיו שם. הזקנים הגיעו להשגה נבואית מלאה, בעוד שהאצילים הגיעו להשגה כללית לא נבואית (עמ' רל):

והנכון בעיני, שהמצווה הייתה למשה: עלה אל ה' אתה ואהרן וגו'... והיו אם כן בזה שני קצוות: קצה השלמות משה רבנו. וקצה החסרון היה העם. והאמצעי ביניהם היו אהרן ובניו והזקנים. וגם באותם האמצעים היו מדרגות. כי הנה אהרן ובניו היו במדרגה גדולה מהזקנים בנבואה. ושאר הזקנים שקרא אצילי בני ישראל היו בה למטה מהם, ועל זה נאמר: ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל. וביאר מיד השגת אהרן ובניו ועליהם בלבד אמר: ויראו את אהי"י ישראל. ועל שאר הזקנים אמר: ואל אצילי ישראל לא שלח ידו.

אברבנאל מדרג את ההתגלות: משה עומד בקצה השלמות הנבואית. אהרן ובניו למטה ממנו אך בדרגה נבואית למעלה מהזקנים. כפי שהוא כבר כתב בעטרת זקנים, אצילי בני ישראל נשארו בתחתית ההר, ולא עלו למעלה. האצילים לא זכו להתגלות נבואית מלאה, אבל זכו 'להשגה מועטת', והם 'השיגו מציאותו ית' בהשגה כללית', כפי שהוסבר לעיל.<sup>42</sup>

---

42 להלן השוואה בין דבריו במקומות השונים, המראה את הדמיון בין כתביו, ובמיוחד בין עטרת זקנים לכ"י ב:

הדבר הבולט והמפתיע הוא חוסר ההתייחסות שלו לדברי הרמב"ם. הוא אינו מצטט את הרמב"ם, ואינו דן בפירושי השונים. בתוך סדרת התקפותיו על דעת 'המגנים' את אצילי בני ישראל, הוא מכניס פרפראזה קצרה משלו המתארת את דעת הרמב"ם לסיפור האצילים. הוא מציג את הרמב"ם כמי שהסביר שהאצילים היו 'מעיינים בחומר הראשון', ומה שהם עשו באותו מעמד 'היה עניינם חקירה מדעית עיונית'. אברבנאל דוחה אותה על הסף (עמ' רלא) :

וכבר יורו דברים מצודקים על היות ההשגה הזאת תמימה אשר אין בה מום, ולא השגה משובשת כדעת המגנים אותה. מהם, שהנה הם כולם לא עברו על מצוות השם בעלייה ההיא... ומהם, שאם חטאו האנשים האלה, איך לא פירשה התורה טעותם... ואיך יסבול הדעת, שבהיות משה רבינו עמהם מגביל אותם מלמדם להועיל מנהיגם במעגלי צדק, יהרסו בעיונם ולא יצילם משה רבם מן הטעות, אף כי במקום המקודש ההוא שלא יתכן שיהיו מעיינים בחומר הראשון כדעת הרב המורה, כי אם היה עניינם חקירה מדעית עיונית, מה צורך שיעלו להר. והנה באהליהם יוכלו להתעסק בפילוסופיות ההוא, כל שכן שבאמרו: ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, אם היה הרצון בו שהחומר הראשון היה מסובב מהשם יתברך והוא סבתו, הנה הוא מאמר צודק, כי לא כיחשו מהיות שמה ביניהם אמצעיים אחרים שכלים נבדלים וגלגלים. ומאמר 'תחת רגליו' מורה שהיה נבדל ממנו, וכן אמר הנביא יחזקאל: היא החיה אשר ראיתי תחת אה"י ישראל ואדע כי כרובים המה, מורה שהיא נבדל מן החיה ולא סבה לה. וכן אמר ישעיהו: השמים כסאי והארץ הדום רגלי. אם כן, היתה השגת האצילים האלו כהשגת הנביאים ההם, ואיך נאמר אם כן שטעו!?

עטרת זקנים פרק יט	כ"י ב, 162	הפירוש לשמות כד, עמ' רלג
ואמנם, אמרו ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, אחשוב שהאצילים ההם אינם הזקנים שזכר,	ואמנם אמרו: ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, אחשוב שהאצילים ההם אינם הזקנים שזכר,	אחשוב, שאין האצילים האלה הזקנים שכבר נזכרו בכתוב הזה,
אבל היו שאר החכמים ראשי המטות שהיו מתיצבים בתחתית ההר, ולא הגיעו למעלת הנבואה שזעלו להר. ולזה קראם בשם אחר: אצילים. כי היו הם נאצלים מהעם בשלמות מה, אבל לא הגיעו למעלת הזקנים. ואמר: לא שלח ידו, להגיד שהאל ית' לא שלח יד נבואתו אליהם...	אבל היו שאר החכמים ראשי המטות שהיו מתיצבים בתחתית ההר ולא הגיעו למעלת הנבואה הזכה כזקנים שזעלו להר. ולזה קראם: אצילים. שהיו נאצלים מהעם בשלמות מה. ולפי שהם לא הגיעו למדרגת הנבואה, אמר שלא שלח ידו אליהם...	אבל הם שאר החכמים ראשי המטות שהיו נצבים בתחתית ההר, שהם לא עלו להר כזקנים ולא זכו להינבא כמוהם, עם היותם במעלתם נאצלים מן העם בחכמה ושלמות אבל לא ניבאו, לפי שלא שלח הקב"ה ידו, רוצה לומר, יד נבואתו והשפעתו עליהם...

נוצר הרושם כי הוא מזכיר את עמדת הרמב"ם רק כדי לתקוף אותה. זוהי סדרת התקפות חסרת תקדים על פרשנותו של הרמב"ם לסיפור אצילי בני ישראל. אברבנאל מנחית מכת מחץ מרובעת על פרשנות זו: היא אינה עומדת במבחן המציאות (איך יסבול הדעת, שבהיות משה...), היא אינה סבירה מבחינת ההקשר (היותם במקום המקודש, כי אם היה עניינם חקירה מדעית...), והיא אינה סבירה מבחינה פרשנית (גם אם נניח שהרמב"ם צודק, הם לא כיחשו מהיות שמה ביניהם אמצעיים אחרים...), ולבסוף, מבחינת התיאור הלשוני של סיפור אצילי ישראל ניתן לראות שגם יחזקאל וישעיה ראו מראות דומים. ומכאן, שאצילי ישראל השיגו נבואה בדומה לנביאי ישראל, ולכן, השאלה מהדהדת בקול רם: איך נאמר אם כן שטעו?!

למרות שדבריו בפירושו לשמות הם העתקה של דבריו בצעירותו בעטרת זקנים, הניגוד בין הצגת הרמב"ם כאן לבין הצגתו בעטרת זקנים בולט ביותר. בעוד שבעטרת זקנים אחרי שהוא מפרש את דעת הרמב"ם הוא אינו אומר דבר, ואדרבה הוא מתאר את גדולתו של הרמב"ם ואת הגישה לפיה נכון לקרוא את הרמב"ם. בפירושו לשמות, לא זו בלבד שהוא לא דן לעומק בדברי הרמב"ם, אלא עצם הצגתה המקוצרת מלווה בסדרת התקפות השוללות אותה מכל וכל.

לאחר שהוא שלל את דעת המגנים, ואת דעת הרמב"ם, הוא שב לדון בהשגת הזקנים. גם בזה, הוא חוזר על דבריו מעטרת זקנים. הזקנים השיגו השגה נבואית מלאה ותפסו את ההשגחה המיוחדת שיש על עם ישראל. הם גם תפסו את דרכו בהנהגת המציאות על ידי השכלים הנבדלים. הם תפסו את סדר ההשתלשלות של ההנהגה.<sup>43</sup>

אברבנאל מתאר את השגת הזקנים לא כחקירה אנושית המתחילה את דרכה מהמציאות כלפי מעלה, אלא כהשגה נבואית שבאה מלמעלה: מהקודם אל המאוחר (עמ' רלג):

ואחרי שזכרו התורה מהשגתם שהשיגו בתחלה שהיה הראשון יתברך אה"י ישראל ומנהיגם מבלי אמצעי בעולם השפל, ושהשיגו עוד מעלת השכלים הנבדלים שהיו תחת רגלי היוצר אשר ממנו נמשך מציאותם והשפעתם, זכר שראו עוד שהיה תחת רגליו גם כן כעצם השמים לטוהר. ואין זה מאמר המשללי כמו לבנת הספיר, אבל הוא כפשוטו, ועצם השמים הוא היותר עצמי תקיף ומעולה מכל השמים לטוהר, והוא הגלגל העליון המקיף בכל, כי להיותו הקודם שבהם בעוצם ומעלה קראו עצם השמים, רוצה לומר היותר עצום ובעל כח מהשמים. ואמר לטוהר, להגיד שהוא פשוט בלי הרכבה חומרית.

---

43 בעמ' רלב: 'וזאת היתה באמת השגת אצילי בני ישראל (צריך להיות: זקני בני ישראל)', רוצה לומר שהשיגו דבקות האומה בו יתברך והשגחתו והשפעתו בה מבלי אמצעי כלל, על הדרך והמדרגה שהיה משפיע על השכל העלול הראשון שאין בינו לבינו יתברך אמצעי, ועל הגלגל העליון המקיף בכל... ובזה הכירו וידעו מעלת העם בקבול התורה, שנעשו עם קדוש לה' ודבקים בו מבלי אמצעי כמו העלול הראשון והגלגל העליון, ולכן לא היו ישראל נכנעים למערכות השמימיות ולא למלאך השלוח אליהם, כי כולם הם במדרגה אחת מהדבקות עמו יתברך. ועל זה נאמר: ויראו את אה"י ישראל, שהשיגו בנבואתם שהיה הראשון יתברך אליו מנהיג ומשגיח בישראל, לא מלאך ולא שר אחר'. מטבעות הלשון בהם השתמש אברבנאל בתיאור השגתם הנבואית של הזקנים, משקפות השפעה של ריה"ל עליו.

הזקנים משיגים את השגחת האל על עם ישראל, את מעלת השכלים הנבדלים שנמשכים ממנו, ואת קיומו של הגלגל המקיף. גם כאן הוא חוזר על דבריו מעטרת זקנים.<sup>44</sup>

## סיכום

הטעות של אצילי בני ישראל לפי הרמב"ם (לפי אברבנאל), היא הדבר הנכון בעיניו של אברבנאל. לפי הרמב"ם (לפי אברבנאל) הטעות הייתה שהאצילים סברו שהאל משגיח ישירות על עם ישראל.

44 להלן השוואת דבריו בנוגע להשגת הזקנים, המראה את הדמיון המבני בין עטרת זקנים לפירושו לשמות:

עטרת זקנים, פרק יט	הפירוש לשמות כד, עמ' רלב-רלג
והיה כוונת המאמר שזקני ישראל ראו והשיגו בנבואתם שהאל ית' הוא המשגיח בעצמו בעולם השפל הזה בעם הנבחר אשר בחר לנחלה לו, והוא המשגיח בעולם השכלים הנבדלים ומשפיע בהם הטוב והמציאות, והוא גם כן מניע בעצמו הגלגל העליון אשר בתנועתו יתנועעו הכל והוא א"כ המושל והמנהיג בכל העולמות, והוא קדוש בעולם המלאכים וקדוש בעולם הגלגלים וקדוש בעולם השפל הזה.	וזאת היתה באמת השגת אצילי בני ישראל, רוצה לומר שהשיגו דבקות האומה בו יתברך והשגחתו והשפעתו בה מבלי אמצעי כלל, על הדרך והמדרגה שהיה משפיע על השכל העלול הראשון שאין בינו לבינו יתברך אמצעי, ועל הגלגל העליון המקיף בכל... ובה הכירו וידעו מעלת העם בקבול התורה, שנעשו עם הקודש לה' ודבקים בו מבלי אמצעי כמו העלול הראשון והגלגל העליון...
ובדברי יחזקאל ע"ה בא הלשון הזה גם כן על השכלים הנבדלים. אמר בתחילת נבואתו: וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא, ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה (יח' א, כו). וזה נאמר על השכלים הנבדלים מחומר.	ובדברי יחזקאל הנביא בא עליהם הלשון הזה, כמו שאמר במראה הראשונה: וממעל לרקיע אשר על ראשם דמות כמראה... אדם עליו מלמעלה (יח' א, כו), ומבואר הוא שאי אפשר לפרש האבן ספיר על הרקיע, כיון שאותו רקיע הוא הגלגל העליון
וגם כפי דעת הרב המורה בפ' הנבואה לא ימלט מזה, וכמו שאוכיח בע"ה בפכ"ד מזה המאמר...	גם לדעת הרב המורה אלא על השכלים הנבדלים שהם במדרגת המציאות על הרקיע...
ואמנם אמרו וכעצם השמים לטוהר, אינו משל לדעת, אבל הוא כפשוטו נאמר על הגרם השממי. ועצם השמים ירצה היותר עצמי שבגלגלים, והוא הגלגל העליון המקיף בכל, כי להיותו הקודם שבהם בעצם וסיבה, אמר כעצם השמים. והטהר הוא רמז לפשיטות, ושהוא פשוט בלי הרכבה חומרית.	זכר שראו עוד שהיה תחת רגליו גם כן כעצם השמים לטוהר. ואין זה מאמר המשליי כמו לבנת הספיר, אבל הוא כפשוטו, ועצם השמים הוא היותר עצמי תקיף ומעולה מכל השמים לטוהר, והוא הגלגל העליון המקיף בכל, כי להיותו הקודם שבהם בעוצם ומעלה, קראו עצם השמים, רוצה לומר היותר עצום ובעל כח מהשמים. ואמר לטוהר, להגיד שהוא פשוט בלי הרכבה חומרית.

הרמב"ם סבר שזוהי טעות, שכן לדידו האל אינו פועל באופן מידי וישיר בעולם. אצל אברבנאל, זוהי דווקא הגישה הדתית הנכונה. האל הוא המנהיג ישירות את עמו. לצד המערכת הטבעית של הגלגלים והשכלים הנבדלים עם ישראל מתייחד בהשגחה מיוחדת מאת האל. 'טעותם' של האצילים של הרמב"ם, היא שבחם של האצילים לפי אברבנאל.

כבר בתחילת הדרך, בעטרת זקנים הייתה לאברבנאל דעה אחרת משל הרמב"ם כיצד לפרש את סיפור אצילי בני ישראל. בביאורו למורה, אברבנאל אינו עוסק בדעתו האישית ומתמקד רק בפירוש דברי הרמב"ם, שכן תפקידו הפרשני הוא: 'ידיעת כוונת הרב לבד'. לעומת זאת, בפירושו לשמות דעתו האישית היא מרכז הדיון הפרשני.

דעתו האישית כפי שבאה לידי ביטוי כבר בצעירותו **בעטרת זקנים**, ובזקנותו **בפירוש לשמות**, היא שהזקנים הגיעו להשגה נבואית מלאה, ואילו אצילי ישראל זכו להשגה כללית המאשרת את קיום מציאותו של האל. בפירושו לשמות הוא חוזר על דעה זו, ומשכתב את דבריו מעטרת זקנים בשינויים קלים.

ניתן לראות את התמורה השלילית ביחסו כלפי הרמב"ם: **בעטרת זקנים** שנכתב בראשית דרכו אברבנאל פסע בעקבותיו הגדולות של הרמב"ם. הוא תהה על עצם הזכות שיש לו להציע עמדה אחרת משל הרמב"ם. למרות שהוא לא בא לפרש את הרמב"ם, הוא מדגיש שחשוב לו 'להצילו מפי אריות חושבים עליו מחשבות אוו'. לכן, הוא דן באריכות בארבעה פירושים שונים לרמב"ם, מציע פירוש משלו, ורק בסוף הדיון הוא מציג את דעתו. הוא מציג את דעתו האישית רק אחרי שהוא מהלל ומשבח את הרב הגדול שכל דרכיו 'נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת', ומדגיש את חשיבות תרומתו העצומה של הרמב"ם למסורת היהודית. הוא גם מציג את הדרך הנכונה לפיה צריך ללמוד את המורה, 'ואשרי מי שבא להבנת דבריו בעיון זך ואמונות משובחות'.

**בביאורו למורה** עיקר עניינו הוא 'ידיעת כוונת הרב לבד'. הוא מסתפק בהבאת פירוש אחד בלבד לרמב"ם (אפודי=זרחיה) אותו הוא דוחה, ומציג את הסברו לרמב"ם. זהו אותו ההסבר שהוא הציע בעטרת זקנים, אלא שבביאורו למורה אברבנאל מבקש לקרב את הרמב"ם למסורת הדתית המקובלת עד כמה שניתן. הוא מסביר שלפי הרמב"ם הרקע לטעותם של הזקנים היה הניסים שהם ראו. הניסים הובילו אותם לחקירתם ולפרשנות לא נכונה של המציאות. שכן לפי הרמב"ם, הזקנים חשבו שיש השגחה ישירה על עם ישראל. זוהי טעות שאברבנאל מוכן לאמץ בשתי ידיים. הוא מקצר את הדיון בדעת הרמב"ם, ונמנע מלהזכיר פירושים שונים שהיו יכולים להרחיק את הרמב"ם עוד יותר מהמסורת המקובלת. הוא מסתפק באזכור פירושו של אפודי, משום שכפי הנראה נוח לו לדחות פירוש זה בקלות.

**בפירושו לשמות** הוא כלל אינו דן בדברי הרמב"ם ולא בפרשניו. הוא מסתפק בניסוח קצר משלו לדעת הרמב"ם, שאותה הוא דוחה בשצף קצף. הפירוש לשמות משקף את הצעד האחרון בו 'ידיעת כוונת הרב' הופכת להיות שולית. דעת הרב הפכה להיות דעה מעוררת השראה בדיון הפרשני, אך לאו דווקא דעה נכונה או מרכזית. גם הרצון להציל את הרב מפי אריות, דעך והלך. המוטטלת הגיעה אל העבר השני: דעתו האישית של אברבנאל היא גולת הכותרת.

## פרק ח: נבואה

אחד הנושאים שהעסיקו את אברבנאל במיוחד הוא הנבואה. הוא עסק בנבואה במשך שנים רבות: בפרקים בספרו המוקדם עטרת זקנים, בפירושו למקרא בהקשרים שונים, בביאורו על פרקי הנבואה שבחלק השני של המורה, בספרו מעייני הישועה, ובשני ספרים שאבדו: מחזה שדי, ולהקת הנביאים.<sup>1</sup>

ביאורו של אברבנאל על פרקי הנבואה שבמורה, מהווה חלון הצצה מרתק לאחד הפולמוסים היותר משמעותיים בהגות היהודית: בין תפיסת עולמו הדתית של אברבנאל כפי שהיא באה לידי ביטוי בביאורו למורה לבין מורו ורבו משכבר הימים, הרמב"ם. בנוסף, הביאור משקף את השינוי החד במגמותיו הפרשניות, וביחסו כלפי הרמב"ם. בצעירותו, בפורטוגל הוא מהלל את גישת הרמב"ם בנוגע לנבואה, על אף שבמספר נקודות עקרוניות הוא היה חלוק עליה. בספרד משתנה יחסו לגישת הרמב"ם, והוא מתעמת איתה באופן גלוי, אלא שמתקופה זו כמעט ולא נותרה עדות כתובה. בביאורו למורה, אחרי שהוא מנתח ומבהיר את דעת הרמב"ם, הוא חולק עליה בכל הנחותיה, ומציג את משנתו הסדורה בנושא הנבואה.<sup>2</sup>

מפאת ההסתעפות המרובה של הדיונים הקשורים בתורת הנבואה של הרמב"ם, ובפירושו של אברבנאל עליה, אתמקד בנושאים המרכזיים הבאים:

- א. סלע המחלוקת: מהי נבואה?
- ב. מעמד הר סיני.
- ג. נבואת משה, ותפקיד המלאך בנבואה.
- ד. ניתוח מסכם של המחלוקת.

### א. סלע המחלוקת: מהי נבואה?

השאלה היסודית העומדת במחלוקת היא מהי הנבואה. לשאלה זו שני צדדים: מהו התהליך הנבואי, ומהי הגדרת הנבואה מבחינה פנומנולוגית. עמדה אחת גורסת שהנבואה היא עניין טבעי, היינו מדובר על תהליך לימודי של רכישת ידע מעמיק על המציאות, בו אדם יכול להכשיר את עצמו בהדרגה עד שהוא יגיע לשיא, למצב בו הוא יוכל להשיג השגות נבואיות. לעומת זאת,

---

1 על ספריו אלו, ראו בפרק רקע. לחקר גישתו של אברבנאל אודות הנבואה, ראו: שטראוס, 1937; ריינס, 1960; שמואלי, תשכ"ג, עמ' 96-112; ברזילי, 1967, עמ' 100-109; ריינס, 1970; פלדמן, 1998; לאוי, 2001, עמ' 33, 35; פלדמן, 2003, עמ' 83-99; בורדווסקי, 2003, עמ' 169-209; נתניהו, תשס"ה, עמ' 142-146; שביד, 2007, עמ' 458-459.

2 ראו להלן.

העמדה האחרת גורסת שהנבואה אינה עניין טבעי, ואינה תלויה באדם. זהו נס מוחלט המתרחש באופן פלאי. האל שובר את חוקי הטבע ויוצר תקשורת עם בני האדם. שאלה זו היא סלע המחלוקת בין אברבנאל לבין הרמב"ם. אציג תחילה את גישתו של אברבנאל בנושא הנבואה כפי שהוא כתב בעטרת זקנים. לאחר מכן, אציג את דבריו בביאורו למורה. כפי שאראה, כבר בצעירותו הוא היה סבור אחרת מהרמב"ם, אלא שאז הוא לא הגיע לכלל התעמקות חזיתית מול הרמב"ם. לא כן בבגרותו.

## 1. עטרת זקנים (יב)

בעטרת זקנים אברבנאל מנסח לראשונה את דרכו בנוגע לנבואה. לדעתו, הנבואה היא התגלות א"הית הקשורה במיוחד בעם ישראל. בפרק יב הוא מציג חמשה שורשים המבדילים את עם ישראל משאר האומות. נוגעים לעניין הם השורש השלישי והשורש החמישי. השורש השלישי עוסק ב'פעולות הנמשכות מהדבקות האלדי'. אחת הפעולות היא תופעת הנבואה (יו - יו):

ולזה, הפעולות הא"היות לא יצטרכו לזמן קצוב ולא להכנה מוגבלת. הנה זה יגזור הסברה הישרה **כפי השכל**. ואמנם, **כפי עדות הפסוקים** ראוי שנאמין **שהיכולת הא"הי** לא יפסיקהו הכנת המקבל או העדרו, כמו שהיה העניין במעמד הר סיני, שעם היות בלתי איפשר היות כלם מוכנים להנבא, הנה לא קצרה יד השם מהושיע ומהשפיע עליהם נבואתו. ולזה ג"כ בא בקבלה: שראתה שפחה על היס מה שלא ראה יחזקאל וכו'.<sup>3</sup> וכל זה להגיד שהעם הבלתי מוכן זכה להנבא מפאת **היכולת הא"הי** ולהיותו מושפע בזולת אמצעי.

הנבואה היא סוג של 'הפעולות הא"היות', שאינן תלויות בזמן או באדם. זו הנחה המבוססת על ההיגיון (כפי השכל) ועל המקרא (כפי עדות הפסוקים). ההיגיון הוא שהדרישה מהאדם להיות מוכן כדי לקבל נבואה, פוגעת ביכולתו של האל לנבא כרצונו את בני האדם. ואילו הנבואה אינה תלויה באדם משום שהיא מכוח 'היכולת הא"הי'. בנוסף, אברבנאל מביא תקדימים מהמקרא (מעמד הר סיני, קריעת ים סוף על פי 'הקבלה') מהם יש ללמוד שאין צורך בהכנה מצד האדם. בשורש החמישי הוא ממשיך להבהיר את דעתו (יז):

ויתבאר זה, מאשר היה התדבק הש"י בנמצא שפל חמרי שהוא האדם, הנה הוא דבר יוצא מהטבע והגדול שבפליאות. ולכן, היה הלמוד וההתפלספות להגיע אליו שוא ודבר כזב. והחקירה השכלית לקנין זה, לא לעזר ולא להועיל. ולכן תמצא שיחול השפע והדבוק גם על הבלתי מוכנים, כמו שהיה במעמד הר סיני.

---

3 המקור לכך, במכילתא דר"י, בשלח, מס' שירה, ג; מכילתא דרשב"י פט"ו, ב; ילק"ש בשלח, רמז רמד; והובא בפרשני המקרא, כדוגמת פירושו של ר"י אבן שועיב, בשלח, ד"ה ויהי בשלח; רמב"ן בר' יח, א, שם' טז, ו ועוד.



הנבואה היא 'התדבק הש"י' בנמצא שפל חמרי שהוא אדם'. החקירה השכלית, אינה תורמת מאומה לאדם, משום שהנבואה אינה תלויה באדם.

עם זאת, בשורש השלישי אברבנאל מסביר שהסיבה שמוצאים פסוקים בהם נאמר שיש צורך במוכנות מצד האדם, היא משום שכך רצון האל 'שיהיה המקבל מוכן' (יו:):

ואם נמצא הכנה במקבל בפעולה האלדית באמרו: רצון יראיו יעשה (תה' קמה, יט), ואמר: יהב חכמתא לחכימין (דני' ב, כא) וכו'?

הנה ראוי שיובן זה מהיות רצון האל ית' שיהיה המקבל מוכן, אבל לא שיהיה הכרחי. כי אם ירצה, הנה בהעדר ההכנה לא יפסוק מלפעול.

הוא ממשיך להרחיב את הצורך במוכנות מצד המקבל, וקובע שניתן לוותר על מוכנות לנבואה רק אצל עם ישראל. בשאר אומות העולם ניתן להיות נביא רק אחרי הכנה לימודית מתאימה (יו:):

אמנם, ביתר האומות, להיות דבקותם ע"י אמצעים, היה הטוב והרע בהם כפי הכנתם, וביחס שמור. בהסתלק היחס ההוא לא יעבור הפעל והשפע ההוא...

ההבדל בין עם ישראל לבין שאר העמים נעוץ בסוג הדבקות באל. עם ישראל יכול להתדבק בה' ישירות, ללא 'אמצעים', לכן הנבואה יכולה להגיע גם למי שאינו מוכן. אצל שאר הגויים הדבקות באל היא רק דרך 'אמצעים', שהם השכלים הנבדלים והגלגלים, ולכן הם זקוקים להכנה על מנת להגיע לנבואה.<sup>4</sup>

נמצא, שכבר בעטרת זקנים הוא חלוק על תפיסת הרמב"ם את הנבואה. ניצני תפיסתו העצמאית החלו לנבוט. עקרונית הוא סבור שה' עושה נס כדי להעניק נבואה, זאת בניגוד לדעת הרמב"ם שראה בנבואה עניין טבעי ולא ניסי. אברבנאל מוכן לקבל את מודל הנבואה הטבעית רק בנוגע לגויים. בנוגע לעם ישראל, אברבנאל מסכים שבפועל יש צורך בהכנת האדם על מנת להיות נביא, שכן גם אצל עם ישראל הקב"ה בד"כ בוחר לנבא רק את מי שמוכנים לכך.

## 2. התמורה ביחסו של אברבנאל

בעטרת זקנים, על אף המחלוקת העקרונית בינו לבין הרמב"ם, אברבנאל אינו מדגיש שמדובר כאן בעימות נוקב. להפך, הוא מהלל ומשבח את הרמב"ם 'במה שדבר בענייני הנבואה', ומצניע את התהום הפעורה ביניהם. את העימות הגלוי מול הרמב"ם הוא עתיד לנהל רק בכתביו המאוחרים יותר. אפתח בדבריו בעטרת זקנים (ז):

---

4 משמע מדבריו בעטרת זקנים, שתיתכן נבואה אצל הגויים. לעומת זאת, בביאורו למורה הוא משנה את דעתו גם בזה, וראו להלן הע' 32.

ועם היות שדברי הרב **בכל מקום** אין בהם נפתל ועקש, **ובפרט במה שדבר בענייני הנבואה**, שהגדיל עצה הפליא תושיה, אף כי אנכי אעננו. הנה לא אחדל מהראות הספקות יתחייבו לדעתו מפשט הכתובים, יען וביען שמתני פני הנה להבין אמתת הכתוב על דרך הפשט, לא לחקור בענייני הנבואה ומדרגותיה כדרך הרב המורה שם.

דברי הרב 'בכל מקום' אין בהם נפתל ועיקש<sup>5</sup>. זהו ביטוי של הערצה מופלגת של תלמיד לרבו. הוא מציין במיוחד את ענייני הנבואה שבהם הרמב"ם 'הגדיל עצה הפליא תושיה'. אמנם, יש לו הסתייגות מדעת הרמב"ם 'אף כי אנכי אעננו', משום שהיא אינה תואמת לפשט הכתובים, אך מעבר לכך הוא לא נותן ביטוי מפורש למחלוקת הנוקבת בינו לבין הרמב"ם.

לעומת זאת, בביאורו למורה הנבוכים רוח הדברים אחרת. מתלמיד הוא הופך להיות מבקר של הרמב"ם. כמעט בכל פרקי הנבואה ניתן לראות את התופעה יוצאת הדופן הבאה: אחרי שהוא משקיע מאמץ פרשני עצום לבאר את דברי הרמב"ם באריכות, הוא חולק עליו. יחסו לרמב"ם השתנה בצורה משמעותית (דפ', פ. ; כ"י ב, 136; כ"י ג, 187):

והרב המורה, אשר אמרנו בצילו נחיה בגויים (איכה ד, כ), יחשוב מחשבות לדבר על יי תועה (יש' לב, ו)... כי גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכי הרב מדרכינו ומחשבותינו ממחשבותינו בעניין הנבואה.

בשעתו בעטרת זקנים, הוא הכריז שבצילו של הרב 'נחיה בגויים'<sup>5</sup>. כעת, הוא חוזר בו. זוהי אכזבה עמוקה מהציפיות והתקוות שהוא תלה ברמב"ם בצעירותו, על אף שכבר אז הוא חלק עליו עניינית. כעת, אין שום דרך לגשר על התהום העמוקה הפעורה בין שתי הדרכים להבנת הנבואה. דעת הרמב"ם היא מרידה בקב"ה: 'יחשוב לדבר על ה' תועה'. המסקנה ההכרחית היא שיש לחפש דרך אחרת: 'כי גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכי הרב מדרכינו'. הפסוק המצוטט מאיכה: 'אשר אמרנו בצילו נחיה בגויים', עוסק באכזבה ממשיח ה' (רוח אפינו משיח ה' נלכד בשחיתותם, אשר אמרנו בצילו נחיה בגויים), והוא משקף את נפילתו של הרמב"ם בעיניו למקום של אמונות מושחתות. גדול הפער בין נקודת המוצא, בו הוא ראה את הרב כ'משיח יי' לבין המקום בו הוא סבור שמדובר במשיח כזה אשר מדבר על ה' תועה.

יתכן שאפשר להצביע על המקום בו עמדותיו השתנו. התמורה המהותית בין עטרת זקנים (פורטוגל) לבין ביאורו למורה (איטליה) כנראה התרחשה בספרד (1483-1492), אם לא קודם לכן. ניתן ללמוד זאת, מדבריו במעייני הישועה (1497) בהם הוא מתייחס לדעת הרמב"ם בנבואה, ומזכיר את ספרו מחזה שדי, שנכתב בספרד כדי לסתור את דעת הרמב"ם (מעייני הישועה, מ"ג, ת"ג, עמ' רצג-רצד):

במדרגות הנבואה ומינה. הנה הרב המורה הגדיל עצה הפליא תושיה במדרגת הנבואה וענייניה... ואני בספר **מחזה שדי** אשר עשיתי, סתירתי שרשיו ועמודיו ואדניו, כפי הסברה

5 ראו בפרק אצילי בני ישראל, בעמ' 126.

הנכונה ועדות הכתובים בענין הנבואה ורוח הקודש. והיא מלאכה רבה רחבה מני ים. ולפי שבצרות הנדוד וביזת האויבים נשבר או נשבה מאיתי הספר הזה, ולא ראיתי עד הנה.

ספר מחזה שדי היה בעיניו 'נר אהיים' להאיר לבעלי התורה ואוהבי החכמה באומתניו.<sup>6</sup> הוא פותח את דבריו במחמאה לרב ש'הגדיל עצה הפליא תושיה', אלא שמיד מתברר שזוהי מחמאה ריקה. הוא מספר מיד על התנגדותו העמוקה לדעת הרמב"ם: 'סתרתי שרשיו, ועמודיו ואדניו'. זוהי התנגדות כפולה: 'כפי הסברא הנכונה', ו'כפי עדות הכתובים'. מצד ההיגיון ומצד המקרא. כאמור, כבר בעטרת זקנים הוא נימק את עמדתו באמצעות השכל והכתובים. ההבדל הוא במגמה: בעטרת זקנים השכל והכתובים באו לחזק את עמדתו, ואילו במעייני הישועה הם באים כדי לדחות את דעת הרמב"ם. כאמור, ספר מחזה שדי אבד, ולכן ביאורו למורה שנערך אחרי גירוש ספרד (1496), הוא מהעדויות הראשונות על השינוי המשמעותי שאברבנאל עבר, ובו ניתן למצוא את משנתו המעודכנת בנושא הנבואה.<sup>7</sup>

### 3. הדיון בדעת המורה על הנבואה (ח"ב, לב)

הרמב"ם במורה התייחס פעמים רבות לנושא הנבואה, ואף הקדיש לו חטיבת פרקים בחלק השני של המורה.<sup>8</sup> פרשניו וחוקריו של הרמב"ם התלבטו בשאלה מהי דעת הרמב"ם. שאלה זו קשורה בקשר הדוק באמונה הדתית בבריאת העולם.<sup>9</sup> מוסכם על הכל, שהרמב"ם תפס את הנבואה כעניין טבעי. זהו שפע המגיע אל הנביא באופן טבעי באמצעות הכוחות הגופניים שלו. השאלה העומדת

---

6 כך הוא מתאר את הספר לר' שאול הכהן, ראו: אברבנאל, ר' שאול, דף ח ע"ג. בנוגע לספר מחזה שדי, ראו בפרק רקע. עדות לכך שספר מחזה שדי נכתב בספרד, ישנה בדבריו לר' שאול: אברבנאל, ר' שאול (ח ע"ג): 'וידעת היום שבהיותי בספרד התחלתי לחבר בנבואה ספר מחזה שדי, ובצרות הגירוש יצא מאתי ולא ראיתי עוד. על כן אמרתי לעשות במקומו: להקת הנביאים, כי נראה לי שכל מפרשי המורה לא ידעו דרכיו, ולא ירדו לכוונותיו באחד מכל פרקי הנבואה'. המשפט המסיים 'כל מפרשי המורה' וכו' בא לנמק את החלטתו לכתוב ספר בנושא הנבואה, והוא עשוי להצביע על עיסוקו הנרחב בפירוש פרקי הנבואה של הרמב"ם עוד קודם לגירוש ספרד.

7 עדות נוספת על השינוי המשמעותי שהתחולל בספרד, יש לראות גם בחיבורו 'טענות הלקוחות מטבע הכתובים', שאף הוא נספח על ביאורו למורה, ואף הוא נכתב בספרד, במולינה. גם חיבור זה משקף את שינוי מגמתו ויחסו כלפי הרמב"ם וסודותיו. עליו, ראו בהרחבה בפרק מעשה מרכבה, ובפרק תובנות.

8 רבות עסקו בנושא הנבואה ובניתוח דעת הרמב"ם, לרשימה ביבליוגרפית ראו: דינסטאג, תשנ"ו. וכן: ערן, 1996; קליין-ברסלב, תשנ"ז, פרק ו על שלמה ל'נביא'; כשר, תשנ"ח; כמו כן, ראו: קרייסל, 1981, עמ' 210-124; קרייסל, 2001, עמ' 148-315. על הנבואה באיסלם, ראו למשל: רחמן, 1958.

9 מה גם שהרמב"ם רמז לקשר ביניהם בפתיחת ח"ב, לב. דיון בהשלכות שעשויות להיות לכך בנוגע לפענוח דעתו הסודית של הרמב"ם בנושא בריאת העולם, ראו: קפלן, 1977; הרוי, 1981; קרייסל, 1981, עמ' 130-131 ובהערות 15-20; נהוראי, תשנ"ו; קרייסל, 2001, עמ' 221-230, עמ' 224 הע' 113; טורנר, תשס"ג; וייס, 2007.

לדיון היא האם הרמב"ם סבר שיש איזו מעורבות א"הית בתהליך הנבואי או שמא דעתו היא שהנבואה היא תופעה טבעית לחלוטין, נטולת התערבות שמיימית.<sup>10</sup> אברבנאל בביאורו למורה, דן באריכות בשאלה מהי דעתו האמיתית של הרמב"ם. לאחר מכן, הוא דוחה אותה. אציג תחילה את דברי הרמב"ם. אחריהם, את הדיון שאברבנאל ערך אודותם, ולבסוף את דעתו האישית של אברבנאל.

## א. דעת הרמב"ם (ח"ב, לב)

הרמב"ם בח"ב, לב מציג שלוש דעות של בני אדם ביחס לנבואה:

א. הדעה הראשונה היא: 'דעת המון הפתאים'<sup>11</sup> ממי שיאמין בנבואה, וקצת עמי אנשי תורתנו גם כן יאמינוהו'. דעה זו סבורה: 'שהשם יתברך יבחר מי שירצה מבני אדם, וישרה בו הנבואה וישלחהו'. הקב"ה יכול לבחור גם באדם חכם וגם באדם סכל, צעיר או מבוגר להיות נביא.

ב. הדעה השנייה היא דעת הפילוסופים, לפיה הנבואה היא שלמות שתגיע לאדם אחרי לימוד. לא יתכן שאדם סכל יהפוך לנביא. הנבואה מגיעה רק ל'איש המעולה השלם בשכליותו ובמידותיו, כשיהיה המדמה על מה שאפשר להיות מן השלמות, ויזמין עצמו... הוא יתנבא בהכרח'. הנבואה תגיע בהכרח לאותו המעולה השלם: 'ולא יתכן לפי זה הדעת שיהיה איש ראוי לנבואה ויכין עצמו לה, ולא יתנבא, כמו שאי אפשר שיוזן איש בריא המזג במזון טוב, ולא ייוולד מן המזון ההוא דם טוב ומה שדומה לזה'.

המחלוקת בין הדעה הראשונה לבין הדעה השנייה היא בשאלה: מהי נבואה. האם מדובר בתופעה טבעית או מדובר בהתערבות של האל בתוך העולם; וממילא, מה חלקו של האל בתהליך הנבואי ומה חלקו של האדם. הדעה הראשונה מדגישה שהנבואה באה מאת האל, הבורח ברצונו החופשי את האדם לו הוא ייתן נבואה. האל מתערב באופן פעיל בעולם. האדם סביל בקבלת הנבואה. לעומת זאת, הדעה השנייה כלל אינה מזכירה את האל. האדם באופן פעיל מגיע אל הנבואה. האדם שהוא שלם מבחינה טבעית, ומכין את עצמו לנבואה, יגיע למצב הנבואי באופן טבעי, בהכרח.

בהמשך הפרק, הרמב"ם דוחה במפורש את הדעה הראשונה, ומתייחס אליה בזלזול: 'אבל הפתיים מעמי הארץ אי אפשר זה אצלנו, ר"ל שינבא אחד, אלא כאפשרות הינבא חמור או

10 לדיון זה, ראו גם: ריינס, 1960, עמ' 123-131; גולדמן, תשל"א; קפלן, 1977; הרוי, 1981; קרייסל, 1981, עמ' 124-154; קרייסל, 2001, עמ' 221-230.

11 בערבית: 'אלג'אהליה'. למשמעותה ראו: מו"נ, שורץ, עמ' 373 הע' 3.

צפרדעי.<sup>12</sup> לא יתכן שמי שאינו מוכן לנבואה יתנבא. הרמב"ם מאמץ אפוא את דעת הפילוסופים לפיה נביא יכול להיות רק מי שהכין את עצמו לנבואה, משום שהנבואה היא עניין טבעי ביסודו.<sup>13</sup>

לאחר הצגת שתי הדעות הללו, הרמב"ם מציג דעה שלישית אותה הוא מכתיר בתור דעת התורה:

ג. הדעה השלישית היא: 'דעת תורתנו ויסוד דתנו'. היא כמו הדעה הפילוסופית למעט דבר אחד, והוא: 'שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה, המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא, וזה ברצון אה"י'. כלומר, בדומה לתפיסה הפילוסופית, הנבואה תגיע בהכרח לאיש השלם, אם הוא אכן השלים את עצמו. אלא שבניגוד לפילוסופים, לקב"ה שמורה זכות הווי, והוא יכול למנוע את הנבואה מאותו אדם שלם. הרמב"ם מעיר על כך: 'וזה אצלי הוא כדמות הנפלאות', כלומר, מניעת הנבואה מהאדם השלם היא בגדר פלא. לעומת זאת, עצם הגעת הנבואה לאדם השלם היא עניין טבעי והכרחי כפי שסברו הפילוסופים.

הדעה השלישית נראית כעומדת בתווך בין הדעה הראשונה לדעה השנייה: בין הדעה הפילוסופית הרואה בנבואה דבר טבעי לחלוטין לבין הדעה ההמונית הרואה בנבואה נס והתגלות. לפי הדעה השלישית, הנבואה היא עניין טבעי, ורק אדם שלם יכול להגיע אליה, ואף מוכרח להגיע אליה. אם כי עלול לקרות פלא שימנע ממנו את הנבואה.<sup>14</sup> הרמב"ם מציג את הדעה השלישית בתור 'דעת תורתנו ויסוד דתנו', ומכאן משמע שזוהי דעתו, לכאורה. עד כאן דברי הרמב"ם. מכאן ואילך אציג את הפרשנות עליו.

## ב. טכניקת הסתרה

כספי ונרבוני סבורים שהרמב"ם מוליך שולל את הקורא התמים. לדעתם, הרמב"ם באמת סבור כפי הדעה השנייה של הפילוסופים לפיה הנבואה היא עניין טבעי לחלוטין, ואין בה התערבות א"הית חיצונית ישירה ומיידית. לדעתם, את הדעה השלישית הוא 'המציא' לטובת הציבור הדתי הרחב. כספי ונרבוני מסתמכים על רמז, לכאורה, שנמצא בדבריו של הרמב"ם. אציג את הרמז שבדברי הרמב"ם ואת פענוחו, לדעתם.

הרמז נמצא בהוכחה שהרמב"ם נתן לדעה השלישית. הרמב"ם הוכיח שהאל מתערב בתהליך הנבואי ומונע את הנבואה מתוך סיפור מניעת הנבואה מברוך בן נריה (ח"ב, לב):

---

12 בנוגע לרמז אפשרי על תפיסת הרמב"ם את הניסים, ועל האפשרות שחמור יינבא, כדוגמת חמורו של בלעם, ראו: קרייסל, 1981, עמ' 184-194; קרייסל, 1984.

13 וכן בקיצור, הרמב"ם מגדיר את הנבואה כעניין טבעי בח"ב, לו: 'דע, כי אמיתת הנבואה ומהותה הוא שפע שופע מאת השם יתברך ויתעלה באמצעות השכל הפועל על הכח הדברי תחלה, ואחר כך ישפע על הכח המדמה'.

14 על המשמעות של מניעת הנבואה על דרך הפלא, ראו גם: רח"ק, אור ה', מ"ב, כ"ד, פ"ד; קרייסל, 2001, עמ' 226-229.

אבל היות המכין עצמו נמנע ולא ינבא, הנה תדע זה מענין ברוך בן נריה. שהוא הלך אחרי ירמיה, ולימדו והכינו, והיה מקווה להתנבא, ונמנע, כמו שאמר (יר' מה, ג): 'יגעתי באנחתי ומנוחה לא מצאתי'. ונאמר לו על ידי ירמיה (שם, ד-ה): 'כה תאמר אליו: כה אמר ה' וגו', ואתה תבקש לך גדולות, אל תבקש'. ואפשר לנו לומר, שזה באור: שהנבואה בחוק ברוך - 'גדולות'.

בספר ירמיה בפרק מה ישנו דו-שיח בין ירמיה לבין ברוך. הרמב"ם מפרש שדו-שיח זה נסוב על השאלה: מדוע ברוך לא מתנבא. ברוך מתלונן כי הוא לא זכה לנבואה. על כך עונה לו ירמיה: 'ואתה תבקש לך גדולות, אל תבקש'. ירמיה מודיע לברוך את הסיבה מדוע הוא לא מתנבא, והיא משום שהנבואה היא 'גדולות' שאין לברוך לבקש, שכן האל החליט למנוע מברוך להינבא.<sup>15</sup> אילו כאן הרמב"ם היה מסיים את הוכחתו לדעה השלישית, הרי שאז הוא הוכיח מהמקרא את תקפותה. יש תקדים במקרא למניעת הנבואה על ידי הא-ל, למרות שברוך היה מוכן לנבואה. אלא שכאן הרמב"ם מפתיע את הקורא.

הרמב"ם מוסיף משפט שבו הוא סותר את עצמו. הרמב"ם מוסיף: 'ואפשר לנו לומר, שזה באור, שהנבואה בחוק ברוך גדולות'. זהו פירוש חדש למקרה של ברוך. כלומר, הסיבה שברוך לא זכה לנבואה אינה משום שהאל החליט למנוע ממנו אותה, אלא משום שברוך לא היה מוכן ולא הגיע לדרגת שלמות מספיקה. ההוכחה שהרמב"ם התיימר להביא לטובת הדעה השלישית, נפלה או ליתר דיוק הופלה על ידי הרמב"ם, בעצמו. אין תקדים במקרא למניעת הנבואה. כספי ונרבוני סבורים שבמשפט זה הרמב"ם רמז שהוא לא באמת סבור כפי הדעה השלישית.

### ג. כספי: תחבולת מלאכה או הפועל הרחוק

כספי מציע שתי אפשרויות להבין את כוונת הרמב"ם. הוא מציין שבספר הסוד שהוא כתב בזמנו, הוא תמה על הרמב"ם שסתר את עצמו.<sup>16</sup> המסקנה מתוך כך היא שהרמב"ם הביא את סיפורו של

15 לשאלה, מדוע החליט האל למנוע זאת מברוך, למרות שהוא היה מוכן? יתכן שהתשובה נמצאת בהמשכו של הפסוק שהוא לא מצטט: 'כי הנני מביא רעה על כל בשר נאום ה' ונתתי את נפשך לך לשלל' וגו'. במ"ת, הל' יסה"ת ז, ה הרמב"ם מציין כעובדה מצב בו נמנעת נבואה, אך אינו מסביר מדוע היא נמנעת. זו לשונו: 'אלו שהם מבקשים להתנבא, הם הנקראים: בני הנביאים. ואע"פ שמכוונים דעתם, אפשר שתשרה שכינה עליהן, ואפשר שלא תשרה'. כספי כבר טען בפירושו שהרמב"ם נמנע מלהסביר את מניעת הנבואה, משום שזו לא דעתו. גולדמן, תשל"א (ראו הע' 20) מפרש שהסיבה שהנבואה אינה מגיעה היא לא משום שהאל מונע אותה באופן פעיל אלא משום שישנם הרבה מונעים טבעיים המפריעים לנביא בהצלחה בהוצאה לפועל של הפעילות העיונית המרוכזת.

16 זו לשונו בספר הסוד (כספי, ספר הסוד, עמ' 25-26): 'אזכיר בכאן מה שנפלאתי עליו במה שהניח ביסוד הנבואה (בפל"ב משני). והוא, שהניח שם דעות שלש לנו, זולת דעת הפילוסופים, והניח שהיא דעת תורתנו ויסוד דתנו. ואני מתמיה: מאין לנו זה היסוד והעיקר. ולואי שיהיה ענף. והנה הוא ז"ל מביא עדים להיות זה דעת תורתנו מפסוקים שהוא בעצמו סותרם. אבל אמר שנמצא כתובים הולכים על אותו היסוד, ולא זכרם, עד שנוכל לדעת החזק הוא הרפה... ואיך שיהיה לא אמצא מקום להשיג דעת המורה ז"ל, רק כי סוף דבריו יחוייב שיהיה, כי אחר שאמר ז"ל שהיא דעת תורתנו, שאני מאמין בזה בקבלה ממנו ע"ה'.

אודות ספר הסוד (טירת כספי) שהוא פירושו הראשון לתורה וזמן כתיבתו, ראו: כספי, שולחן כסף, עמ' 18-19.

ברוך בתור תקדים עבור ההמון הדתי. כלומר, עבור הקוראים הלא מקצועיים של מורה נבוכים. אלו צריכים לקבל מידע (שגוי) שיגרום להם לחשוב שיש תקדים מקראי לרעיון שהאל יכול למנוע נבואה (משכיות, עמ' 113):

הנה תמהתי על כבודו בספרי המכונה ספר הסוד, כי (אם) כן עשה הוא דעת תורתנו ויסוד הדת, למה לא מנה זה בהל' יסודי התורה...? ועוד, אנה נמצא בתורה זה התנאי?<sup>17</sup> וגם לא בספרי הנביאים, רק קצת פסוקים סובלים זה, ויתכן לפרשם בדרך אחרת כמו שהוא מקעקע הכל. לכן נראה לי, שכל זה הלשון הניח הרב על דרך הסיבה השביעית, ודי בזה... והכל היה תחבולת מלאכה ממנו ע"ה.

הרמב"ם במודע מבלבל את קוראיו. אין שום הוכחה לדעה השלישית לפיה האל יכול למנוע את הנבואה מהאדם השלם. גם אותם 'קצת פסוקים' שמהם היה ניתן ללמוד זאת בדוחק ('סובלים זה'), גם הם יכולים להתפרש בדרך אחרת. הרמב"ם עצמו 'מקעקע הכל', ודבריו בפרק הם 'תחבולת מלאכה'. התחבולה נועדה להסתיר את דעתו האמיתית שהיא כפי דעת הפילוסופים. כספי רואה בזה סתירה מהסוג השביעי המוזכרת בהקדמת המורה.<sup>18</sup>

כספי מציע אפשרות נוספת להבין את דברי הרמב"ם. לפי אפשרות זו הרמב"ם באמת סבר כפי הדעה השלישית, אלא שיש לפרש את רצון האל בדרך אחרת (שם):

ולחנם תמהתי עליו בספר הסוד. ואין זה, גם שאריסטו מודה שהנבואה הבאה לשלם המעולה הוא הרצון הא"הי. וכן המענה ממנו בעתים מה, הוא ברצון אה"י, כי הוא הפועל הרחוק לכל.

כספי מציג אחרת את דעת הרמב"ם. הוא לא טוען שהרמב"ם מבלבל את הקורא. הרמב"ם יכול להיות סבור כפי הדעה השלישית. רק שבעצם אין שום הבדל בין הדעה השנייה לדעה השלישית, שכן כל המגיע בדרך הטבע מגיע בסופו של דבר מהרצון הא"הי, שהוא הסיבה הרחוקה לכל. הרצון האה"י עליו מדובר אינו רצון פעיל ולא רצון ישיר ומידי. האל הוא 'הפועל הרחוק לכל'.<sup>19</sup>

---

17 כלומר, שהאל מונע נבואה מאדם שלם שמוכן לנבואה.

18 הסתירה השביעית היא סתירה שהמחבר יוצר במכוון כדי להסתיר את דעתו האמיתית. הרמב"ם בהקדמתו למורה, מתאר סתירה זו כך: 'והסבה השביעית, צורך הדברים בענינים עמוקים מאד, יצטרך להעלים קצת עניניהם וגלות קצתם, ופעמים יביא הצורך כפי האמירה אחת להמשך הדברים בה, כפי הנחת הקדמה אחת, ויביא הכרח הצורך במקום אחר להמשך הדברים בה לפי הקדמה סותרת לראשונה. וצריך שלא ירגישו ההמון בשום פנים במקום הסתירה ביניהם, ושיעשה המחבר תחבולה להעלים אותו בכל צד'. עוד בנוגע לכספי, ראו: קרייסל, תשמ"ה, עמ' 13.

19 כוונתו לדברי הרמב"ם בח"א, סט המגדיר את הא-ל בתור 'סיבה רחוקה' לפעולות המתרחשות במציאות: 'ובזה הצד ייוחס כל פועל שבמציאות לאלוה, ולו פעלו מי שפעלו מן הפועלים הקרובים כמו שנבאר, הנה הוא הסיבה הרחוקה מצד היותו פועל'.

הרצון עליו מדובר הוא הרצון הקדום של האל, המאפשר את קיומו של העולם, ואת קיומם של בני האדם. אותו רצון קדום מאפשר גם את הגעת הנבואה לאותו אדם השלם. הדעה השלישית היא היא הדעה השנייה, בניסוח דתי רמבמ"י.<sup>20</sup>

ברוח דומה להצעת הפירוש הראשונה של כספי, כתב גם נרבוני. נרבוני מבדיל בין תופעות ניסיות לבין תופעות טבעיות. הנבואה לפי הרמב"ם נכללת בקטגוריה של התופעות הטבעיות, לכן גם התקדים המובא מברוך, והפלתו צריכים להתפרש בהתאם (ח"ב, לב, מב.):

וזה אצלי כדמות הנפלאות כולם – אשר אנחנו מאמינים בם. אבל, לפי דרך הטבעי הוא בלתי אפשר, כי אין כילות שם. ומה שהביא ראיה מברוך בן נריה – כבר התירו שם, כשאמר שהנבואה בחוק ברוך גדולות, והוא אמרו: ואתה תבקש לך גדולות. וכן: גם נביאיה.<sup>21</sup>

הרמב"ם מתאר את מניעת הנבואה 'כדמות הנפלאות' העומדת בניגוד לדרך הטבעית. נרבוני מעיר כי אנחנו אמנם מאמינים בניסים, אבל לא בתחום הנבואה. בנבואה אין ניסים משום שהנבואה היא תופעה טבעית (כזכור, הרמב"ם דחה בבוא את הדעה הראשונה). הוא מציין כי 'לפי דרך הטבעי' – המוכן לנבואה מוכרח להתנבא, משום ש'אין כילות שם'. אין בטבע קמצנות, ומי שמגיע לדרגת נבואה, מוכרח להיות נביא, באופן טבעי. זוהי הדעה השנייה. בדומה לכספי, הוא מציין שהרמב"ם עצמו הפיל את ההוכחה מברוך ('כבר התירו שם').

#### **ד. דעת הרמב"ם לפי אברבנאל: אפשר היה לנו לומר**

המשותף לכספי, נרבוני ופרשנים נוספים, היא התפיסה שהרמב"ם סתר את הוכחתו מברוך, ובכך רמז שדעתו הסודית היא כדעת הפילוסופים: הנבואה היא עניין טבעי לחלוטין.<sup>22</sup> הא-ל אינו

---

20 לפירוש מורחב של האפשרות השנייה שכספי מציע, ראו: גולדמן, תשל"א. גולדמן מעמיק בביאור הרצון האה"י עליו מדובר, ומפרשו מחדש. הוא מראה מתוך המורה, שהרמב"ם סבר שגם פעולות שהאדם בוחר לעשותן מרצונו, יכולות להיחשב ככאלו שנעשו ברצון אה"י. מתוך כך, גולדמן מפרש שהרצון האה"י שעליו הרמב"ם מדבר כאן שעלול למנוע את הנבואה, פירושו בחירת האדם לעסוק בפעילות העיונית. לדבריו, הרמב"ם חולק על דעת הפילוסופים, שכן בניגוד לעמדה הפילוסופית המכריחה את הגעת הנבואה למי שמוכן לה, צריך לפי דעת הרמב"ם שהאדם יבחר במודע לעסוק בפעילות העיונית. ללא בחירתו של האדם, על אף מוכנותו לא תגיע אליו נבואה. עוד על כך ראו בהמשך הפרק בנוגע לזהותו של המלאך.

21 'וכן גם נביאיה', פירושו המשך דברי הרמב"ם: 'וכן יאמר שאמרו: גם נביאיה לא מצאו חזון מה', מפני היותם בגלות, כמו שנבאר (בח"ב, לו)'. כלומר, הסיבה שהנביאים בגלות לא מתנבאים היא משום שבגלות הם לא מצליחים להגיע לשלמות, ולא משום שהאל מונע מהם את הנבואה. על מנת לפשט את הדיון, התמקדתי בראייה הראשונה מברוך בן נריה.

22 בדומה לכספי ונרבוני, ראו גם: אפודי אות א; שם טוב בפירושו לפרק זה.



מתערב באופן ישיר כדי למנוע את הנבואה, ואין להניח שדעת הרמב"ם היא כדעה השלישית כפשוטה. לעומת זאת, אברבנאל סבור שהדעה השלישית אליה הרמב"ם מתייחס כדעת התורה היא דעת הרמב"ם. יש להאמין לרמב"ם להצהרתו המפורשת.<sup>23</sup> מתוך כך, עליו להתמודד עם העובדה שהרמב"ם דחה את התקדים מברוך בן נריה (דפ', סח.; כ"י ב, 114; כ"י ג, 155):

הנה המפרשים כולם הבינו מהלשון הזה, שהרב היה מקעקע בניינו ויסודו,<sup>24</sup> וסותר דבריו לאמר, שמה שפירש בכתובים אשר זכר אינו הכרחי. כי אפשר הוא שיפורשו באופן אחר, שלא יורו על הדעת הזה. ולפי דעתי, שהם לא ירדו לסוף דעת הרב, כי איך יעלה על הדעת שיאמר דבר והפכו תוך כדי דיבור!! ואם אמר המאמר הראשון 'כדי לחלוק כבוד לפרסום', מה הועיל לו, אחרי שעוד מילתא בפומיה חזר ממנה ושכל<sup>25</sup> את ידיו!!

פרשני הרמב"ם השונים 'לא ירדו לסוף דעת הרב'. העובדה שהרמב"ם הפיל את התקדים מברוך אינה מלמדת דבר. לא יעלה על הדעת שהרמב"ם ישתמש בסתירה כל כך שקופה לרמוז שדעתו אינה כפי הדעה השלישית. השאלה שצריך לשאול היא בדיוק ההפך: לשם מה הרמב"ם מביא בכלל הוכחה אם הוא מתכוון לשלול אותה במשפט שאחרי? מה מלכתחילה חשב הרמב"ם כשהוא הביא את סיפורו של ברוך כתקדים לכך שהאל מונע נבואה?

אברבנאל דוחה טיעון אפשרי לפיו הרמב"ם הביא את סיפורו של ברוך רק כדי 'לחלוק כבוד לפרסום', כלומר רק לטובת הציבור הרחב, הזקוק לתפיסה שהאל מתערב בנבואה. הוא דוחה זאת, משום שאם כן: 'מה הועיל לו, אחרי שעוד מילתא בפומיה חזר ממנה ושכל את ידיו!!' דהיינו, אם באמת הרמב"ם לא חושב שהסיפור של ברוך מהווה הוכחה למניעת הנבואה, והוא כתב 'הוכחה' זאת רק למראית עין בעבור ההמון, לא ייתכן שבאותו משפט הוא יחזור בו, ויפיל את ההוכחה. אילו הוא היה רוצה להסתיר את דעתו האמיתית מההמון, היה עליו לרמוז על כך במקום אחר ולא באותו משפט.

על מנת לעמוד על כוונתו האמיתית של הרמב"ם, אברבנאל מוביל את הקורא אט אט, צעד אחר צעד. תחילה הוא בודק כיצד הרמב"ם מגדיר את תופעת הנבואה. מתברר שמלבד התפיסה היסודית של הנבואה כעניין טבעי, לרמב"ם חשוב לציין שיש מעורבות של האל בתהליך הנבואי. אברבנאל מפנה את הקורא להמשך דברי הרמב"ם בפרק לב:

אלא **שנמצא כתובים רבים**, מהם כתובי הספרים ומהם דברי חכמים כולם הולכים על זה היסוד, והוא שהשם יביא להינבא **מי שירצה מתי שירצה**. אמנם לשלם המעולה בתכלית.

---

23 גם רח"ק מאמין להצהרת הרמב"ם על הפלא שבמניעת הנבואה, ולכן, הוא קובע שעצם זה שלא נמצאה הנבואה אצל חכמי הגויים נובע משום שלא די בהשגת החכמה אלא יש גם צורך בקיום התורה והמצוות. ראו: רח"ק, אור ה', מאמר ב, כלל ה.

24 זו רמיזה ללשונו של כספי.

25 בכ"י ג: 'וסכל'.

הרמב"ם מדגיש במפורש שהנבואה תלויה ברצונו החופשי של הא-ל: מי שירצה מתי שירצה. לא זו בלבד, הרמב"ם מוסיף שקביעה זו מעוגנת בכתובים רבים, במקרא ובחז"ל, המדגישים את היות רצונו של האל פעיל בתהליך הנבואי.<sup>26</sup> ראוי לציין כי הרמב"ם אינו מבאר מהם אותם 'כתובים רבים'.<sup>27</sup> לאור זאת, אברבנאל טוען כי דברים מפורשים אלו מלמדים שהרמב"ם סבור שהנבואה היא יותר מעניין טבעי גרידא. בנבואה מעורב רכיב של רצון האל, גם אם הוא מצומצם ביותר. זוהי שיטתו האמיתית של הרמב"ם: הדעה השלישית.

בנוסף, אברבנאל מתמודד עם הפלת התקדים מסיפורו של ברוך. העובדה שהרמב"ם פסל את ההוכחה מברוך, צריכה להתפרש אחרת מכספי ונרבוני (דפ', סח.; כ"י ב, 114; כ"י ג, 155):

אבל פירוש המאמר ועניינו הוא,<sup>28</sup> שיאמר הרב בזה 'אפשר (כ"י ב, 115) היה לנו לומר שהנבואה בחוק ברוך היה גדולות', ושיתחייב מזה שלא נבא לחסרון ההכנה, לא מפאת הרצון האה"י... הנה כבר היה אפשר לנו לפרש הפסוקים האלה על העדר ההכנה, 'אלא שנמצאו כתובים רבים' וכו' ר"ל אלא שלא נוכל לעשות זה הפירוש ולא (כ"י ג, 156) נועיל בו דבר, לפי שנמצא ראיות רבות אחרות מדברי ספרי הקודש ומדברי חז"ל שכלם

26 לקריאות אחרות של דברים אלו של הרמב"ם, ראו: גולדמן, תשל"א; קפלן, 1977. קפלן סבור שהרמב"ם מחזיק בדעת הפילוסופים. לדעת קפלן, הכתובים הרבים שהרמב"ם מציין את קיומם, לא באים להוכיח את רצונו הפעיל של האל (הרישא של המשפט) אלא את הסיפא של המשפט: היות הנבואה לשלם המעולה. למותר לציין שקריאתו של קפלן עומדת בניגוד לפרשני ימי הביניים, ולענ"ד פחות סבירה במבנה המשפט, שכן נדמה שהכתובים הרבים באים לבסס את קיום הרצון הא', ולא את הצורך במוכנות. וראו גם ביקורתו של הרוי, 1981 עמ' 299-298. הרוי מבקר את דעתו של קפלן, שכן אין סיבה לא להאמין להצהרותיו של הרמב"ם עצמו שדעתו כפי הדעה השלישית, במיוחד אם אין הבדל עקרוני בין הדעה השנייה לבין הדעה השלישית, ושתיהן סבורות שהנבואה היא עניין טבעי ביסודו.

27 אברבנאל מציין פסוקים שלדעתו הם המקור לרמב"ם (דפ', סח.; כ"י ב, 115; כ"י ג, 156): 'והנה הפסוקים שמצא הרב מורים על ענין הרצון הם רבים, כי הנה אדוננו מרע"ה אמר (במ' יא, כט): ומי יתן את כל עם יי' נביאים, כי יתן יי' את רוחו עליהם, כאילו אמר שהדבר תלוי ברצונו. ונאמר בשבעים זקנים (שם, כה): ויתנבאו ולא יספו, ואם היו בלתי מוכנים איך זכו לנבואה? ואם זכו אליה מפאת הכנתם, למה לא יספו להתנבאות שנית אם לא שלא רצה הבורא. וכן אמר הנביא: יי' אה"ם דבר מי לא ינבא, ואמר: ודברתי על הנביאים ואנוכי חזון הרביתי, ר"ל שריבוי הנבואות ומיעוטן הוא מפאת הרצון האה"י לא מפני הכנת הנביאים, ועמוס אמר (ז, יד): לא נביא אנוכי ולא בן נביא אנוכי, כי בוקר אנוכי...'. לדיון בפסוקים אלו שאברבנאל הביא, ראו: סיראט, 1969, עמ' 138-139. לדעתה של סיראט, הפסוקים הללו אינם מהווים הוכחה משום שאת כל הפסוקים הללו הרמב"ם כבר הסביר במקומות שונים במו"נ באופן התואם את תפיסת הנבואה הטבעית; וראו גם: קפלן, 1977.

לדעתי, אברבנאל אינו מבקש לומר שהרמב"ם סבר שפסוקים אלו מפקיעים את הנבואה מהתחום הטבעי, שכן אברבנאל בעצמו הסביר שהרמב"ם נקט כדעה השלישית. לכן, נראה שכוונתו שפסוקים אלו נועדו לומר שהא-ל עשוי להתערב בתהליך הנבואי, הטבעי, ולמנעו, משום שגם תהליך טבעי זה, בסופו של דבר תלוי ברצונו הטוב של הא-ל.

28 בכ"י ג, ובדפוס: 'אבל פירושו וענין המאמר הוא'.

הולכים על זה היסוד, והוא ענין הרצון שזכר. ובהיות הדבר מבואר מפי הכתובים ומדבריהם ז"ל, אין ראוי שנכחיש אמתת הכתובים ושנשתדל לפרשם בדרך אחר זר, אחרי שהיסוד בעצמו לא נוכל להכחישו.

אכן, אילו רק סיפורו של ברוך היה המקור לתפיסה שהאל מונע נבואה, הרי שעם פסילת ההוכחה גם העמדה השלישית הייתה נופלת. ברם, אחרי שהרמב"ם קיבל את העמדה השלישית מכוח כתובים רבים התומכים בעמדה השלישית, גם פסילת ההוכחה אינה פסילה באמת. יש לפרש את מניעת הנבואה מברוך כתוצאה של רצונו של האל. לשאלה מדוע הרמב"ם פסל את ההוכחה מברוך? נראה שהתשובה של אברבנאל היא שהרמב"ם רצה לנהל דיון פתוח בשאלת מניעת הנבואה. הוא מוכן להעמיד לשבט הביקורת את ההוכחה שהוא נותן ואף להפילה, מתוך נאמנות לחקירה יסודית. עם זאת, ההוכחה מברוך עומדת בתוקפה, לא מכוח הסיפור עצמו (שאפשר לפרשו אחרת) אלא מכוח הכתובים הרבים האחרים. פירושם של כספי ונרבוני הוא 'דרך אחר זר'. זר לדעת הרמב"ם לפי אברבנאל.

בהמשך הביאור, אברבנאל מוביל את הקורא צעד נוסף. הוא מפרש מחדש את פרק מה שבספר ירמיה. מתוך הפרק הוא משתדל להראות שהסיבה שברוך לא ניבא היא כתוצאה מכך שהאל מנע ממנו להתנבא, ולא כתוצאה מחוסר הכנה.<sup>29</sup> הוא מסכם: 'הנה נתבאר שסגנון הפרשה וטבע הכתובים מורה שנמנעה הנבואה מפאת רצון האל'. אחרי כל המאמץ הפרשני שהוא משקיע בהבהרת דעתו של הרמב"ם, אברבנאל מציג את דעתו האישית בניגוד לרמב"ם.

---

29 גם בפירושו לירמיה מה, הוא מפרש את הפרק בהתאם לדעתו. הוא סבור שזוהי אף דעת חז"ל בניגוד לכת 'המתפלספים' (אברבנאל, ירמיה עמ' תיא-תיב):

וענין הנבואה הוא שירמיהו צוה לברוך שיכתוב לפניו במגלת הקינות ההם. ובהיות ברוך כותב אותם אמר בלבו: אוי נא לי, שלא הגעתי להנבא עם כל ההכנות שהכינוני עצמי לנבואה... הודיעו השם לנביא ירמיהו... ומנוחה לא מצאת שהיא הנבואה... ועל זה אשיבך בשם השם כי הוא ציווני כה תאמר אליו: הנה אשר בניתי אני הורס וגו', רוצה לומר לא נמנעת מהנבואה להעדר ההכנות או לתלות השפע ולא להיותך בלתי ראוי להנבא מצד עצמך, כי אילו היה הדבר כן היה לך להתרעם, אבל הנבואה נמנעה ממך ברשעת הדור כי הנה אשר בניתי והיא השכינה ששכנתי בבית המקדש בין הכרובים אשר על הארון – אני הורס... ואיך אפשר שבזמן כזה אתה תבקש לך גדולות והיא הנבואה שתנבא מחדש, אל תבקש אותה... והתבונן חכמת דבריהם ז"ל, שהמה גלו בזה שלא היה תכלית הנבואה כדי להשלים נפש הנביא בהתדבקה בשכל הפועל, וכי אין הנבואה דבר טבעי מגעת בטבע האדם בהשתדלותו, ושלא נמנעה מברוך בן נריה להיותו בלתי מוכן אליה כמו שכותב הרב המורה בפרק לב ח"ב, ונמשך אחריו הרב רבי דוד קמחי בפירושו למקום הזה. כי הנה ברוך מוכן היה לנבואה בטבעו ולימודו אבל להיות הנבואה דבר נסיי מפעל הרצון האלקי מגיע לנביא לתכלית הישרת העם, לכן בהיות העם בלתי ראוי לכך, היתה הנבואה נמנעת... וזהו אמתת הדרוש הזה, והמתפלספים מבני עמנו לא שיערו בו.

דיון בהשפעת הרמב"ם על הרד"ק בנושא הנבואה אצל תלמג', 1968, עמ' 185-193; תלמג', 1999, עמ' 11-19.

## ה. דעת אברבנאל: הפתיים והתורניים האמיתיים (ח"ב, לב)

דעתו של אברבנאל היא דווקא כפי הדעה הראשונה, שהרמב"ם ופרשניו האחרים דחו בזלזול. הגישה הנכונה כלפי הנבואה היא שהנבואה תלויה ברצון האל, והיא עניין לא טבעי לחלוטין. כך הוא מנסח את דעתו במפורש מספר פרקים אח"כ, בפרק לו (ח"ב, לו, הקדמה הששית, דפ', פ.):

ומזה תבין שמאותם שלושה דעות שהביא הרב פל"ב מזה החלק בנבואה, הדעת הא' אשר ייחס לפתאים מבני עמנו, הוא הדעת האמיתי אין עוד מלבדו... והוא א"כ דעת התורניים האמיתיים לא דעת הפתיים.

הדעה הראשונה היא האמת. הרב אשר ייחסה לפתאים מבני עמנו, טעה. לפי אברבנאל מתברר שאלו הסבורים כדעה השלישית, שהנבואה היא תופעה טבעית, הם באמת הפתיים מבני עמנו.

אברבנאל פותח את הדיון על הנבואה בביאורו לפרק לב. הרמב"ם שם מציג את התזה שלו לגבי הנבואה. אברבנאל בונה את האנטיתזה שלב אחרי שלב. אחרי שהוא מסיים לבאר את 'דעת הרב', הוא חוקר מה דעת 'שרשי תורתנו' (דפ', סט.; כ"י ב, 117א; כ"י ג, 158ב):

אמר יצחק. ואחרי שביארתי דעת הרב בזה ראוי שאחקור עליו אם הוא אמיתי ונאות כפי שרשי תורתנו אם לא.

הוא רומז שהרמב"ם נוגד את שרשי התורה. הניסוח: 'שרשי תורתנו' עומד מול דברי הרמב"ם על הדעת השלישית שהיא 'דעת תורתנו ויסוד דתנו'. אברבנאל מנסח את שני יסודות המחלוקת בינו לבין הרמב"ם:

א. האם הנבואה היא דבר טבעי.

ב. האם צריך הכנה לימודית כדי להיות נביא.

א. אברבנאל מבסס את התפיסה שהנבואה היא עניין ניסי. הוא תוקף את הנחת היסוד של הרמב"ם (דפ', סט.; כ"י ב, 117א; כ"י ג, 159א):

ואומר, שהיסוד הראשון אשר עליו בנה הרב, קו תוהו ואבני בוהו, הוא היות הנבואה **שלמות טבעי** מגיע אל המוכן אליה, כמו שיגיעו הצורות הטבעיות בנושאייהם. וזהו **שקר!** לפי שהנבואה היא דבר נסיי מגיע מהשם יתברך, כמו שיגיעו שאר הנמצאות, ואינה טבעי.

אברבנאל מאשים את הרמב"ם שהוא במכוון מעוות את דעת התורה, ומוליך שולל את קוראיו.<sup>30</sup>

אברבנאל מוכיח שהנבואה היא עניין ניסי מתוך המציאות האנושית ומתוך הכתובים:<sup>31</sup>  
מתוך המציאות האנושית מוכיחה זאת העובדה שרק בעם ישראל היו נביאים (דפ', סט.; כ"י ב, 117א; כ"י ג, 159א):

וכבר יורה על זה טבע המציאות, אחרי שלא מצאנו נבואה כי אם באומת ישראל בלבד.  
וגם באותה האומה בהיותם עובדים את השם הנכבד בארץ הנבחרת ולא באופן אחר,  
והוא ממה שיוכיח שאינה דבר טבעי, אחר שלא נמצא לכל האומות ולכל הארצות ובכל  
הזמנים.

אילו הנבואה הייתה דבר טבעי היא הייתה צריכה להיות מצויה גם אצל עמים אחרים.<sup>32</sup>  
גם מתוך הכתובים. מתוך זה שהנביאים פוחדים מהנבואה מוכח שהנבואה היא דבר על-  
טבעי. לכן, יעקב פחד במראה הסולם: 'ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה' (בר' כח, יז), משה  
הסתיר את פניו בסנה (שמי' ג, ו), 'ואם היתה הנבואה דבר טבעי, לא היה מקום לכל זה'.<sup>33</sup> בנוסף

---

30 במעייני הישועה (1497) (מ"ג, ת"ג, עמ' רצג-רצד) הוא מאשים את הרמב"ם שדעתו גובלת בחילול השם:  
'במדרגות הנבואה ומינה... כי אני לא אחשוך פי מלהעמידך בדרך הנחה וראשי הדברים באמונת הנבואה ורוח  
הקדש מקובל ממה שבארתי באותו ספר, ובמקום שיש חילול השם, אין חולקין כבוד לרב'.  
31 לכל אורך הדרך, ואף בפרק זה, אברבנאל מוכיח את דבריו בהוכחה כפולה: מצד השכל ומצד הכתובים. בעטרת  
זקנים, במחזה שדי, בפירושו למורה, ובמעייני הישועה.

32 דבריו מזכירים את דרכו של ר' יהודה הלוי בכוזרי בנוגע לנבואה, אותו הוא מזכיר במפורש במהלך הפרק,  
וראו עטרת זקנים, פרק יג (יח.), ורח"ק בהע' 23. בנוגע לשאלה האם הרמב"ם סבר שיתכן נבואה אצל הגויים,  
ראו: העשל, תש"ו; לוינגר, תשל"ב; לוינגר, תשל"ח; קרייסל, 1981 עמ' 153.

לדעתי, אברבנאל כנראה מחלק בין בפועל לבכוח. בפועל, אין הנבואה מצויה אצל הגויים. בכוח, תיתכן נבואה אצל  
הגויים שיכינו עצמם אליה, ראו לעיל בהע' 4. וכן בפירושו לבמדבר לגבי בלעם הוא סבור כן (אברבנאל, תורה,  
ספר במדבר, עמ' קטו): 'ולא תאמין לדברי האומרים שמי שיגיד מהעיתידות על פי חכמת הכוכבים יקרא נביא, כי  
הנה בלעם בלי ספק זכה למעלת הנבואה, וכן דעת חז"ל כי ניבא במדרגה עליונה... והנה הקב"ה כשרצה לזכות את  
ישראל בכבוש הארץ הקדושה וירושתה, ראה לשפוך רוח נבואתו על בלעם כדי שינבא הדברים העתידיים להיות  
מהצלחות ישראל, וכל זה כדי שידעו כל הגוים אויבים את ישראל וישמעו מפיו של בלעם שבגזרת עירין פתגמא  
ובמימר קדישין שאלתא, שישראל יירשו הארץ'.

33 בדבר זה, ניתן למצוא אצל אברבנאל סתירה מסוימת. שכן, בח"ב, מב (דפ', פז; כ"י ב 141א) בשעה שהוא  
עונה על שאלותיו של הרמב"ן, בשאלה השלישית הוא מתייחס לשאלת הרמב"ן אם פגישת יעקב במלאך הייתה  
במראה הנבואה, מדוע יעקב צלע? על כך, אברבנאל משיב: 'שהאברים הגשמיים נשמעים לכחות הנפשיות, כמו  
שיראה מהחולם שישכב עם אישה, שיהיה בעל קרי. וכן היה לדעת הרב ענין יעקב, שהרגיש אותו התפעלות חזק  
בנבואתו, ומפני זה בהקיצו משנתו נמצא צולע על ירכו, לפי שהגיעו התפעלות מדמיונו'. ואם הדמיון יכול לגרום

לכך, משה אומר: נביא מקרבך כמוני, יקים לך ה' אהי"ך (דב' יח, טו) – יורה שהנבואה הוא דבר מפועל השם יתברך ברצונו. הנבואה תלויה ברצון הא-ל ולא באדם. היא אינה דבר טבעי.

ב. היסוד השני של הרמב"ם הוא שהנביא מוכרח שתהיה לו הכנה לימודית מתאימה. היסוד השני הוא תולדה של היסוד הראשון, וגם הוא, כמובן, נדחה על ידי אברבנאל (דפ', סט.; כ"י ב, 117; כ"י ג, 159):

אבל בהיותה דבר פלא ומפועל הרצון הפשוט יתברך, אינו מההכרח שימצאו הכנות. כי הנה הפעולות הא"היות כשיעשה אותם הש"י, אינו הכרח שיהיו המקבלים אותם בהכנה מוגבלת בדברים הטבעיים הפועלים זה בזה, אבל באי זה אופן שיהיה יפעל הרצון האה"י בהם כרצונו.

אברבנאל מדגיש וחוזר שהנבואה תלויה ברצון האל. הנבואה היא דבר פלא. ההכנות אליה אינן הכרחיות, וניתן עקרונית להינבא גם בלעדיהן.

חשוב לאברבנאל להוכיח את דעתו גם מהמקורות. לשם כך הוא מתמודד עם ההסברים שהרמב"ם הציע לפסוקים שונים. הפסוקים עליהם מדובר הם מעמוס שאמר: 'לא נביא אנוכי ולא בן נביא אנוכי' (עמ' ז, יד), משמע, הוא לא מוכן לנבואה ובכל זאת הוא מתנבא. ומיאל שאמר: 'אשפוך את רוחי על כל בשר' (יו' ג, א), שהוא הרוח הנבואי. הרמב"ם טען שבפסוקים אלו כלל לא מדובר על נבואה אלא על סוג של הגדת עתידות מצד הקסם או מצד המשער (אינטואיציה).<sup>34</sup> אברבנאל טוען בדיוק ההיפך. לדעתו, פסוקים אלה מוכיחים בפשטות את נכונות הדעה הראשונה. הוא תוקף בחריפות את הסבריו של הרמב"ם (דפ', סט.; כ"י ב, 117; כ"י ג, 159):

והתימה מהרב, איך כאשר הציקוהו הפסוקים האלה, חשב מחשבות להדיחם באמרי שקר, באמרו: 'שהקוסם והמגיד בעולם על צד האומד יקרא נביא'. האם נאמר שהיה ייעוד הנביא שבזמן קיבוץ גלויות יהיה ישראל קוסם קסמים מנחש ומעונן ומכשף או מגיד מה שיהיה מצד המחשבה הצודקת? כי הנה הקסם התורה אסרה אותו, ואיך תהיה מייעדת<sup>35</sup> עליו בזמן ההצלחה? והכח המשער והמחשבה הצודקת הנה הוא בכל זמן ובגלות, ואיך יאמר עליו 'והיה אחר כך', 'ובימים ההמה', ואיך יכנה הידיעה האומללה הזאת ברוח אהי"ם באמרו: אשפוך את רוחי?!

---

צליעה פיסית, מדוע שלא יגרום לכך שהנביאים יפחדו?! לכן, יתכן שטענה זו נועדה לסבר את אוזן המאזין המסורתי, ואינה הכרחית מבחינתו של אברבנאל.

34 זו לשונו של הרמב"ם: 'ואמר: זקניכם חלומות יחלמון בחוריכם חזיונות יראו' (יו' ג, א), כי כל מגיד בעולם מצד הקסם ומצד המשער (ואלשעור) או מצד מחשבה צודקת, הוא גם כן יקרא נביא'. ראו גם: מו"נ, שורץ, עמ' 376, הע' 24.

35 בכ"י ב: יהיה מנעד.

הוא מאשים את הרמב"ם האשמות חמורות: 'חשב מחשבות להדיחם באמרי שקר'. הרמב"ם בדומה לאותו 'מסית ומדיח' לעבודה זרה, מסית באופן מודע את הקורא לפרשנות שקרית של הפסוקים, כאילו הם עוסקים בתופעות של הגדת עתידות הקשורות בדמיון, ולא היא. ייעודים אלו עוסקים בנבואה שהיא מעבר להשגות השכליות והדמיוניות הקיימות גם בגלות. ידיעת העתידות בדרך הניחוש והקסם היא ידיעה אומללה, ואינה מתאימה להבטחה החגיגית המתארת את הופעתה מחדש של הרוח הנבואית.<sup>36</sup>

## ו. שכינה או נבואה?

בנוסף, הוא מתמודד עם ההוכחה שהרמב"ם הביא לדעה השלישית. הרמב"ם מצטט את הדברים הבאים: 'אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר'.<sup>37</sup> הרמב"ם טוען, שציטוט זה מוכיח שהנביא צריך להיות מוכן לנבואה. אברבנאל דוחה הוכחה זו. הוא טוען שהרמב"ם שיבש את דברי חז"ל: הן את לשונם והן את כוונתם. הוא מראה שהמקרא לא קיבל ציטוט זה. הנביא לא צריך להיות גיבור ולא עשיר (דפ', סט; כ"י ב, 118; כ"י ג, 160):

האם יעלה על לב האדם שהיה מהכרח הנביא שיהיה חזק האיברים כגלית הפלישתי ועשיר כקורח?! והנה מצאנו הנביאים חלושים ודלים, מן העלובים ולא מן העלובים, עד שהיו נותנים להם מתנות מועטות כשתי הלחם וכקבוץ הדבש, וזה ממה שורה שלא היו עשירים, וכ"ש שלא היה מחוייב שיהיה הנביא בעל קומה...

הנביאים המתוארים במקרא אינם עומדים בקריטריונים של הרמב"ם וחז"ל. מכאן, שצריך לשוב לדברי חז"ל ולדייק בהם על מנת להבינם אל נכון. ואכן, כשמדייקים בלשון התלמוד רואים שכלל לא מדובר על נבואה אלא על השראת השכינה (דפ', סט; כ"י ב, 118; כ"י ג, 160):

ואמנם, הראיה אשר הביא הרב מדבריהם ז"ל: 'אין הנבואה שורה אלא על חכם גבור ועשיר' (<sup>37</sup>), אין סגנון המאמר ההוא כמו שהביאו הרב, ולא כיוונו בו למה שזכר, אם שאין סגנון המאמר כן. לפי שהמאמר ההוא<sup>38</sup> תמצאהו במס' נדרים בפרק אין בין המודר, וכן הוא שם: אמר ר' יוחנן אין הב"ה<sup>39</sup> משרה שכינתו אלא על חכם גיבור ועשיר ועניו, וכולם ממשה (נדרים לח ע"א)... הנך רואה בעיניך שלא דברו חז"ל מהנבואה כי אם מהשכינה.

---

36 ראו הערה 27. הפסוקים הנוספים שהובאו שם יכולים גם הם להיות הוכחה לדעה הראשונה אלא שכאן אברבנאל מבקש לטעון שגם הפסוקים שהרמב"ם דחה, מהווים דווקא הוכחה לדעה הראשונה.

37 כך הנוסח גם אצל מו"נ, מונק, עמ' 254. כפי שטוען אברבנאל לא נמצא נוסח כזה בתלמוד, אלא נוסח דומה: בשבת צב ע"א: 'אין השכינה שורה אלא על חכם וכו', ובנדרים לח ע"א: 'אין הקב"ה משרה שכינתו אלא על גיבור', וכו'.

38 בכ"י ג: 'הזה'.

39 בכ"י ג: 'הקבה'.

(כ"י ג, 160ב) והנה שם 'שכינה' לא נמצא בכתוב ולא בדברי אונקלוס ולא בדברי חז"ל וגם לא בדברי הרב המורה שיאמר על הנבואה. אם בכתובים אמר: וישכון כבוד יי' על הר סיני (שמי' כד, טז), ושכנתי בתוך בני ישראל (שם כט, מה), ורצון שוכני סנה (דב' לג, טז), וזולתם, שיאמרו תמיד<sup>40</sup> על האור הנברא ועל דבקות ההשגחה בחשק הנמרץ והמופלג.

שכינה היא לא נבואה. שכינה היא דרגה גדולה מדרגת הנבואה. המשותף לשכינה ולנבואה הוא שניהם מגיעים רק ברצון ה'. הוא מדייק בדברי ר' יוחנן שאמר 'אין הקב"ה משרה שכינתו, ולא אמר 'אין השכינה שורה', ללמדך שהשראת השכינה תלויה ברצונו של ה'. השכינה עליה מדובר היא (דפ', סט: ; כ"י ב, 119א; כ"י ג, 161א):

שכינת השפע האלהי, שכמו שנמצאת בשמים מהסיבה הראשונה הכוללת, ובבית המקדש בדבקות הא"ה שהיה שם מבלי אמצעי, ככה אותה שכינה שרתה במשה. וענין דבקות השפע העליון עליו מהסבה הראשונה ית' מבלי אמצעי כלל, כי זהו הנקרא שכינה (כ"י ג, 161ב) באמת. בין שתיוחס לשמים או לבית המקדש כמו שהיה משה שואל עליו: 'אם אין פניך הולכים' (שמי' לג, טו).

השכינה היא דבקות השפע העליון באדם בצורה ישירה מאת השם ללא תיווך השכל הפועל. הוא מצביע על שתי זירות בהם יש פעילות של השכינה: בהנעת הסיבה הראשונה את הגלגל העליון, ובבית המקדש. האחת זירה קוסמית, והאחרת זירה ארצית אנושית.<sup>41</sup>

---

40 בכ"י ג ליתא.

41 הנה מקומות נוספים מתוך ביאורו למורה, המשלימים את תפיסתו את המושג שכינה:

א. בח"א, כג הרמב"ם פירש את הפסוק: 'אלך אשובה אל מקומי' (הו' ה, טו), כך: 'הענין, העלות השכינה אשר הייתה בתוכנו'. אברבנאל שולל את פירושו של נרבוני שסבר שהשכינה עליה דיבר הרמב"ם היא הנבואה, ופסוק זה מתאר את הסתלקות הנבואה. אברבנאל מפנה לח"א, כה שם הרמב"ם דן בפועל ש.כ.ן ומתאר את השכינה כקשורה לדבר גשמי: 'אורו הנברא במקום או התמדת ההשגחה בדבר אחד'. מתוך כך, הוא מבאר שכוונת הרמב"ם לומר (דפ', מ.): 'הנה ירמוז בהכרח לשכינה והוא האור הנברא אשר היה תמיד במקדש, ואותה אמר שתעלה משם ותשוב למקומה'.

ב. בח"א, כה אברבנאל מבדיל בין שכינה לבין השגחה. בעוד שהשגחה אינה תלויה במקום משום שהיא אינה דבר גשמי, השכינה גשמית ומיוחסת למקום.

ג. בח"א, כה אברבנאל מפסיק את ביאורו הרציף לדברי המורה ועוסק בבירור המושג שכינה. הוא חוזר למקרא, ודן בפסוקים רבים בהם מוזכרת השכינה. מתוך ניתוח ומיון של הפסוקים השונים הוא מציע שאצל אונקלוס 'שכינה' הוא שם משותף בעל שלוש משמעויות: א. על השכינה העליונה (השכלים הנבדלים מניעי הגלגלים). ב. על השכינה התחתונה (האור הנברא הנגלה לבני ישראל בדרך פלא). ג. על ההשגחה. הוא מפרט את הפסוקים הרבים שמהם ניתן לראות את המשמעויות השונות. כמו כן, הוא דן בהבדל שיש בין 'שכינה' לבין 'יקרא'. הוא מסיים את דיונו במילים (דפ', מו.): 'והבן המאמר הזה והשיתופים האלה ממני שהוא עניין מעולה לא שיער אדם לפני'.

ד. בח"א, לז (דפ', נח). הוא חוזר על ההגדרות השונות של המושג שכינה כפי שעלו בח"א, כה.



אברבנאל מוסיף שבפועל בהיסטוריה האנושית אף אדם לא זכה להשראת שכינה פרט למשה: 'והוכיח ר' יוחנן כל זה ממש, לפי שלא מצאנו ששרתה שכינה על אדם כי אם עליו, ועתידה לשרות על מלך המשיח'.

ההבדל בין השכינה לבין הנבואה תלוי במקבל. ר' יוחנן דיבר רק על השראת השכינה לה זקוקים להכנות מיוחדות (חכם, גיבור ועשיר), מה שאין צורך בנבואה. שכן, כאמור, אדם ששורה עליו השכינה נמצא ב'דבקות ההשגחה בחשק הנמרץ והמופלג' (דפ', סט: ; כ"י ב, 119א; כ"י ג, 160ב):

שלא ירצה הקב"ה להשרות שכינתו כי אם באדם השלם בכל מיני שלמויות: אמתיי, מושכל, ומדותיי, וגופני, ושלמות מדומה שהוא העושר, ויהיה דומה למשכן בעשרו, ובציור חכמתו, ובקדושת ענוותנותו, ובחזק קרשיו עמודיו ואדניו.

אברבנאל מוסיף לרשימת התכונות הנדרשות, תכונות חדשות היונקות מעולם השיח הדתי. 'קדושת ענוותנותו'. 'קדושה' וגם 'ענוה', הרומזות למשה רבינו. 'חזק קרשיו עמודיו ואדניו', יכול לרמוז לקיום המצוות המעשיות. הוא מסיים את הפרק בהבהרה חוזרת מדוע הנבואה אינה צריכה הכנות מצד המקבל (דפ', סט: ; כ"י ב, 119א; כ"י ג, 161ב):

הנה התבאר מכל זה שמאמר ר' יוחנן: אין הב"ה משרה שכינתו, לא כיון דבר ממה שחשב<sup>42</sup> הרב המורה. ויצא לנו מזה שההכנות שזכר, אינם תנאי הכרחי בנבואה. לפי שהיא אינה דבר טבעי, שתצטרך להגיע אל הכנות קודמות, אבל היא **מכלל הנפלאות**.

לסיכום, אברבנאל דוחה את הוכחותיו של הרמב"ם לדעה השלישית. אדרבה, בעיניו המקורות תומכים בדעה הראשונה, דעת ההמון בנבואה. הנבואה היא מכלל הנפלאות. הוא מבדיל בין הנבואה לבין השכינה. המשותף לשתייהן הוא שהן באות ברצון האל. השונה הוא שבעוד שהנבואה היא התקשרות ברמה 'נמוכה' עם השם, השכינה היא דבקות מוחלטת. לכן, הנבואה אינה זקוקה להכנות ועם שלם יכול להגיע אליה, ואילו השכינה זקוקה להכנות, ורק שני בני אנוש יגיעו אליה (משה, ומלך המשיח).<sup>43</sup>

---

ולבסוף, בשמים חדשים (1498) הוא דן באריכות בהגדרת השכינה (מב:-מה:), ומפרש באופן דומה לביאורו למורה (מג:): 'הנה אונקלוס יסבור ששם שכינה הוא שם נאמר בפנים מתחלפים, כי פעמים יאמר על ההנהגה האהי"ת המיוחדת באומה ואל התמדת השפע המגיע ממנו ית' עליה בפרט... ופעם יבין אונקלוס בשכינה הנעת הסבה הראשונה לגלגל העליון...!'

42 בכ"י ג: 'לדבר שחשב הרב המורה'.

43 בעוד שבעטרת זקנים הוא סבר שבפועל גם בנבואה בד"כ יש צורך במוכנות, שכן רצון ה', בביאורו למורה הוא מדגיש את הצד לפיו המוכנות אינה תנאי הכרחי מצד המקבל. אם כן, יתכן שאין הבדל עקרוני, ובביאורו למורה מתוך מחלוקתו עם המורה, הוא נאלץ להדגיש את הפן הניסי שבנבואה.

## **ב. מעמד הר סיני**

בביאורו למורה, אברבנאל דן בשני נושאים מרכזיים הקשורים למעמד הר סיני:

1. כיצד עם שלם הפך לנביאים במעמד הר סיני? ובעצם, מה השיגו עם ישראל שם?
2. האם סיפור מעמד הר סיני הוא משל?

### **1. הרמב"ם על השגת ישראל במעמד הר סיני (ח"ב, לב-לג)**

תפיסת הנבואה של הרמב"ם נתקלת בבעיה חמורה כיצד להסביר את סיפור מעמד הר סיני שבתורה. הבעיה מחמירה שבעתיים בגלל חשיבותו המיוחדת של הסיפור לביסוס האמונה בתורה מן השמים. כאמור, לפי הרמב"ם הנבואה היא עניין טבעי ביסודו. האדם יגיע אליה בהכרח רק אחרי שהוא יעבור תהליך לימודי והכנה מתאימה. הבעיה היא שסיפור מעמד הר סיני לכאורה סותר זאת: כיצד יתכן שכל העם ישמעו את קול ה' ויהיו נביאים, כולל ילדים, נשים, אנשים חכמים וגם טיפשים, אם נביא יכול להיות רק מי שהכין עצמו והגיע לדרגה של שלמות?<sup>44</sup> הרמב"ם פותר בעיה זו בח"ב, לב-לג. לדעתו, ההנחה שבמעמד הר סיני עם ישראל ניבאו, היא הנחה שגויה. עם ישראל לא הגיעו לדרגת נבואה, שהרי זה בלתי אפשרי שעם שלם יגיע לנבואה. בפרק לב הוא מסביר שרק בודדים הגיעו לנבואה במעמד הר סיני:

ואמנם מעמד הר סיני, ואע"פ שהיו רואים כלם האש הגדולה ושומעים הקולות הנוראות המפחידים על צד הפלא, לא הגיע למדרגת הנבואה אלא הראוי לה, ועל מדרגות גם כן. הלא תראה אמרו: עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא (שם' כד, א). הוא ע"ה במדרגה העליונה כמו שאמר: ונגש משה לבדו אל ה' וגו' (שם, ב), ואהרן למטה ממנו, ונדב ואביהוא למטה מאהרן, ושבעים זקנים למטה מנדב ואביהוא, ושאר האדם למטה מהם לפי שלמויותיהן. ואשר כתבו החכמים: משה מחיצה לעצמו, ואהרן מחיצה לעצמו.

הוא מבדיל בין הקולות שהיו במעמד הר סיני היו 'על צד הפלא' לבין הנבואה. כל עם ישראל שמעו את הקולות, אבל לא זכו לנבואה. הנבואה הגיעה רק אל 'הראוי לה', וגם זה לפי מדרגות. מדובר בקומץ אנשים בודדים, איש איש המהווה מחיצה לעצמו. עם ישראל כעם לא הגיע לדרגת נבואה. מה שנשאר לברר הוא מה כן השיגו עם ישראל במעמד הר סיני? מה בכל זאת קרה שם שהפך מעמד זה למעמד כה חשוב? הרמב"ם מתייחס לכך בפרק לג. אנתח את דברי הרמב"ם על סמך פרשנותו של אברבנאל. הרמב"ם מציע שתי אפשרויות (ח"ב, לג):

(א) יתבאר לי, שבמעמד הר סיני לא היה כל המגיע למשה מגיע לכל ישראל, אבל הדיבור למשה לבדו ע"ה. ולזה בא סיפור עשרת הדברות כולו, סיפור היחיד הנפרד. והוא ע"ה ירד

44 לדיון בדעת הרמב"ם, ראו: קרייסל, 1981, עמ' 179-194; קרייסל, 2001, עמ' 230-239.

לתחתית ההר ויגד לבני אדם מה ששמע... זהו הנראה מן התורה ומרוב דברי החכמים ז"ל.

(ב) אלא שיש להם גם כן מאמר כתוב בהרבה מקומות מן המדרשות, והוא בתלמוד גם כן, והוא אמרם: אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום. רוצים בזה, שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למשה רבינו, ולא היה משה רבינו מגיעם אליהם. וזה, ששני אלו השורשים, רצוני לומר, מציאות האלוה והיותו אחד, אמנם יושגו בעיון האנושי; וכל מה שיודע במופת, משפט הנביא בו ומשפט כל מי שידעהו - שווה, אין יתרון; ולא נודעו שני השורשים האלה מצד הנבואה לבד.

שתי האפשרויות הן:

- א. עם ישראל שמע רק קול עצום וחזק (ללא מילים). משה לבדו שמע דיבור והעביר אותו לעם.
- ב. עם ישראל שמע קול עצום וחזק, ומתוך זה הם השיגו 'בעיון האנושי' את שתי הדיברות הראשונות ללא משה.

המשותף לשתי האפשרויות שהרמב"ם מעלה הוא שבמעמד הר סיני עם ישראל שמעו רק קולות חזקים, ושהם לא שמעו אף אחת מהדברות במפורש.<sup>45</sup> כמו כן משותף, שאת שמונה הדברות האחרונות הם כלל לא שמעו. לפי שתי האפשרויות הם לא הפכו לנביאים במעמד הר סיני. ההבדל בין שתי האפשרויות הוא רק ביחס לשתי הדברות הראשונות. לפי האפשרות הראשונה עם ישראל לא השיג דבר מהם. משה הוא זה שמסר לעם את תוכן. לפי האפשרות השנייה, אחרי שהם שמעו את הקולות החזקים, הם הבינו מעצמם את שתי הדברות הראשונות מתוך 'עיון אנושי', ללא עזרתו של משה.

עיון בפרק לג מראה שהרמב"ם העדיף את האפשרות הראשונה. הרמב"ם מציג את האפשרות הראשונה כך: 'זהו הנראה מן התורה ומרוב דברי חז"ל'. הוא תומך באפשרות הראשונה, ונותן שבע הוכחות מפסוקים ומדרשים לטובתה. לעומת זאת, את האפשרות השנייה הוא מציג בקיצור, ובהסתנייגות: 'אלא שיש להם גם כן מאמר כתוב בהרבה מקומות מן המדרשות והוא בתלמוד גם כן'. מלבד ציטוט המאמר, הוא לא מביא שום הוכחה או טיעון שיתמוך בו. בהמשך הפרק, אחרי שהוא מציג את הדעה השנייה, הוא שב לדון באפשרות הראשונה המהווה

---

45 נראה שבאפשרות השנייה הרמב"ם נוקט עוד דרך מתוחכמת של הסתרה. אפשר היה לפרש שהרמב"ם רוצה לומר שההבדל בין האפשרות הראשונה לבין השנייה היא בכך שלפי האפשרות הראשונה עם ישראל לא שמעו דיבור ואילו לפי האפשרות השנייה הם שמעו את הדיבור בחיתוך אותיות בשתי הדיברות הראשונות. לדעתי, זו הסתרה, וזו לא דעת הרמב"ם, ואכן, אברבנאל כלל לא מעלה אפשרות זאת. הסיבה לכך היא שהרמב"ם לא טוען באפשרות השנייה שעם ישראל שמע את הדיבור אלא מדייק בלשונו ומסביר 'שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למשה... וזה, ששני אלו השורשים... יושגו בעיון האנושי', כלומר עם ישראל השיג בשכלו את שתי הדברות הללו, מבלי לשמוע דבר במפורש, ובזה הם היו דומים למשה שאף הוא השיג את שתי הדברות הללו.

את עיקר הדיון בפרק. מסתבר לכן שהרמב"ם העדיף את האפשרות הראשונה לפיה עם ישראל לא הבין דבר מעשרת הדברות, וכל מה שהם שמעו היה קולות חזקים.<sup>46</sup> לרוע המזל, הרמב"ם עוטר את דעתו במעטה סודיות. הוא משאיר שאלות רבות פתוחות בנוגע לסיפור מעמד הר סיני מבלי התייחסות, כמו למשל: איך נוצרו הקולות החזקים שעם ישראל שמע? איזה קול משה שמע? מה קרה בשאר שמונת הדיברות? ועוד. הרמב"ם מסיים את דיונו במילים (ח"ב, לג):

ודעהו וזכרהו, שאי אפשר שיכניס אדם עצמו למעמד הר סיני ביותר מזה השיעור אשר זכרוהו, שהוא מכלל סתרי תורה. ואמיתת ההשגה ההיא, ואיך היה הענין, נעלם ממנו מאד, כי לא קדם כמותו ולא יתאחר, ודעהו.

הרמב"ם בוחר להסתיר את דעתו בנוגע למה שקרה במעמד הר סיני.

## 2. ביאור למורה: נבואה על דרך הפלא

בביאורו למורה, אברבנאל מפרש את דברי הרמב"ם באריכות, 'באר היטב', ולאחר מכן חולק עליו. לדעתו, בסיפור מעמד הר סיני עם ישראל כולו הפכו לנביאים. שתי האפשרויות שהרמב"ם הציע להבנת סיפור מעמד הר סיני, כמו גם הטענות שהרמב"ם תמך בהן, שגויות (דפ', עב): 'הטענות שהביא הרב המורה, כשנתבונן בהם נמצאם כולם דקות ושדופות קדים'. אברבנאל סבור, שלכל הפחות את שתי הדברות הראשונות עם ישראל שמע ישירות באופן מפורש מאת השם. לדעתו, זוהי גם דעתם של חז"ל. גם כאן, רק אחרי שהוא מסיים לבאר את 'דברי הרב בפרק הזה', הוא ניגש להציג את דעתו (דפ', עב; כ"י ב, 123א; כ"י ג, 166ב):

אמר יצחק. אחרי שביארתי דברי הרב בפרק הזה אומר: שדעת חכמינו ז"ל בין לדעת ר' יהושע בין לדעת רבנן, כולם מודים ששתי הדברות הראשונות שמעו והבינו ישראל והגיעו בהם למעלת הנבואה. ואין להיפלא (כ"י ב, 123ב) מהיותם בלתי מוכנים, לפי שכבר זכרתי בפרק הקודם שאין הנבואה דבר טבעי תצטרך אל ההכנות הקודמות בהכרח, אבל היא **מכלל הנפלאות** הנתלות ברצון האלהי, לא בזולת זה.

46 נרבוני בפירושו לח"ב, מה כותב בנוגע למעמד הר סיני (מה): '... הקול אשר שמעוהו כל ישראל, כי הקול ההוא נברא כמו שביארנו בפרק מעמד הר סיני'. כוונתו, לפירושו בח"ב, לג (מב): 'כי אמרו: 'אמנם קול יי' ר"ל הקול הנברא', הוא על טעם האור הנברא, לא שכיוון בו אל המופת כמו שחשבו זה, ואם עזר בו'. כלומר, במעמד הר סיני היו רעשים חזקים, שאולי אף עזרו לבני ישראל להבין את שתי הדברות הראשונות מעצמם, אך לא באופן מופתי. 'האור הנברא' מוזכר בח"א, יט ושם נרבוני מפרש (ג): כי מדובר על אור או קול הנמצא מחוץ לנפש הנביא. עוד בנוגע לטיבם של קולות אלו, ראו: קרייסל, 1986; לוינגר, תש"ן, עמ' 39-48; קרייסל, 2001, עמ' 231-234.

הנבואה היא מכלל הנפלאות. היא תלויה ברצון אה"י ולא בהכנת האדם. לכן, סיפור מעמד הר סיני אינו 'בעיה' שצריך להתמודד איתה. נהפוך הוא. סיפור מעמד הר סיני הוא הראיה שעם שלם יכולים להיות נביאים גם ללא הכנה, ולשמוע את קול ה' במפורש.<sup>47</sup>

כדרכו, חשוב לאברבנאל להראות שדעתו היא דעתם של חז"ל. אברבנאל מפנה את הקורא למחלוקת בין ר' יהושע לבין רבנן. הם נחלקו בשאלה אם עם ישראל שמע רק את שתי הדברות הראשונות או את כל עשרת הדברים מפי הגבורה. על שניהם מוסכם שאת שתי הדברות הראשונות שמעו מפי הגבורה. כלומר, הכל מודים שעם ישראל בשתי הדברות הראשונות הגיעו לדרגת נבואה, בניגוד לדעת הרמב"ם.<sup>48</sup>

אברבנאל ממשיך להוכיח את דעתו בנוגע למעמד הר סיני מתוך התורה. הוא מראה שהפסוקים מתארים שמיעת קול מפורש שהוא הרבה מעבר לסתם קול רעש חזק (דפ', עב; כ"י ב, 123; כ"י ג, 167א):

ואם היה כדברי הרב, שלא שמעו כי אם קול עצום מבלי הבנה, מה הייתה המעלה בשמיעת הקול הזה יותר משמיעת קול השופר ושאר הקולות ששמעו באותו מעמד, והרי כולם היו קולות נבראים **על דרך הפלא** מגיעים לאזניהם, כמות זה כן כמות זה, ואיך יאמר על זה: 'בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם' (שמי' יט, ט)...!! ואיך יאמר על הקול הזה הבלתי מובן: 'אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם, לא תעשון איתי אלהי כסף ואלהי זהב' (שם כ, יט-כ), ר"ל מאחר ששמעתם באזניכם: לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, שדברתי עמכם מן השמים, אין ראוי שתעשון עוד אלהי כסף ואלהי זהב. והנה הם ישיבו לזה: לא שמענו דבר מזה כי אם קול פשוט ומשה אמר מה שרצה!!

ואם היתה השגתם כל כך קלה שלא שמעו כי אם קול פשוט, איך יאמר הכתוב<sup>49</sup>: 'כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו. השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי' (דב' ד, לב-לג)? וכן אמרו הם עצמם: 'כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמונו ויחי' (שם ה, כג), ואם הם לא שמעו כי אם קול אחד פשוט, לא היה דבר כל כך מפחיד, ולא יאמר עליו כל הדברים הזרים האלה, כי תמיד כל היום ישמע אדם קולות נוראים מתחדשים באויר עם הרעמים והברקים, וכמו שאמר: 'יודרך לחיזו קולות' (אי' כח, כו).

---

47 אברבנאל מודה שיש צורך בהכנה בתחום המידות, אבל לא הכנה לימודית: 'ולא הוצרכו ישראל (כ"י ג, 167א) במעמד הנבחר להכנות אחרות, כי אם מה שנזכרו בכתוב, מכיבוס בגדים וההפרש מהאשה, כאומרו: וכבסו שמלותם, ואל תגשו אל אשה (שמי' יט, י)'. שתי ההכנות שנזכרו בכתוב אינן בתחום הלימודי-פילוסופי.

48 המחלוקת נמצאת במדרש שהש"ר (וילנא) א, ב: 'רבי יהושע בן לוי ורבנן. רבי יהושע אומר: שתי דברות שמעו ישראל מפי הקב"ה: אנכי ולא יהיה לך, ה"ד: ישקני מנשיקות פיהו (שה"ש א, ב), ולא כל הנשיקות. ורבנן: אמרין: כל הדברות שמעו ישראל מפי הקב"ה'.

49 בכ"י ג נוסף: 'עליו'.

ההתייחסות של הכתובים לסיפור מעמד הר סיני מלמדת שבמעמד הר סיני היה יותר מקולות חזקים. עם ישראל כולו הפך לנביאים ברצון השם ששמעו את דבריו בבירור. בביאורו למורה אברבנאל אינו מביע את עמדתו האישית מעבר לכך. הוא אינו מכריע באופן ברור במחלוקת בין ר' יהושע לרבנו. בפירושו לדברים שנערך אף הוא באותו הזמן, ניתן למצוא סתירה בין דבריו. בפירושו לשמות, אברבנאל יאמץ בכל עוז את התפיסה לפיה עם ישראל שמע את כל עשר הדברות במפורש, ויבהיר כי זוהי דרך המלך היהודית.

### 3. פירוש לדברים: מעשה תעתועים, והשגת פנים בפנים'

בפירושו לדברים הוא דן בסיפור מעמד הר סיני בשני מקומות: בפירושו לפרק ה, ובפירושו לפרק לד, וישנה סתירה ביניהם בנוגע לשאלה מה הייתה השגת עם ישראל.

בפירושו לפרק ה הוא דן באריכות בשאלה (עמ' סט): 'כמה הם הדברים ששמעו בסיני מפי הגבורה?'. מרכז הדיון נסוב סביב דעת הרמב"ם, ודעת הרמב"ן.<sup>50</sup> הוא פותח בהצגת דעתו, לפיה (עמ' סט): 'והדעות האלה שניהם, אשר נפלו בין שני הרבנים האלה, בלתי מסכימים עם הכתובים, ולא עם דבריהם ז"ל'. הוא מוכיח מלשון הכתובים, מדברי חז"ל, ומהסברה שעם ישראל שמע את כל הדברות (עמ' ע): 'הקצור קצרה יד הש"י להשמיעם הדברים כלם באותו אופן בעצמו ששמעו שני הדברות הראשונות, והלא ההתחלה היא יותר מן חצי הכל'. כלומר, שתי הדברות הראשונות הם ארוכות ביותר, והן יותר מחצי הטקסט.

בנוגע לטיעוניו של הרמב"ם, אברבנאל מפנה אל ביאורו למורה (עמ' ע): 'ואמנם, שאר הראיות שהביא הרב, אמנה כי הבל המה מעשה תעתועים... ואני בעייני בספר המורה בפרק ההוא, השיבותי דברים נכוחים לכל הראיות שעשה הרב שמה על זה, ושאין בהם ולא באחד מהם הכרח לסיוע דעתו'.

את דרשת חז"ל לפיה משמע שרק את שתי הדברות הראשונות שמעו מפי הגבורה הוא מסביר באופן אחר (עמ' עא):

עשרת הדברות כלם שמעו ישראל בסיני מפי השם ית', ואעפ"כ מרע"ה בכלל המצות שלמד אותם לא נמנע מללמדם במצוות שבאו בעשרת הדברות האלה. כי הנה לאו לא תעשה לך פסל, כבר נאמר: ואלהי מסכה לא תעשו לכם... ומצות השבת באה פעמים

---

50 לפי הרמב"ן עם ישראל שמע רק את שתי הדברות הראשונות מפי הגבורה. זו לשון הרמב"ן (שמ' כ, ז): 'והנה לשון הכתוב הזה את שם ה' אלהיך, כאלו משה ידבר, וכן בכל הדברות אחרי כן, ובשנים הפסוקים הראשונים השם ידבר: אנכי, אשר הוצאתיך וכו'. אמרו רבותינו ז"ל: אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום, שהם עיקר הכל... ואני אפרש לך קבלת רבותינו: בודאי שכל עשרת הדברות שמעו כל ישראל מפי א"הים כפשוטו של כתוב, אבל בשני הדברות הראשונות היו שומעים הדבור ומבינים אותו ממנו כאשר יבין אותם משה, ועל כן ידבר עמהם כאשר ידבר האדון אל עבדו, כמו שהזכרתי. ומכאן ואילך בשאר הדברות, ישמעו קול הדבור ולא יבינו אותו, ויצטרך משה לתרגם להם כל דבור ודבור עד שיבינו אותו ממש', וכו'.

רבות: את שבתותי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם... אמנם ב' הדבורים הראשונים שהם אנכי ה' א-להיך... ולא יהיה לך... אין ספק שב' אלה בלבד מאותם ששמעו מפי השם לא חזר משה ללמד בתוך המצוות... ולמעלת שני הדברות האלה גזרה חכמתו יתברך שלא ישמעו אח"כ מפי משה באותן הדברים ובאותו לשון עצמו.

כוונת חז"ל באמרם 'אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו' היא לומר ששתי דברות אלו שמענו רק מפי הגבורה, ולא חזר עליהם משה באותה הלשון בתורה. את שאר שמונה הדברות שמעו גם מפי הגבורה וגם מפי משה.

ברם, בעוד שבפירושו לפרק ה הוא נוקט בעמדה לפיה עם ישראל שמע את כל עשרת הדברות מפי הגבורה בסיני, בפירושו לפרק לד הוא סבור כי רק את שתי הדברות הראשונות שמעו מפי הגבורה, כפשוטה של דרשת חז"ל.

בפירושו לפרק לד, סביב הפסוק: 'ולא קם נביא עוד בישראל אשר ידעו ה' פנים אל פנים' (דב' לד, י), הוא דן בהשגתו המיוחדת של משה ובהשגתם של עם ישראל במעמד הר סיני. גם במעמד הר סיני תוארה ההתגלות שהייתה לעם ישראל במילים: 'פנים בפנים'. אברבנאל מנצל הזדמנות זו כדי לבדוק את השווה והשונה בין ההתגלות למשה לבין ההתגלות לעם ישראל במעמד הר סיני. זו לשונו בשאלה השלישית הנוגעת לעניין (עמ' שנט):

והג', איך השווה הכתוב מעלת כללות ישראל למעלת מרע"ה בנבואה, באמרו: פנים בפנים דיבר ה' אליכם (דב' ה, ד), כמו שבא בפסוק: ודיבר ה' אל משה פנים בפנים?<sup>51</sup>

שאלה זו קשה במיוחד לדעת הרמב"ם לפיו במעמד הר סיני עם ישראל כלל לא הגיע למדרגת נבואה. עליו להשיב מהי ההשוואה בין משה לבין העם. אברבנאל משיב כי לדעת הרמב"ם יש לפרש מחדש את המילה 'פנים'. באמצעות פירושו של נרבוני על מו"נ בח"א, לו מתברר כי ראיית 'פנים' פירושה שימוש בדמיון (שם):

וכוונתו, שהאמצעי אשר ישלול הרב הוא הכח המדמה, שנבואת משה הייתה מבלי כח המדמה, ולכן נאמר בו: פנים אל פנים, ונבואת משה<sup>52</sup> הייתה שמיעת קול מוחש לא מדומה. ומזה הצד ר"ל שלילת האמצעי המדמה נאמר במשה ובעם: פנים בפנים. עם היות ההבדל ביניהם עצום מאוד: בהיות עניין משה נבואי, ועניין העם מוחש גשמי מבלי נבואה.

---

51 כוונתו היא לפסוק הנ"ל בדברים לד, י, וזהו פרפראזה שלו על הפסוק, כדי להראות את הדמיון הלשוני בין הנאמר על משה לבין הנאמר על העם, על מנת לחזק את השאלה.

52 צריך להיות: העם.

לדעת הרמב"ם למרות שבמעמד הר סיני עם ישראל לא זכו לנבואה, הם כן זכו להשגה חושית של הקולות החזקים. ההשוואה בין משה לבין העם היא רק בנקודה זו: אצל שניהם הייתה השגה ללא הדמיון. עם זאת, ההבדל ביניהם עצום מאוד: משה מתנבא, ואילו העם לא מתנבא.<sup>53</sup> אחרי שאברבנאל מסיים להסביר את הרמב"ם, הוא עובר לעמדתו. לדעתו, ההשוואה שהתורה נקטה בין משה לעם ישראל היא השוואה מליאה. עם ישראל במעמד הר סיני זכו לנבואה בשתי הדברות הראשונות בדיוק כמו משה רבינו (שם):

**ומה שאמנינו אני בזה**, שפנים בפנים תמיד יאמר על הנבואה הבאה מהסבה הראשונה יתברך מבלי אמצעי, ולכן נאמר במשה וג"כ בישראל: 'פנים בפנים', מאותו צד עצמו, לפי שבמעמד הר סיני קיבלו אנוכי ולא יהיה לך מפי הגבורה, בלי אמצעי. **והגיעו באותן שנים הדברות למעלת מרע"ה בהם**, כי עם היותם בלתי מוכנים ולא ראויים לאותה מעלה עליונה הנבואית, רצה הב"ה לזכות את ישראל בה, כדי שישאר הדבר הא"הי חקוק בנפשותם, וזכרו לא ימוש מזרעם. ולכן, הגדיל את ישראל לעשות עמהם אותו החסד המופלא, וכמ"ש מתמיה על זה: השמע עם קול אה"ים מדבר וגו'.

ראיית 'פנים' היא התגלות נבואית, שהגיעה בשווה הן למשה והן לעם ישראל במעמד הר סיני בשתי הדברות הראשונות. אברבנאל מסביר את הצורך שעם שלם יזכה לנבואה במעמד הר סיני: על מנת לחזק את האמונה בנצחיות התורה לדורות.<sup>54</sup> אברבנאל פותח את דעתו במילים: 'ומה

---

53 ראו גם פלדמן, 1998 עמ' 229-231. פלדמן דן בשאלה מה הייתה השגתם של ישראל במעמד הר סיני אליבא דאברבנאל. הוא מבדיל בין השגה נבואית שהיא חושית בלבד, לבין השגה נבואית שהיא גם חושית וגם שכלית. ברם, מתוך הציטוט ניתן לראות שאברבנאל עוסק בדעת הרמב"ם לפיה עם ישראל במעמד הר סיני כלל לא השיגו השגה נבואית, וזו הייתה רק השגה חושית. לעומת זאת, דעת אברבנאל האישית היא שמעמד הר סיני כן הייתה השגה נבואית בדיוק כמו למשה, ולא רק חושית.

54 אברבנאל ממשך: 'והוצרך יתברך לעשות עמהם זה הפלא העצום מפני נצחיות התורה וקבלתה מבלי ערעור ופקפוק מנביא אחר, כמו שזכר הרב המורה בספר המדע בפ"ח מהל' יסודי התורה'. אפשר שלשון זו עוקצנית יש בה, כאומרת הרב מחבר ספר המורה הוא עצמו בספר משנה תורה, רוח אחרת הייתה עמו. זו לשון הרמב"ם (הל' א): 'משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלש וכשוף אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו... ובמה האמינו בו? במעמד הר סיני שעיינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך, וכן הוא אומר: פנים בפנים דבר ה' עמכם ונאמר: לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת. ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי? שנאמר: הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם כך יאמינו לעולם. מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה'. ניתן להשוות זאת לריה"ל, כוזרי, מאמר ראשון, סעיפים פז-צא; קט.



שאמינהו אני'. מטבע לשון זו מלמדת כי מדובר בעמדה שיש לה משמעות מעבר לשאלה הפרשנית כיצד להבין את פסוקי התורה. זוהי עמדה המשקפת את אמונתו הדתית.<sup>55</sup>

כאמור, דעתו בנוגע להשגת עם ישראל בפרק לד סותרת את דעתו שבפרק ה. בפרק לד הוא סבור כי רק את שתי הדברות הראשונות שמעו מפי הגבורה, ואילו בפרק ה הוא סבור שאת כל הדברות שמעו. ייתכן, והפתרון לסתירה זו הוא מהדורות שונות המשוקעות בפירושו לדברים, שכן פירושו לדברים החל להיכתב עוד בפורטוגל והסתיים באותה שנה בה נערך ביאורו למורה שבכ"י ב ובכ"י ג (1496). ייתכן איפוא, שפירושו לפרק לד משקף את המהדורה הקדומה יותר של פירושו לדברים, ואילו פירושו לפרק ה משקף את המהדורה המאוחרת יותר. כתוצאה מגיבוש דעתו בביאורו למורה שנערך באותה השנה, הוא מאמץ את העמדה לפיה כל הדברות שמעו מפי הגבורה.<sup>56</sup>

#### 4. פירוש לשמות: הרב המורה ברח אבל אנחנו דרך המלך נלך

בפירושו לשמות שנערך בשלהי ימיו (1505), אברבנאל חוזר על דבריו הקודמים. הפירוש בנוי כולו בצורה רטורית, שנועדה לשכנע את הקורא לתמוך במסקנותיו. בפרקים יט-כ, הוא מנתח את סיפור מעמד הר סיני באמצעות ארבע עשרה שאלות. לדעתו, במעמד הר סיני עם ישראל הפכו לנביאים, ושמעו את כל עשרת הדברות בנבואה מפורשת.

בשאלה האחרונה הוא דן בהשגת עם ישראל במעמד הר סיני (עמ' קס):

השאלה היד'. באמרו וידבר אה"ים את כל הדברים האלה, והיא: באיזה אופן השיגו ישראל עשרת הדברות: האם השיגו אותם בנבואה שהגיעה אליהם באותו עת **על דרך הפלא** או שמעו אותם מפי משה, ומשה השיגם בנבואתו מפי הגבורה. או אם שמעו אותם בקול מוחש נברא לשעתו על דרך נס, והקול ההוא ששמעו אם היו מבינים אותו או היה בלתי מובן אצלם ומשה מבארו אליהם.

ושקר שנאמר שכל ישראל השיגו במדרגת הנבואה, כי מי נתן כל עם ה' נביאים ולא מוכנים לנבואה. **ומזה ברח הרב המורה תכלית הבריחה**. ושקר גם כן שנאמר שלא השיגו אותם הדברות ולא שמעו אלא מפי משה, כי הנה הכתוב אומר: אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם (שם' כ, יט), ונאמר: וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שומעים ויגד לכם את בריתו (דב' ד, יב-יג). ונאמר: את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (שם ה, יט), הנה אם כן לא נשאר אלא ששמעו קול מוחש אלהי.

55 באותו מטבע לשון הוא נוקט בפירושו לבראשית בנוגע להבנת סיפורי בראשית. גם שם מטבע לשון זו חושפת את הזדהותו עם עמדה זו מסיבות אמוניות, ראו בעמ' 112.

56 על הנוסחים השונים המשוקעים בפירושו לדברים, ראו: רגב, תשס"א, בעמ' 287-291. למרבה הצער, הנוסח הראשון של פירוש אברבנאל לספר דברים המודפס אצל רגב, תשס"א מתחיל בפרק יב ומסתיים בפרק כז. מעניין ביותר, מה היה נוסח פירושו הראשון לפרק ה ולפרק לד. על אף שפרק לד נכתב כבר לאחר הגירוש, הוא בהחלט הוא יכול לשקף את דעתו הקודמת, ואפשר שלא בכל מקום אברבנאל טרח לעדכן את דבריו.

הוא מתנסח בלשון מתלבטת: האם השיגו את הדברות דרך נבואה שהגיעה אליהם 'על דרך הפלא' או שמשה מסר להם את עשרת הדברות.<sup>57</sup> ניסוח זה בלשון התלבטות אינו אלא אמצעי מתודי של 'דיון לכאורה' דרכו אברבנאל חושף בהדרגה את דעתו, ומחלוקתו עם הרמב"ם והרמב"ן. האפשרויות שבהתלבטות, אינן אלא למראית העין בעבור קוראי הפירוש לשמות שאינם מצויים בכתביו הקודמים. להם אברבנאל מציג מעין 'דיון לכאורה' מה קרה במעמד הר סיני.

הוא מזכיר את הרמב"ם שנמנע מלייחס לכל העם נבואה. הוא לא מצטט את דבריו של הרמב"ם, ומסתפק בניסוח קצר ביותר משלו. הוא מציג את דעת הרמב"ם בתור דעה הגיונית (כביכול): 'שקר שנאמר שכל ישראל השיגו במדרגת הנבואה... ומזה ברח הרב המורה תכלית הברירה'. המורה מוצג כמי שברח ונמנע מלהתעמת עם האפשרות הפרשנית שכל העם התנבא. אפשרות שאברבנאל מיד עתיד לאמץ בשתי ידיים. נדמה שהזכרת דעת הרמב"ם נועדה בעיקר כדי לבטל אותה. ואכן, אחרי תיאור קצר זה של דעת הרמב"ם, הוא שולל אותה מיד: 'ושקר גם כן שנאמר שלא השיגו אותם הדברות ולא שמעום אלא מפי משה'. הוא מכריע את ה'דיון לכאורה' באמצעות חזרה לפסוקים מהם ניתן לראות שהעם שמע במפורש את הדברות ישירות מהאל. המסקנה היא: 'הנה אם כן לא נשאר אלא ששמעו קול מוחש אלהי'.

ההגדרה של הנבואה שהייתה במעמד הר סיני 'על דרך הפלא' מובילה אותו ואת הקורא, להבין שצריך לתפוס מחדש את מה שקרה שם. הפלא מאפשר לכל העם לשמוע את כל הדברות. הוא שולל לא רק את דעת הרמב"ם, אלא גם את דעתו הקודמת (בפירושו לדברים פרק לד, וכנראה אף בביאורו למורה), אותה הוא מייחס לרמב"ן, לפיה עם ישראל שמע במפורש רק את שתי הדברות הראשונות. הוא קובע שדעות הרמב"ם והרמב"ן אינן נכונות (עמ' קס):

ודעת שני הרבנים האלה לא ישרו בעיני, לסיבות: האחת, אחרי שהרב המורה מודה ומקבל שהיה הקול ההוא ששמעו נברא מגיע לאזניהם לא נבואה מוחלטת, למה זה ברח מלומר שהבינו אותו... מה המונע ששיגהו מי שאינו נביא ובחיתוך אותיות אחר שהיה מציאותו **על דרך הפלא**, כי כן יורה הרב שהיו ישראל רואים שם הכבוד הנברא אף על פי שלא היו נביאים. ועוד, כי אם הם לא הבינו הקול הנשמע ההוא מה תועלת היה מגיע אליהם בשמיעתו בהיותו קול פשוט מבלי הבנה כקולות האילמים, ומה יוסיף ומה יתן להם ידיעה ואמונה שמיעתו יותר ממה ששיגו בשכלם מבלי שישמעוהו...

וכן אומר: שאם הכתוב ישתף ויחבר הדברות העשרה כלם בלשון הדבור וההגדה, איך יבדיל ביניהם? והרמב"ן אומר: אלה הבינו ואלה לא הבינו, ואיך אמר הכתוב על כלם יחד: את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (דב' ה, יט)!!

אברבנאל דוחה את דעות 'שני הרבנים האלה'. הוא דוחה את דעת הרמב"ם, משום שאם הוא כבר מוכן להודות שהיה נס 'על דרך הפלא' ונברא קול, אז מה הסיבה לומר שהקול לא היה מובן וברור? מה התועלת בנס שכזה? מדוע שלא יקרה נס מושלם בו ישמעו במפורש את הדברות!! הוא

---

57 בביאורו למורה הוא השתמש במינוח 'על דרך הפלא' ביחס לקולות החזקים שהרמב"ם הזכיר. בפירושו לשמות הוא משתמש ב'על דרך הפלא' ביחס לנבואה שהגיעה אליהם באותה העת, כאומר: הנבואה עצמה היא נס. שינוי זה משקף באופן חד וקולע את תפיסת הנבואה שלו כפי שהתגבשה בביאורו למורה: נבואה על דרך הפלא.

דוחה את הרמב"ן משום שאין סיבה להבדיל בין הדברות הראשונות לאחרונות, אם כבר נעשה נס 'על דרך הפלא'.

אחרי שהוא מנתח את פרקים יט-כ בשמות לפרטי פרטים, הוא שב לדון בסיפור מעמד הר סיני. בסיום הדיון הוא מנגיד בין 'דעת הרב המורה' לבין 'קהל התורניים' (עמ' קעו):

על כן אמרתי שהיה דעת הרב המורה שהיתה השגת משה רבינו בזה הנבואית, והשגת ישראל חושיית. ושמפני שהם לדעתו לא הבינו הדברות, לא היו צריכים לקולות הרבה כי אם לקול אחד למופת ולאות, 'כי ידבר אהי"ם את האדם וחי' (דב' ה, כא).  
**אבל אנחנו, קהל התורניים, דרך המלך נלך**, שכולם שמעו בשווה הקול האה"י מוחש, מגיע לאזניהם...

'דעת הרב המורה' נמצאת במיעוט. דעת 'קהל התורניים' היא 'דרך המלך'. אברבנאל רואה עצמו שייך לתוכה: 'אנחנו קהל התורניים', המאמינים במסורת ההתגלות בסיני כפשוטה, ומאמינים שעם ישראל כולו שמע את כל עשרת הדברות במפורש. כדרכו, אברבנאל תומך את דרכו בשתיים: האחת, הוא 'מגייס' סמכות נוספת לעזרתו, את אבע"ז. והאחרת, באמצעות סברה (עמ' קעו):

וכבר הראיתיך בשאלה הידי' שדעות שני הרבנים האלה לא יתכנו. ולכן, טוב משניהם הוא דעת הראב"ע שקבל הדבר כפשוטו, וכתב שכל עשרת הדברות שמעו והבינו כאחד, ולכן אחרי כלם נאמר: את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם (דב' ה, יט)...  
והדעת נותן שכן היה העניין, כי איך יתכן שבהיות השם יתברך מדבר אליהם והם שומעים, כאילו העולם מתהפך, יהיו הם מדברים למשה את דבריהם... הנה התבאר שכל עשרת הדברות שמעו ישראל בקול נברא מוחש בחתוך אותיות והבנה שלימה.

דעתו של אבע"ז עדיפה על דעות הרמב"ם והרמב"ן משום שהוא 'קבל הדבר כפשוטו'. התימוכין השני לתפיסתו הוא הסברה ('הדעת נותן'). דיבורו של ה' הוא נס, כאילו העולם מתהפך, לכן אם ה' עושה נס אין שום מעצור שהנס יהיה מלא, וכל עם ישראל, כולל כולם, יוכלו לשמוע בקול נברא 'בחיתוך אותיות והבנה שלימה', את כל עשרת הדברות.<sup>58</sup>

לסיכום, בנוגע למה שקרה במעמד הר סיני ניתן לראות התפתחות אצל אברבנאל בנוגע לשאלה מה הייתה השגת עם ישראל במעמד הר סיני. בעטרת זקנים הוא סולל את דעתו העקרונית שבעם ישראל תיתכן נבואה גם בלא הכנה, ומעמד הר סיני הוא דוגמה לכך שעם שלם שאינו מוכן לנבואה יכול להתנבא. בביאורו למורה לא ברור לדעתו מה השיגו עם ישראל. עיקר הדיון בביאורו למורה הוא בדחיית דעת הרמב"ם לפיה עם ישראל שמע רק קולות חזקים. בפירושו לדברים קיימת סתירה בין פירושו לפרק ה לבין פירושו לפרק לד. בפרק ה הוא סבור שעם ישראל שמע את כל הדברות, ואילו בפרק לד הוא דן בהשגת 'פנים בפנים', היתה להשגתו של משה רבינו, לדעתו בנוגע לשתי הדברות הראשונות. יתכן שיש כאן הד להדורות שונות המשוקעות בפירושו לדברים.

58 בהמשך פירושו לשמות, הוא דוחה את הוכחות הרמב"ם והרמב"ן, באופן דומה לדבריו בביאורו למורה.

בפירושו לספר שמות, מתוך הגדרת המעמד 'על דרך הפלא' הוא מזדהה עם דעתו של אבע"ז שחוזרת לפשוטו של מקרא, ומבקש לשכנע את הקורא בעמדה לפיה עם ישראל שמע את כל עשרת הדברות במפורש 'על דרך הפלא'. זוהי דרכם של קהל התורניים, ההולכים בדרך המלך, וזו דרכו של אברבנאל.<sup>59</sup>

### ג. מעמד הר סיני כמשל (ח"א, ה)

אחת השאלות ששבה ועולה בדיוניו של אברבנאל למורה היא מהי הדרך הנכונה לפרש סיפורים בתורה. הרמב"ם ופרשניו האזוטריים רומזים לכך שסיפורים רבים בתורה הם משל. סיפור מעמד הר סיני וההכנות אליו, הוא דוגמה נוספת בה נרבוני ואפודי מבארים שלדעת הרמב"ם מדובר במשל. זהו משל עיוני פילוסופי המתאר את ההכנות הנדרשות מהאדם המעיין, מהחוקר העוסק במטפיסיקה ומבקש להשיג את הא-ל.<sup>60</sup>

דא עקא, שסיפור זה הוא סיפור בעל ערך מהותי לאמונה בתורה מן השמים, ולאמונה בנצחיות התורה. לא מפתיע הוא, שאברבנאל יוצא מגדרו, ונלחם בכל תוקף בפרשנות המשלית לסיפור. חשוב לו להגן על העמדה המקובלת במסורת לפיה סיפור מעמד הר סיני התרחש כפשוטו. אציג את דברי הרמב"ם שהובילו את פרשניו להסביר שסיפור מעמד הר סיני הוא משל. לאחר מכן, אציג את התקפתו החריפה של אברבנאל נגדם.<sup>61</sup>

הרמב"ם בח"א, ה עוסק בדרך הנאותה להשיג את האל. הוא קובע שהדרך היא באמצעות חקירה ולימוד. החקירה צריכה להיות איטית ומדורגת:

וכן נאמר אנחנו, כי צריך לאדם שלא יהרס לזה הענין העצום הנכבד מתחלת המחשבה, מבלתי שירגיל עצמו בחכמות ובדעות. ויזקק מדותיו זקוק רב, וימית תאוותיו ותשוקותיו הדמיוניות. וכאשר יבין הקדמות אמיתיות וידעם, וידע דרכי ההקש ועשות המופת, וידע

---

59 דווקא בנוגע למעשה בראשית הוא התנגד לדעת אבע"ז שהרחיב את גבולות המשל בסיפורי בראשית (בפרק מעשה בראשית), ואילו בנוגע לסיפור מעמד הר סיני הוא מעדיף את דעת אבע"ז שמרחיב את גבולות ההתגלות הפשוטה.

60 לרמז נוסף של הרמב"ם על סיפור מעמד הר סיני, ראו: ח"ג, ט. לסיפורים נוספים שהוצע לפרשם כמשל ראו גם בפרק אצילי ישראל, וכן בנוגע לסיפור עקידת יצחק, סיפור איוב, ועוד. ראו גם: ברזילי, 1967, עמ' 109-118; ברזילי, 1974, עמ' 209-212; ברמן, 1980; הרוי, 1997; תלמג', 1999; לאוי, 2001, עמ' 74-76; לאוי, 2005, עמ' 146-158. ראו גם שו"ת הריב"ש סימן מה, שתקף את הרמב"ם שנמשך אחר דעת הפילוסופים בנושא מעמד הר סיני. הריב"ש מנסה להגן על הרמב"ם בטיעון הבא: 'ואולי לא הייתה כוונתו רק באשר לא יוכל להשיב האנשים ההם (הנמשכים אחרי הפילוסופיה) לגמרי מן הקצה אל הקצה, וביאר להם עניינים מעטים מן התורה בדרך מסכמת אל הפילוסופיא, וגם זה כתבו ברמז ובהעלם'. הריב"ש מתחם את קהל היעד של המורה ל'אנשים ההם', ומוציא עצמו מנמעניו של המורה.

61 אברבנאל, ר' שאול מתאר את ח"א, ה באופן הבא: 'שחל בדרך הוא פ"ה הקשה מאוד'. (פ"ה – פרק ה).

אופני השמירה מהטעאת השכל, אז יקדים לחקירה בזה הענין. ולא יגזור בתחלת מחשבתו דעת שיעלה בלבו, ולא ישלח מחשבותיו תחלה וישליטם להשגת הבורא, אבל יבוש וימנע ויעמד, עד שיעלה ראשון ראשון.

על החוקר להרגיל עצמו בחכמות ובדעות, ולזקק את מידותיו. עליו להבין את ההקדמות האמיתיות, לדעת כיצד להקיש ולהוכיח דבריו, ולדעת כיצד להישמר מהסקת מסקנות שגויות. הרמב"ם מנגיד בין משה לבין אצילי בני ישראל. משה התקדם בנבואתו משום שהוא הגיע להשגותיו בתהליך איטי. עליו נאמר 'ויסתר משה פניו' (שם' ג, ו). לעומתו, אצילי בני ישראל נכשלו בנבואתם, משום שהם לא נזהרו וניסו להשיג השגות מבלי לעבור את תהליך ההכנה כנדרש. סיפור אצילי ישראל צריך לשמש תמרור אזהרה למבקשים להשיג את הא-ל:

ואם היה זה בדינם, כל שכן בדיננו אנחנו הפחותים, ואשר למטה ממנו, שצריך לכל אחד ממנו שיכוין ויתעסק בהשלמת ההצעות, והבין ההקדמות המטהרות להשגה מטומאתה, שהיא הטעויות. ואז יבא להביט אל המחנה הקדוש הא"ה: וגם הכהנים הנגשים אל יי' יתקדשו פן יפרוץ בהם יי' (שם' יט, כב).

הרמב"ם מצטט פסוק המדבר על הכהנים במעמד הר סיני כדי להראות שיש צורך בהכנות, 'יתקדשו'. ציטוט זה, מקומו לא יכירנו כאן, שכן הרמב"ם עוסק בסיפור אצילי בני ישראל המוזכר בשמות כד, ולא בסיפור מעמד הר סיני שבשמות יט. מכאן נפתח הפתח, לפרשני הרמב"ם לטעון שזהו רמז כיצד נכון לקרוא את סיפור מעמד הר סיני.<sup>62</sup>

נרבוני ואפודי מובילים את הקורא לחשוב שהרמב"ם רומז שסיפור ההכנות שנדרשו לפני מעמד הר סיני הוא משל על ההכנות הנדרשות מהמעין, החוקר. ההכנות מתארות את המסלול הלימודי המדורג אותו צריך לעבור מי שמבקש לעיין במטפיסיקה. דעה זו נמצאת באופן מרומז אצל נרבוני, ובאופן מפורש יותר אצל אפודי. נרבוני כותב (ח"א, ה, ג):

ויזכך מידותיו זיקוק רב – הוא אמרו: וכבסו שמלותם (שם' יט, י)  
וימית תאוותיו ותשוקותיו הדימוניות – הוא אמרו: אל תגשו אל אשה (שם, טו)  
וידע... וידע אופני השמירה... – ועל זה ציוה: והיו נכונים לשלושת ימים... (שם, יא)  
פן יפרוץ בהם (שם, כב) – כמו שאמר: שלא יהרוס לדבר בזה העניין.

נרבוני מפרש את הרמב"ם דרך ציטוט פסוקים מפרק יט בספר שמות. ולהיפך, את הפסוק שהרמב"ם מביא (פן יפרוץ) הוא קושר לתחילת דבריו של הרמב"ם (שלא יהרוס). נרבוני קושר בין סיפור ההכנות למעמד הר סיני לבין ההכנות הנדרשות מהחוקר. אפודי מדגיש בדבריו עוד יותר את הקשר (אות ל):

---

62 אבן תיבון אף משבח בתרגומו מתוך סיפור מעמד הר סיני את המילים: 'לא יהרוס' הלקוחות מהסיפור: 'והכהנים והעם אל יהרסו לעלת אל ידוד פן יפרוץ בהם' (שם' יט, כד); ראו גם רגב, תשמ"ה, עמ' 281 הע' 2.

וגם הכהנים, ר"ל האנשים המעיינים, שירצו לגשת אל יי' והיא החכמה הא"הית, וידע<sup>63</sup> מציאותו ית', יתקדשו – בשאר החכמות הקודמות, פן יגיע להם נזק בשכלם כמו שהגיע לאצילים. ועל זה תורה כל הפרשה הנאמרת במעמד הר סיני, והבן זה.

אפודי קובע ש'כל הפרשה הנאמרת במעמד הר סיני' באה להורות על העניין הזה, כלומר, להצביע על הדרך הנכונה המומלצת לאותם 'האנשים המעיינים שירצו לגשת אל יי', היינו, לאותם המבקשים להעמיק בחקר המטפיסיקה.

אברבנאל מפרש את נרבוני ואפודי. לדעתו, הם רומזים שהרמב"ם סבור שיש לקרוא את שמות פרק יט בתור משל בלבד, שבא לסתור את הרובד ההיסטורי. סיפור מעמד הר סיני הוא סמל לטיפוס אל פסגת העיון והחקירה בנושאים המטפיסיים. אם כי, היה מקום לטעון שהם לא התכוונו לומר שמעמד הר סיני כלל לא קרה, אלא שבנוסף לפשט, ניתן לפרש את מעמד הר סיני גם כמשל על הלימוד. במקרה זה, אברבנאל דן את פרשנו של הרמב"ם ל'כף חובה', בעוד שאת הרמב"ם הוא עתיד לפרש ל'כף זכות'.<sup>64</sup>

בביאורו למורה אברבנאל דוחה בחריפות את נרבוני וכספי. לדעתו, הרמב"ם כלל לא התכוון לרמוז שסיפור מעמד הר סיני הוא משל. הוא פותח את דבריו בהסבר כוונת הרמב"ם במילים 'להביט אל המחנה הקדוש האה"י' (דפ', כב; כ"י ב, 25; כ"י ג, 34):

ואמר הרב: 'המטהרות לנפש בהשגחה מטומאתה שהיא הטעיות, ואז יבוא להביט אל המחנה הקדוש', לא להמשיל בזה דבר ממעמד הר סיני, שאין שם ענין יבוא להביט אל המחנה הקדוש, כי לא היו ישראל בימי קדושתם וטהרתם חוץ מהמחנה שיבואו אחר כן אליה. אבל עשה **משל ודוגמא** מהטמא: שבימי טומאתו מחוץ למחנה מושבו, ואחר הטהרה והטבילה יבוא אל המחנה, כך אמר שראוי למעיין שיטהר מהמחשבות המשובשות שהם טומאת הנפש, ואחרי טהרתו בהם אז יבא להביט במחנה הקדוש שהוא עיון הא"הות, כמו שאמר: וגם הכהנים הניגשים אל יי' יתקדשו, פן יפרוץ בהם יי'.

מעמד הר סיני התרחש כפשוטו, ואף ההכנות אליו בוצעו כפשוטן. המשל זה השימוש שהרמב"ם עשה בדיני האדם הטמא. הטמא אינו רשאי לבוא למחנה הקדוש ללא שיטהר, כך המעיין אינו רשאי לגשת ולחקור אודות המחנה הקדוש רק אחרי שיטהר את מחשבתו ממחשבות ותפיסות משובשות. הרמב"ם הביא את הפסוק 'וגם הכהנים' בתור 'משל ודוגמא' לכך שאדם המבקש לעלות לדרגה גבוהה יותר צריך לטהר את עצמו, ולא כדי לשלול את הרובד הפשטי של הסיפור. מכאן אברבנאל עובר לאחת ההתקפות החריפות ביותר שנמצאות בביאורו נגד נרבוני ואפודי. הוא מאשים אותם בהטעיה ובבגידה במסורת ישראל (דפ', כב; כ"י ב, 25; כ"י ג, 34):

63 צריך להיות: 'ולידע'.

64 דבריו מזכירים את דברי המתנגדים לרמב"ם בפולמוסים במאות היג-יד שהתקיפו את מפרשי הרמב"ם ככאלו שהיטו את דעת הרב לכף חובה.

הנרבוני והאפוד שניהם נשרפו<sup>65</sup> בבית הדשן, גזרו אומר שהרב בכאן רמז למעמד הר סיני ושהוא משל להשגה. אמר הנרבוני: 'ויזקק מידותיו – הוא אמרו: וכבסו שמלותם...'; וכתב עוד האפוד שעל זה הורה כל הפרשה (כ"י ב, 26א) הנאמרת בהר סיני. ותמהתי על זה מאוד שיאמר איש שיקרא בשם יעקב, שהיתה מראית אבותיו<sup>66</sup> בסיני השגה עיונית, ולא ירא אה"ם. וגם נעויתי משמוע על הרב כדעת הזה, כי אם היה כן, מה לו להביא בפרק לג חלק שני, שבמעמד הר סיני לא היה כל המגיע למשה מגיע לכל ישראל, אבל שמשה היה משיג נבואתו בביאור, וישראל שומעים הקול הנברא בלי חתוך אותיות. והשתדל לבאר זה שמה. ואם היה כדברי האנשים החטאים האלה בנפשותם, המפרשים, לא היה שם קול מובן ולא בלתי מובן, כי אם השגה עיונית כמונו היום. חלילה חלילה לרב המורה<sup>67</sup> מלכוין בדבר הרע הזה.

הוא תוקף אישית את הפרשנים, ותוקף עניינית את פירושם. הוא רואה בהם בוגדים במסורת ישראל בנוגע למעמד הר סיני: 'ותמהתי על זה מאוד שיאמר איש שיקרא בשם יעקב', זוהי בגידה במסורת אבות. הוא גם תוקף עניינית את הפירוש. לא יתכן שזו דעת הרמב"ם. העובדה שהרמב"ם השתדל בפרק לג להסביר את מעמד הר סיני, מלמדת שהרמב"ם סבר שסיפור מעמד הר סיני התרחש בפועל. לכן, הרמב"ם נאלץ להתמודד עם השאלה כיצד יתכן שעם שלם הגיע לדרגת נבואה, ומתוך כך הרמב"ם נדחק להסביר שעם ישראל שמעו רק קול חזק. אילו הרמב"ם היה סבור שסיפור מעמד הר סיני הוא משל, הוא כלל לא היה צריך לדון בשאלה זו. לכן, המסקנה המתבקשת היא שלדעת הרמב"ם סיפור מעמד הר סיני קרה בפועל. הוא מסיים: 'חלילה חלילה לרב המורה מלכוין בדבר הרע הזה'. זוהי אמונה רעה, ופרשנות שגויה לרמב"ם.<sup>68</sup>

## ד. המלאך בנבואה, ומעלת נבואת משה

65 בכ"י ג: 'נשרפים'.

66 בכ"י ג: 'אבותינו'.

67 בכ"י ב: 'ה'.

68 נראה שהם ישיבו לטיעון זה, ויאמרו שכחלק מאמצעי ההסתרה שהרמב"ם נוקט בהם הוא דן על השגת עם ישראל, כאילו מדובר על השגה חושית, מה גם שהרמב"ם עצמו סיים את הדיון אודות מעמד הר סיני בצלילי הסתרה כבדים. מעבר לזה, גם השגת ישראל ניתנת להתפרש כמשל על כך שהציבור הרחב אינו מסוגל להגיע לשלמות, ומסוגל לכל היותר להשיג 'קולות חזקים'. בנוסף לכך, הרמב"ם עצמו בח"א, מו מפרש את הקולות שעם ישראל שמעו במעמד הר סיני בתור משל על השגה שכלית מסוימת: 'ולפי זה נאמר: וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים, עם היות המאמר ההוא ג"כ מראה נבואה, כמו שהוא ידוע ומפורסם באומה'. אברבנאל מבאר שם שכוונת הרמב"ם היא שהם לא ראו דבר ממשי אלא במראה הנבואה. צריך עיון מדוע אברבנאל אינו מעיר דבר בפרק מו, ואפשר שיש בזה מן ההסתרות שאברבנאל עצמו נקט. וכן, ראו: קרייסל, 1981, עמ' 183-184.

## 1. הנה אנכי שולח מלאך (ח"ב, ז, לד, מה)

אחד הדיונים המשמעותיים שאברבנאל עורך בתורת הנבואה הוא הניסיון לעקוב אחר דמות המלאך וחלקו בנבואה. המלאך הוא דמות מרכזית בתהליך הנבואי, ותפקידו שופך אור על תפיסת הנבואה הטבעית של הרמב"ם. במקומות שונים במורה, הרמב"ם מאפיל ומסתיר את דעתו בנוגע לזהותו של המלאך. פרשניו וחוקריו ניסו בעקבותיו לחשוף את דמותו המסתורית של המלאך. אפתח בדברי הרמב"ם, אעבור לפרשניו, ולבסוף אבחן את ניתוחו של אברבנאל לאורך השנים.

הרמב"ם בח"ב, פרק לד מפרש את הנאמר בספר שמות (כג, כ): 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך', כקשור אל התהליך הנבואי:

זה הכתוב אשר בא בתורה והוא אמרו: הנה אנכי שולח מלאך לפניך וגו'... ואמנם ענין זה המאמר שהוא יתעלה הודיעם שיקים נביא להם שיבואהו המלאך וידבר עמו ויצוהו ויזהירהו... ואמנם זה כולו להודיע להם שזה המראה הגדול אשר ראיתם אותו ר"ל במעמד הר סיני, אינו ענין מתמיד עמכם ולא יהיה בעתיד כמותו, ולא יהיה תמיד לא אש ולא ענן כמו שהוא עתה על המשכן תמיד. ואמנם יכבוש לכם הערים וישקיט לכם הארץ ויודיעכם מה שתעשוהו, מלאך שאשלחהו לנביאיכם וילמדכם מה שצריך לעשותו ומה שראוי להשמר ממנו. ובזה נתן היסוד אשר לא סרתי לבארו תמיד, והוא **שכל נביא בלתי משה רבינו תבואהו הנבואה על ידי מלאך**, ודעהו.

נדמה שהקושי שהטריד את הרמב"ם בנוגע לשמות כג הוא שאין במקרא הדים לפעילותו של המלאך אותו ייעד השם להקים לעם ישראל. מתוך כך הוא מפרש מחדש את המושג מלאך. בפירושו הוא מאחד בין שתי פרשיות בתורה: שמות כג ודברים יח. הוא רומז לכך שהפרשה בשמות כג מפרשת את הנאמר בדברים יח, טו: 'נביא מקרבך מאחריך כמוני יקים לך ה' א"היך, אליו תשמעון'. בדברים נאמר שהקב"ה עתיד להקים נביאים לעם ישראל. בשמות התורה מפרשת שהקמת הנביאים תהיה על ידי שיבוא מלאך וידבר עם הנביאים. המלאך הוא זה שבא אל הנביא, מדבר עמו, מזהיר אותו, ומדריך אותו כיצד להנהיג את העם. דרגת הנביאים בעתיד אחרי משה תהיה דרגה נמוכה יותר, בה הנבואה מגיעה על ידי מלאך ולא באופן ישיר.<sup>69</sup>

שאלות רבות מתבקשות: מה הצורך בפירוש שהתורה נותנת בספר שמות להבטחה שבספר דברים? מה מוסיף הנאמר בשמות כג? מהו המלאך? מה תפקידו בתהליך הנבואי? מדוע הוא בא לכל הנביאים? מה שונה בנבואתו של משה, ומדוע למשה אין צורך במלאך?

---

69 כך במספר מקומות בחלק שני, חלקם יובאו בהמשך הפרק, וכך גם בח"ג, מה: 'והנביא, לא תבואהו הנבואה – רק באמצעות מלאך'. לניתוח גישת הרמב"ם בנושא נבואת משה, ראו: אטלס, 1951; ריינס, 1969; קרייסל, 1981, עמ' 133-135, 154-178; בלנד, 1982; קרייסל, 1986, עמ' 34 ובהפניות; לוינגר, תש"ן, עמ' 29-38; קרייסל, 2001, עמ' 217, 220, 235-239; פלדמן, 2003, עמ' 96-99; בורדווסקי, 2003, פרק 7.



בפרק לד, הרמב"ם לא פירש מהו המלאך אלא רק דיבר אודותיו. עם זאת, במספר מקומות במהלך המורה הרמב"ם מעניק לדמותו של המלאך מספר פירושים.<sup>70</sup> אברבנאל בספרו עטרת זקנים (בפרק ג) ובביאורו למורה (ח"ב, לד בסופו) מצביע במיוחד על שני מקומות במורה, שבהם הוא רואה מפתח לפיצוח דעת הרמב"ם בסוגיית המלאך. בעקבותיו אציג את שני המקומות הללו: ח"ב, פרקים ז, מה.

בח"ב בפרק מה לקראת סיומו, הרמב"ם רומז שהמלאך הוא כח הדמיון של הנביא:

ואולי תקשה עלי ותאמר, כבר מנית במדרגות הנבואה, שיהיה הנביא שומע הדיבור מהאלוה, ידבר עמו, כישעיה ומיכיהו. ואיך יהיה זה, ויסודנו שכל נביא ישמע אמנם הדיבור באמצעות מלאך, אלא משה רבנו אשר נאמר בו: פה אל פה אדבר בו? דע כי הענין כן, ושהאמצעי הנה הוא הכח המדמה, שהוא אמנם ישמע שהאלוה דיבר אתו בחלוש של נבואה. ומשה רבנו 'מעל הכפורת' מבין שני הכרובים 'מבלתי השתמש בכח המדמה. וכבר בארנו במשנה תורה הבדלי הנבואה ההיא, ופרשנו ענין 'פה אל פה', ו'כאשר ידבר איש אל רעהו', וזולת זה. והבינהו משם, ואין צריך להשיב מה שכבר נאמר.

ההבדל בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים הוא השימוש בכוח המדמה. הנביאים אמנם שומעים את דבר האלוה, אך באמצעות כח המדמה, ואילו משה אינו צריך את הדמיון. השוני בין משה לשאר הנביאים שהוזכר גם בפרק לד הנ"ל ('שכל נביא בלתי משה רבינו תבואהו הנבואה ע"י מלאך'), מעלה את המחשבה שלפי הרמב"ם המלאך הוא הכח המדמה.

מצד שני, בח"ב, ז הרמב"ם מפרש אחרת את המושג 'מלאך'. מקור זה חשוב משום שהרמב"ם מתייחס בו במפורש לנאמר בשמות כג, ובמידה מסוימת הוא עשוי להשלים את דבריו שבח"ב, לד. הוא קובע שמלאך מתייחס לכלל המציאות: השכלים, הגלגלים והיסודות, ואינו קושר אותו לדמיון הנביא:

**כבר בארנו שיתוף שם 'מלאך', ושהוא כולל השכלים והגלגלים והיסודות, כי כולם עושים מצוה. אבל לא תחשוב שהגלגלים או השכלים - כדמות שאר הכוחות הגשמיות, אשר הם טבע ולא ישיגו פעולתם; אבל הגלגלים והשכלים משיגים פעולותיהם ובוחרים ומנהיגים, אבל לא כבחירתנו והנהגתנו, אשר היא כולה בענינים מתחדשים.** כבר סיפרה התורה עניינים העירונו על זה - אמר המלאך אל לוט: כי לא אוכל לעשות דבר וגו', ואמר לו להנצלו: הנה נשאתי פניך גם לדבר הזה; ואמר: **הישמר מפניו ושמע בקולו,**

---

70 למשל: בח"א, מט: 'המלאכים גם כן אינם בעלי גשמים, אבל הם שכלים נבדלים מחומר. אמנם הם עשויים, והשם בראם, כמו שיתבאר'; בח"ב, ו שם הרמב"ם מציג מספר פירושים למלאך: 'והנה יתבאר לך שהמלאך יאמר על השליח מן האנשים... ויאמר על השכלים הנפרדים שיראו לנביאים במראה הנבואה, ויאמר על הכחות החיוניות כמו שנבאר'. לכן, בח"ב, ז הוא פותח: 'כבר ביארנו שיתוף שם 'מלאך'. וכן ראו: רזונברג, תשמ"א, עמ' 113-120 ובמקורות שבהערה 69.

**אל תמר בו, כי לא ישא לפשעכם, כי שמי בקרבו** (שמי' כג, כא). ואלו כולם יורוך על השגתם לפעולותיהם, והיות להם רצון ובחירה במה שהושפע להם מן ההנהגה, וכו'.

המלאך מבצע צווים, ועשוי להימצא בכל חלקי המציאות: הארצית והשמיימית. בהקשר זה, הרמב"ם מצטט את הפסוק משמות כג: הישמר מפניו ושמע בקולו. דבריו השונים של הרמב"ם יוצרים בלבול בהבנת זהותו של המלאך המוזכר בשמות כג. האם המלאך הוא הכח המדמה לאור פרק מה? או שמא המלאך אינו המדמה אלא השכלים הנבדלים לפי הנאמר בפרק ז? האם המלאך הוא ישות חיצונית לנביא או שמא מדובר בכוח פנימי: כוח הדמיון של הנביא עצמו?

## 2. כספי, נרבוני ואפודי על המלאך

מתוך עיון בדברי פרשני הרמב"ם במקומות השונים בהם הרמב"ם עסק במושג מלאך (ח"ב, ז, לד, מה), נראה שהם נקטו בגישה המאחדת את הפרקים השונים לכדי הסבר אחד. נראה כי לדעתם דמות 'המלאך' אצל הרמב"ם היא משל על התהליך הנבואי שעובר הנביא. הנה לדוגמה דבריו של כספי בח"ב, לד: 'הנה אנוכי שולח מלאך – הוא השכל הפועל'. בפרי' לד כספי מאמץ את פירושו של הרמב"ם למושג מלאך מפרק ז, ואילו בפירושו לפרק מה על המילים 'שהאמצעי בכאן הנה הוא הכח המדמה' הוא מסביר (עמ' 121): 'באמרנו באמצעות מלאך'. כלומר, המלאך הוא הכח המדמה. איחוד פירושו למלאך בשני המקומות, מלאך כשכל הפועל, ומלאך ככח המדמה, מוביל למחשבה שכספי ראה בדמות ה'מלאך' סמל לתהליך הנבואי. בדומה לכך, נקט נרבוני בפירושו לפרק לד (מב:): 'תבואה הנבואה על ידי מלאך, והוא המדמה המחקה למלאך'. 'המחקה' פירושו הדמיון הפרטי של הנביא, חוקק צורות ומעצב דימויים שמקורם בשכל הפועל.<sup>71</sup> אפודי בעקבות נרבוני סבור גם הוא שהמלאך מתאר את התהליך הנבואי (אות ג): 'תבואה הנבואה ע"י מלאך, ר"ל באמצעות הכח המדמה, ולחקות חיקויין לנבואתו'.

## 3. אברבנאל לאורך השנים

---

71 ניתן היה לחשוב שנרבוני חלוק על כספי (ואפודי). בעוד שהם משלבים בפירושם למלאך את 'שיתוף הפעולה' בין השכל הפועל לבין כוח המדמה של הנביא, נרבוני מייחד את כח המדמה, ולדעתו, המלאך הוא רק המדמה. אז יצא שלדעתו משה קיבל את הנבואה ללא השכל הפועל ורק באמצעות הכח המדמה. המשמעות לכך תהיה שלדעתו נבואת משה כלל איננה מגיעה מהאל, בעוד שלכספי (ואפודי) חלקו של השכל הפועל מצביע על הגעת הנבואה מאת האל. ברם, נראה לי כי אין לדייק כך בדבריו של נרבוני, הן משום שהלשון 'והוא המדמה המחקה למלאך' מצביעה על כך שהמדמה אינו רק המלאך, והמלאך הוא דבר נוסף פרט למדמה (היינו, השכל הפועל), והן משום שבמקומות אחרים בפירושו למורה נרבוני אינו מתכחש לקישור בין האדם לשכלים הנבדלים ולשכל הפועל, למשל בפירושו על ח"ג, נא, והן משום שאפודי הרגיל להיגרר אחרי נרבוני אף הוא מבין באופן דומה.

אברבנאל דן בפירוש הפרשה בשמות כג במהלך שנים רבות. באופן כללי, גם בסוגיה זו הוא נשאר איתן בדעתו במהלך השנים, אם כי ניתן למצוא שינויים קלים. בעטרת זקנים, בצעירותו, בדומה לשאר פרשני המורה, הוא מזכיר את שני הפירושים 'למלאך'. בביאורו למורה על פרק לד, הוא מעדיף את הפירוש לפיו המלאך הוא השכל הפועל. בפירושו לשמות, בזקנותו, כדרכו פעמים רבות בספריו, הוא מעתיק את דבריו מעטרת זקנים.

#### **א. עטרת זקנים: דרגת משה ודרגת שאר הנביאים**

בעטרת זקנים אברבנאל מציג את המלאך בדומה לשאר פרשני המורה (ז):

ולפי זה יפרש הרב המלאך הנאמר הנה בשכל נבדל והוא השכל הפועל שיבא לנביאים להודיעם מה שצריך להנהגת העם או הכח המדמה שיכנה בשם מלאך כמו שבא בדבריו במקומות מספרו.

הוא מזכיר את שתי הפרשנויות שניתנו למלאך מבלי להעדיף ביניהם. ברם, מתוך הצגתו את המלאך ניתן גם ללמוד כיצד אברבנאל מבקש להציג את נבואת משה לפי הרמב"ם. הוא מפרש ש'כוונת הרב' היא ששמות כג הוא בשורה שעתידיה להיות ירידה ברמת ההתגלות של הא-ל לבני אדם שתהיה אחרי מות משה (ז):

אבל כוונת הרב היא באמת שיעד הקב"ה למשה שאחרי מותו לא יקום כמוהו במעלת הנבואה שינבא פנים בפנים, כמו שלא יהיה עוד בעתיד מעמד אלקי כמעמד הר סיני, אבל יקים אה"ים נביאים שינבאו על ידי מלאך. וציוה שעם היות הדבור ההוא שבא לנביא מפאת המלאך, הנה לא נזלזל בכבודו, לפי שדבריו הם בשם השם.

משה היה במעלת 'פנים בפנים'. אצל משה האל דיבר ישירות ללא התיווך של השכל הפועל והדמיון. לעומת זאת, אחרי משה הנבואה תגיע לנביאים על ידי מלאך, כלומר, רק באמצעות התיווך של השכל הפועל והדמיון. המילים 'כמו שלא יהיה עוד בעתיד מעמד אלדי כמעמד הר סיני', הן דוגמה לכך שהנבואה תפסיק להיות פומבית וישירה. הצורך בבשורה זו הוא עבור העם, שיידע לא לזלזל בדבריהם של הנביאים העתידיים, למרות שנבואתם על ידי מלאך ולא ישירות מאת השם 'פנים בפנים'.<sup>72</sup>

---

72 מן הראוי להזכיר את ביאורו בכ"י א' לח"א, ג, על במדבר יב. הוא מנסח את ההבדל בין משה לשאר הנביאים באופן הבא (כ"י א', 14א):

ויהיה פי' הפרשה לפי זה: 'אם יהיה נביאכם יי', ר"ל ואף שינבא השם לכם וידבר עמכם, 'במראה אליו אתודע', ר"ל אינכם מביטים בדובר עמכם אבל אתם מביטים במראה כמו מראות הצובאות, ורואים אותה הצורה הנחקקת במראה ואותה הצורה אינה מדברת, אבל דבורי עמכם יהיה בחלום כאיש חולם חלום, וכל זה רומז על נבואתם מצד הדמיון. לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, שבכל שעה שירצה להכנס

## ב. ביאורו למורה (כ"י ב, כ"י ג): השכל הפועל פועל גם אצל משה

במהדורת ביאורו למורה שבכ"י ב, ובכ"י ג (ח"ב, לד) הוא הולך בדרך אחרת, הן בהבנת זהותו של המלאך והן בהבנת הנאמר בשמות כג, והן בנוגע להצגת דעת הרמב"ם ביחס לנבואת משה. אברבנאל מראה כי אין להבין באופן פשטני שהמלאך הוא כח המדמה, כיוון שאי אפשר ליישב זאת עם המקרא. לאחר מכן, אברבנאל מראה באיזה מובן המלאך כן יכול להיות קשור אל הכח המדמה. תחילה, הוא דוחה את הפירוש לפיו המלאך הוא הכח המדמה (דפ', עג.; כ"י ב, 125; כ"י ג, 169):

ואם היה זה כן, שהבדל משה ע"ה משאר הנביאים הוא שינבא מבלתי השתמשות הכח המדמה, ושזהו הנרצה באמרו שנבואתו אינה על ידי (כ"י ג, 170א) מלאך, לא אדע כוונת הרב בעניין: הנה אנוכי שולח מלאך לפניך (שמי' כג, כ) – האם נאמר שאמר זה על הכח המדמה שהשתמשו<sup>73</sup> בו הנביאים בנבואתם, ושהוא יהיה האמצעי<sup>74</sup>, ואיך יאמר עליו: לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום (שם), ומה יהיה ענין אמרו: הישמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו (שם, כא), ואמרו עוד: כי לא ישא לפשעכם (שם), ואיך יצדקו עליו דברי הרב שאמר (ח"ב, לד): 'ואמנם ענין זה המאמר שהוא ית' הודיעם שיקים להם נביא שיבואהו המלאך וידבר עמו ויצוהו ויזהירו... ואמר עוד: ואמנם יכבוש לכם הערים וישקיט לכם הארץ'... מי האיש בעל שכל<sup>75</sup> יוכל לפרש המאמרים האלה על הכח המדמה?!

לא יתכן שהרמב"ם או 'איש בעל שכל' יסבור שהמלאך הוא הכח המדמה של הנביא, משום שלמלאך על פי הנאמר בשמות כג, יש תפקיד פעיל בהנהגת העם, ובהובלתם אל הארץ המובטחת. לכן, הוא מפרש שלפי הרמב"ם, המלאך הוא השכל הפועל דרכו מגיעה הנבואה אל האדם. מתוך

---

בבית ר"ל להתנבאות, הרשות בידו, ולא יראה התמונה במראה, כי פה אל פה אדבר בו, ומראה ולא בחידות ר"ל שרואה בשכלו מבלי שום שתוף דמיון, ותמונת השם יביט.

ההבדל בין משה לשאר הנביאים הוא בין ראיית הדבר עצמו לבין ראיית השתקפות של הדבר. משה רואה ישירות את 'תמונת השם', ואילו הנביאים רואים רק השתקפות של התמונה 'במראה'. הסיבה לכך היא שהנביאים 'רואים' באמצעות הדמיון. לכן, גם הנבואה מגיעה אליהם בחלום, ואילו אצל משה הנבואה במצב של ערנות מפני שאין בנבואתו שום שיתוף של הדמיון. נדמה, שבכ"י א אברבנאל משאיר כשאלה פתוחה מה המקור הישיר של נבואת משה, ואפשר שהוא רומז לכך שהוא ישירות מאת האל ('ולא יראה התמונה במראה, כי פה אל פה אדבר בו'), בדומה להצגתו את הרמב"ם בעטרת זקנים. תפיסה זו, היא גם תפיסתו של רח"ק, אור ה', כלל ד, פרק א, עמ' קפד, קצט-ר.

73 בכ"י ג: 'והשתמשו'.

74 בכ"י ב נוסף: 'באומה'.

75 בכ"י ג: 'השכל'.

כך אברבנאל מציג אחרת כיצד הרמב"ם תפס את נבואת משה (דפ', עג; ; כ"י ב, 126א; כ"י ג, 170א):

הנראה אליי בזה, שהרב המורה יחשוב, שאי אפשר שתבא נבואה מהאל ית' כי אם על ידי שכל הפועל, כי הוא נותן הצורות ומשפיע השכלים. והשם הוא סיבה רחוקה בדברים. אבל הסיבה הקרובה בנבואה הוא השכל הפועל.

האמנם, כאשר יגבר בנבואה הכח השכלי יתדבק בשכל הפועל ההוא, ויקבל ההשפעה א"הית נבדלת. והכח הדמיוני לא יוכל להגשימה ולא לדמותה ולא לחקותה ולהמשילה לדבר אחר. לפי שהכח המדמה ההוא נכנע ומשתעבד,<sup>76</sup> והכח השכלי גובר ומתדבק בנבדל. וזו היא לדעתו המדרגה העליונה מהנבואה, אשר זכה אליה אדוננו משה ע"ה, ועל זה נאמר: פה אל פה אדבר בו (במ' יב, ח), פנים אל פנים (דב' לד, י), שהרצון בו הוא מציאות במציאות מבלי אמצעי, כמו שכתב הרב.

ועניינו, דבקות הכח השכלי עם השכל הפועל מבלי אמצעות הדמיון. ומפני זה לא היה אדוננו משה מנבא במשלים וחידות, ולא זכר הכתוב בו. ולא היה רואה מלאך מדבר בו, לפי שחיקוי המלאך וצורתו הוא מפועל המדמה. אמנם שאר הנביאים היו נבואותיהם באמצעות הכח המדמה, והוא היה אמצעי בנבואה.

לפי 'הרב המורה', אצל כל הנביאים וגם אצל משה, הנבואה לא מגיעה ישירות מאת האל. הקב"ה אינו מנבא ישירות את בני האדם, משום ש'השם הוא סיבה רחוקה בדברים'. הנבואה מגיעה דרך השכל הפועל, משום שהוא 'הסיבה הקרובה בנבואה'.<sup>77</sup> ההבדל בין משה לבין שאר הנביאים הוא רק בנוגע לדרך שהנביא מקבל את הנבואה מהשכל הפועל. אצל משה, נוצר מצב ששכלו גבר עד כדי כך שהוא הגיע לדבקות שכלית טהורה בשכל הפועל, כך שהוא לא היה צריך להשתמש בדמיונו. נוצר מפגש ישיר עם השכל הפועל: 'מציאות במציאות מבלי אמצעי'. לעומת זאת, שאר הנביאים מוכרחים אמצעי. הם מוכרחים להשתמש בדמיון כדי לצייר את ההשגות הבאות מהשכל הפועל.<sup>78</sup>

לאור זאת, אברבנאל בביאורו לפרק לד, מבאר ששמות כג על פי הרמב"ם הוא משל פילוסופי. הנמשל מתאר את איכות הנביאים בעתיד (דפ', עג; ; כ"י ב, 126א; כ"י ג, 170ב):

וכאשר תדע זה תבין כוונת הרב בזה הפרק, שהש"י אמר למשה: הנה אנוכי שולח מלאך לפניך, והמלאך הזה הוא השכל הפועל שידבר לנביאים. האמנם למשה, לזכות נבואתו ותגבורת כחו השכלי, והיותו בלתי משתמש בנבואתו בכח המדמה, לא היה מצייר מלאך

76 בכ"י ג: 'שהכח המדמה נכנע ומשועבד'.

77 ראו הע' 19, 20.

78 עוד על תפקידו של הדמיון בעיבוד הנבואה, ראו בביאורו לח"א, מו (דפ', סה:–סו.) על 'גדול כחן של נביאים שהם מדמים צורה ליוצרה'; ביאורו לח"ב, מה; פירושו למלכים א, ג, עמ' תסא–תסה, ועוד. הנה לדוגמה מקומות נוספים מפירושו לתורה, בהם הוא דן בנבואת משה ובנבואת שאר הנביאים, אברבנאל, תורה, פירוש לבראשית, פר' וירא, עמ' רלה; פירוש לשמות, פר' יט, עמ' קסג; פירוש לדברים, פרק י, עמ' קא–קג.

ולא מחקה צורתו ולא שמע דבריו. והנה אחריו הודיעו, ששאר הנביאים לא יהיו כן, לפי שיבוא אליהם המלאך, ר"ל שיחקו צורת המלאך בנבואתם וקול דברו, וזה בסבת תגבורת כחם המדמה וחולשת השכלי בנבואתם. ולזה הוצרך הרב לומר: הישמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם, להגיד שלא יאמרו הואיל והנביאים ממשילים משלים הם ומחקים דמיונות, לא נחוש לדבריהם, לכן הזהירם על זה.

אין הבדל עקרוני בין משה לשאר הנביאים מבחינת מקור הנבואה: השכל הפועל. המלאך שנשלח לנביאים שיקומו אחרי משה, והמלאך שמשה קיבל דרכו את הנבואה, הוא אותו המלאך. ההבדל בין משה לנביאים נמצא במה שלא נאמר במפורש בפרשה זו. בדורות הבאים לא יקום עוד נביא שהשגתו תהיה שכלית טהורה. הנביאים כולם ישיגו את השפע מהשכל הפועל באמצעות הדמיון, ויצטרכו 'לחקות את צורת המלאך', וממילא יהיו משלים וחידות בנבואותיהם. שמות כג, מצווה את עם ישראל לשמוע גם בקול הנביאים הללו על חידותיהם ומשליהם. שכן, גם הם מקבלים את נבואתם מהשכל הפועל (המלאך) בדיוק כמו משה.<sup>79</sup>

נמצא, כי בביאורו למורה, דווקא בשעה שאברבנאל שם לו כמטרה מוצהרת לדון את הרב לכף זכות, דהיינו בהתאם למסורת המקובלת, הוא לא מצליח. ההדגשה לפיה הרמב"ם סבור שנבואת משה אינה באה ישירות מאת האל, אינה תואמת את המסורת. אברבנאל אינו מציג את הרמב"ם כפי שהוא הציגו בעטרת זקנים, לפיו דרגת 'פנים בפנים' היא ישירות מאת השם, משום שהוא לא יכול. שכן, לפי הרב המורה 'אי אפשר שתבא נבואה מהאל ית' כי אם על ידי שכל הפועל'. ניתוק זה בין משה לבין האל, ובין היכולת של האל לדבר עם בני האדם באופן ישיר הוא לב המחלוקת המהותית בין אברבנאל לבין הרמב"ם בשאלת הנבואה כפי שאראה בהמשך הפרק, ולדעתי הוא גם העומד מאחורי תהליך משמעותי יותר שקרה לאברבנאל במהלך חייו, והוא הפיחות במעמדו של הרמב"ם, כפי שארחיב בפרק תובנות.

---

79 להשלמת התמונה בנוגע לדמות המלאך בביאורו של אברבנאל, ראו גם ביאורו לח"ב, מב (דפ', פו:). אברבנאל מייחס לרב את העמדה לפיה 'כיון הרב בזה שהמלאך הוא הכח המדמה, וראייתו או דבורו הם פעולותיו, ולכן אי אפשר שיהיה זה בהקיץ והשתמשות החושים כי השכל יגבר אז, ויכחיש את המדמה הרכבותיו, אבל בביטול החושים ותרדמתם, שאז ילאה השכל מלהכזיב המדמה, אז ירכיב הרכבותיו, וידמה המלאך נראה או מדבר'. בסיומו של פרק זה הוא תוקף את הרמב"ם שייחס לרמב"ם את הדעה שכל נביא זולת משה תבואהו הנבואה על ידי מלאך (דפ', פח:). 'מי יתן החרש יחריש, כי הנה גילה בזה שלא הבין כוונת הרב המורה, כי הרב לא יאמר זה על המלאך שכל נבדל, אבל יכנה בשם מלאך הכח המדמה, וכמו שפירשתי בהרבה מפרקי ספרו'.

לעומת זאת, בח"ב, מה (דפ', צד:) בתחילת דבריו הוא מעלה את האפשרות 'האם היה דעתו שהמלאך הוא הכח המדמה', ובהמשך הוא מפנה למה שהוא פירש למעלה באותו הפרק: 'והמלאך ר"ל השכל הפועל הוא האמצעי בה (=בנבואה), לא הכח המדמה'. יתכן שזה תלוי הקשר, וכל מקום יש לפרש מלאך בהתאם להקשרו. ויתכן, שמדובר פה בשרידים של מהדורה ראשונית של הביאור ששוקעה במהדורה זו, בשעה שאברבנאל היה סבור עדיין כשאר פרשני המורה, שהמלאך מתאר את התהליך הנבואי. מעין הוכחה לכך אולי יש בזה שפרק זה אינו נמצא בכ"י ב.

## ג. פירוש לשמות: בדומה לעטרת זקנים

בפירושו לשמות שנערך כעשור שנים אחרי ביאורו למורה, הוא חוזר לדעתו שבעטרת זקנים.<sup>80</sup> בדומה לעטרת זקנים, גם בפירושו לשמות הוא מציג את שני הפירושים למלאך (עמ' רכ):

ויהיה המלאך הנזכר שם **אם כנוי לשכל הפועל המנבא לנביאים או הכח המדמה שיקראהו הרב מלאך.**

גם בנוגע לבשורה שמשה מתבשר, דבריו בעטרת זקנים הם הבסיס לפירושו בשמות כג (עמ' רכ):

והרב המורה כתב... אלא שהודיעו שישלח **אחרי מותו** נביא, אבל שלא יהיה במדרגתו שידבר השם עמו **פנים אל פנים** אלא שיבואהו המלאך וידבר עמו.

הבשורה היא שהנבואה לא תהיה עוד ישירה פנים אל פנים, אלא דרך המלאך. ניכר הדמיון הלשוני בין עטרת זקנים לבין הפירוש לשמות. הן במילים 'אחרי מותו' של משה, והן בהזכרת 'פנים אל פנים' הנאמר אצל משה.

לשאלה מדוע אברבנאל בפירושו לשמות לא מבהיר את דעת הרמב"ם בנוגע להשגת משה כפי שהוא עשה בביאורו למורה, ומעדיף להציג אותה כפי שהוא הציג בעטרת זקנים, ניתן להציע שתי תשובות. האחת, אברבנאל בנושא כה יסודי העדיף להעתיק את דעתו משכבר הימים, ובכך לא להיכנס לשאלת נבואת משה, ואדרבה להציג אותה ככזאת המגיעה ישירות מאת האל. התשובה האחרת היא, שדרך הכתיבה השפיעה כאן. בפירושו לשמות הוא מעתיק מעטרת זקנים עניין זה, ולכן הוא 'נגרר' בכתיבתו לאותם המקומות שבעטרת זקנים הוא דן, ולא מבקש להרחיב מעבר את היריעה.

ההבדל בין עטרת זקנים ופירושו לשמות לבין ביאורו למורה הוא בהשמטה שאברבנאל השמיט מביאורו למורה. בעטרת זקנים ובפירושו לשמות הוא דוחה את דעת הרמב"ם משום שהיא אינה סבירה בפשט הכתובים. אין תועלת להמון העם בכך שהם יידעו שהנבואה כעת תגיע באמצעות הדמיון:<sup>81</sup>

עטרת זקנים, ז :	פירוש לשמות, עמ' רכ
ואם היה הכוונה כדברי הרב, <b>מי יתן ידעתי מה תועלת היה בידיעה הזאת לישראל</b> , והיה ראוי שיודיעם שיקים להם <b>בכל דור ודור</b> נביא מורה	<b>ומי יתן ידעתי</b> , אם היתה הכוונה ביעוד הזה כדברי הרב המורה, <b>מה תועלת היה בידיעה הזאת לישראל</b> , והיה די שיודיעם <b>שבכל דור</b>

<sup>80</sup> תופעה דומה גם בפרק על מעשה בראשית, שם הוא מעתיק קטעים שלמים מעטרת זקנים אל פירושו לבראשית, בפרק על אצילי ישראל בנוגע למראה הסולם, ובעוד מקומות.

<sup>81</sup> אפשר שתשובתו של הרמב"ם תהיה שסיפור שליחת המלאך הוא משל, והתועלת שבו באמת אינה להמון העם בדורו של משה, אלא למתפלספים שבכל דור ודור.

<p>צדק ויזהירם שישמעו בקולו, ואין צורך להודיעם שתהיה נבואת הנביאים ע"י הכח המדמה ובאמצעות השכל הפועל...</p>	<p>ודור יקים להם נביאים שיישירו ויזהירו ושישמעו בקולם, אבל אין צורך להודיעם שתהיה נבואתם מאמצעות הכח המדמה או מהשכל הפועל...</p>
---	--

בביאורו למורה אברבנאל השמיט את דחיית דעת הרמב"ם. נראה שההסבר לכך הוא שאברבנאל ממילא התנגד לכל תפיסת הנבואה הטבעית של הרמב"ם, כך שהוא לא ראה צורך מיוחד להתווכח על כל פרט בתורת הנבואה.

#### 4. הערה תמוהה של הרמב"ם על נבואת משה (ח"ב, לה)

אחת ההערות התמוהות ביותר שהרמב"ם מעיר כבדרך אגב, נמצאת בפרקי הנבואה. הרמב"ם בתחילת ח"ב, לה מפתיע את קוראיו וקובע שבספר מורה נבוכים הוא כלל לא יעסוק בנבואת משה. זאת למרות עיסוקו הרב במספר מקומות במהלך המורה בנבואת משה ובייחודיותה. הערה זו מזמינה את פרשניו וחוקריו של הרמב"ם לנסות לפצח את כוונתו. אברבנאל מסביר שהערה זו חושפת טפח על סגנון הכתיבה של מורה הנבוכים. זו לשון הרמב"ם (ח"ב, לה):

כבר ביארתי לבני אדם כולם, הארבעה הבדלים אשר נבדלה בהם נבואת משה רבינו מנבואת שאר הנביאים, והבאתי ראיה על זה וגיליתי בפירוש המשנה ובמשנה תורה. ואין צורך להשיבו ואינו מענין המאמר. ואשר אודיעך אותו, כי כל דבר שאומר אותו בנבואה בפרקי זה המאמר, אמנם הוא בצורת נבואת כל הנביאים אשר לפני משה ואשר יבאו אחריו. אמנם נבואת משה רבינו לא אדבר בה באלו הפרקים אפילו מילה אחת לא בביאור ולא ברמיזה.

מילא זה שהרמב"ם טוען שאין צורך לחזור במורה נבוכים על ההבדלים שכבר נזכרו בפירוש המשנה ובמשנה תורה,<sup>82</sup> אבל התוספת 'ואינו מענין המאמר' משונה ביותר. האין הבדלים אלו

82 ראו: רמב"ם, הקדמות, הקדמה לפרק חלק, עמ' קמב-קמג. זו לשון הרמב"ם במ"ת, הל' יסה"ת ז, י-יג:

(י) ... ומה הפרש יש בין נבואת משה לשאר כל הנביאים?

שכל הנביאים, בחלום או במראה; ומשה רבנו מתנבא והוא ער ועומד, שנאמר: 'ובבוא משה אל אוהל מועד לדבר איתו, וישמע הקול מידבר אלי' (במ' ז, פט).

(יא) כל הנביאים על ידי מלאך; לפיכך רואין מה שהם רואין במשל וחידה. משה רבנו, לא על ידי מלאך, שנאמר: פה אל פה אדבר בו (במ' יב, ח)... כלומר שאין שם משל אלא, רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל; הוא שהתורה מעידה עליו: 'במראה ולא בחידות' (שם), שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו.

(יב) כל הנביאים, יראין ונבהלין ומתמוגגין. ומשה רבנו, אינו כן...



חיוניים עד מאוד בעיני הרמב"ם להבנת נבואת משה ולהבנת נבואת שאר הנביאים? גם המשך דבריו, לפיהם במאמר זה הוא כלל לא עוסק במשה, מתמיהים לא פחות אחרי שהוא עצמו מתייחס בפרקי הנבואה מספר פעמים לנבואת משה?<sup>83</sup>

אברבנאל מבאר את ההערה בדרך מיוחדת. לדעתו, הערה זו היא כלי הסתרה נוסף שהרמב"ם השתמש בו כדי להעביר מסר (סמוי) לקוראיו. אברבנאל מנתח את ארבעת ההבדלים ומראה שהם מתלכדים להבדל אחד ויחיד, שהוא: נבואת משה היא שכלית, ונבואת שאר הנביאים היא דרך הדמיון (דפ', עד.; כ"י ב, 127א; כ"י ג, 171ב):

ואתה רואה שכל ארבעה הבדלים אלו ענינם אחד, והוא היות הנביאים מנבאים על ידי הכח המדמה ומשה רבינו ע"ה בלתי. ולכן היתה נבואתם בחלום או במראה, כי שניהם<sup>84</sup> הוא בבטול החושים, לטרדת כחם הדמיוני בנבואה. ומשה רבינו ע"ה ער ועומד לפי שלא היה טרוד דמיונו בה, והוא ההבדל הראשון. גם ההבדל השני, שכל הנביאים ע"י מלאך, ומרע"ה לא על ידי מלאך, כבר ביאר הרב מהו הנרצה (כ"י ג, 172א) באותו מלאך באמרו: לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה, ובמשה אמר שאין שם משל אלא רואה הדבר על בוריו בלא חידה. הנה זה הוא ענין הכח המדמה ופעולתו.<sup>85</sup> גם ההבדל השלישי, והוא היות הנביאים יראים ונבהלים ומתמוגגים, אין ענינו אלא התפעלות המדמה בקבול אותה השגה המבהילה אצלו, ומשה רבינו ע"ה שלא היה משתמש במדמה לא היה נבהל. גם ההבדל הרביעי, שהוא היות משה מוכן בכל עת להנבא ואין כן שאר הנביאים, אין ענינו אלא שמשה לפי שלא היה<sup>86</sup> משתמש בנבואתו בכח המדמה, ולכן לא היה צריך אל הכנה ופרישות.

מתבקשת השאלה: אם אכן מדובר בהבדל אחד, מדוע בפיהמ"ש ובמ"ת הרמב"ם מציג לקורא מצגת שווא כאילו מדובר בארבעה הבדלים שונים? ולאידך גיסא, אם זהו הבדל אחד מדוע הוא

---

(יג) כל הנביאים, אין מתנבאין בכל עת שירצו. משה רבנו, אינו כן, אלא כל זמן שיחפוץ, רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו; ואינו צריך לכוון דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת. לפיכך מתנבא בכל עת שירצה, שנאמר: 'עמדו ואשמעה, מה יצוה ה' לכם' (במ' ט, ח).

83 על הערה תמוהה זו, ראו: קרייסל, 1981, עמ' 154, עמ' 163-164; לוינגר, תש"ן, עמ' 31-36. בעמ' 36 הע' 22 לוינגר מסביר שהסיבה שהרמב"ם מזהיר שעל נבואת משה הוא לא ידבר באלו הפרקים, היא משום שהוא רוצה להסתיר את דעתו האמיתית לפיה נבואת משה היא טבעית ביסודה ולא ניסית, ויש לקרוא הצהרה זו בחשדנות. לפי ביאורו של אברבנאל, ההצהרה נועדה לחדד את המודעות לסגנון הכתיבה של המורה. ההצהרה לכל היותר חושפת שיש כאן הסתרה, אך לא זאת שלוינגר מצביע עליה. את התובנה שנבואת משה היא טבעית, אין צורך נוסף להסתיר, וגם ללא הערה תמוהה זו ניתן להבין מדברי הרמב"ם שנבואת משה טבעית. כמו כן, ראו: לאוי, 2005, עמ' 145.

84 בכ"י ב: 'שניהם'.

85 אברבנאל מפרש שבאמצעות פעולת הכח המדמה מתקבלים ומצטיירים הרשמים הבאים מהשכל הפועל, וכל זה בא כדי להסביר את דברי הרמב"ם שהזכיר את המונח מלאך במ"ת, וראו עוד בהע' 79.

86 בכ"י ב ליתא.

לא כותב אותו כאן במפורש? התשובה לשאלה האחרונה היא שדווקא הרמב"ם כן כתב במפורש הבדל זה בין נבואת משה לבין נבואת שאר הנביאים בח"ב, מה (ראו בעמ' 185). לכן, השאלה היא מדוע הרמב"ם טוען שהוא לא ישוב לדון בהבדלים הללו כאן? אברבנאל עונה על שאלה זו כך: מורה נבוכים הוא לא המקום המתאים לחזור על ארבעת הבדלים אלו בגלל סגנון הכתיבה המיוחד אותו. הרמב"ם השתמש בשני סגנונות כתיבה: כתיבה מקצועית עיונית וכתיבה עממית. מורה נבוכים כתוב בסגנון מקצועי, ולכן החזרה על ההבדלים אינה במקומה (דפ', עד; כ"י ב, 127א; כ"י ג, 172א):

ולהיות ההבדלים האלה הארבעה אשר זכר הרב שמה, אינם **כפי העיון המדוקדק**, לכן לא הביאם בזה הפרק, ואמר שאינם מענייני זה (כ"י ב, 127ב) המאמר, ר"ל שלא היה עיונם כפי האמת התורני המיוחד לזה המאמר. ולהיות ההבדלים ההם<sup>87</sup> אשר זכר שמה **כפי הפרסום**, אמר הרב כאן: כבר ביארתי לבני אדם כלם הארבעה הפרשים וכו', כי היה הביאור אשר עשה לבני האדם כולם ר"ל **המון התלמודיים** לא אל **יחידי סגולה**.

ספר מורה נבוכים נכתב 'כפי העיון המדוקדק', ואילו ספר משנה תורה ופירוש המשנה נכתבו 'כפי הפרסום'. מורה נבוכים הוא ספר מקצועי עיוני, שנועד ל'יחידי סגולה', ואילו פיהמ"ש ומ"ת הם ספרים פופולאריים, שנועדו לציבור הרחב, ובעיקר ל'המון התלמודיים'. קהל היעד השונה מכתבי סגנון שונה של כתיבה. בפירוש המשנה ובמשנה תורה זוהי כתיבה המותאמת לקהל עממי יותר, תלמודי, הלכתי. לעומת זאת, במורה נבוכים סגנון הכתיבה מדויק יותר משום שהוא נועד אל יחידי הסגולה, להם אין צורך לחזור ולפרט ארבעה הבדלים, כשבעצם הם הבדל אחד, שהוזכר במורה במפורש (ח"ב, לד, מה). הרמב"ם שהפנה את הקורא לספריו האחרים: 'כבר ביארתי לבני האדם כולם', רמז בדבריו כי הפירוש למשנה ומ"ת נועדו לציבור הרחב, שם הוא פירט והרחיב את 'ההבדלים שונים'. כאן הוא מקצר משום שסגנון הכתיבה נקבע רק לפי 'עניין המאמר', ומאחר ולפי 'האמת התורני' ישנו רק הבדל אחד בין נבואת משה לנבואת האחרים, 'אין צורך להשיבו' כאן, מה גם שהוא כבר הוזכר במפורש.<sup>88</sup>

## ה. סיכום המחלוקת: שלמות אנושית או התוודעות א"הית (ח"ב, לו)

בסיום ביאורו לח"ב, לו, אברבנאל מסכם את המחלוקת בינו לבין הרמב"ם אודות הנבואה במעין מאמר. אפרים שמואלי בספרו על אברבנאל מתאר מאמר זה כך: 'כמה חוקרים אמרו על תורת הנבואה של הרמב"ם שהרצאתה היא מלאכת אמנות, מעשה חושב נפלא... בדומה לכך יש לומר,

87 בכ"י ב ליתא.

88 כבר רח"ק, אור ה', מאמר ג, כלל ו, ציין שההבדלים השונים מתלכדים להבדל אחד, בין נבואה 'שכלית' לבין נבואה באמצעות כח הדמיון. חידושו של אברבנאל הוא שהוא מצביע על כך שהרמב"ם עצמו ברמיזה לשונו מוביל את הקורא להבנה זו, כדי לייחד את ספר המורה וסגנונו.

שמאמרו של אברבנאל, בסוף פירושו לח"ב, פרק לו של מורה נבוכים, הוא מלאכת אמנות נפלאה בפולמוס, שאין רבות כמותה לחריפות, לדיוק ולתוקף הסברה'.<sup>89</sup>

אברבנאל מפרק את נושא הנבואה וגישת הרמב"ם לשבע הקדמות שונות. הוא מציג בכל אחת מההקדמות את דעת הרמב"ם בפתיחתה, ולאחר מכן הוא דוחה אותה. כדרכו, רק אחרי שהוא מסיים לבאר את דברי הרב בפרק לו, הוא פותח את מאמרו במילים הבאות (כ"י ב, 132; כ"י ג, 182):

אמר יצחק. הנה למדנו הרב בפרק הזה שבעה הקדמות, ועוד יבאר אותם בשאר הפרקים אשר יבואו. **ואחרי ביאור דבריו, חל עליי חובת ביעור**: לחקור ולדרוש ולברר בהם הצודק מהבלתי צודק, כפי אמונת התורה האלהית והאמיתית, אלינו קהל המאמינים, כדי לבער הדעת הנפסד מקרבנו, כי הוא הישר בעיני יי'.

'חובת ביעור', הוא משחק לשוני (ביאור) שנועד להזכיר את מצוות ביעור החמץ.<sup>90</sup> אברבנאל חורג מתפקידו כפרשן (מבאר) והופך למבקר ובעל דעה עצמית (מבער). משפט זה משקף את התמורה ביחסו כלפי המורה. משפט זה גם מהווה חלון הצצה לדרך בה הוא רואה בשנות הששים של חייו את תפקידו כפרשן: **מבאר ומבער**.<sup>91</sup>

אציג בטבלה את עיקרי ההקדמות השונות, והדחייה לכל הקדמה. לאחר מכן, אנתח את יסודות המחלוקת, אציג את המוסכם על שניהם, ואת הנתון במחלוקת (דפ', עט-פ; כ"י ב, 132-138א; כ"י ג, 182א-189ב):

ההקדמה שהניח הרמב"ם	הדחייה
א	<p>ההקדמה הזאת, כבר יעידו ספרי הקודש על <b>שקוּתָהּ</b>, כי אם היה כדברי הרב היה מחוייב שכל הנבואות תהיינה במשלים וחיזות, כיון שכולם תקבל הכח המדמה. מה שאיננו כן.</p> <p>כי הנה מצאנו נבואות רבות מדברים מפורשים מבלי משל ולא חידה כלל, לא לבד בדברי אדון הנביאים מרע"ה, כי גם בדברי שאר הנביאים...</p> <p>ומפני זה, היה <b>דעת התורניים</b> האמיתי, שהנבואה היא <b>התוודעות אה"י</b> מגיע לנביא בעצמותו ופרטיותו אם באמצעי ואם בזולת אמצעי: פעמים יקבל אותה השכל ויהיו הדברים מפורשים מבוארים, ופעמים יקבל אותה הדמיון ויהיה הדבר אשר יקבל צורה והמשל יראה כנגדו... וכמו שהחלום</p>

89 ראו: שמואלי, תשכ"ג, עמ' 102. שם בעמ' 103-106 מופיע ניתוחו של שמואלי להקדמות.

90 אצל לנדא (לה.) וגודלמן בעקבותיו (דפ', עט.) הנוסח מקוצר ולא מוזכרת בו 'חובת הביעור': 'חל עלי חובה לחקור ולדרוש'. יתכן שזהו דילוג חסר משמעות של לנדא, ויתכן שלא נעמו למראה עיניו הקונוטציה של שריפת דברי הרמב"ם, והוא דילג מדעת.

91 בספריו האחרונים שנכתבו בשנות השבעים לחייו, מגיע השלב האחרון בהגותו, בו דעתו הופכת להיות הדעה המרכזית בה"א הידיעה. דעת הרמב"ם הופכת להיות לעוד דעה קלאסית שהוזכרה במקורות, שמן הראוי להתייחס אליה. הרמב"ם, כבודו במקומו מונח. המורה השתנה: אברבנאל הופך להיות המורה בעצמו.

		האנושי הנולד מהאדים העולים מהאצטומכא אל המוח הוא נבדל מהחלום הנבואי וכמו שיבא, ככה ויותר מזה תבדל העיונית מהנבואית עם היות ששניהם תקבל הכח הדברי, <b>ומה לתבן את הבר (יר' כג, כח)!!</b>
ב	הנבואה תחול על הנביא כי אם בהיות כחו המדמה שלם בעיקר יצירתו	... <b>ואנחנו קהל המאמינים</b> נאמר שכמו שה <b>תוודעות</b> אשר יבוא לנביא מפורש ויקבלהו שכלו, אינו משלו, כי אם כפי שהורוהו מן השמים, ככה הצורות אשר יבואו לדמיונו בעת הנבואה... הם הצורות שכפי הרצון האה"י יוטבעו בו, לא בבחירתו מהרכבותיו, כי אם כפי מה שיוורו אליו מכח נבואתו והשפע העליון הנשפע עליו... ולהיות הנבואה דבר ניסי, הנה ברצות ה' להשרות נבואתו על הנביא, ילטוש המראה ויזכך כחו המדמה באופן שכאשר יראה, יגיד.
ג	החלום והנבואה הם ממין אחד <sup>92</sup>	ההקדמה הזאת היא מבוארת <b>השקרות</b> כפי שרשי התורה הא"ית, לפי שהחלום... הוא מפועל הכח המדמה... לא כן הנבואה שהיא <b>התוודעות אה"י</b> יבוא על נפש הנביא כפי מה שייראה מחכמתו העליונה, ואיך יהיו שניהם ממין אחד, הנה החלום הזה הוא מפועל הכח בעצמו, והנבואה היא <b>מפעל הש"י, ומה לתבן את הבר (יר' שם)!!</b>
ד	הנביא יגיד העתיד כפי כח המשער וחוזק דמיונו <sup>93</sup>	והקדמה זו היא מבוארת <b>השקרות</b> , לפי שספרי הנביאים מלאים מדברים הגידו בהם הנביאים שלא היתה להם בהם הקדמת ידיעה מעולם, ולא יוכל המשער בשום צד מצדי האפשרות לעמוד עליהם... באמת, יותר נקל ראוי שיהיה לאדם להכחיש הכתובים בכללם ח"ו, משיפרש אותם באותם הדמיונים והמחשבות דקות ושדופות קדים שעלו על לב הרב!... חלילה לנו שנאמין בדבר הזה, כי אם שהנבואה היא <b>הוודעות אה"י</b> יבא לנביא...
ה	הנבואה לא תימצא כי אם באיש אשר למד והתחכם עד שיצא שכלו מן הכח אל הפועל, והיה לו שכל אנושי על שלמותו ותמותו	... וכלל הדברים הוא שהחכמה העיונית איננה תנאי הכרחי במציאות הנבואה כפי <b>הדעת התורני האמתי</b> במהותה... ועלינו לשבח לאריסטון שעם היות שאור יקרות התורה לא ראתה עינו, פחד קראהו ורעדה מדבר בנבואה ויירא מגשת אליה, וזכר שהיה דבר א"הי, ושהוא לא ידבר כי אם מהחלום והקסם בלבד. והרב המורה אשר אמרנו בצילו נחיה בגויים, יחשוב מחשבות לדבר על יי' תועה, ויאמר שאריסטו' ראה לדבר בלבד מהחלום והקסם ולא מהנבואה, לפי שעניינם אחד... כי כאשר גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכי הרב מדרכינו ומחשבותיו ממחשבותינו בעניין הנבואה, כי אנחנו לא נאמין כי הוא דבר טבעי כי אם נסיי, ושאינו מפועל המדמה והמשער ולא מפועל הכח השכלי, כי אם <b>מפעולתו ית'</b> בכל דבור ודבור שיעל לנביא... ולכן לא יצטרך בהכרח להיות הנביא חכם בעיונית ולא שלם בחקירה הפילוסופית... <b>ומה לתבן את הבר (יר' שם)!!</b>
ו	שצריך הנביא שלמות המידות בבטול המחשבה בכל התענוגים הגופניים, והסר התשוקה למיני	ואין ספק שכיון הרב בזה אם בהתרחק מכלל התענוגים הגופניים לענין נביא הישמעאלים שהיה שטוף בזימה. ואם בהתרחק מבקשת השררה והכבוד להיות רודף אחר שררת העם וכבודם, להיותו נחשב בעיניהם לעיר

92 דיון נוסף על הקדמה זו, ראו ביאורו למורה ח"ב, מה; אברבנאל, נביאים ראשונים, מלכים א, ג, עמ' תסא-תסה.  
93 על הקדמה זו, ראו: לוינגר, תש"ן, עמ' 35 המסביר שמקורה של הקדמה זו היא במושג ה'חדס' שאצל אבן סינא אלא שהרמב"ם נתן לה פירוש חדש. ראו גם: מו"נ ב, לח; ערן, 1996; הולצמן, תשס"ב ובמקורות שם שבועמ' 123 הערה 35.

94 בדברים אלו הוא רומז למוחמד (נביא הישמעאלים שהיה שטוף בזימה) ויש"ו (רודף אחר שררת העם וכבודם להיותו נחשב בעיניהם לעיר וקדיש משמאי). אודות מוחמד, ראו: קרייסל, 1981, עמ' 162 ובהע' 177.

	ההגבלות הסכליות הרעות	וקדיש משמיה. <sup>94</sup> <b>וההקדמה היא אמיתית וצודקת בלי ספק</b> , שהש"י לא ישרה שכנתו כי אם באדם מסולק מן החסרונות כלם, לא שיהיה רודף אחר התאוות הגופיות... וראוי שתדע, שזאת ההכנה בלבד היא הצריכה לנביאים בהכרח שלא תמצא בלתה...
ז	הנבואה תיחלש ותלאה ותפסק בהכרח מפני שהכח המדמה כח גופני, ולכן תתבטל הנבואה עם האבל והכעס, ושזאת היא הסבה העצמית הקרובה בהפסק הנבואה בזמן הגלות, ושתשוב לימות המשיח	ההקדמה הזאת ג"כ אינה צודקת ולא אמיתית, לפי שיחודה הוא בהיות הנבואה פעל הכח המדמה אשר הוא כוח גופני... ואמנם <b>אנחנו קהל המאמינים</b> נאמר שאינה מפועל הכח המדמה, אבל שהיא <b>התוודעות אה"י</b> אשר יגיע לנביא, אם בשכלו בדברים מפורשים מבוארים... ואמנם הנבואה אשר תבא בצורות ומשלים, כבר יקבל אותה הנביא ג"כ בזקנתו, לפי שאין זה פועל דמיונו ולא השערותו, אבל הוא <b>מפועל האל</b> ויקבל אותו נפש הנביא כמו שהיא... ואמנם, הסתלקות הנבואה מן האומה בזמן הגלות לא היה מפאת העיצבון כמו שחשב הרב, כי אם לרשעים ולרוע מעלליהם, שאמר ית': 'הסתרתי פני מהם' (דב' לא, יז).

אנסח את המוסכם ואת הנתון במחלוקת בין תפיסת הנבואה של הרמב"ם לזו של אברבנאל. מתוך הטבלה ניתן לראות כי הדברים המוסכמים על שניהם הם :

- א. הגדרת הנבואה כקשורה בכוח הדיבור.
- ב. ההבנה שהדמיון עשוי לתרום לנבואה.
- ג. התפיסה הבסיסית לפיה הנביא צריך להיות אדם בעל מידות, ולא אדם מושחת.

לעומת זאת, הדברים המרכזיים שעומדים במחלוקת הם :

א. עיקר הגדרת הנבואה – אברבנאל שולל את הגדרת הרמב"ם לפיה הנבואה היא שלמות טבעית, ורק האדם השלם מגיע אליה. חמש פעמים אברבנאל חוזר על הגדרת הנבואה שהיא לפי דעתו, ולפי מסורת ישראל: **'התוודעות אה"י'**. האל בוחר להתוודע לנביא ולהודיע לו דברים, ללא תלות במוכנותו או בשלמותו של האדם. הנבואה היא נס. שני הדברים הבאים, הם תוצאה ממחלוקת זו.

ב. תפקידו של הדמיון – אברבנאל חולק על הבלעדיות שהרמב"ם העניק לדמיון אצל כל הנביאים, ולצורך שהכח המדמה יגיע למצב אופטימאלי כדי להגיע לנבואה. לדעתו של אברבנאל הדמיון אינו 'תנאי הכרחי' בנבואה. מאחר שהנבואה היא נס אה"י: 'ברצות יי' להשרות נבואתו על הנביא, ילטוש המראה ויזכך כחו המדמה'. הוא אינו חולק על כך שיש לדמיון תפקיד בקבלת הנבואה. אלא שלדעתו, אין צורך שהאדם יגיע למצב אופטימאלי משום שהנבואה תלויה בהשם, שיכול גם ללטוש את כוח הדמיון באופן ניסי יחד עם נתינת הנבואה.

ג. תפקידו של השכל – לפי הרמב"ם הנבואה יכולה להגיע רק למי שיש לו שכל 'על שלמותו ותמותו'. לפי אברבנאל אין צורך שהנביא יהיה אדם משכיל ולא שלם בחקירה הפילוסופית, שכן, הנבואה היא נס א"הי ואינה זקוקה לשכלו של הנביא.<sup>95</sup>

אברבנאל מרחיב את המחלוקת מעבר לדיון אודות התהליך הנבואי, ומציג אותה כמאפיינת שני קהלים שונים. הקהל של הפילוסופים, לעומת הקהל של שלומי אמוני ישראל. הוא מציג את הרמב"ם כדעת יחיד המתנגדת למסורת של 'קהל המאמינים', 'התורניים'.<sup>96</sup> הוא מצטט שלוש פעמים את הפסוק 'מה לתבן את הבר', כאומר: אין להשוות נבואה אמיתית, שהיא כפי המסורת, לבין נבואה על פי תפיסתו של הרמב"ם, המתאימה לקהל הנגדי, תפיסה שהיא פסולת.<sup>97</sup>

## סיכום

ביאורו של אברבנאל לפרקי הנבואה שבמורה מצטיין באריכות יוצאת דופן, הנובעת מהמשא ומתן, המתיש לפעמים, שנועד לברר את כוונת הרמב"ם לאשורה. כך, בנוגע לשאלה מה הייתה דעתו האמיתית של הרמב"ם אודות הנבואה (הדעה השלישית), כך בנוגע לסיפור מעמד הר סיני כמשל, וכך בנוגע לדמות המלאך עליו התורה מספרת בשמות כג, ובעוד נושאים.

מחלוקת עקרונית נטושה בין אברבנאל לרמב"ם. סלע המחלוקת הוא סביב השאלה מהי הנבואה: האם יש לראות בנבואה תופעה טבעית המאפיינת את שיא השלמות האנושית (הרמב"ם), או שמא יש לראות בה תופעה ניסית, בה האל ברצונו מתוודע לבני האדם, ופורץ את חוקי הטבע. למחלוקת זו השלכות רבות, הן בהבנת התהליך הנבואי, הן בהבנת חלקו של האדם בתהליך, ועוד.

הראיתי שאברבנאל כמעט ולא שינה את דעותיו שלו ואת תפיסתו מהי הנבואה. עם זאת, עיון בכתביו הנפרסים על פני שנים רבות, מגלה שהוא עבר במהלך השנים שינוי הדרגתי ביחסו אל הרמב"ם. למרות שכבר בתחילת דרכו, בהיותו בפורטוגל, הוא חלק עקרונית על גישת הרמב"ם וסבר שבעם ישראל תיתכן נבואה ללא מוכנות מצד הנביא, כמו שהיה במעמד הר סיני, יחסו לרמב"ם היה כשל תלמיד לרבו. הוא כותב על הרמב"ם **'ובפרט במה שדבר בענייני הנבואה'**, שהגדיל עצה הפליא תושיה'. הוא ניסה לא להבליט יתר על המידה את הפער בינו לבין הרמב"ם.

---

95 שמואלי הנ"ל, עמ' 105 סבר שמרכזו של הפולמוס הוא ההנחה הזאת. לדעתי, מרכז הפולמוס הוא בנושא הראשון עליו הצבעתי: עיקר הגדרת הנבואה. השאלה אם הנביא צריך להיות חכם אם לאו, היא תוצאה של החקירה היסודית האם הנבואה היא תופעה טבעית אנושית או שמא מקורה בהתגלות א-להית ניסית. גישתו של אברבנאל כלפי הנבואה היא כגישתו של רח"ק, אור ה', כלל ד.

96 כזכור, גם בפירושו לשמות (ראו בעמוד 177) הוא משתמש במונח 'התורניים' בשעה שהוא בוחר ללכת בעקבות אבן עזרא ולומר שאת כל עשרת הדברות שמעו במפורש מילה במילה מאת השם.

97 משלימים במקצת את הדיון הם דבריו של אברבנאל בפירושו לפרשת וירא (ראו גם בהערה 78) ובנוגע ל'נבואת' הגר ולבן, וקצרה היריעה מלדון בהם כאן.

בהגיעו לספרד הוא כתב את ספרו 'מחזה שדי', שאבד. על פי דבריו מאוחר יותר, שם כנראה היה השינוי המשמעותי הראשון המשמעותי ביחסו כלפי הרמב"ם. בהגיעו לאיטליה הוא כותב את ביאורו למורה (כ"י ב וכו"י ג) על פרקי הנבואה. הקול הפנימי של אברבנאל בנושא הנבואה הלך והתחדד במשך השנים ועמו העמיק הקיטוב בינו לבין הרמב"ם.

ביאורו למורה הוא העדות הראשונה שנשארה, ובו משנה סדורה של אברבנאל בנושא הנבואה. הביאור חושף את השינוי ביחסו לרמב"ם: הוא יוצא חוצץ כנגד הרמב"ם במפורש. הוא מאשים את הרמב"ם בשקרים, וטוען שהרמב"ם הצטרף לקהיליית הפילוסופים, ופרש מקהל המאמינים הרואים בנבואה תופעה נסית.

בביאורו למורה אברבנאל מתוך ידיעה חובש שני כובעים: **מבאר ומבער** - פרשן ומבקר. תחילה פרשנו של הרמב"ם המסור, ולאחר מכן מבקרו הנאמן: 'אחרי ביאור דבריו, חל עליי חובת ביעור'. חשוב לו להבין היטב את הרמב"ם, לברר מה בדיוק הייתה כוונתו, ועם זאת חשוב לו גם לברר את 'הצודק מהבלתי צודק', ולבער את 'הבלתי צודק'.

בולטת המגמה של אברבנאל לשוב אל פשוטו של מקרא, ולקרוא באופן מילולי את הנאמר בכתבי הקודש. מגמה זו בולטת במיוחד בפלטפורמת הדיון בה הוא בחר לערוך את מלחמתו. על רקע הסברו (ביאורו למורה לח"ב, לה) את הערתו התמוהה של הרמב"ם כמשקפת את סגנון הכתיבה המקצועי עיוני של ספר מורה נבוכים. מתברר, שדווקא בביאורו למורה, הספר המקצועי, אברבנאל נאבק בתורת הנבואה של הרמב"ם, כשמטרתו לשכנע את הקורא להצטרף לקהל המאמינים במסורת, וקוראים את הכתובים על פי פשוטם. זוהי דרך המלך האמיתית, לדעתו, וזוהי דרכם של 'התורניים' באמת.

סיפור מעמד הר סיני וסיפור נבואת משה משמשים אבן בוחן להבנת דרכו של אברבנאל. מצד אחד, בנוגע לסיפור מעמד הר סיני אברבנאל מציב את הרמב"ם כמי שנאמן למסורת המאמינה בהתגלות השם. אברבנאל מתבטא בחריפות לא רגילה נגד פרשני המורה. אברבנאל רואה בסיפור חשיבות עליונה לאמונה בנצחיות התורה, ותוקף ללא רחם את נרבוני ואפודי שרמזו שלפי הרמב"ם יש לקרוא סיפור זה כמשל: 'שניהם נשרפו בבית הדשן'. הוא רואה בהם בוגדים ופרשנים לא מוצלחים של הרמב"ם. גם הרמב"ם ששיקר לקוראיו בנוגע לתפיסת הנבואה, ועטף בענני הסתרה את דעתו המלאה בנוגע לסיפור מעמד הר סיני, לא העלה על דעתו לבטל את פשט הסיפור ואת התרחשותו במציאות.

מאידך, בנוגע לנבואת משה, בעוד שבצעירותו הוא נראה כמי שמציג את הרמב"ם כסבור שנבואת משה באה ישירות מאת האל, 'פנים בפנים', הרי שבשעה שהוא כותב את ביאורו למורה במהדורה שבכ"י ב ובכ"י ג, הוא דוחה במפורש אפשרות זאת לפי דעת הרמב"ם, ומסביר שאף נבואת משה לפי הרמב"ם הגיעה באמצעות השכל הפועל שהוא הסיבה הקרובה בדברים. במקום זה, ביאורו למורה אינו דן את המורה לכך זכות אלא לכך חובה, ומרחיק אותו מהמסורת המאמינה בהתגלות ישירה של האל אל משה. לדעתי הסיבה לכך היא דבריו המפורשים של הרמב"ם בח"א, סט, שאינם מותירים לאברבנאל מרווח פרשני, ומאלצים אותו להציג את הרמב"ם כסבור שהשם הוא סיבה רחוקה בדברים.<sup>98</sup>

98 שאלה זו קשורה גם בשאלה עד כמה פרשן המורה צריך להיות נאמן לדברים המפורשים במורה, ועד כמה עליו לקרוא באופן מילולי את הנאמר במורה. לדעתו של שטראוס, 1937, עמ' 101 יש לאפיין את אברבנאל כקורא

אפרים שמואלי סבור שהמחלוקת אודות הנבואה מעבירה את מוקד הדיון מהשאלה האם הנבואה תלויה בכשרונו של האדם או תלויה ברצון האל, אל מישור אחר של דיון: המישור האישי הפרטי מול הציבורי לאומי (שמואלי, תשכ"ג, עמ' 110):

יחס העם לדבר א"הים חשוב מאוד לעיקרה ולתוכה של הנבואה: אם הוא חוטא, א"הים מסתיר את פניו, מגלה אותו מארצו, מסלק את שכינתו... בתורה זו על הנבואה נקנה אפוא ערך מיוחד למעשה העם ולתולדותיו. להיסטוריוזאציה נקנתה אפוא בתורת אברבנאל משמעות עמוקה ונכבדה ביותר...

מרכז הכובד של הנבואה אינו תלוי עוד בשלמות האנושית של הנביא הפרטי. הנביא הפוטנציאלי נקשר בקשר הדוק אל מצבו של העם בכלליות. בפרק זה הראיתי כיצד אברבנאל שינה דעתו, ונטל את משקל הכובד מהזירה הפרטית. בתחילת דרכו בעטרת זקנים, באופן מעשי הוא סבר כרמב"ם, שהנבואה בפועל תלויה במצבו של הנביא הפרטי, בעוד שבביאורו למורה הוא אימץ את התפיסה לפיה הנבואה תלויה בחסדי השם, וכלל לא במצבו של הנביא. הוא מפקיע את הנבואה מרשות היחיד אל יחידו של עולם. מן הפרט אל הכלל. מן הטבע אל הנס.

יתכן שהשינוי בדעתו של אברבנאל קשור גם ברקע האישי שהוא חווה על בשרו. המהפך האישי שחל בעולמו, משר חשוב לפליט נרדף, מפליט לשר, ושוב למגורש חסר זכויות, וכן הלאה. המהפך הלאומי של עם ישראל ממצב של עוצמה ושררה בספרד אל מצב של פליטים מוכים ונרדפים. תהפוכות אלו חידדו אצלו את תחושת הארעיות והבדידות, והעצימו את תפקידו של העם היהודי ככלל ואת התלות האישית במצב הלאומי.

ראוי לסיים פרק זה בדבריו הקולעים של שמואלי (שם):

נסגר המעגל העיוני של חקר הנבואה, שנפתח ברבי סעדיה גאון, והגיע לשיאו בשיטת הרמב"ם. שבנו אל המסורת הקדמונית והעממית, שתימשך עוד כמה וכמה דורות. זמן רב לא יעפילו 'להרוס לעלות אל ה'... דורות רבים ידבקו באמונת אברבנאל, בין שידעוה במקורה ובין שלא ידעוה. בה יראו את מסורת האמונה האבתנטית.

---

מילולי של טקסטים, וכפרשן מילולי של המורה. לעומתו, לאוי, 2005, עמ' 138-139, דחה את דבריו של שטראוס והראה שיש גם מודעות לצדדים איזוטריים בפרשנותו. אני מבקש להוסיף על דבריו של לאוי, כי אברבנאל נקט פעמים רבות בפרשנות המילולית מתוך בחירה המודעת לאפשרויות הקריאה האחרות, שכן הוא ראה בקריאה המילולית כלי עזר המסייע פעמים רבות במטרת העל של פירושו שהיא לדון את הרב לכף זכות. אם כי, לא תמיד קריאה זו הובילה אותו לדון לכף זכות, כמו שקרה כאן בנוגע לנבואת משה. אמנם, פעמים אברבנאל עצמו קרא באופן לא מילולי ואף אולי כתב בצורה איזוטרית, ועל כך בהרחבה בפרק תובנות.



## פרק ט: מעשה מרכבה

בפסגת עולם ההגות היהודי ניצב לו תחום עיון סודי, שדלתותיו פתוחות למתי מעט, והוא העיון במעשה המרכבה. כבר המשנה בחגיגה קבעה את קיומו של תחום לימוד הקרוי 'מעשה מרכבה', והגדירה אותו כתחום לימוד סודי: 'אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד'. מתוך הדיון התלמודי על משנה זו, עולה בבירור כי מדובר בתחום לימוד עיוני. עם זאת, במשנה ובתלמוד לא מבואר מה כולל תחום לימוד זה, ואף לא מבואר מה הסיבה להיותו תחום לימוד סודי שתכניו אסורים במסירה לזולת.<sup>1</sup> אברבנאל עסק בסוד המרכבה במשך שנים רבות. הוא הגה בתחומי הפסיקה והמטפיסיקה עוד בצעירותו, ואף הציע תשובות שונות לשאלה מהו הסוד המוצפן. באמצעות פרשני המורה, אחשוף את סוד המרכבה של הרמב"ם תוך התחקות אחר דבריו החידתיים. לאחר מכן, אתאר את ההתפתחות שחלה אצל אברבנאל דרך מעקב אחר כתביו, שנכתבו בתקופות שונות בחייו.

### א. הרמב"ם על מעשה מרכבה

בעקבות המשנה והדיון התלמודי שעליה, הרמב"ם מעמיד בפסגת סודות התורה את נושא מעשה המרכבה. בכתביו השונים (פירוש המשנה, משנה תורה, מורה נבוכים) הוא מציג מספר הצעות לשאלה מה נכלל בתחום 'מעשה מרכבה', ולא כולן עולות בקנה אחד. במהלך מורה נבוכים הרמב"ם מפזר הערות שונות אודות 'מעשה מרכבה'. הדיון המרכזי נמצא בתחילתו של החלק השלישי של המורה (ח"ג, א-ז). הדיון עוסק במראה הנבואה של יחזקאל בפרק א, ובפרק י.<sup>2</sup>

### 1. ההתגברות על איסור מסירת הסוד

---

1 חגיגה ב, א. למחקרים בנושא מעשה המרכבה בספרות התלמודית, ראו: אורבך, תשכ"ח; ליבס, תשמ"ו; עופר, תשמ"ח; פרנקל, תשס"א; קליין-ברסלבי, תשנ"ז, עמ' 31-38.

2 בנוגע לדעת הרמב"ם אודות מעשה מרכבה, ראו: רשב"ת, יקו המים, פרק י; רח"ק, אור ה', מאמר ד, דרוש י; טואטי, 1968; כספי, מעשה מרכבה; כספי, פירוש מו"נ, ח"ב, עמ' 93-97; נרבוני, פירוש מו"נ ח"ב, ח-י, ח"ג, א-ז; רוזנברג, תשמ"א, עמ' 102-103 בהע' 21, עמ' 143-151; רביצקי, תשמ"ו, עמ' 58-59; אלטמן, 1987; קליין-ברסלבי, תשנ"ז (לפי המפתח ערך 'מעשה מרכבה'); נתניהו, תשס"ה, עמ' 129-133; פרנקל, תשס"ח, עמ' 184-176; פרוידנטל, תשס"ט; קרייסל, בדפוס. בנוגע לאברבנאל, ראו: לאוי, 2001, עמ' 40-41, 79, 206; לאוי, 2005, עמ' 146-158. ראו גם פירושו של ר' יוסף חיון לספר יחזקאל, שם חיון פוסע בעקבות סודו של הרמב"ם: חיון, מעשה מרכבה.

הרמב"ם פותח את ההקדמה לחלק השלישי של המורה בהתלבטות בשאלה האם מותר לו למסור את סוד המרכבה של יחזקאל. מהעבר האחד, מטרת הספר מורה נבוכים היא 'לבאר מה שאפשר לבארו ממעשה בראשית ומעשה מרכבה'. מהעבר השני, מעשה המרכבה הוא סוד שאסור לגלות:

הנה ביארנו פעמים רבות שעקר הכוונה היה בזה המאמר לבאר מה שאפשר לבאר ממעשה בראשית ומעשה מרכבה... וכבר ביארנו שאלו הדברים הם מכלל סתרי תורה. וידעת ג"כ איך האשימו רבותינו ז"ל מי שמגלה אותן. ובארו ז"ל ששכר מעלים סתרי תורה, המבוארים והגלויים לבעלי העיון, עצום מאוד.

רבותינו ז"ל האשימו את מי שמגלה את הסוד, והעניקו שכר למי שמסתיר אותו. התוספת: 'המבוארים והגלויים לבעלי העיון', פירושה שסתרי התורה הללו גלויים ל'בעלי העיון'. לא אעמוד כרגע על המשמעות המדויקת של תוספת זו, אך אציין כי נרבוני עתיד להעניק לה משמעות רבה. בסיום ההקדמה, הרמב"ם מתאר את הפתרון שהוא מצא. הוא מספר שהוא פיתח דרך כתיבה מיוחדת במינה המאפשרת למסור לקוראים את הסוד. דרך זו צריכה להתגבר על האיסור שחז"ל כרכו סביב מסירת הסוד:

והנה עוררתי בו המחשבה המישרת והעזר האלוהי אל ענין אספיהו, והוא: (א) שאני אפרש לך מה שאמר יחזקאל הנביא עליו השלום על דרך שיחשוב כל שישמע פרושי, שאני לא אמרתי דבר נוסף על מה שירה עליו הכתוב, אבל כאילו אני מתרגם מלות מלשון אל לשון או מבאר בקצרה ענין דברים גלויים. (ב) וכשיסתכל בו מי שחובר לו זה המאמר ויתבונן בפרקיו כולם בהשגחה שלמה, יתבאר לו הענין כולו אשר התבאר לי ונגלה עד שלא יעלה ממנו דבר. וזהו תכלית היכולת לקבץ בין התועלת לכל אדם ובין מניעת הבאור בלימוד דבר מזה הענין כמו שצריך.

הרמב"ם מספר שהוא משתמש בשתי דרכים של מסירת צפנים: האחת היא לומר את הסוד במילים ספורות עד 'שיחשוב כל שישמע פירושי שאני לא אמרתי דבר נוסף'. נראה שהוא סבר שלטכניקה הזאת התכוונו החכמים בדברם על 'ראשי פרקים'.<sup>3</sup> האחרת, היא פיזור הידע הנדרש לפיצוח הסוד במקומות שונים בספר, שרק 'כשיסתכל בו מי שחובר לו זה המאמר, ויתבונן בפרקיו כולם בהשגחה שלמה', רק אז הוא יוכל לאתר את הידע המוצפן ולצרפו ליריעה אחת. מכאן, שהדרך לחלץ את סודו החתום של הרמב"ם היא באמצעות מעקב אחרי 'ראשי הפרקים' הללו וניתוחם, הרחבתם ופענוחם באמצעות טכניקת 'השב פרקיו זה על זה'.<sup>4</sup> קל להיווכח שהרמב"ם עמד בדיבורו. פירושו (ח"ג, א-ז) הוא העתקה של הפסוקים ביחזקאל עם תוספות קטנות של ביאורים. עד כדי כך שרבים מקוראי המורה כלל אינם מבינים מה רצה הרמב"ם בפרקים אלו, ובוודאי שאינם יודעים לומר מה הסוד הנסתר שהרמב"ם חשף.

3 לפי חגיגה יג ע"א: 'ולא במרכבה ביחיד: תני רבי חייה אבל מוסרין לו ראשי פרקים'.

4 ראו גם: קליין-ברסלבי, תשנ"ז, פרק ז, ובמיוחד בעמ' 196-199.

## 2. הרמב"ם על סודו

הרמב"ם מודיע כי הוא לא קיבל ממלמד את ידיעותיו בתחום זה, ואף לא באה אליו נבואה שגילתה לו את הסוד. הרמב"ם מגלה שהוא פענח את הסוד בכוחות עצמו: 'מחובר אל היותי גם כן בעל סברא (חדס ותכ'מין).... אבל הורני הכתוב בספרי הנבואה ודברי החכמים, עם מה שאצלי מן ההקדמות העיוניות, שהענין כן בלא ספק'. הרמב"ם מעיד על עצמו שהוא הצליח לפענח את הסוד באמצעות רמזים מן הכתובים, דברי חז"ל, ידע פילוסופי, ואינטואיציה (חדס).<sup>5</sup>

בנוגע לשאלה עד כמה האמין הרמב"ם שפרשנותו לסוד תואמת את סודם של חכמי התלמוד, הרמב"ם מפזר הצהרות מבלבלות. מחד, הוא מודיע לקוראיו 'שהענין כן בלא ספק', ופענח הסוד הוא כפי דעתו. אלא שהוא מיד סותר משפט זה ומוסיף: 'ואפשר שיהיה הענין חילופו ותהי הכוונה דבר אחר'. למרות זאת, הרמב"ם מסיים את הקדמתו במילים הבאות המתארות את פרשנותו למעשה מרכבה: 'שים לבך בפרקים הבאים בזה הענין הנכבד והיקר הגדול, אשר הוא יתד שהכל תלוי בו, ועמוד שהכל נשען עליו'.

## 3. פענוח סוד המרכבה של הרמב"ם

פרשני ימי הביניים של המורה, וחוקריו,<sup>6</sup> סבורים שעל מנת לפענח את סוד המרכבה של יחזקאל לפי הרמב"ם, יש לפנות למקומות אחרים בספר המורה, ובמיוחד לפרקים ח-י מהחלק השני. בפרקים אלו הרמב"ם מציג תפיסות אסטרונומיות של הפילוסופים הקדמונים, ודן בהשפעה שיש לגרמים השמימיים על כדור הארץ. לדעתם, סודו של הרמב"ם הוא **שמעשה מרכבה = הכרת המציאות על מרכיביה השונים**: מעשה מרכבה מתאר את מבנה העולם ואת הקשר שיש בין האסטרונומיה לבין הפיסיקה: בין המציאות שמעבר לכדור הארץ (העולם העל-ירחי) לבין המציאות של העולם הזה (העולם התת-ירחי).

אציג תחילה את דבריו בחלק השני בקצרה, ולאחר מכן אעבור לדבריו בחלק השלישי:

---

5 ראו: קליין-ברסלבי, תשנ"ז, פרק ז, ובמיוחד בעמ' 195-196. אבן סינא מציע את ה'חדס' בתור מסלול אחר המאפשר לאדם להשיג השגות. ה'חדס' הוא כשרון טבעי, וכשהאדם ניהן בו באופן מלא, הרי שאז לפי אבן סינא, הוא מסוגל להגיע להשגה של אותן המסקנות הלוגיות ללא המאמץ השכלי של הלימוד המסודר. הוא מגיע לידיעה הסופית שההיקש הפילוסופי גם מגיע אליה, מפני שה'חדס' אינו מוותר על הקריטריונים הלוגיים של ההיקש. יתרונו של בעל ה'חדס' כפול: אין הוא זקוק לתיוכם של כוחות הכרה נוספים מחוץ לאדם, משום שהוא מקבל את הידיעות היישר מהשכל הפועל, וכן בכך שהוא תופס במהירות עצומה, עד כדי שלמתבונן מבחוץ נראה הדבר כאילו הוא משיג את הידיעות מעצמו וללא זמן. עוד על ה'חדס' ראו: מו"נ ב, לח; קרייסל, תשמ"ו; ערן, 1996; הולצמן, תשס"ב ובמקורות שבעמ' 123 הערה 35.

6 ראו בהע' 2.

בח"ב, ח הרמב"ם דן בשאלה האם הגלגלים משמיעים קולות בתנועתם. הוא קובע שבדבר זה נצחו חכמי אומות העולם את חכמי ישראל. חכמי ישראל סברו שהגלגלים משמיעים קול. לפי הרמב"ם, הסיבה לכך היא שחכמי ישראל התבססו על תפיסה שגויה של המציאות האסטרונומית לפיה: 'גלגל קבוע ומזלות חוזרים' (פסחים צד ע"ב), ולא היא. הצדק עם חכמי האומות בשאלה זו. בח"ב, ט הרמב"ם דן בשאלה מה סדר הכוכבים ברקיע. הוא מציג את מפת 'ארבעת הכדורים'. זהו חידושו האסטרונומי היחיד של הרמב"ם במורה. מפת 'ארבעת הכדורים' עוסקת בשאלה היכן למקם את כוכב חמה ונוגה יחסית לשמש, והיא תואמת את דעתם של החכמים הקדומים. לדעת החכמים הקדומים, כוכב חמה ונוגה נמצאים למעלה מהשמש, בעוד שהחכמים המאוחרים סבורים שהם למטה מהשמש. הרמב"ם אינו מכריע בשאלה מי צודק בתיאור השמיים, ומשאיר אותה פתוחה: 'סוף דבר יהיה הענין כן או לא יהיה'. אם כן, הרמב"ם בעקבות החכמים הקדומים, מצייר את מפת הכוכבים בתוך ארבעה כדורים: כדור הירח, כדור השמש, כדור שאר כוכבי הלכת, כדור כוכבי השבת. בעוד שלפי החכמים המאוחרים, מאחר וכוכב חמה ונוגה הם מתחת לשמש לא ניתן לתאר את מפת הכוכבים באמצעות ארבעה כדורים. על אף שזוהי תפיסה של הקדמונים הרמב"ם מתייחס אליה בחשיבות רבה, ונותן למספר ארבע משמעות מכרעת (ח"ב, ט): 'זוהי המספר הוא אצלי שורש גדול מאוד לעניין עלה בדעתי, לא ראיתי לאחד מן הפילוסופים בביאורי'.<sup>7</sup>

בח"ב, י הרמב"ם מסביר שהנהגת העולם התחתון (מתחת לגלגל הירח) נעשית באמצעות הכוחות המגיעים מהגלגלים. ארבעת הכדורים משפיעים על היסודות הנמצאים בכדור הארץ בהתאמה: הירח – על יסוד המים; שמש – על יסוד האש; כדור כוכבי הלכת – על יסוד האוויר, כדור כוכבי השבת – על יסוד האדמה.

אחרי הקדמה זו נסללה הדרך לפענוח סודו של הרמב"ם. הרמב"ם חילק את פרק א ביחזקאל לשלושה חלקים. כל חלק פותח במילה 'וארא', משום שכל חלק עוסק במראה אחר: המראה הראשון הוא של ארבע החיות, המראה השני הוא של האופנים, והשלישי 'כעין חשמלי'.<sup>8</sup> נבואתו של יחזקאל היא ההשגה כיצד מתנהל העולם: ארבע החיות הם ארבעת הכדורים, והקולות שהם משמיעים הם הקולות של הגלגלים בתנועתם; האופנים הם היסודות; וכעין החשמל המוזכר בסיום הפרק הוא משל על השכלים הנבדלים המניעים את הגלגלים. השגתו ה'נבואית' של יחזקאל היא השגת המציאות. יחזקאל מתאר את המציאות הכוללת והקשר בין מרכיביה השונים.<sup>9</sup> זוהי השגה פילוסופית השייכת בעיקרה לתחום הפיסיקה, והיא מתארת את הקשר בין

7 לשאלה אם זו המצאה של הרמב"ם או שמא יש לה מקור קודם, ראו: נרבוני בפירושו לח"ב, ט בסופו: 'ומה שאמר לא ראיתי לאחד מן הפילוסופים – אני ראיתי באלגני הוא כתב בהצלה לאבן סינא', ואף פלקירה מפנה לאבן סינא; ואף אברבנאל, יחזקאל, עמ' תלו מצטט משם. ראו גם: רוזנברג, תשמ"א, עמ' 147 הע' 99; פרוידנטל, תשס"ט, עמ' 501-505.

8 הכוונה לפסוקים: ד, טו, כז שנפתחים במילה 'וארא'. הרמב"ם מזכיר חלוקה זו במפורש בח"ג, ה. עם זאת, בח"ג, ב בסופו נראה שהוא מחלק את הפרק לפי הפסוקים: ד, טו, כב. וצ"ע.

9 זו הפרשנות המקובלת של פרשני הרמב"ם בימי הביניים. הנה לדוגמה דבריו המפורשים של ר' משה נרבוני בשעה שהוא מגלה את הסוד (ח"ג, א, מו): 'כבר קדם לך בחלק השני שחלק הגרמים השמימיים אל מספר ארבעה.

גרמי השמיים לבין היסודות החומריים בארץ. סוד המרכבה של הרמב"ם כמעט ואינו עוסק במטפיסיקה.<sup>10</sup>

## **ב. בין הנבואה לבין המדע: רשב"ת מול רח"ק**

פענוח הסוד של הרמב"ם גרם לויכוחים רבים בעולם ההגות היהודי.<sup>11</sup> כרקע לדבריו של אברבנאל בעטרת זקנים, אציג את המחלוקת בין רשב"ת (ר' שמואל אבן תיבון) לבין רח"ק (ר' חסדאי קרשקש) בשאלת היחס בין הנבואה לבין לימוד החכמות.

רשב"ת מאמץ את דרכו של הרמב"ם בסוד המרכבה, והופך אותה להשקפת עולמו. הוא כותב את ספרו 'מאמר יקוו המים' כדי לפרש פרקים מספרי הנביאים בדרכו של הרמב"ם. המטרה המוצהרת של רשב"ת בספרו היא להראות שגם חכמי ישראל היו בקיאים במדע (עמ' 175):

וראיתי החכמות האמיתיות שנתפרסמו מאוד באומות אשר אני תחת ממשלתם ובארצותם, יותר ויותר מהתפרסם בארצות ישמעאל. וראיתי הצורך הגדול להאיר עיני המשכילים במה שחנני השם יתעלה לדעת ולהבין בדבריו, ובמה שהרחיב בנקבי המשכיות אשר על תפוחי משלי הנביאים והמדברים ברוה"ק והחכמים ז"ל. ואשר אבין ג"כ בדברי התורה והנביאים והמדברים ברוה"ק והחז"ל. ע"כ גיליתי בזה המאמר ובפירוש ספר קוהלת מה שגיליתי, ממה שלא היו אדם מגלה עד הנה, כדי שלא נהיה חרפה לשכנינו לעג וקלס לסביבותינו. ובא"הים שמתי בטחוני, היודע תעלומת לבבי. וכי לשמו עשיתי זה, ולא לפרוץ גדר.

---

וכי דעת הראשונים כולם שכדור נוגה וכוכב למעלה מן השמש. ודע זה והבינהו מאוד! כי הוא אשר נצטרך אליו בביאור המרכבה. כי הנביאים מן הראשונים הם... ויהיה מספר כדורי הצורות ארבעה. המילים 'ודע זה והבינהו מאוד', הן ציטוט ממו"נ ח"ב, ט, בהתאם לדרכו של נרבוני הרגיל לפרש את המורה באמצעות המורה, על ידי מילותיו של הרמב"ם במקומות אחרים במורה. נרבוני רומז בכך שהמפתח להבנת פרקי המרכבה במורה שבח"ג, מתבארים על פי ח"ב, ח-י.

הרד"ק לעומת זאת סבור שהאופנים הם הגלגלים וההיות הם השכלים הנבדלים, ראו להלן בעמוד 244. ראו גם: רוזנברג, תשמ"א, עמ' 144 הע' 90.

10 לשאלה האם הרמב"ם במעשה מרכבה כלל גם את תחום החקירה של השכלים הנבדלים, ראו: רוזנברג, תשמ"א עמ' 102 הע' 21, ולעומתו, פרוידנטל, תשס"ט, עמ' 513-514. לדעתי, סוד המרכבה כולל הן את תחום חקירת השכלים הנבדלים והעמקה במטפיסיקה והן את לימודי הפיסיקה. ובעצם, עבודת משיגי האמיתות בח"ג, נא היא של אותם אלו שהשיגו את סוד המרכבה וסוד מעשה בראשית, ומתקרבים אל המלך בארמונו.

11 על מספר פרשנים ודרכי התמודדות עם סודו של הרמב"ם, ראו: רוזנברג, תשמ"א, עמ' 147-151. עוד על דרכו של רשב"ת בסוד המרכבה, ראו: פרנקל, תשס"ח, עמ' 176-184.

רשב"ת סבור שיש בנבואה משל על ידיעות מדעיות, שרק באמצעות הרחבת 'נקבי המשכיות', ניתן לעמוד על הנמשל, ולחלץ מתוך דברי הנביאים את התוכן המדעי המסתתר בהם.<sup>12</sup>

רשב"ת נאמן לדרכו, גם כשהוא נאלץ להתמודד עם אחת הבעיות הקשות שיש בשיטת הרמב"ם, והיא: לפי הרמב"ם יחזקאל השיג בנבואתו השגה אסטרונומית שגויה. הן בכך שהיא ממקמת את נוגה וכוכב מעל לשמש, והן בכך שיחזקאל שמע את קולות הגלגלים, והרמב"ם הלא הצהיר במפורש שהצדק עם חכמי אומות העולם שלגלגלים אין קולות.<sup>13</sup> רשב"ת עוסק בשאלת קולות הגלגלים, ומתייחס אליה בשיוויון נפש, אדרבה הוא רואה בה דוגמה שבנושאים מדעיים גם חכמי ישראל עלולים לטעות, ואף יחזקאל הנביא טעה (עמ' 52):

בענין קול הכנפים, כבר רמז בו בחלק השני מה שיש בו די. גם הועילנו תועלת גדולה במה שהביא מדברי החכמים ז"ל, כי נגלה מדבריהם שהם לא ידברו באלו הענינים בדרך דבריהם במצות התורה ומשפטיה וחוקיה, אך לפי השגת יד חכמת המדבר ההוא. ויש לו לשוב מדעתו לדעת זולתו, כשמכיר שהוא טוב מן הדעת שהיה אצלו בדבר ההיא. והוא אמרו שם שדעת היות לתנועות הכוכבים קולות: 'הוא נמשך אחר גלגל קבוע ומזלות חוזרים'... ואמרו עליו נראין דבריהם מדברינו, הנה הכריעו לדעת חכמי אומות העולם על דעתם, והודו שאין דבריהם בעניינים האלו הלכה למשה מסיני, אך דרך לימוד והשתכלות... כי חכמת התכונה לא שלמה בימים ההם, ולא באו עד תכליתה, גם עד היום נשארו בה מבוכות ומחלוקות רבים במספר הגלגלים ובתנועתם ובאיכותם.

---

12 'נקבי המשכיות' חוזר להקדמת המורה: 'אמר החכם: 'תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו' (מש' כה, יא). ושמע ביאור הענין הזה אשר זכרו... ואמר, כי משל **תפוח זהב** בשבכת **כסף** דקת הנקבים מאד - הוא הדבר הדבור על אפניו. וראה מה נפלא זה המשל בתאר המשל המתקן, וזה שהוא אומר, שהדבר שהוא בעל שני פנים ר"ל שיש לו נגלה ונסתר, **צריך** שיהיה נגלהו טוב ככסף, ו**צריך** שיהיה תוכו טוב מנגלהו, עד שיהיה תוכו בערך אל גלוי: כזהב אצל הכסף. ו**צריך** שיהיה בגלוי מה שיוורה המתבונן על מה שבתוכו, כמו זה התפוח של זהב אשר כסוהו בשבכת כסף דקת העינים מאד, וכשיראה מרחוק או מבלתי התבוננות יחשוב הרואה בו שהוא תפוח של כסף, וכשיסתכל איש חד הראות השתכלות טובה יתבאר לו מה שבתוכו, וידע שהוא זהב'.

13 בעטיה של שאלה זו, רוזנברג, תשמ"א מסיק כי בעימות בין התבונה (המדע) לבין המקרא אין זה נכון לומר כי לפי הרמב"ם ידה של התבונה תמיד תהיה על העליונה (ובכל מקום שהמקרא לא יסתדר עם התבונה, ידה של התבונה תגרום להוציא את המקרא מפשטו, ולפרשו באופן שיתאים לתבונה), שכן מטרה מרכזית של המורה היא המחויבות לפרש את המקרא באופן הנכון ביותר, ולכן סוגיית מעשה מרכבה היא דוגמה לכך בה הרמב"ם העדיף את פירוש המקרא כפי שהוא חושבו לנכון על פני עמדת התבונה (עמ' 92-93): 'הוא פירש חלק במעשה מרכבה (מספר החיות וקולותיהן) שלא בהתאם לאמיתיות המבוססות על המופת, ופתח מתוך כך אופקים חדשים בהבנת ההתגלות הנבואית. שם הוקרבו האילוצים החיצוניים על מזבח האינטואיציה הפרשנית... (93) לכשנרצה יש כאן "מדרש פילוסופי" שעיוות את הכתובים, אולם דווקא במסגרת זו לא נדחקו הכתובים, אפילו הוכחו כסותרים אמיתויות הנובעות מן התבונה. מכל מקום, אין ספק, שפירוש הרמב"ם למעשה מרכבה הוא בבחינת נסיון כן של הרמב"ם להגיע לפתרונו של חידת חזונו של יחזקאל'.

רשב"ת מפנה למורה בח"ב, ח. לפי דעתו, הרמב"ם גילה שם שבענייני מדע חז"ל דיברו על סמך ידיעותיהם המדעיות, ולא קיבלו במסורת 'הלכה למשה מסיני' את דעותיהם. ההשגות המדעיות של הנביאים והחכמים הם 'דרך לימוד והשתכלות', ולא דרך התגלות נבואית. רשב"ת מבדיל בין 'מצוות התורה משפטיה וחוקיה' שהם 'הלכה למשה מסיני', ולכן נשארים בתוקפם בכל זמן ותקופה, לבין 'אלו העניינים' המדעיים, שבהם מה שנאמר בספרי הנבואה הוא 'לפי השגת יד חכמת המדבר ההוא', ולכן גם 'יש לו לשוב מדעתו לדעת זולתו' כשמתברר שהשגתו הייתה שגויה.

לעומת רשב"ת המאמץ את דרכו של הרמב"ם, רח"ק דוחה אותה מכל וכל.<sup>14</sup> לדעת רח"ק, לא יתכן שכוונת חז"ל ב'מעשה בראשית', ומעשה מרכבה' היא: 'הטבע, ומה שאחריו',<sup>15</sup> משום שלא יתכן שחכמות אלו (עמ' תח): 'יהיו במדרגה גדולה מהתלמוד שהוא ביאור מצוות התורה ומשפטיה האלהיים המקנים לאדם ההצלחה האמיתית'. רח"ק מבדיל באופן ברור בין הנבואה שהיא 'אלהית' והיא המקנה לאדם את ההצלחה האמיתית, לבין המדע שהוא אנושי ומוגבל. לרח"ק חשוב להראות שחז"ל לא התכוונו למה שחשב הרמב"ם (עמ' תז-תח):

המכוון במעשה בראשית ובמעשה מרכבה... ואמנם שאין המכוון בהם מה שדימו, הוא מבואר בעצמו למי שהרגיל מאמריהם על זה: אם להגדלתם המעשים האלה במעלה וקדושה... ואם למה שהפליגו רז"ל בהסתר אלו הדברים, כמו שבא במשנה... עד שהם בעצמם היו נמנעים מללמוד עד עת הזקנה... והנה אין בדבר מאלו, ר"ל בחכמת הטבע, ומה שאחריו, דבר יחייב הסוד וההסתר. הא"הים! אם לא יקרא מה שבהם מהכפירה והריסה לדת הא"הית 'סתרי תורה', ואיך לא!! וההתעלמות<sup>16</sup> ההוא כבר נתפרסם לבחורים ולקטנים, וגם לזולתנו בבתי מדרשיהם הכוללים לבני עשרים ופחות...

לא יתכן שהסוד הגדול של העולם היהודי הוא סודו של הרמב"ם. הן מיחסם של חז"ל כלפי הסוד, והן מעצם תוכנו של הסוד. יחסם המיוחד של חז"ל כלפי 'מעשה מרכבה' מלמד שמדובר בתחום שהוא מעבר ללימוד המדעים. יתירה מכך, לפי הרמב"ם מתבקשת השאלה, אם כן, למה זה סוד? הלא לימודי הפיסיקה והמטפיסיקה נפוצים בעולם הנכרי 'לבחורים ולקטנים', וכיצד יתכן שזהו הסוד של חכמי ישראל? מה גם, שמי שמצליח לגלות את סודו של הרמב"ם מגלה ש'המלך הוא עירום'. זהו סוד שאינו מכיל דבר מעבר למה שכבר ידוע לכל למדן מתחיל, ומה שהוא כן מכיל יש בו 'כפירה והריסה לדת הא"הית'. סודו של הרמב"ם אינו אלא: 'בדיאה והזייה'. אחרי שרח"ק דוחה את סוד המרכבה של הרמב"ם, הוא מציע פרשנות לסוד הטמון ב'מעשה בראשית', וב'מעשה מרכבה' (עמ' תח-תט):

ולזה ייראה שהמכוון במעשה בראשית הוא כפשוטו, שהוא תאר מעשה היצירה, והוא עיקר מה שבא בספר יצירה הידוע לאברהם אבינו. והוא הרמוז בדרש לרז"ל (מנחות כט ע"ב): 'בה"א נברא העולם, שנא' בהבראם בהא בראם... ואמנם, המכוון במעשה מרכבה

14 רח"ק, אור ה', מאמר ד, דרוש י.

15 כלומר, חכמת הטבע היא הפיסיקה. מה שאחר הטבע, היינו מטפיסיקה.

16 כלומר, והלימוד.

הוא מה שאפשר השגתו מהעליונים, והשתלשלות קצתם עם קצת... ולהיות השם המפורש וניקודו ירמוז אל העניינים האלה, היה הגדלת השם ית' וקדושתו נמסר לכוהנים. ואסרו הקריאה בו ככתבו אלא להם, ובמקדש לבד...

מעשה בראשית 'הוא כפשוטו', ומתאר את מעשה היצירה. מעשה מרכבה מתאר את 'מה שאפשר השגתו מהעליונים'. שמו של השם עומד בלב לימוד סוד המרכבה. זהו תחום סודי שאין לגלותו אלא בקדושה. פירוש זה ל'מעשה מרכבה' הוא הפירוש 'הטבעי' שהיינו מצפים אליו, והרמב"ם עצמו בכתביו האחרים, ובמיוחד במ"ת מכוין אליו. רח"ק מנתק בין מעשה בראשית ומעשה מרכבה לבין המדע, וקושר אותם אל עולם הסוד הקבלי, הקשור בקבלת השמות, וצירופי האותיות.

## **ג. עטרת זקנים (כד)**

### **1. סוד הרמב"ם אינו 'כפי הפסוקים'**

בעטרת זקנים, אברבנאל מאמץ באופן כללי את דרכו של רח"ק בנוגע לסודו של הרמב"ם. אברבנאל נזקק לדון בסוד המרכבה במסגרת השאלה מה הייתה השגתם של אצילי בני ישראל. הרמב"ם בח"ג, ד רומז שיש קשר בין מעשה המרכבה של יחזקאל לבין השגתם של אצילי בני ישראל. זאת בעקבות התרגום הזהה של אונקלוס (שם' כד, י; יח' א, כו), כפי שאבאר.<sup>17</sup> אברבנאל פותח את דיונו בחלוקת הרמב"ם את פרק א ביחזקאל לשלושה חלקים: החיות, האופנים, החשמל. הוא מודיע שתוכניתו היא לבטל את סוד המרכבה של הרמב"ם (לו):

ויען היה יסוד הטענה הזאת אמרו שהאופנים הם היסודות, והחיות הם הגלגלים,<sup>18</sup> הנה אבקש לך ראיות חזקות שאין הבנת מראה<sup>19</sup> כדברי הרב, ושאין החיות רמז לגלגלים השמימיים, ואין האופנים רמז ליסודות, ועם זה תבוטל טענתו זאת. והנה אוכיח זה בשבעה ראיות לקוחות מדברי הנביא ע"ה בשתי המראות. ועם הרב המורה נתוכח אם יסכימו לשרשיו הפסוקים אם לא. ולהיות הדרוש עמוק עמוק מי ימצאנו והוא הגדול מחכמת התורה, ושהרב התחכם במה שכתב בזה, אחלה פני המעיין בפלס ומאזני משפט ישקול דברי הרב וטענותיו.

---

17 לשונו של הרמב"ם בהערה 26. עוד על כך בפרק אצילי בני ישראל.

18 חשוב לציין שהרמב"ם מעולם לא אמר זאת במפורש, ורק פרשנוי הם אלו שפירושוהו כך.

19 צריך להוסיף: יחזקאל.



הוא פונה אל הקורא שיעמוד מן הצד ויבחן מי הצודק במחלוקת. הקורא מקבל תפקיד שיפוטי: לשקול דברי הרב וטענותיו. הזמנה זו מלמדת על הכבוד שהוא רוחש לקוראיו, ורוחש לרמב"ם גם בשעה שהוא דוחה את סודו. החידוש של אברבנאל הוא במתודה שהוא בוחר: עימות הסוד הרמבמ"י אל מול המקרא (ראיות לקוחות מדברי הנביא ע"ה). בחינה מדוקדקת מראה את חוסר ההתאמה בין סודו של הרמב"ם לבין דברי יחזקאל.

אברבנאל פותח בטענותיו של רח"ק נגד הרמב"ם, וכמעט מעתיק את לשונו (לו):

כי אם היה כוונת הנביא במראה הנפלאה הזאת בשיש במציאות בכללו ד' יסודות... ושעליהם הגרמים השמימיים מתנועעים תמיד, והם יניעו אותם להויה ולהפסד... הנה לא היו חכמינו הקדושים מפליגים בהסתר הדרושים האלה כמו שבא במשנה: אין דורשין מעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד... והנה אין בדבר מאלה הדרושים שזכרתי מה שיחייב ההעלם הזה, אבל ראוי שידרשו אלה הידיעות במקלות רבבות עם ישראל. ואיך לא?! והנה בכל האומות גם באומתינו נתפרסם ההתפלספות בכמו אלה הדרושים בבתי מדרשיהם הכוללים לנערים ולבחורים, כמו שזכר הרב רבי חסדאי ז"ל?<sup>20</sup>

מכאן, אברבנאל עובר להציג את שבע טיעוניו שנועדו להראות כי סוד הרמב"ם אינו מתיישב עם המקרא, 'כפי הפסוקים'.<sup>21</sup> ארבע הטענות הראשונות עוסקות ביחזקאל פרק א. שתי הטענות הראשונות כלליות יותר, והן עוסקות בהתאמה בין הסוד לבין המקרא (1-2). שתי הטענות שלאחריהן יורדות להבנת פסוקים כב-כד (3-4). הטענות החמישית והששית עוסקות ביחזקאל פרק י (5-6). הטענה השביעית חוזרת לעיקר דיונו בעטרת זקנים בנוגע להשגת אצילי בני ישראל.

הנה שבע טענותיו 'כפי הפסוקים':

1. אברבנאל תוקף את הזיהוי לפיו החיות הם הגלגלים, משום שהוא מבוסס על מפת 'ארבעת הכדורים' של הרמב"ם. ברם כידוע, זו מפה אסטרונומית שגויה (לז.). 'וכל זה איננו שוה, לפי שהיסוד אשר עליו בנה הרב הדעת הזה הוא רעוע. לפי שיסודו הוא שכוכב ונוגה הם למעלה מהשמש ועל זה בנה הקדמתו שהם ארבעה כדורים. והוא יסוד רעוע, כי כבר נודע לחכמים שאינו כן, וששני הכוכבים האלה הם למטה מהשמש... וחלילה שהנביא יחזקאל יבנה נבואתו על קו תוהו והקדמה כוזבת'. אברבנאל מרחיב את השאלה וטוען שגם הקדמונים לא השתמשו במפת ארבעת הכדורים: 'וגם כי לדעת הראשונים לא ימנו הכדורים בזה המספר, עם היות כוכב ונוגה למעלה מהשמש, אבל ימנו כדור כל כוכב וכוכב מהכדורים בפני עצמו. ואם יכללו החמשה כולם בכדור אחד, הנה ג"כ יכללו שמה השמש והירח. ובכלל, שמעולם לא נברא אדם ימנה הכדורים במספר ארבעה?!' (כמובן, חוץ מהרמב"ם).

20 כוונתו לדברי רח"ק, אור ה', עמ' תז-תח, שהובאו לעיל.

21 בסיום הטענות, אברבנאל שב ומדגיש את ההבדל בין טענת הפתיחה העקרונית (רח"ק) לבין שבע טענותיו (לח): 'וא"כ באו על האבן הזאת שבעת עינים, ר"ל שבעה ראיות על שאין 'אבן ספיר' הוא החומר הראשון. מהם כוללות ומהם פרטיות, מלבד הטענה הראשונה שאינה עצמיית כ"כ בדרוש הזה, **כפי הפסוקים**'.

2. לא מובן סדרו של פרק א ביחזקאל: חיות (גלגלים), אופנים (יסודות), חשמל (שכלים הנבדלים) (לז): 'יקשה מאוד סדר ההשגה, כי הנה ההשגה לא תמלט משתהיה מהמאוחר אל הקודם כהשגת יעקב אבינו: והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, שהשיג מהמאוחר אל הקודם... או שתהיה מהקודם אל המאוחר כהשגת ישעיהו באמרו: ואראה את ה' יושב על כסא... שרפים עומדים ממעל לו... והנה לדעת הרב יתחייב שתהיה השגת יחזקאל מבולבלת ולא תהיה מהמאוחר אל הקודם ולא מהקודם אל המאוחר, כי הוא התחיל בחיות שהם השמים, ואחר כך דבר באופנים שהם היסודות, ואחר כך בחשמל שהם השכלים הנבדלים. והיה ראוי שיתחיל ההשגה מהאופנים ואח"כ החיות ואח"כ החשמל, או שתהיה בהפך... התבאר מזה שדעת הרב בהשגה לא יתכן'.<sup>22</sup>

3. אברבנאל שואל על פסוקים כב-כד העוסקים בחיה וכנפיה. פסוקים אלו נמצאים בחלק השני של פרק א המתאר את האופנים. לפי הרמב"ם, הם אמורים להיות בחלק הראשון

---

22 עוד על סדר ההשגה, ראו בפרק אצילי בני ישראל. אברבנאל מציין כי שאלת סדר הפרק הועלתה על ידי הרמב"ם עצמו שניסה לתרצה באופן הבא (ח"ג, ה): 'וצריך שתתעורר גם כן על סדור אלו ההשגות השלש. וזה שהוא הקדים השגת החיות מפני שהם קודמות במעלה ובעילה, כמו שזכר: כי רוח החיה באופנים, ובזולת זה גם כן'. כלומר, יש להקדים את השגת הגלגלים מפני שהשגה זו קודמת להשגת היסודות מבחינת מעלת הגלגלים ומבחינת סיבתם שהם הגורמים ליסודות. 'ובזולת זה גם כן', פירושו שיתכן הסבר נוסף לכך שהחיות קדמו, אותו הרמב"ם אינו מפרט. אברבנאל כותב שתשובת הרמב"ם לא מתרצת את השאלה (לז): 'ועדיין הספק במקומו, כי אם הייתה ההשגה כדרך מופת ראיה כמו שיראה מדברי הרב... היה ראוי שתתחיל באופנים אחר כן בחיות ואז ידבר בחשמל. ואם היה כדרך מופת סבה שתלך מהקודם אל המאוחר, היה לו להקדים ענין החשמל.... התבאר מזה שדעת הרב בהשגה לא יתכן'. ראו גם אפודי אות ד.

רשב"ת, יקוו המים, עמ' 49-50 מבאר את מבנה הפרק בדרך הבאה:

ואם תאמר שיתחיל מן האופנים שהוא הקצה האחרון וילך הלך ועלה עד האדם? הנה זכר באופנים גם כן הקשרם בחיות, ולכתם כאשר ילכו ועמדם כאשר יעמודו, והיות רוח החיות במ (פס' כא), ולולא שנזכרו תחילה, איך היה מייחס וקושר למה שלא נזכר. וגם מן צד החיות לא ראה להתחיל, לפי שאינם אחת מן הקצוות, והם אינם לא עליון ולא שפל. והיה לו להשלים למטה ואחר כך ישיב למעלה או להשלים מצד מעלה ואחר ישיב למטה, ושניהם פחיתות סדר. על כן התחיל מן הקצה העליון בחלק (פס' ד), שהוא סבה להשגת 'האדם' (פס' כו). ואע"פ שהוא החלק התחתון מן 'האדם'. וזכר עמו החלק שלמעלה ממנו בעבור שנכללו לשם אחד, לנמצא אחד ר"ל בשם אדם. ואחר כך דלג עד החיות שבבאורם יתבארו שני הקצוות. והשלים מהם למטה והוא ענין האופנים, ואחר כך שב אל הקצה אשר זכרו ממנו ראשי פרקים, והוסיף בהם, וזכר גם כן מה שדלג, שאחר שלא היה אפשר להתחיל מתכלית מושגו ולרדת כסדר... לקח התחלה אחרת והוא סבת ההשגה לכל אלו המושגים, והוא 'האש אשר לה נוגה סביב' (פס' ד) להתחיל ממנה התחלה לבד, לא שהלך עמה כסדר.

המתאר את החיות (לז'): 'כי לדברי הרב יקשה מאוד אמרו: ודמות על ראשי החיות... א"כ איך בדברו באופנים באו הפסוקים האלה והם עניינים כבר נאמרו בחיות, ואין צורך בהישנותם, כ"ש שיאמר שלא נזכרו בדברו בחיות ונזכרו במה שדבר בעניין האופנים, וזה ממה שיורה שאם נודה בהיות כוונת המראה מה שזכר הרב, יתחייב לדעתו שיבואו הפסוקים בלי סדר, ותהיה ההשגה בסדר מבולבל. והרב לא הרגיש בזה הספק'.

4. אברבנאל שואל על הקולות והכנפיים שבפסוק כד: 'ואשמע את קול כנפיהם כקול מים רבים', ובפסוק כה: 'ויהי קול מעל לרקיע אשר על ראשם בעמדם תרפינה כנפיהן'. השאלה מורכבת מארבע פנים:<sup>23</sup> פנים א-ב עוסקות בפסוק כד, פנים ג-ד בפסוק כה:<sup>24</sup>
  - א. 'מאשר ייחס קול לגרמים השמימיים והוא בחלוף האמת, ראה דברי הרב בפ"ח ח"ב שזכר שהיה דעת קדום שהיו לגלגלים קולות נוראים עצומים בתנועתם... והרב אומר שזה בלתי איפשר כמו האמת, ויתחייב א"כ שבא שוא ודבר כזב במראות יחזקאל הנביא, חלילה לאל מרשע'.
  - ב. הקול מיוחס דווקא לכנפיים: 'במה שייחס הקול ההוא לכנפים לבד, ולא לידיים ולפנים ולרגלים ולגויותיהם. והוא זר מאד, כי האומר כקול הגרמים השמימיים יאמר שבתנועתם יחדשו הקול ההוא, ולא אמר שיתחדש הקול מהכנפים אשר הם לדעת הרב כדוריות הגלגל ונפשו ושכלו שיצייר, והמניע הנבדל שיניעהו על צד התשוקה, ואלה העניינים לא יחדשו קול'.
  - ג. מהי אותה הרפייה המוזכרת, 'וזה יורה על שהשמים נחים בזמן מה, והוא שקר, כי המנוחה נמנעת בהם, יען היתה תנועתם סיבובית תדירה'.
  - ד. מהו אותו הקול שמעל לרקיע: 'והנה מעל לרקיע שהם הכדורים כלם אין גשם כלל, ולכן לא תמצא שם אפשרות קול'.

כאמור, בטענות החמישית והששית אברבנאל דן בפרק י. החל מפסוק ט יחזקאל עוסק באופנים:

5. פסוק יב מייחס לאופנים כנפיים: 'וכל בשרם וגביהם וידיהם וכנפיהם והאופנים מלאים עינים סביב לארבעת אופניהם'. השאלה היא: 'איך אמר בהם כנפיים כי הנה היסודות הם גשמים מתים ואין להם נפש ולא שכל שיצייר, ולא מניע שיניעם על צד התשוקה, שהם הדברים שהמשיל בכנפים לדעת הרב המורה'.
6. פסוק יד מייחס פנים לאופנים: 'פני האחד פני הכרוב, ופני השני פני אדם' וכו'. השאלה היא (לח): 'ואם היה שהחיות הם הכדורים השמימיים, והאופנים המה היסודות, איך אמר באופנים הפנים שזכר בחיות, כי היסודות לא ישתתפו לגרמים השממים לא בחומר ולא בצורה ולא בדבר אחר'. אברבנאל מציין שהרמב"ם בח"ג, ג ניסה לתרץ קושי זה בכך

23 המינוח 'פנים' הוא של אברבנאל ואפשר שהוא גזר אותו מתוך הפנים הרבות המוזכרות במעשה המרכבה.

24 זו לשון הפסוקים (יח' א, כד-כה): 'ואשמע את קול כנפיהם כקול מים רבים כקול שדי בלכתם קול המולה כקול מחנה בעמדם תרפינה כנפיהן. ויהי קול מעל לרקיע אשר על ראשם בעמדם תרפינה כנפיהן'.

שהוא טען שפסוק זה שב לתאר את החיות ואינו עוסק באופנים. הוא דוחה טענה זו שכן 'פשט הפסוקים לא יסבלהו, כי הכתובים כלם באופנים ידברו, ולא בכרובים'.

בשאלה השביעית והאחרונה אברבנאל שב לדון בסיפור אצילי בני ישראל.

7. אברבנאל דן בתרגום המהווה את הבסיס לפרשנותו הסודית של הרמב"ם על מעשה מרכבה, ולסיפור אצילי בני ישראל. התרגום הוא על המילים: 'כעין תרשיש' בפסוק טז (על האופנים), ו'כמראה אבן ספיר' שבפסוק כו (מה שמעל לרקיע). שאלה זו נחלקת לשניים:

א. הרמב"ם זיהה בין המושגים 'תרשיש' ו'אבן ספיר' בעקבות תרגומי אונקלוס ויונתן שתרגמו את שניהם: 'אבן טבא'. הרמב"ם פירש ש'אבן טבא' הוא החומר הראשון.<sup>25</sup> לפי זה, שואל אברבנאל יוצא כי משמעות הפסוק: 'וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא' היא שהכסא הנמצא מעל לרקיע קשור לחומר הראשון (לח.). 'וימשך מזה שיהיו השכלים האלהיים בלתי נבדלים מחומר... והוא ספק עצום לא דבר בו הרב והסתיר פנים ממנו'.

ב. פסוק טז יוצר 'סתירה פנימית' בתרגום יונתן לפי הבנת הרמב"ם ('האופנים' מול 'עין תרשיש'). הסתירה היא שהרמב"ם חשב שיונתן תרגם שהאופנים הם השמיים,<sup>26</sup> מה שגורם לכך שפסוק טז אינו מובן: 'מראה האופנים... כעין תרשיש' (לח.):

ואם הוא בעצמו מודה שחשב יונתן שהאופנים הם השמים, איך יאמר שתרגם יונתן עין תרשיש – אבן טבא, ושאמר זה על החומר הראשון, כי אי אפשר שיסבור המתרגם שהשמים הם בעלי חומר ראשון!! ולכן יאמר אומר, שהמתרגם מאחר שאמר שהאופנים הם השמים, ותרגם בהם כעין תרשיש – אבן טבא, יראה שלא נאמר אבן טבא ולבנת הספיר על החומר הראשון כדעת הרב, והטענה שהביא א"כ לדעתו, היא אליו הגדולה שבסתירות.

---

25 ראו בפרק אצילי בני ישראל.

26 זו לשון הרמב"ם ח"ג, ד: 'צריך להעריך על ענין אחד שנטה אליו יונתן בן עוזיאל ע"ה, והוא כי כאשר ראה ענין מאמר הנביא מבואר לאופנים: להם קורא הגלגל באוזני, גזר אומר **שהאופנים הם השמים**, ותרגם כל אופן: 'גלגלא', וכל אופנים: 'גלגליא'... ונראה לי שאין הדבר אלא כך והוא שהגלילה שמה גלגול... מפני שכל כדור מתגלגל במהרה ונקרא כל דבר כדורי 'גלגל'. ולזה נקראו השמים גלגלים מפני עיגולם ר"ל להיותם כדורים... וקוראים גם כן הגלגלים הקטנים של עץ והגדולים גלגל...

ואמר באופנים: ומראה האופנים כעין אבן תרשיש, ותרגם יונתן בן עוזיאל כעין אבן טבא. והנה ידעת שבזה הלשון בעצמו תרגם אונקלוס כמעשה לבנת הספיר, ואמר כעובד אבן טבא. א"כ אין הפרש בין אמרו כעין אבן תרשיש ובין אמרו כמעשה לבנת הספיר, והבן זה'.

הסתירה הפנימית העולה מתוך תרגום יונתן, מוכתרת בתור 'הגדולה שבסתירות'. הפרשנות שהרמב"ם נתן ל'אבן טבא' בתור החומר הראשון, היא פרשנות שגויה. אברבנאל מסכם את טענותיו (לח):

הנה ביארתי מכל הטענות האלה שמה שכתב הרב המורה בפירוש מעשה מרכבה אינו האמת. ושאין החיות הם הגלגלים כמו שחשב, והאופנים אינם היסודות כדעתו. ומזה יתבאר שאבן ספיר אינו החומר הראשון, ויונתן ב"ע לא כיוון אליו באמרו: אבן טבא.

## 2. אברבנאל על מעשה מרכבה

בעטרת זקנים, לאחר שהוא דחה את סוד הרמב"ם, הוא מציע דרך אחרת להבין את הסוד. בדומה לרמב"ם שביקש למסור את סודו ב'ראשי פרקים' גם אברבנאל מבקש לעשות זאת. ברם, להבדיל מהרמב"ם שהמציא טכניקת כתיבה מיוחדת כדי למסור את הסוד, אצל אברבנאל 'ראשי הפרקים' היא כתיבה מקוצרת 'לא בביאור והרחב המאמר' (לח):

ואחרי שביארתי שאין הכוונה במרכבת המשנה שראה הנביא מה שחשב הרב המורה, אי אפשר מבלתי שאעיר דבר מה בכוונת המראה כפי חולשת סברתי. לא בביאור והרחב המאמר, כי אם ראשי דברים כמו שצוו חז"ל.

בדומה לרמב"ם, אברבנאל מציע להחזיר את הדיון במעשה מרכבה לתחום המטפיסיקה (לח):

ואומר, שהאופנים והחיות הם שמות נאמרים על השכלים הנבדלים מחומר משרתי עליון עושי רצונו. והם מדרגות כפי מעלת החיות מדרגה עליונה מהשכלים ההם, והאופנים מדרגה למטה מהם ומקבלים מהם השפע כמו שאמר: כי רוח החיה באופנים, ואמר: בלכתם ילכו כו'. ולפי שכמו שהתבאר אצל המאמתיים היו השכלים הנבדלים בארבע מחנות כמו שכתבו חז"ל בהרבה מקומות, ואמרו שמיכאל הוא שר המחנה הראשונה, וגבריאל שר המחנה השנית, ונוראל שר המחנה השלישית, ורפאל שר הרביעי, לכן אמר: ארבע חיות וארבע אופנים... ואפשר שהחיות הם ראשי המחנות, והאופנים הם אשר יהיו למטה מהם במחנותיהם או יהיו מעלות מתחלפות מהשכלים הנבדלים. ובמדרש תנחומא אמרו: כמה מעלות היו בסולם? ארבעה. ואמרו עוד במקום אחר: האבות הן הן המרכבה. והבן דבריהם בעין השכל, כי הענין כולו מסכים לאמת מכל צד.

החיות הם דרגה מעל האופנים. ארבע החיות וארבע האופנים משקפים את הרמות השונות שיש בשכלים הנבדלים.<sup>27</sup> הוא מסיים את פירושו הלא מושלם בכך שתחום הכרת השכלים הנבדלים נמצא מעבר לידיעות האנושיות, והוא שייך לתחום הנבואה.

ולבסוף, בדומה לרח"ק הוא מזכיר את הקשר בין שמות האל לסוד המרכבה (לח):

האמנם, אם יש שכלים אחרים מבלעדיהם, והמחנות האלה מהו אופן וסדר ענינם, הנה זהו נעלם מעין השכל האנושי ולא יודע כי אם בנבואה או בקבלה מהנביאים. ולכן החמירו החכמים בלמוד מעשה מרכבה, להיותו דבר יוצא מחק השכל העיוני מהשיגו מעצמו. ולכן היו השמות הקדושים נקנים בקבלה אליהם, יהיו מוסרים אותם לפרחי כהונה בהיותם הגונים ובזמן ידוע. וכל זה ממה שיעיד שאינו מה שחשב הרב, ושהוא קרוב (לט.) למה שכתבתי. ויען וביען החכמה הזאת רחוקה ממני, אמרתי אשמרה לפי מחסום, ודי לי שהתבאר ממה שאמרתי שהעד השני שהביא הרב לא יעיד דבר ממה שכתב. אבל ייראה באמת שאבן ספיר ולבנת הספיר נאמר על השכלים הנבדלים.

לימוד 'מעשה מרכבה' אינו בתחום 'השכל האנושי'. זהו לימוד השייך לתחום הנבואה, הנמסר במסורת דור אחר דור. חכמת הקבלה משמרת את הסודות הללו באמצעות העיסוק בשמות הקדושים. הוא מעיד על עצמו שחכמה זאת 'רחוקה ממני', ולכן הוא לא יכול להרחיב את הדיבור מעבר לכך.<sup>28</sup>

לסיכום דרכו בעטרת זקנים, ניתן לומר כי השפעתו של רח"ק על אברבנאל ניכרת ביותר. בדומה לרח"ק הוא תוקף את סודו של הרמב"ם בטענות כלליות, ובדומה לרח"ק הוא מציע פרשנות אחרת לסוד הקושרת בין שמות הקודש לבין סוד המרכבה. חידושו של אברבנאל נמצא במתודה: בשבע טענותיו, שנועדו להראות 'כפי הפסוקים' את חוסר ההתאמה בין סוד המרכבה הרמב"ם לבין דבריו של יחזקאל.

## **ד. טענות הלקוחות מטבע הכתובים (ספרד, לפני 1492)**

בכתבי היד של הביאור למורה של אברבנאל (כ"י ב, 142-151; כ"י ג, 203-213א), ובדפוס,<sup>29</sup> נותר החיבור הפולמוסי 'טענות הלקוחות מטבע הכתובים' ימאנו מה שפירש הרמב"ם במרכבת

---

27 בדומה לרשב"ת, הוא גם קושר למראת יחזקאל את מראה סולם יעקב שהיו בו ארבע מעלות לפי התנחומא, ראו: רשב"ת, יקו המים, עמ' 54.

28 על ידיעותיו של אברבנאל בתורת הקבלה, ראו בעמ' 113, בהע' 70. אף בסוף ימיו, בפירושו ליחזקאל (להלן בעמוד 239) הוא מעיד: 'שלא למדתי חכמת הקבלה ודעת קדושים לא ידעתי'.

29 בדפוס נמצא נוסח חלקי של הטענות, ויש טענות שקטעים שלמים נשמטו מהן, כדוגמת טענות עשרים ושתיים ועשרים ושלוש.

יחזקאל' (להלן: 'טענות הלקוחות'). החיבור טענות הלקוחות נמצא אחרי סיום החלק השני, ולפני הביאור לח"ג, א. חיבור זה נכתב כפי שמצויין בסופו: 'בעיר מולינה'<sup>30</sup> בבית המעולה מז"ל אברהם צרפתי יצ"ו. הוא מצויין שהוא כתב חיבור זה בזמן קצר ללא עיון מרובה (כ"י ב, 151א; כ"י ג, 213א): 'והיה זה ממני במעט מהעיון גנובתי יום וגנובתי לילה'.<sup>31</sup>

אברבנאל מצייין את מטרת החיבור בסופו (כ"י ב, 151א; כ"י ג, 213א): 'להתיר מעל הנביא תלונות הרב המורה ומחזיקי דעתו. החידוש ב'טענות הלקוחות' הוא בזירת הקרב החדשה שאברבנאל נטל על עצמו להתמודד בה: פרשני המורה. בעטרת זקנים בדומה לרח"ק הוא דחה את סודו של הרמב"ם, אך לא התמודד עם 'מחזיקי דעתו' של 'הרב המורה'. ב'טענות הלקוחות' מטרתו המרכזית היא להתמודד עם אותם 'מחזיקי דעתו', אלו שהפכו את סודו של המורה לתפיסת עולם דתית. בראש הפרשנים הללו ניצב לו ר' משה נרבוני, שניסה ליישב את הקשיים שעלו כנגד סודו של הרמב"ם.

במקום שבע הטענות שבעטרת זקנים, הוא טוען כעת עשרים ושמונה טענות. בכ"ח טענות, הוא דוחה את סודו של הרמב"ם.<sup>32</sup> ההכפלה פי ארבע של הטענות מעידה על הרצון העז שהיה לו לקעקע עד היסוד את תפיסת הרמב"ם בנוגע למעשה מרכבה. ואפשר, גם דרך רמז יש כאן: חשבונאי כאברבנאל מכפיל פי ארבע את מספר טענותיו, כרומז לעוול שהרמב"ם עשה בפרשנותו לארבע החיות.<sup>33</sup>

בדומה לפתיחת טענותיו בעטרת זקנים, גם בטענות הלקוחות הוא משוחח עם הקורא לכל אורך הטענות. אם כי הפנייה המפורשת אל הקורא באה רק בשעה שהוא קרוב לסיים את מסכת הטענות, בטענה עשרים ושלוש (דפ', עב ע"ד; כ"י ב, 149א; כ"י ג, 211א):

ואתה עתה המעיין <ברוך יי'><sup>34</sup> שמעני אדוני וכל בעלי דעת שפטו נא ביני ובין הרב המורה כפי דבריו ושרשיו אם יסבלו דברי הכתוב דעתו כפי כל אחד מהמפרשים.

יתכן שההזמנה לקורא ליטול את רשות השיפוט באה רק לקראת סיום טענותיו מתוך התפנית באסטרטגיה של ההתקפה. בעטרת זקנים הוא תקף באמצעות מספר קטן של שאלות חזקות. בטענות הלקוחות הוא משנה את האסטרטגיה ונותן משקל לכמות השאלות. הוא מרבע את שאלותיו, על מנת להוביל את הקורא לשכנוע חד משמעי (בכ"ח) בטענותו של הרמב"ם. לכן, הוא משאיר את הפנייה אל הקורא לסיום הטענות, כדי שהקורא לא יוכל שלא להבחין מי הצודק. ועם זאת, יש בדבריו מן הנימה המכבדת כלפי הרמב"ם.

---

30 בכ"י ג: 'מולינא'. ראו גם: לאוי, 2005, עמ' 125.

31 הוא כותב חיבור זה בזמן קצר ב'מעט מהעיון' משום שכבר בהיותו בפורטוגל הוא כבר עסק רבות בנושא מעשה המרכבה, כפי העולה מספרו עטרת זקנים.

32 ראו גם אברבנאל, מעייני הישועה, עמ' רפה, ולהלן.

33 אילו רצה אברבנאל בקלות הוא יכול היה לחלק אחרת את טענותיו לכארבעים טענות, שכן טענות 12, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 23 מורכבות ממספר חלקים כל אחת. כך, שאיחוד הטענות לכ"ח טענות אפשר שהוא בעל משמעות.

34 בכ"י ב ליתא.

ב'טענות הלקוחות' אברבנאל אינו מציג במפורש מה לדעתו הסוד של מעשה המרכבה.<sup>35</sup> לשאלה מדוע הוא לא מציע את דעתו כפי שהוא עשה בעטרת זקנים? נראה שהתשובה היא שחיבור זה נועד להיות כשמו 'טענות הלקוחות'. הוא נועד לעסוק רק בדחיית דעת הרמב"ם ופרשניו, ולא בהצגת אלטרנטיבה. מה גם שלא ברור עד כמה הוא פיתח את סודו, והאם בשלב זה של חייו, הוא כתב חיבור אחר בו הוא הציג באופן חיובי ומפורט את סוד המרכבה שלו.<sup>36</sup> קודם שאציג את החיבור 'טענות הלקוחות' אקדים את דרכו של ר' משה נרבוני בהבנת סודו של הרמב"ם, ההופכת מטרה מרכזית להתקפותיו של אברבנאל. לאחר מכן, אציג את טענותיו של אברבנאל, ביאורו לח"ג, א, ותשובתו בסיום כ"י ב.

## 1. ר' משה נרבוני: הנביאים ובעלי העיון

ר' משה נרבוני פיתח תפיסת עולם דתית מיוחדת במינה לאור סוד המרכבה. נרבוני ניסה לענות על האתגר שרח"ק והרשב"ת הציבו, והוא מדוע חז"ל ראו להסתיר סוד זה. ובלשונו של הרשב"ת המצוטטת אצל נרבוני (ח"ג, ו, מח.): 'הנה מה שהשיגו יחזקאל הוא מה שהשיגו חכם מן המעיינים הטבעיים האלהיים?!'. על כך נרבוני עונה (שם): 'נראה שלא הבחין דברי הרב, כי להתיר מבוכתו באר הרב ואמר: 'והבן שיעור מה שהשירונו עליו אם יש בלבך תבונה'. נרבוני מפנה את הקורא להקדמת הרמב"ם לחלק השלישי, ובכך מבקר את קריאתו השטחית של רשב"ת. אילו רשב"ת היה מבחין בדברי הרב, הוא היה מבין שהרמב"ם כבר רמז שהסוד נמצא בתחום התבונה האנושית. אל לרשב"ת להתפלא על כך.<sup>37</sup>

בעקבות הרמב"ם, נרבוני סבור שאין הבדל מהותי בין הנבואה לבין החכמה. הן החכם והן הנביא עוסקים באותו תחום ידע: השגת המציאות. שניהם מנתחים את המציאות ומנסים להבינה. הוא מצדיק את התפיסה שהשגותיו של יחזקאל הנביא הן השגות המתאימות לידע המדעי שהיה לאדם בן התקופה של יחזקאל. פרק א ביחזקאל מתאר השגות מדעיות אלו בלשון ציורית ומשלית, כדרכם של הנביאים המשתמשים בדמיון כדי לתאר את המושכלות. בהמשך הפירוש לח"ג, ו נרבוני מסביר את היחס בין הנבואה לבין המדע (שם):

ולהשקית המית לב החכם ר' שמואל אבן תבון, ולהסיר מבוכתו, נשלים ונאמר, כי מה שראהו יחזקאל הוא מה שראהו חכם אלהי. והחכם עדיף מנביא במה הוא נביא, כי החכם יראהו מושכל בהקיץ, והנביא יראהו מדומה בחלום. והנביא עדיף מהחכם, יתרון הכל על החלק, כי כל נביא חכם אמת, והתמדת נפש הנביא במושכליו, יביאהו לראותו מוחש במראות הלילה. ושלמות החכם והתבודדות נפשו לא יגיע אל זה השעור, שלא יראה זולת האל ומלאכיו וצבאיו ומעשיו ית' וית' האל בשלשת אלה הכתות ותהיה קדושתו משולשת.

35 הרמז היחיד לדעתו נמצא בטענה ארבע עשרה, בחלקה האחרון, וכפי שיובא להלן.

36 ייתכן אולי שזה היה ספרו האבוד: מחזה שדי, שנכתב בתקופת היותו בספרד. על ספר זה, ראו בפרק רקע.

37 ראו גם אלטמן, 1987, עמ' 107-129.



החכם והנביא, שניהם, עוסקים באותו התחום: השגת המושכלות. ההבדל ביניהם הוא באופן ההשגה. החכם עדיף משום שהשגתו היא 'מושכל בהקיץ' בערנות, ואילו אצל הנביא השגת המושכלות, היא באמצעות הדמיון המצייר את ההשגה, ו'יראהו מדומה בחלום'. לעומת זאת, הנביא עדיף על החכם שכן החכם מצליח להבין חלקים מהמציאות באופן מחקרי, ורואה כל חלק באופן נפרד, ואילו הנביא מסוגל 'במראות הלילה', באמצעות הדמיון לראות את התמונה השלימה של המציאות ואת הקשר בין החלקים השונים שמרכיבים אותה. חסרונו של הנביא הוא יתרונו של החכם, ולהפך.

נרבוני סבור שלזה רומז הרמב"ם בח"ג, ו. הרמב"ם מצטט את מאמר חז"ל, שהשגתו של יחזקאל היא אותה השגה נבואית של ישעיהו. הרמב"ם מוסיף: 'וששהשגה שנבהל עליה יחזקאל והייתה נוראה בעיניו, היתה ידועה לישעיהו ידיעה שלא היה צריך לספרה על דרך חידוש, להיותה עניין ידוע אצל השלמים'. הרמב"ם מדבר על הבהלה שתקפה את יחזקאל, ומוסיף כי 'השלמים' יודעים על מה מדובר, ואינם נבהלים. נרבוני מסביר את כוונת הרמב"ם (שם):

ואמרו: 'וששהשגה שנבהל אליה יחזקאל והיתה נוראה בעיניו, היתה ידועה לישעיהו ע"ה' יורה על מה שביארתיו לך, שיש הבהלות בתארו המרכבה, מה שיביא האדם לחשוב שיש הנה עניינים מבהילים ונוראים זולת אלה הנמצאות. לולי הידיעה העיונית השומרת אותנו מאלו הדמיונים. כי ידענו, שכללנו והקפנו מיני הדרושים מצד הכוללת שיש לנו באמת הנמצאות, והוא אמרו: 'להיותה ידועה אצל השלמים', ובזה יחס מעלה גדולה ליושבים לפני יי', בעלי העיון.

הבהלה שתקפה את יחזקאל קשורה בתהליך הכרוך בעיבוד המסר הנבואי אצל הנביא. פרק א ביחזקאל מכיל תיאורים שעלולים להטעות את הקוראים, ולגרום להם לחשוב 'שיש הנה עניינים מבהילים ונוראים זולת אלה הנמצאות'. כאילו מדובר כאן בהשגות מעבר למה שניתן להשיג במחקר המדעי. אמנם, השלמים הם בעלי העיון, הפיסיקאים והמטפיסיקאים, הם היושבים לפני ה', הם יודעים שאמיתות אלו שהושגו ליחזקאל הן הן הידיעה העיונית.

לבסוף, נרבוני שואל מה תורמת ההשוואה הזאת של חז"ל בין יחזקאל ובין ישעיהו. לדעתו, התשובה היא שההשוואה באה לאותת לקורא המעמיק שסודו של יחזקאל שייך לתחום המדעי (נרבוני, ח"ג, ו, מז:):

הנה שנהג רבינו משה ז"ל במעשה מרכבה מנהג ארסטו' בחקירתו בנמצאות. כי כשהיה שם נמצא ידוע המציאות ומאומת, ידרוש הסבה עליו, כענין בהרבה מאותות השמים אשר לא תצטרך החקירה במציאותם, אבל סבותם.

הנה, למה שראה רבינו משה ע"ה כי המושכל הוא המסכים עם הנמצא, וראה הנמצאות מתחלקות לג' חלקים: עולם השפל, והאמצעי, והעליון, וראה נבואת יחזקאל מתחלקת לג' פרקים, וסימן עליהם: וארא, וארא, וארא. וראה בכל אחת מן ההשגות ההן כמה שאפשר שיפורש על דרך שתהינה ההשגות ההן השלושה השגת ג' חלקי הנמצאות, באר הרב ז"ל וייחד אתהם: השגת האופנים על עולם השפל, והחיות על האמצעי, והאדם העולם העליון.

ולפי שאנחנו נדע מעט ונסכל הרבה, חשש הרב ז"ל על באורו, או ראה שאפשר לאדם שיספק עליו למה שבה<sup>38</sup> במעשה מרכבה מן השתופים והמשלים והדמיונים וענינים נוראים יבהילו המעיין, ויביאו לחשוב שאי אפשר בשום פנים שיהיה זה הנה הנרצה במעשה מרכבה אשר ראה יחזקאל, וכאשר ראה זה חזק פירושו ואמתו על דרך נפלא... וזה כשראה כי נבואת מה שראה ישעיהו ע"ה מובן לחכמים במעט הוראה, שבו באור ג' חלקי הנמצאות, וראה כי החכמים בארו וגלו כי המושג אצל יחזקאל הוא המושג אצל ישעיהו, יצא לו משתי אלו ההקדמות, כי מה שראהו יחזקאל הוא שלשת חלקי הנמצאות. לא יחלוק רק סכל או מתעקש.

לרמב"ם היה חשוב לציין את ההשוואה של חז"ל בין יחזקאל לישעיהו כדי לאמת את הפירוש הסודי שהוא העניק למעשה המרכבה. מראת יחזקאל בדומה למראת ישעיה עוסקת בהבנת המציאות על שלושת חלקיה השונים: עולם השפל, עולם האמצעי, והעולם העליון. אחרי שחז"ל רמזו לכך 'לא יחלוק רק סכל או מתעקש' על תוכן הסוד.

## 2. טענת הפתיחה: נבואה אינה מחקר שכלי

בדומה לעטרת זקנים, אברבנאל פותח את 'טענות הלקוחות' בטענה עקרונית. ברם, בעוד שבעטרת זקנים הטיעון הפותח היה טיעונו של רח"ק, ב'טענות הלקוחות' הטיעון העקרוני עובר מהפך, והוא משקף חזית חדשה של טיעונים שמטרתם להתמודד עם פרשנותו של ר' משה נרבוני. אברבנאל תוקף את תפיסת העולם שנרבוני ניסח לאור פרשנותו את מעשה מרכבה. כאמור, נרבוני לא הסתפק בחשיפת הסוד אלא ניסח את העמדה הדתית המנוגדת בתכלית לתפיסת עולמו הדתית של אברבנאל. הטיעון הפותח הופך לטיעון דתי עקרוני (דפ', עא. ; כ"י ב, 192; כ"י ג, 203):

כי אם היה מה שהשיגו יחזקאל כדעת הרב, וכמו שביארו, היתה<sup>39</sup> אם כן השגתו דומה למה שהשיג אחד מן החוקרים טבעיים או א"והיים. והוא זר מאוד שישתנה המחקר השכלי אל השפע הנבואי? ואם היה זה כן, לא היו חז"ל מזהירים כל כך בהעלמתו<sup>40</sup>... והנה בכל מדרשות חכמי האומות ידרשו הדברים האלה במקלות ברבבות<sup>41</sup> עם המעיינים נער וזקן, ואינם משתדלים כלל בהעלמתו. (כ"י ג, 203) וכבר הרגיש בספק והטענה הזאת רבי שמואל (כ"י ב, 193) בן תיבון ז"ל, והשלימו הרב חסדאי בספר אור י"י שחבר.

38 צריך להיות: שבא.

39 בכ"י ב: 'היה'.

40 בכ"י ב: 'בהעלמתם'.

41 בכ"י ב: 'ליתא'.

קיים שוני מהותי בין השפע הנבואי לבין המחקר השכלי. הנבואה פורצת את גדרי השכל האנושי. ההשגה האנושית הבנויה על השכל, נחותה באופן קטגורי מההשגה השמימית המגיעה מהאל. לא יתכן שמה שיחזקאל השיג הוא מה שהמחקר המדעי מצביע עליו.

בדומה לעטרת זקנים אברבנאל מזכיר את טיעונו של רח"ק לפיו לא מובן מדוע חז"ל הפכו לימוד זה לסוד אם מדובר בעניין מחקרי. ברם טיעון זה הוא שולי, ובא רק לתמוך בטיעון המרכזי והוא השוני המהותי שיש בין המחקר השכלי לבין השפע הנבואי. זו הסיבה שלפי עטרת זקנים ניתן היה לחשוב שאין פסול עקרוני בתפיסה לפיה מראה יחזקאל נמצא בתחום המחקר המדעי, אם לדוגמה יחזקאל היה משיג תפיסות מדעיות של המציאות מעבר לידע של חכמי המדע. לעומת זאת, בטענות הלקוחות עצם המחשבה שיחזקאל השיג תכני ידע השייכים לעולם הטבעי, נשללת על הסף.

אברבנאל מסכים שנרבוני פירש נכון את הרמב"ם, אלא שהוא סבור שבמקרה זה מי שטעה אינו נרבוני אלא הרמב"ם בעצמו. סודו של הרמב"ם אינו סודו של יחזקאל. הוא תוקף בחריפות את שניהם (דפ', עא ע"ג; כ"י ב, 193א; כ"י ג, 203ב):

ואמנם הנרבוני כתב שכוונת הרב הוא שכל זה הוא המושג למעיניים, ושלכן אמר בהקדמת החלק ג': 'ששכר המעלים סתרי תורה המבוארים והגלויים לבעלי העיון...'. ושלעתיר הספק הזה הביא הפרק ששי מאותה מרכבה באומרו 'שכל מה שראה יחזקאל ראה ישעיהו', כדי להוליד מזה שאחר<sup>42</sup> היות מה שהשיג ישעיהו השגה שכלית, יתחייב שכן היה מראת יחזקאל וכו'. והטענה הזאת שעשה הרב אינה נותנת האמת על כל פנים. לפי שמראת ישעיהו היתה נבואית ולא מחקריית. ומה שאמר הרב: הגלויים<sup>43</sup> לבעלי העיון, הוא בדאו מלבן, כי חז"ל<sup>44</sup> לא אמרו כן.

'ערבך ערבא צריך', העד אותו הרמב"ם מביא לתמוך בפירושו הטבעי למראת יחזקאל, הוא עצמו צריך בדיקה, שכן לפי אברבנאל גם 'מראת ישעיהו היתה נבואית ולא מחקרית'. על המחשבה כי סוד המרכבה הוא עיוני, אברבנאל קובע: 'הוא בדאו מלבן'. זוהי האשמה נגד הרמב"ם על המצאת סוד שקרי, שאיננו סודם של חז"ל. חז"ל לא אמרו שהסוד של מעשה מרכבה 'גלוי לבעלי העיון'.

### 3. הטענות הראשונות

כדרכו בעטרת זקנים, גם ב'טענות הלקוחות' אברבנאל עוקב אחר דברי הרמב"ם (ח"ג, א-ז), ומראה שוב ושוב שסודו של הרמב"ם אינו מתיישב עם הכתובים. חלק מהטענות מוכרות מעטרת זקנים, אלא שכאן הן מסודרות בהתאם לסדר הפסוקים. אציג תחילה את חלוקתן:

טענה 2 – טענה 4: התקפות כלליות על סוד הרמב"ם שאינו 'כפי הפסוקים'.

42 כ"י ג: 'שאחרי'.

43 כ"י ב: 'הגלויים' נכתב בגיליון.

44 כ"י ג נוסף: 'בדבריהם'.

טענה 5 – טענה 24 : ניתוח פרק א ביחזקאל.<sup>45</sup>

טענה 25 – טענה 28 : ניתוח פרק י ביחזקאל.

בדומה לעטרת זקנים הוא פותח בטענות כלליות יותר, ואח"כ יורד לפרטי הכתובים. להבדיל מעטרת זקנים שם היו שתי טענות בנוגע לפרק א, ושתי טענות על פרק י, בטענות הלקוחות יש עשרים טענות על פרק א (5-24), וארבע טענות על פרק י (25-28). אברבנאל עושה 'חריש יסודי' בדברי הנביא, ופסוק אחרי פסוק הוא מראה שסודו של הרמב"ם לא יתכן.

בדומה לעטרת זקנים, אחרי הטענה העקרונית, באות שלוש טענות כלליות שמטרתן לבחון את ההתאמה בין המקרא לבין הסוד. שלוש הטענות הראשונות הן הטענות בהן הוא פתח בעטרת זקנים: הטענה השנייה היא הטענה השנייה בעטרת זקנים העוסקת בסדרו של פרק א.<sup>46</sup> הטענה השלישית היא הטענה הראשונה שבעטרת זקנים, והיא שלפי הרמב"ם מראת יחזקאל אינה נכונה. היא תואמת את דעתם של החכמים הקדומים, וגם הם מעולם לא תיארו את העולם במפת ארבע הכדורים 'ואף שיהיה כן, מבטן מי יצא מספר הארבע, כי הנה לא נמצא לקדמונים מי שימנע כן... סוף דבר, מספר הארבע הרב בדאו מלבו, ואין לו על מה שיסמוך'.<sup>47</sup>

הטענה הרביעית מסכמת את טעויותיו של יחזקאל, והיא מקבילה לטענה הראשונה והרביעית שבעטרת זקנים (דפ', עא; כ"י ב, 143; כ"י ג, 204א):

כי איך נאמר שבאו בנבואת יחזקאל דברים משובשים כפי המחקר האמיתי: אם בסדרו נוגה וכוכב למעלה מן השמש שהוא בחילוף האמת,<sup>48</sup> ואם באומרו שכיוון הנביא שהיו לגלגלים קולות, והוא דבר משובש, לפי שהוא בנוי על דעת האומר: גלגל קבוע ומזל חוזר... ואם היה זה כזב ושוא, איך יסכים עליו הנביא באומרו: וקול כנפי הכרובים.<sup>49</sup> וזה ממה שירה שהיה דעת הרב שאין זה ליחזקאל בנבואה כי אם חקירה ועיון...

---

45 חלוקה משנית של הטענות היא: טענות 5-13: וארא הראשון; טענות 14-22: וארא השני; טענות 23-24: וארא השלישי.

46 ראו בעמ' 210.

47 זו לשונו בטענה הראשונה בעטרת זקנים (בעמ' 209): 'וגם כי לדעת הראשונים לא ימנו הכדורים בזה המספר, עם היות ככב ונוגה למעלה מהשמש, אבל ימנו כדור כל כוכב וכוכב מהכדורים בפני עצמו. ואם יכללו החמשה כולם בכדור אחד, הנה ג"כ יכללו שמה השמש והירח. ובכלל, שמעולם לא נברא אדם ימנה הכדורים במספר ארבעה?!'

48 זו לשונו בטענה הראשונה בעטרת זקנים: 'וכל זה איננו שוה, לפי שהיסוד אשר עליו בנה הרב הדעת הזה הוא רעוע. לפי שיסודו הוא שכוכב ונוגה הם למעלה מהשמש ועל זה בנה הקדמתו שהם ארבעה כדורים. והוא יסוד רעוע, כי כבר נודע לחכמים שאינו כן, וששני הכוכבים האלה הם למטה מהשמש... וחלילה שהנביא יחזקאל יבנה נבואתו על קו תוהו והקדמה כוזבת'.

49 זו לשונו בטענה הרביעית בעטרת זקנים: 'מאשר ייחס קול לגרמים השמימיים והוא בחלוף האמת, ראה דברי הרב בפ"ח ח"ב... והרב אומר שזה בלתי איפשר כמו האמת, ויתחייב א"כ שבא שוא ודבר כזב במראות יחזקאל הנביא, חלילה לאל מרשע'.

הרמב"ם, כמובן, לא טען במפורש שנבואת יחזקאל היא 'חקירה ועיון'. ברם, אם נוגה וכוכב הם למעלה מהשמש, ואם 'קול כנפי הכרובים' הוא קולות הגלגלים, הרי שהרמב"ם קרא את מראת יחזקאל כתיאור מדעי עתיק של המציאות. מאחר שהוא סבור שיחזקאל פרק א הוא 'חקירה ועיון', מובן כיצד יחזקאל 'הנביא' טעה בחקירותיו.

בשלב זה, ההתקפה של אברבנאל עוברת מהרמב"ם אל נרבוני. נרבוני בחתימת פירושו לסוד המרכבה, תירץ את טעותו של יחזקאל בכך שהנבואה לא מתקנת טעויות המושרשות אצל הנביא (ח"ג, ז, מט.):

אמר משה. ראיתי להעירך הנה על דרוש, אינו קטן אצלי, ונחתום בו דברינו במרכבה... והוא זה: הלא ראיתי כי החכם האלהי המורה כתב פרק ח מן החלק השני, כי מן הדעות הקדומים המתפשטים אצל הפילוסופים ורוב האנשים שלתנועות הגלגלים קולות נוראים עצומים מאד... וכל מה שכתב הרב ז"ל בפרקים ההם אמנם הכונה בו לבאר מעשה מרכבה. ורמז הרב בזה כי חכמי ישראל וראשוניהם היו מאמינים זה הדעת, וכי מה שאמר יחזקאל אמנם הוא נמשך אחר זה הדעת... וזה מקום פלא גדול: איך יאמר הנביא או חכמי ישראל המקובלים מהנביא דבר שהתאמת סותרו במופת?! ומה שצריך שתדעו, מה שאשיבך עליו, והוא שורש אתנהו לך, יתיר אלו הספקות ומה שישתרג מהם. והוא זה, ואומר: דע, כי הנביא אמת ותורתו אמת. ומה ששיג אמת בלתי מעורב בו שקר כלל... אבל אין הנבואה מאיר מה שאינו דרוש, כי מה שידרוש הנביא ויבא לו נבואה עליו, תודיעהו האמת... אמנם, אם יאמין הדבר בחילוף מה שהוא בו, ותנוח דעתו עליו, ולא יחשוב בו, ולא ידרוש עליו, ותבא לו נבואה על דבר מה, אינו מוכרח שנאמר שאחר שהתנבא כבר יראה הכל, והתירה לו מה שלא סיפק עליו והודיעהו מה שלא דרשו.

הנבואה 'מאירה' לנביא רק את ה'דרוש', כלומר את אותו נושא אותו הנביא דרש וחקר. הנבואה אינה מתקנת טעויות של הנביא. לכן, גם יחזקאל לא 'תוקן' ב'נבואתו' (שם):

אני רואה שיחזקאל אם היה מסופק אם גלגל קבוע ומזל חוזר או הפך, והיתה באה לו נבואה עליו, היה רואה בנבואה הגלגל חוזר ומזל קבוע. אמנם, כשהיה מאמין גלגל קבוע ומזל חוזר ובלתי דורש בו, שמע קול כנפי הכרובים...

לא רק שהנבואה לא מתקנת טעויות. להפך, היא תומכת בטעויות של הנביא, עד כדי כך שיחזקאל שומע את קול הגלגלים בנבואתו. ההסבר לכך הוא תפיסתו של נרבוני את הנבואה כתופעה טבעית בה מעורב השכל והדמיון. הדמיון מצייר את השגותיו של השכל, ולכן במקום בו השכל מחזיק בטעות, הדמיון מצייר את הטעות, ויחזקאל שומע את כנפי החיות.

אברבנאל מאשים את נרבוני בהטעייה מכוונת של הקוראים. לדעתו, נרבוני סבור שהנבואה היא החכמה האנושית, ולכן יש בה טעויות. הסיבה שנרבוני מנסה לתרץ את טעויותיו של יחזקאל היא 'פוליטית' כדי להישאר בתוך הקונצנזוס היהודי (דפ', עא. ; כ"י ב, 143; כ"י ג, 204א):

והנרבוני, כדי לנשוא פנים אל בני עמו, כתב בפירושו בסוף אותו פרק,<sup>50</sup> אפשרות הטעות גם בנבואה, בהיות שהנביא לא שאל על הדרוש ההוא, והיה<sup>51</sup> מקובל אצלו. אבל, כל זה לבבו לא כן יחשוב. כי אם שהיה כל זה עיון וחקירה, כמו שיראה מתוך דבריו בפרקים האלה כולם. ולזה לא הרחיקו היות לנביא דעות קדומים מן הפילוסופים שנשתבשו בעיונם.

אברבנאל מקבל את פרשנותו של נרבוני לדברי הרמב"ם ('הרחיקו'). גם נרבוני וגם הרב סבורים שמראת יחזקאל היא 'עיון וחקירה', ולכן הם 'לא הרחיקו' את הטעות מיחזקאל. אדרבה, לשיטתם יש לחפש עוד טעויות שבוודאי קיימות בתוך דברי הנביאים ומשקפות תפיסות מדעיות עתיקות ושגויות.<sup>52</sup>

#### 4. טענה חמש עד טענה עשרים וארבע

מתוך עשרים הטענות המוקדשות לדיון בפרק א ביחזקאל, אתמקד בטענות שיש להן השלכה על נושאים אחרים הקשורים למחקרי. אדון תחילה בטענה ארבע עשרה הקשורה לסיפור אצילי בני ישראל. טענות עשרים ועשרים ואחת מקבילות לטענות השלישית והרביעית שבעטרת זקנים, והן שופכות אור נוסף עליהן. טענה עשרים וארבע עוסקת בסוד הקשת, ומשלימה את הדיון בנושא הנבואה.

##### א. טענה ארבע עשרה: צורות היסודות

טענה ארבע עשרה מתחילה את סדרת הטענות מ'זארא' השני (פס' טו) ועוסקת בדבריו של הרמב"ם בח"ג פרקים ב, ד. טענה זו מקבילה לטענה השביעית בעטרת זקנים.<sup>53</sup> כזכור, טענה זו הובילה את אברבנאל לדון במעשה מרכבה, והיא הטענה החותמת את הדיון המוסגר בעטרת זקנים. הרמב"ם פירש את המילים 'כמראה אבן ספיר' (פס' כו) כקשורות בחומר הראשון, משום שהוא פסע בעקבות אונקלוס שתרגם: 'אבן טבא'. בטענות הלקוחות טענה זו מגיעה במקומה על

---

50 בכ"י ב נוסף: 'כי'.

51 בכ"י ב: 'ויהיה'.

52 צריך עיון עד כמה אברבנאל סבור שהרמב"ם ונרבוני השוו בין הנבואה לבין החכמה: האם לפי דעתם כל תופעת הנבואה היא 'עיון וחקירה' ותו לא, או שמא בדומה לרשב"ת גם הם סבורים שיש להבדיל בין מצוות התורה שהם 'הלכה למשה מסיני' לבין מראות נבואיים כדוגמת מראת יחזקאל שנועדו לתאר את העולם 'דרך לימוד והשתכלות', וממילא הם חשופים לטעויות.

53 ראו בעמ' 212. בטענה הרביעית בעטרת זקנים הוא מחלק את הטענה לארבע 'פנים', ואף כאן הוא מחלק את הטענה לארבע 'פנים'.

רצף הפסוקים בפסוק טז: 'מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש',<sup>54</sup> והיא מחולקת לארבעה פנים:

א. על פס' טז: 'מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש' – יונתן מתרגם תרשיש: 'כעין אבן טבאי'. לפי הרמב"ם 'אבן טבאי' קשור לחומר הראשון. לפי זה, יש להבין את תיאור האופנים כך: צורת היסודות מקורה בחומר הראשון. שכן, הרמב"ם בח"ג, ב מתאר את המורכבות שיש ביסודות:

ואחר כך הודיע באלו האופנים שהן מורכבים קצתם בקצתם, והוא אמרו: 'ומראה' ומעשיהן כאשר יהיה האופן בתוך האופן (יח' א, טז). וזה מאמר שלא נאמר בחיות לא אמר מלת תוך בחיות, אבל קצתם מורכב בקצתם, כמו שאמר: 'חבורות אשה אל אחותה' (שם, ט).

האופנים מורכבים קצתם בקצתם. היסודות בכדור הארץ מתמזגים האחד עם האחר. להבדיל מהחיות (הגלגלים) שהם מעל לכדור הארץ. פסוק טז המתאר את היסודות כבעלי 'מראה' ו'מעשה' מתאר את המורכבות שיש בכל יסוד: 'מראה' מתפרש על צורה (מהות), 'מעשה' מתפרש על פעולה. אברבנאל מתנגד מבחינה פילוסופית לקשור בין היסודות לבין החומר הראשון (דפ', עב; כ"י ב, 146א; כ"י ג, 207א):

ובזה לא יצדק אמרו: 'כעין תרשיש' אם היה רומז אל החומר הראשון, כי **צורות היסודות** ופעולותיהן הנמשכות<sup>55</sup> לצורות, אינם כפי החומר הראשון.

אברבנאל אינו מסביר מדוע צורת היסודות אינה נובעת מהחומר הראשון. למכירי ספריו, הסיבה מובנת מאליה. קל לזהות את הרמיזה לספרו 'צורות היסודות' אותו הוא חיבר בצעירותו.<sup>56</sup> בספר זה הוא דן בשאלה מהי צורת היסודות. הוא מציג את שלוש הדעות של הפילוסופים שקדמוהו. הדעה הראשונה היא של אריסטו, רלב"ג, ועוד לפיה המהות של היסודות קשורה במצב האידיאלי של היסוד: אש – חום, מים – קור, אויר – לחות, אדמה – יובש. הדעה השנייה סבורה שצורת היסודות קשורה במסה שלהם, ומשקלן נתפס כגורם המכריע. הדעה השלישית סבורה שצורת היסודות מקורה בחומר הראשון, והיא הדעה של אבן סינא, אלגזלי, אבן רושד, ועוד. אברבנאל מציג את הדעות השונות, וכותב את החסרונות שיש לכל דעה. לאחר מכן הוא מברר שהדעה הצודקת היא הדעה הראשונה. הוא עונה על החסרונות של הדעה הראשונה, ומחזק את החסרונות שיש בדעות האחרות.

אחרי שבחיבור נעוריו הוא דחה מבחינה פילוסופית את האפשרות שהמהות של היסודות מקורה בחומר הראשון, הוא לא רואה צורך להסביר זאת כאן, והוא מסתפק באזכור שם ספרו. לדעתי, קרוב לוודאי לומר שספרו צורות היסודות מלכתחילה נכתב ממקום של הגות דתית. הוא

<sup>54</sup> בסיומה של הטענה השישית בעטרת זקנים הוא מתייחס בקיצור ל'יח' י, ט: 'ומראה האופנים כעין אבן תרשיש', שזוהי אותה הלשון.

<sup>55</sup> בכ"י ב: 'ופעולותיהם הנמשכים'.

<sup>56</sup> בנוגע לספר זה, ראו בפרק רקע.

נועד לברר את השאלה מהי צורת היסודות מבחינה פילוסופית כדי לסייע בלימוד נושא מעשה מרכבה. דברים אלו הם בניגוד לדעתם של החוקרים א' שמואלי, ב"צ נתניהו וא' גרוס. לדעתם, החיבור 'צורות היסודות' שייך לתקופת נעוריו של אברבנאל בשעה שהוא עדיין נמשך לעיון הפילוסופי, ורק לאחר מכן אברבנאל הפנה את עינו וכתיבתו לנושאים דתיים.<sup>57</sup>

מתוך הנאמר כאן יש להציע שההפך הוא הנכון. יתכן, ש'צורות היסודות' הוא מעין תוצר לוואי של לימודו את מעשה המרכבה, והוא בירור פילוסופי שנועד לבדוק אם תיתכן דעתו של הרמב"ם בנוגע למקורם של היסודות מן החומר הראשון. מעין תימוכין לכך יש לראות בזה שבכתב היד בו נמצא חיבורו עטרת זקנים, נמצא גם חיבורו צורת היסודות. ואפשר, שנותרה בזה עדות אילמת על הקשר בין עיוניו בעטרת זקנים בסוד המרכבה לבין דיונו בצורות היסודות על מהותם של האופנים.<sup>58</sup>

יתכן שהמסקנה הפילוסופית שעלתה מתוך חקירתו ב'צורות היסודות' לפיה הקשר בין החומר הראשון לבין היסודות אינו מתאר את נכונה את מהות היסודות, היא זו שיצרה את הסדק היסודי בסוד המרכבה של הרמב"ם בעיני אברבנאל. הרמב"ם מתוך חקירותיו הפילוסופיות יחס לנביא יחזקאל את התפיסה הקושרת בין היסודות לחומר הראשון. אברבנאל מתוך חקירותיו הפילוסופיות נוכח לדעת שייחוס זה שגוי. ואם כך הוא הדבר, אפשר שמראשית יצירתו הספרותית

---

57 אלו דבריו של שמואלי, תשכ"ג, עמ' 24: 'חיבורו הראשון היה באמת בפילוסופיה של הטבע, על 'צורת היסודות', חיבור שכולו חילוני. אבל לא יצא זמן קצר והוא משך את ידו מן הפילוסופיה של הטבע ומן המדעים. כמה נפשו אל דעת אחרת, אל דעת אלוהים, הנקנית על ידי לימוד כתבי הקודש'; נתניהו, תשס"ה, עמ' 32 מבהיר: 'אין בו בחיבור זה שום דבר שמעיד על השפעתה של איזו השקפה דתית או אפילו על עניין בהשקפות דתיות... לאלוהים אין כל זכר. אין שום ציטוט מן המקרא, ובעצם גם לא משום מקור דתי יהודי. הפילוסופיה מוצעת כאן בצורתה היוונית הטהורה, פילוסופיה מבוססת לא על דוגמה דתית, אלא על היגיון קר, הקשים והסתכלות. בנעוריו, ודאי השתעשע אברבנאל בשאיפה להעמיק בלימוד הפילוסופיה ולמצוא תשובות לפחות לאחד מן החידות שהפילוסופים הגדולים לא הצליחו לפתור... אך לבסוף באה הריאקציה. ככל שהשתקע יותר בפילוסופיה כן נוכח שהמשימה גדולה מכפי יכולתו, ויותר מזה שהיא גדולה מכוחו של אדם. הוא ראה את הסתירות, הפקפוקים והמגבלות המציניים כל תורה פילוסופית... ובדומה לרציונליסטים אחרים שהתאכזבו ממנה, פנה אל הדת ולהשקפות של מיסטרין'. ראו גם: גרוס, תשנ"ג, עמ' 158 הע' 163; וכן ראו: שם, עמ' 116, 164 הע' 53.

58 ראו: אברבנאל, עטרת כ"י. אף בדפוס סביוניטה בשער הפתיחה של עטרת זקנים הוסף: 'עוד למד דעת את העם מה צורות היסודות אשר אדם תועה מדרך השכל וידוע אותם'. כהן סקלי, 2005, עמ' 67-69 סבור כי לא 'חייבים לייחס לחיבור קטן זה משמעות על מסמך המעיד על כוונותיו של אברבנאל הצעיר להפוך לפילוסוף רציונליסטי במובן של ימי הביניים. להפך, ניתן לראות בצורות היסודות תרגיל פילוסופי-רטורי מבריק שבו אברבנאל מתיימר לפתור את הבעיות של כל התפיסות הפיסיקליות הקיימות, וזאת בדומה למגמה הרטורית של עטרת זקנים'. לדעתי, כאמור, צורות היסודות הוא המשך ישיר למחקרו בנושא מעשה מרכבה, העוסק בבירור הצדדים המדעיים של היסודות הם האופנים. קשה לי לקבל את דעתו של כהן סקלי, לפיו המטרה המרכזית של חיבורים אלו היא רק לבסס את תדמיתו של אברבנאל, ולהכלילו בכלל האליטה הרבנית. לדעתי, אברבנאל באופן טבעי ראה את עצמו חלק מהעולם הרבני, והוא לא נזקק לחיבורים אלו כדי לחוש בכך או להצדיק את גדולתו בתורה. אם כי לא מן הנמנע, כי מטרה משנית של חיבורים אלו הייתה לפרסם את שמו.



של אברבנאל נושא מעשה המרכבה עמד בראש מעייניו. הוא זה שהוביל אותו לחקור את צורות היסודות, והוא זה שאולי היווה את שורשה של נקודת השבר ביחסו כלפי הרמב"ם.<sup>59</sup>

ב. על פסוקים טו-טז: 'וארא החיות והנה אופן אחד בארץ.. מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש'. לפי הרמב"ם 'כעין תרשיש' נאמר על החומר הראשון, לכן ראוי היה שהמילים 'כעין תרשיש' יהיו סמוכים לנאמר בחיות 'אופן אחד בארץ' – כעין תרשיש, שממנו האופנים, שהם היסודות המורכבים מהחומר הראשון נתהוו. מה גם שאין זה נכון לתאר את היסודות שהם 'כעין תרשיש'. פן זה של השאלה ממשיך את הפן הקודם המתבסס על ספרו צורות היסודות.

ג. סתירה פנימית בתרגום יונתן. גם כאן, ניתן לראות את ההתמודדות עם פרשנו של הרמב"ם. כזכור, זו הייתה הטענה האחרונה של אברבנאל נגד הרמב"ם בעטרת זקנים (ב7),<sup>60</sup> ואותה הוא הכתיר בתור 'הגדולה שבסתירות'. הסתירה היא שאז יוצא שלפי יונתן הפירוש של פסוק טז: 'האופנים... כעין תרשיש', הוא שהשמים הם מהחומר הראשון. בעוד שבעטרת זקנים זוהי הטענה הסופית לדחיית הרמב"ם, בטענות הלקוחות הוא דן בהצעתו הפרשנית המיוחדת במינה של אביו של נרבוני להבין את הרמב"ם, ולענות על 'הגדולה שבסתירות'. נרבוני מספר על דיון שהיה לו עם אביו בנוגע לתרגום יונתן. אביו של נרבוני התפלא על הרמב"ם שייחס ליונתן את ההבנה שהאופנים הם השמים (ח"ג, ד, מז:):

ואדוני אבי י"א נפלא על הרב ז"ל איך חשב כזאת על יונתן בן עוזיאל ז"ל, והלא הוא כמו שהביאו הרב פירש החיות רצוא ושוב: 'חזרן ומקפן ית עלמא',<sup>61</sup> וההקף בתנועה הוא מיוחד לשמים. ואמר: למה גזר הרב שיונתן גזר אומר שהאופנים הם השמים על שתרגם כל אופן גלגלא...<sup>62</sup> הנה כמו שאמר הרב שכל דבר עגול יקרא גלגל עד הגלגלים הקטנים של עץ... וכי הרצון בזה כי האופנים עגולים, לא שהם השמים ככה.

אביו של נרבוני מראה שהרמב"ם בעצמו בפרק ב הניח את התשתית הפרשנית המאפשרת להסביר אחרת את תרגום יונתן, ולומר שגם יונתן סבר שהחיות הם השמים, והאופנים הם היסודות. בדרך

---

59 לשאלה, מדוע בצורות היסודות הוא לא מזכיר שדעת הרמב"ם היא כדעה השלישית, שהיא אינה נכונה. אפשר שהסיבה לכך היא כפי שכבר כתבתי, שבשלב זה של חייו, בצעירותו הוא נמנע ככל האפשר מעימותים חזיתיים בינו לבין הרמב"ם, ויותר קל היה לו לדון בשאלה הפילוסופית כביכול מרחוק.

60 ראו בעמ' 212.

61 הרמב"ם בח"ג, ב מצטט מילים אלו מתוך תרגום יונתן על פסוק יד: 'והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק'. זו לשון יונתן לפסוק זה (מהד' הכתר): 'ובריתא באשתלוחיהון למעבד רעות רבוניהון, דאשרי שכינתיה במרומא עלא מנהון, כאנפא עינא למחזי, חזרן ומקפן ית עלמא, ותיבן בְּרִית חדא, וקלילן כחיוז ברקא'.

62 ללשון הרמב"ם, ראו הע' 26.

זו, תיפתר אותה סתירה גדולה, ויתברר שמה שהרמב"ם ייחס ליונתן עמדה שגויה היה רק למראית עין.<sup>63</sup>

אברבנאל אינו מוכן לקבל פתרון זה (דפ', עב; כ"י ב, 146; כ"י ג, 207):

ונראה שהנרבוני הרגיש בספק הראשון העצום הזה וכתב בפירושו לאותו פרק בסופו: 'ואיך שיהיה הנה יחזרן ומקפן ית עלמא' אשר הביא הרב בעצמו, יורה שהחיות אצל יונתן נאמרים על השמים לא האופנים, ויהיו האופנים אם כן הם היסודות'. ע"כ. רצה החכם להיסמך לאותו דיוק אשר זכר, והוא מבואר החולשה, (כ"י ב, 146) כי יונתן לא פירש החיות על השמים, עם היות שאמר: 'יחזרן ומקפן' וכמו שכתבתי, והוא אומר בפירוש שהאופנים גלגלים, ומה לנו לדיוק אחר!:

זו לא הפעם הראשונה שאברבנאל מעלה טענה זו, והיא שבמקום בו נאמר דבר במפורש הוא עדיף על הבנה מתוך דברים שאינם מפורשים.<sup>64</sup> יונתן כתב במפורש שהאופנים הם הגלגלים. לא יתכן להתעלם מעובדה זו, ולומר שמה שיונתן באמת חשב שהאופנים הם היסודות. חשוב לציין, שהוא מכנה את נרבוני בתואר 'החכם', שמראה על הכבוד האישי כלפיו, למרות התנגדותו התקיפה לדעתו.

ד. חלק זה מקביל לטענה האחרונה בעטרת זקנים בחלקה הראשון (7א): 'כי איך יאמר הרב שכעין תרשיש הוא החומר הראשון ויעשה גזירה שווה מהתרגום?!' מתוך כך, אברבנאל דוחה את פירושו של הרמב"ם ש'אבן טבא' הוא החומר הראשון (דפ', עב; כ"י ב, 146; כ"י ג, 207):

הנה אני אומר, שמאמר אונקלוס 'כעובדא דאבן טבא' לא כיוון על החמר הראשון, ושאצילי בני ישראל לא ראו אותו דבר שחשב הרב.

האזכור של אצילי בני ישראל בטענות הלקוחות, מובן רק לקוראיו מכירי עטרת זקנים, היודעים שהדיון באצילי בני ישראל הוא זה שמלכתחילה הביא אותו להיזקק לדיון במעשה מרכבה. ולבסוף, אברבנאל מציע שאם יש להשוות את הלשון הרי עדיף להשוות את לשון המקרא (שם):

ויותר נכון הוא שנעשה הגזירה שווה מן הפסוק אל הפסוק, משנעשה אותה מהתרגום. והנה הכתוב אומר שם: 'ויראו את א"הי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר', וכן

---

63 יונתן תרגם את פס' יד בנוגע לחיות: חזרן ומקיפן ית עלמא. לפי זה תהיה כאן אחת מסיבות הסתירה המוזכרות בהקדמת המורה בין העמדה המפורשת שהרמב"ם מייחס ליונתן (אופנים=שמים) לבין העמדה הלא מפורשת ליונתן (אופנים=יסודות, חיות=שמים). אברבנאל מצטט את משפטי הסיום של נרבוני בפירושו לפרק ד: 'ואיך שיהיה הנה חזרן ומקיפן ית עלמא אשר הביא הרב בעצמו, יורה כי החיות אצל יונתן נאמרים על השמים לא על האופנים. ויהיו האופנים א"כ הם היסודות'.

64 ראו לעיל פרק נבואה, בנוגע לנבואתו של ברוך בן נריה, והסתירה תוך כדי דיבור של הרמב"ם את עצמו, ובפרק תובנות.

אמר הנביא: 'וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא'. וכמו שכאן נאמר על הנבדל או על הגלגל, ככה נאמר שם באצילי בני ישראל על השגת הנבדל.

זהו הרמז היחיד בתוך טענות הלקוחות שממנו ניתן ללמוד מה כולל תחום הלימוד הקרוי 'מעשה מרכבה' והוא 'השגת הנבדל', וזה בעקבות רח"ק.

## ב. טענות עשרים ועשרים ואחת: הקול

ב'טענות הלקוחות', טענה עשרים עוסקת בביאורו של פסוק כד, והיא מקבילה לטענה השלישית והרביעית שבעטרת זקנים. בטענה עשרים ארבעה חלקים: שני החלקים הראשונים של טענה עשרים (20-א4) הם שני החלקים הראשונים של הטענה הרביעית שבעטרת זקנים (4-א4). החלק הרביעי של טענה עשרים (20ד) הוא הטענה השלישית בעטרת זקנים (3):

טענה 20 (פס' כד): כ"י ב, 147; כ"י ג, 209א	עטרת זקנים: טענות 3, 4-א4
20א. איך ייחס קול לחיות אם הם הגלגלים, בהיותו דעת נפסד ובלתי אמת, בנוי על שורש מבואר ההפסד בשגלגל קבוע ומזל חוזר, כמו שביארו הרב בפרק ח ח"ב.	4א. (פס' כד) מאשר ייחס קול לגרמים השמימיים והוא בחלוף האמת, ראה דברי הרב בפ"ח ח"ב שזכר שהיה דעת קדום שהיו לגלגלים קולות נוראים עצומים בתנועתם... והרב אומר שזה בלתי איפשר כפי האמת, ויתחייב א"כ שבא שוא ודבר כזב במראות יחזקאל הנביא, חלילה לאל מרשע.
20ב. למה ייחס הקול ההוא לכנפים, והיה ראוי ליחסו בכלל לחיות <sup>65</sup> או לתנועותיהם, לא לכנפים שהם לדעתו סבות התנועה, כי הסבות ההם לא יחדשו קול, כי אם עצם התנועה ועצם המתנועע.	4ב. (פס' כד) במה שייחס הקול ההוא לכנפים לבד ולא לידים ולפנים ולרגלים ולגויותיהם, והוא זר מאד, כי האומר כקול הגרמים השמימיים יאמר שבתנועתם יחדשו הקול ההוא, ולא אמר שיתחדש הקול מהכנפים אשר הם לדעת הרב כדוריות הגלגל ונפשו ושכלו...
20ג. מה ראה להמשיל אותו קול ולתארו בארבעה תארים: קול מים רבים, קול שדי, קול המולה, קול מחנה – והיה די באחד מהם <אם לקול המוחש> <sup>66</sup> יכוין כדעת הרב.	
20ד. למה לא זכר הקול הזה (כ"י ב, 148א)	3. א"כ איך בדברו באופנים באו הפסוקים האלה

65 בכ"י ב: 'לחיות בכלל'.

66 בכ"י ב: 'כי לקול'.

והם ענינים כבר נאמרו בחיות, ואין צורך בהישנותם, כ"ש שיאמר שלא נזכרו בדברו בחיות ונזכרו במה שדבר בעניין האופנים, וזה ממה שיורה שאם נודה בחיות כוונת המראה מה שזכר הרב, יתחייב לדעתו שיבואו הפסוקים בלי סדר, ותהיה ההשגה בסדר מבולבל. והרב לא הרגיש בזה הספק.	שהיו עושים החיות בתנועתם למעלה כאשר דבר מהחיות, שהוא היה המקום הנאות <sup>67</sup> אליו, ולא שיזכרוהו אחר שהשלים דיבור החיות והפסיק עם דבור האופנים, (כ"י ג, 209ב) ובא לבאר ענין הכדור העליון אז ישוב לתאר הקול שהיו עושים החיות.
---	---

לחלק ג של טענה עשרים (20ג) אין מקבילה בעטרת זקנים. אפשר שהוא התחדש לאברבנאל רק בשעה שהוא עבר באופן יסודי על הפסוקים, והרגיש בכפילות הרבה שיש בתיאור הקול.<sup>68</sup>

הטענה העשרים ואחת דנה בקול (שבפסוק כה) ומרחיבה את הטיעון שבעטרת זקנים (ד4):

טענה 21 (פס' כה): דפ', עב: ; כ"י ב, 148א; כ"י ג, 209ב	עטרת זקנים: טענה 24
21א. מאמרו: ויהי קול מעל לרקיע.. והפסוק הזה יקשה מאד ענינו בהיותו ללא <sup>69</sup> צורך מבחינות. אחת, שזה כלו כבר נאמר: אם התחדשות הקול, ואם אמרו בעמדם תרפינה כנפיהם.	24. (פס' כה) באמרו: ויהי קול מעל הרקיע ... והנה מעל לרקיע שהם הכדורים כלם אין גשם כלל, ולכן לא תמצא שם אפשרות קול.
21ב. כי הקול הוא הנשמע לחוש השמע, ולכן <sup>70</sup> אמר למעלה: ואשמע את קול כנפיהם, ויקשה אם כן אמרו כאן: ויהי קול מעל לרקיע, כי הקול ההוא שהיו מחדשים הגלגלים בתנועתם לא יהיה הקול ההוא מעל לרקיע שהוא על ראשיהם, כי אם בהם בתנועתם למטה מהם בשומעים מליהם.	
21ג. כי איך ייחס הקול הזה פעמים לחיות ולא ייחסו לרקיע, ואם היה דעת הנביא שכל גלגל מחדש <sup>71</sup> קול בתנועתו, מי המונע שהכדור העליון הבלתי מצוייר יחדשהו ככדורים	

67 בכ"י ב: 'האות'.

68 זו, כמובן, שאלה חלשה שכן הרמב"ם כבר הודיע בהקדמת המורה כי בתוך המשל יתכנו פרטים שאינם נחוצים: 'ודע כי משלי הנבואה יש בהם שתי דרכים: מהם משלים, שכל מילה שבמשל ההוא יש בה ענין. ומהם, מה שיהיה כל המשל מגיד על כל הענין ההוא הנמשל, ויבואו במשל ההוא דברים רבים מאד, אין כל מלה מהם מוספת ענין בענין ההוא הנמשל, אבל הם ליפות המשל וסדר הדברים בו, או להפליג בהסתיר בענין הנמשל, וימשכו הדברים כפי כל מה שראוי בגלוי של המשל ההוא, והבן זה מאד'. מי יודע, אם הסיומת 'והבן זה מאד' אינה החוט המקשר לנושא מעשה מרכבה, בו הרמב"ם משתמש במטבע לשון זו, כמו בח"ב, י בסופו.

69 בכ"י ג: 'שלא'.

70 בכ"י ב: 'ולא'.

71 בכ"י ב ליתא.

האחרים שלמטה ממנו, והפסוקים האלה לא ייחסו קול לרקיע כי אם לחיות.	
--	--

שאלה ג4 דנה במנוחת השמים והמקבילה לה היא טענה שבע עשרה על פס' כא: 'בלכתם ילכו ובעמדם יעמודו':

טענה 17: דפ', עב; כ"י ב; 147א; כ"י ג, 208ב	עטרת זקנים: טענה ג4
מאמרו: ובעמדם יעמודו, ואם החיות הם הגלגלים איך אמר בהם לשון עמידה שיורה על המנוחה בהיותם מתנועעים תמיד, ואי אפשר בהם המנוחה?! וכן אמר אחרי זה: 'בעמדם תרפינה כנפיהם' שהורה בזה היות המנוחה אפשרית ונמצאת בהם, ולכן אמר שבעמדם יבא בכנפיהם רפיון, רמז למנוחה, כי הכנפים הם כלי התנועה ובהעדרה תרפינה כנפיהם.	ג4. (פס' כה) באמרו: בעמדם תרפינה כנפיהן, וזה יורה על שהשמים נחים בזמן מה, והוא שקר כי המנוחה נמנעת בהם, יען היתה תנועתם סיבובית תדירה.

### ג. טענה עשרים וארבע: סוד הקשת

לעיון מיוחד ראויה טענה עשרים וארבע העוסקת במראה הקשת (פס' כח), וקשורה להבנת התהליך הנבואי.<sup>72</sup> גם כאן, אברבנאל מכוון את התקפתו נגד הרמב"ם והנרבוני גם יחד.

אפתח בדברי הרמב"ם בח"ג, ז:

אמר גם כן: 'כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנוגה סביב הוא מראה דמות כבוד' וגו': חומר הקשת המתואר ואמתתו ידוע. וזה נפלא בדמיון ובהמשלה מאד. והוא בלא ספק בכח נבואה. והבינהו.

דבריו של הרמב"ם סתומים וחתומים. נרבוני מפענח את הסוד: תחילה הוא מפרש את הנמשל בפסוק כח לפי הרמב"ם, ואח"כ הוא חוזר להסביר את דברי המורה. לדעתו, הקשת היא משל המתאר את התהליך הנבואי שמתחולל בנפשו של הנביא להבדיל מנפשם של שאר בני האדם אצלם לא מתחולל דבר (ח"ג, ז, מח:):

אמר גם כן: 'כמראה הקשת אשר יהיה בענן' (יח' א, כח) – והוא המקבל. ר"ל כמו שיתרשמו המראים המתחלפים **בענן המוכן** ביום להראות ניצוץ השמש, כי השמש הוא הפועל ההכאה, כי הלחות נותן ההכאה בענן לקבל הרושם ההוא, כי יתהפך מעין אל עין

72 ראו אפודי, שם טוב, קרשקש על אתר, הצועדים בעקבותיו של נרבוני בפענוח הסוד.

נכחי, ובו יראה הקשת בעל דרכים. 'כן מראה הנוגה סביב' – שהוא השפע האלהי החל על הנביא, הנוצץ מן השכל הפועל אשר הוא במדרגת השמש על נפש הנביא, מתהפך מעין על עין השכל תחלה, אחר כך על הכח המדמה בדרכים ובמשלים מתחלפים מוחשים. וזהו אומרו: 'חומר הקשת המתואר ידוע' באמרו: בענן ביום הגשם (שם), 'ואמתתו', יזה נפלא בדמוי ובהמשלה מאוד', כי ענינו הוא 'בלי ספק בכח נבואה', שהוא כבוד יי', 'והבינהו'. ותיוחד נפש הנביא בזה מבין שאר השכלים, כמו שיוחד הענן ההוא ויוכן מצד הלחות והוא הגשם, כן תחול הנבואה על נפש הנביא, למה שהיא מוכנת אל השלמות ההוא בתחלת היצירה, ויעמוד לפני יי' בכחו בלמוד, וביציאה מן הכח אל הפועל, ולא יראה זולת האל ומלאכיו.

כדי שהקשת תיראה, צריך 'ענן המוכן' לכך מבחינת הלחות (יום הגשם), המיקום וכדו' ואז קרני השמש הפוגעות בו יוצרות את מראה הקשת. השמש מאירה תמיד, ברם הקשת נוצרת רק בהזדמן התנאים הנאותים. כך, התובנות המגיעות משפע השכל הפועל הן רצופות תמיד. הקשת היא משל על המתחולל בנפש הנביא. רק בזמן היותה מוכנה אל הנבואה, פוגעות בה 'קרני השמש' המגיעות מהשכל הפועל, והנביא יכול 'לקבל' את הנבואה. נוצרת הקשת על שלל צבעיה, בה הדמיון מעבד את תובנות השכל בגוונים שונים. לעומת זאת, שאר נפשות בני האדם, אינן מוכנות, ופגיעת קרני השמש בהן לא יוצרת 'קשת', ואין מראות נבואיים. אין צורך לומר, שפרשנות זו לסוד הקשת מתיישבת יפה עם תפיסתו של הרמב"ם את הנבואה כתופעה טבעית לחלוטין, בה השכל יחד עם הדמיון מעבדים את המסרים והתובנות המגיעים מהשכל הפועל.

אברבנאל אינו מוכן לקבל שהמסר הנסתר של מראה הקשת מתאר את התהליך הנבואי, הטבעי. לדעתו, יחזקאל בא לתאר את מה שהוא השיג אחרי התהליך הנבואי (דפ', עג. ; כ"י ב, 149; כ"י ג, 211):

ואם זה הוא<sup>73</sup> דעת הרב וכוונתו, היא באמת רחוקה ממני. לפי שהנביא היה מספר ענין השגת נבואתו ומה שראה, ולא היה כוונתו הנה לבאר ולדמות איך תבוא הנבואה לנביאים, ואינו מצורך דבריו ולא מהמשך הענין. ועוד, כי אם היה הדמיון וההמשל כלו איך תקבל (כ"י ב, 150א) שפע השכל הנבדל, איך יאמר הכתוב כן: מראה הנגה סביב, והיה ראוי שיאמר כן: מראה הנבואה או כן מראה בנפש הנביא בהדבקה, לא שיאמר כן מראה הנגה סביב,<sup>74</sup> והנוגה אינו נפש הנביא, >ולא נבואת הנביא<sup>75</sup>. ועוד, אמרו: הוא מראה דמות כבוד יי', כי זה על הדבר הנראה אליו<sup>76</sup> יאמר, לא על הכנת נפש הנביא. והנה כבוד יי' אם הרב יסבור שהוא >עולם השכלים<sup>77</sup> ואיך יאמר שהכבוד האלהי ההוא בעצמו הוא כמראה הקשת, כי אותו הדמיון אינו לכבוד השם כי אם לנפש הנביא בהדבקה

73 כ"י ב: 'האמת'.

74 כ"י ב נוסף: 'והיה ראוי שיאמר כן מראה הנבואה'.

75 כ"י ג ליתא.

76 כ"י ב: 'לא'.

77 כ"י ב ליתא.

בכבוד יי'... (כ"י ג, 212א) והראיה לזה אומרו: ואראה ואפול על פני ואשמע קול מדבר, שהוא היוצא ממה שראה.

שוב אברבנאל חוזר למקרא ומראה שהסוד אינו עולה עמו בקנה. יחזקאל השיג ישויות להן הוא קורא 'נוגה', 'כבוד יי', שאינן מתבארות כלל לפי הרמב"ם, מה גם שתגובתו של יחזקאל לאותן ישויות מעידה שמדובר על ישויות חיצוניות לנפש הנביא.

## 5. טענה עשרים וחמש עד טענה עשרים ושמונה

ארבע הטענות האחרונות עוסקות בפרק י ביחזקאל. אין מקבילה בעטרת זקנים לטענות עשרים וחמש ועשרים ושש, והן עוסקות בזיהוי של הרמב"ם: החיות = הגלגלים = הכרובים. אברבנאל מראה שהן מבחינה מילולית והן מבחינת תוכן הסיפור, זיהוי זה קשה ביותר.<sup>78</sup> שתי הטענות האחרונות מקבילות לטענות החמישית והששית שבעטרת זקנים: טענה עשרים ושבע מקבילה לטענה החמישית והיא עוסקת בפסוק יב המייחס לאופנים כנפים, וידים. טענה עשרים ושמונה מקבילה לטענה השישית והיא עוסקת בפסוק יד המייחס לאופנים פנים:

עטרת זקנים: טענה 6	כ"י ב, 150; כ"י ג, 212: טענה 28
--------------------	---------------------------------

78 טענה עשרים וחמש תוקפת את הזיהוי בין החיות לבין הכרובים מבחינה מילולית (דפ', עג.; כ"י א, 150; כ"י ג, 212א): 'ואם החיות הם הגלגלים כדברי הרב, יקשה מאד למה יקראם כלם כרובים, כי עם היות לכולם פני אדם כמו שהניחו, לא יתחייב שיהיו פני כרוב שהוא הצעיר לימים מבני אדם, והיו ראוי שיקראם אנשים לא כרובים, שהם ילדים לדעתו?'. כוונתו היא לדברי הרמב"ם בח"ג, א: 'מה שאמר פני שור, ופני אריה, ופני נשר, הם כולם פני אדם נוטות אל אלו הצורות של אלו המינין'. הרמב"ם הביא ראיה לכך מיחזקאל י. שם במקום פני שור מופיע פני כרוב: 'הנה באר שמה שאמר עליו פני שור הוא פני הכרוב, וכרוב הוא הצעיר לימים מבני אדם'. לפי הרמב"ם המזהה בין החיות לבין הכרובים, צריך להסביר מדוע החיות בפרק י' מכונות בשם 'כרובים' המציין פני ילדים. כמובן, שאם נאמר שהכרובים אינם החיות, אין שאלה.

טענה עשרים ושש תוקפת את הזיהוי בין החיות לבין הכרובים מבחינת תוכן הסיפור ביחזקאל (שם):

כי אם היו החיות הם הכרובים והם הגלגלים, איך אמר הכתוב שמה: בא אל בינות לגלגל אל תחת כרוב ומלא חפניך גחלי אש מבינות לכרובים... וכתוב: והכרובים עומדים מימין לבית... ונאמר: וירם (בכ"י ב: ויצא) כבוד יי' מעל הכרוב על מפתן הבית... וישאו הכרובים את כנפיהם וירמו מן (כ"י ב, 150) הארץ... האם השכל הישר השופט האמת יסבול שהיה אש בין הגלגלים (כ"י ג, 212) ויהיה דבר אחד בינות הגלגל ודבר אחר כרוב, ואם הגלגלים הם עומדים לימין או לשמאל הבית או העולם, ומהו כבוד השם הנוסע מהכרוב אל מפתן הבית, ואיך הכרובים הגלגלים ירמו מן הארץ ויעמדו פתח שער הבית, ואיך היה כבוד יי' עליהם, כי כפי שרשי הרב כבוד יי' הוא למעלה מן הרקיע אשר הוא על ראשי החיות.

ואם היה שהחיות הם הכדורים השמימיים, והאופנים המהיסודות, איך אמר באופנים הפנים שזכר בחיות, כי היסודות לא ישתתפו לגרמים השממים לא בחומר ולא בצורה ולא בדבר אחר.	כי אם היו האופנים הם היסודות, איך אמר בהם וארבעה פנים לאחד... והנה הצורות האלה לדעת הרב הם הכחות המיוחדות הבאות מהגלגל ביסודות ובמורכבים מהם, וזה אי אפשר שייאמר ביסודות עצמם, כי אין <sup>79</sup> להם פנים, כל שכן שנאמר שהיו בהם אותם הפנים עצמם שזכר בחיות
וכבר הרגיש הרב בספק הזה ואמר...	ונראה שהרב הרגיש בספק העצום הזה <sup>80</sup> ...
אבל פשט הפסוקים לא יסבלהו, כי הכתובים כלם באופנים ידברו, ולא בכרובים.	אבל הכתובים צעקו חוצה קראו אחריו מלא, שאין הדבר כמו שחשבו, לפי שהפסוקים ההם כולם על האופנים ידברו לא על החיות.
ראה תחילת הסיפור וארא והנה...	הלא תראה התחלת הדברים, ואראה והנה...

קל לראות שהמבנה הזה, וכי אברבנאל העתיק את הטענה וסגן אותה מחדש תוך שהוא מעצים את הטענה (למשל: במקום: ספק – ספק עצום וכו'). הוא מסיים טענה זו במילים: 'והאמת יורה דרכו'.

אחרי כ"ח טענות, הוא מסיים את החיבור 'טענות הלקוחות', בנימה מכבדת כלפי הרמב"ם, שיש בה מן לימוד הזכות על הרמב"ם וסודו המחקרי (דפ', עג.; כ"י ב, 151א; כ"י ג, 213א):

ואין ספק שהרב המורה ראה בפסוקים כל הדברים האלה אשר העירותי או רובם, אבל הוא היה נשען כל כך על דעתו ועל חקירותיו, שאחרי חשבו שהיה זה האמת, ושכן ראוי שיהיה, לא חשש לפסוקים והוא חשב לשנותם, או אולי בחשבו שעניין יחזקאל היה חקירה עיונית ומשובשת, אולי חשב שהיה כל זה ממנו באותו אופן. רחמנא ליצלן מהאי דעתא.

הרמב"ם מן הסתם היה מודע לקשיים על שיטתו, ובכל זאת. 'הוא היה נשען כל כך על דעתו ועל חקירותיו', עד שהוא שיבש את המקרא 'ולא חשש לפסוקים'. הרמב"ם שייחס ליחזקאל הנביא חקירה עיונית הוא זה שנמשך אחרי חקירתו, לעברי פי פחת. הסיומת היא תפילה להינצל מדעתו העיונית המשובשת של הרמב"ם.<sup>81</sup>

79 בכ"י ג נוסף: 'לו'.

80 בכ"י ב סדר המשפט התבלבל: 'ונראה שהרב בספק הזה העצום הרגיש'.

81 מקורה של תפילה זו (שבת פד ע"ב) נמצא בויכוח בין שני חכמים בנוגע לענייני טהרה, האחד אומר לחברו: רחמנא ליצלן מהאי דעתא. וחברו עונה לו: 'אדרבה, רחמנא ליצלן מדעתא דידך'. מי יודע, אם אברבנאל עצמו אינו מסיים כאן את דבריו, במעין תפילה מתוחכמת לפיה גם מדעתו שלו אפשר שצריך להינצל.



לסיכום, בחיבור 'טענות הלקוחות' אברבנאל ממשיך את דרכו בעטרת זקנים לדחות את סודו של הרמב"ם 'כפי הפסוקים', ביתר שאת וביתר עוז. בעטרת זקנים מופיעות שבע טענות, ואילו בטענות הלקוחות מופיעות כ"ח טענות. בעטרת זקנים זירת ההתמודדות היא דעת הרמב"ם, ואילו בטענות הלקוחות זירת ההתמודדות היא הרמב"ם ותומכיו, ובראשם ר' משה נרבוני. חלק מטענותיו בטענות הלקוחות, הם חזרה על טענותיו בעטרת זקנים. עיון בטענה ארבע עשרה מלמד כי החיבור 'צורות היסודות' עשוי להיות קשור ללימוד מעשה המרכבה, ושמה יש לראות בו את תחילתו של המשבר ביחסיו של אברבנאל כלפי הרמב"ם. עם זאת, למרות העימות החרף עם הרמב"ם וסודו, הנימה המכבדת שלטת בדבריו, וגם בשעה שהוא תוקף קשות את הרמב"ם הוא עושה זאת מתוך כבוד. זו אינה התקפה אישית נגד הרמב"ם אלא נגד המחשבה השגויה שזהו הסוד של יחזקאל. כך גם בנוגע לנרבוני, אותו הוא תוקף רבות, ובכל זאת מכנהו בשם 'החכם'.

## ה. ביאור אברבנאל למורה ח"ג, א

על פרקי המרכבה נותר רק הביאור לפרק א בכ"י ב ובכ"י ג, ובדפוס.<sup>82</sup> הביאור קטוע ביותר, וסביר מאוד שאברבנאל כתב יותר מכך. ראיה לכך היא שאברבנאל שואל חמש שאלות על הפרק, אך משיב רק לשתי השאלות הראשונות. דבר זה, לא קורה בשום מקום לכל אורך ביאורו על המורה. לעולם הוא ינסה להשיב על כל השאלות שהוא שואל גם כשמדובר בשלושים שאלות, בטח כשמדובר רק בחמש שאלות.

הביאור נפתח בקטע בו הוא מפרש מבחינה מילולית, את דברי הרמב"ם לאורך הפרק. לאחר מכן, הוא שואל חמש שאלות על דברי הרמב"ם, המוכרות בחלקן זה מכבר מיטענות הלקוחות. השאלה הראשונה מקבילה לטענה הששית; השאלה השנייה היא 'מה ראה הרב להתחיל בזה הדרוש במרכבה, בהיותו אחת מפרטיה'; השאלה השלישית מקבילה לטענה החמישית; השאלה הרביעית מקבילה לטענה עשרים ושמונה; השאלה החמישית עוסקת בראייה שהרמב"ם מביא לכך שהחיות נוטות אל פני אדם מיחזקאל פרק י.

עיון בשאלה הראשונה מעורר תהיות מתי אברבנאל חיבר את הביאור לח"ג, א. השאלה הראשונה היא: 'מה הועיל הרב בהיות הפנים פני אדם, אם לא שפני שור ואריה ונשר יהיו נוטים לצורות אותם הבעלי חיים בהיותם בעצמם פני אדם'. הראשון שהעלה שאלה זו הוא רשב"ת. רשב"ת ענה שהמשמעות של 'פני אדם' היא שהגלגלים בדומה לאדם הם בעלי שכל.<sup>83</sup>

בביאורו למורה אברבנאל מקבל את תשובתו של רשב"ת. הוא מפנה את הקורא למו"נ ח"ב, ט-י, שם הרמב"ם מפתח את 'תורת ארבע הכדורים' (דפ', ב; כ"י ב, 152א; כ"י ג, 215א):

ולפי ששם באותם הפרקים מהחלק שני הביא הרב שהגלגלים הם חיים משכילים, לכן התאמץ הנה (כ"י ג, 215ב) בזה הפרק הראשון מהמרכבה לבאר שכלל צורותיהם היו פני

82 ראו פרק: היקף הפירוש, ודבריו של משה הלוי לנדא המדפיס הראשון. ראו גם ביאורו לח"א, מט.

83 רשב"ת, יקו המים, עמ' 47 בנוגע לחיות: 'וענין הנפש והשכל, רמז אליו כשרמז שכולם יש להם פני אדם, וכל הפנים פני אדם אך הקצת נוטות לצורות שזכר'.

אדם, להעיר היותם משכילים, ושאינם בלתי משכילים על דמיון האריה והשור והנשר, כי הם מדברים בדמות האדם.

לרמב"ם היה חשוב לפתוח בכך שלכל החיות יש פני אדם, מפני הנמשל: החיות היינו הגלגלים, בדומה לאדם הם בעלי שכל.<sup>84</sup>

לעומת ביאורו לח"ג, א, בטענות הלקוחות אברבנאל דוחה את תשובתו של רשב"ת בטענה השישית (דפ', עא; כ"י ב, 144א; כ"י ג, 204ב):

ואם נאמר שאמר זה כדי להעיר על היותם משכילים, כמו שפירשו החכם<sup>85</sup> רבי שמואל בן תיבון, ונמשך אחריו הנרבוני.<sup>86</sup> אני אשיבך, שהיות החיות משכילות כבר נרמז בארבעת הכנפים שפירש הרב<sup>87</sup> שהם כדוריות הגלגל ונפשו ושכלו וחשוקו, וגם כבר נאמר בזה שהיה להם שכל וציור, למה לא יהיו הפנים רמז לדבר אחר...? ועוד, שהרב עצמו אמר שהכנפים הם תאר הגלגלים בעצמם, והפנים הם משל לכחות הנמשכות מהם בעולם השפל וליסודות, ואם היה זה כן, איך נאמר שהפנים היותם פני אדם יורו על ענין החיות בעצמם שהוא היותם משכילים, כיון שהפנים לא יורו על זה כי אם על היסודות והכחות? ועוד, שהדבר הזה ר"ל היותם משכילים, הנה יורמז להיות לכל אחת מהם פני אדם, אמנם היות להם מצד אחר פני שור ופני נשר ופני אריה<sup>88</sup> יהיה רמז לדבר אחר, ואין צורך לומר שיורו על השכלתם אחר כי זה כבר נרמז באחת מהפנים שנזכרו שהם פני אדם.

לא יתכן שהפנים באו לומר שהגלגלים הם משכילים, הן משום שזה מיותר וכבר נאמר בדרכים אחרות, הן משום שהרמב"ם עצמו נתן פירוש אחר לפני החיות, והן משום שלכל אחת מהחיות ממילא יש פני אדם, כך שאין צורך לומר ששאר פני החיות מורים על השכלתם.<sup>89</sup>

---

84 זהו הבסיס לתשובה לשאלה השנייה בה הוא עונה שהרב ראה להתחיל בזה הדרוש במרכבה למרות היותו דרוש פרטי (ג.): 'לפי שהוא יסוד ומונה לכל מה שיכוין באמרו דמות אדם להנה, לא יצדק עליהם כל שיאמר אחרי זה בשאר הפרקים'.

85 בכ"י ג ליתא.

86 נרבוני בפירושו לח"ג, א, (מו): 'וכבר קדם לך כי הגלגלים גשמים חיים משכילים... ולכל חיות פני אדם כי כולן משכילות, וכל אחת מהן שופעת על האדם אשר בו'.

87 בכ"י ב נוסף: 'בו'.

88 בכ"י ב: 'אדם'.

89 הן בביאורו למורה והן בטענות הלקוחות אברבנאל דוחה את ההסבר הראשון, המוצע על ידי אפודי לשאלה זו. אפודי הסביר שהמשמעות לכך שלכל חיה יש פני אדם היא (ח"ג, א אות א):

ומה שאמר הרב שכל אלו הפנים הם פני אדם, אמת, ר"ל כי אע"פ שאני אומר שגלגל המזלות מניע יסוד עפר או אי זה מהאחרים שמניע יסודו, ר"ל שהגלגל מכין החומר לקבל הצורה, אבל נתינת הצורה היא מן הנבדל בלא ספק. וזה, שכל אלו הארבעה פנים הם פני אדם באמת, והוא הנבדל כי הוא מקנה הצורה, וכן

קבלתו את תשובתו של רשב"ת בביאורו למורה, ודחייתו אותה בטענות הלקוחות, מעלה את השאלה, מתי נכתב הביאור החלקי לפרק א המצוי בידינו. יתכן להציע, שהביאור לח"ג, א נכתב עוד קודם לטענות הלקוחות, בשעה שהוא עדיין היה מוכן לקבל את הסברו של רשב"ת. תימוכין לכך, ניתן למצוא בטענה עשרים ושלוש שם מצטט את ביאורו לח"ג, ה<sup>90</sup> משמע שהיה לו כבר פירוש כתוב על פרקי המרכבה, ורק לאחר מכן הוא כתב את החיבור 'טענות הלקוחות'.<sup>91</sup>

---

פירש מפרש ספר הכוונות, וכן נכון. אבל יש מי שפירש, שכל אלו הפנים הם פני אדם ר"ל כי החיות הם חיים משכילים ובעלי נפש, וכן פירש ר' שמואל אבן תיבון ז"ל.

אפודי מציע שני הסברים. ההסבר השני הוא של רשב"ת, והוא זה שאברבנאל מאמץ בביאורו למורה. ההסבר הראשון, שאפודי סבור שהוא הנכון, מבדיל בין החומר והצורה של החומרים בכדור הארץ. הגלגלים בתנועתם מכינים את החומרים לקבלת הצורה. הפנים מסמלות את נתינת הצורה שהיא מן השכל הנבדל אל החומרים בכדור הארץ. פני האדם הוא השכל הנבדל נותן הצורות לחומרים. כאמור, הסבר זה נדחה על ידי אברבנאל גם בטענות הלקוחות וגם בביאורו למורה. בביאורו למורה הוא דוחה הסבר זה באופן דומה והוא משום שזה לא מסתדר עם המיקום בו הוא נמצא (דפ', ב:; כ"י ג, 152; כ"י ג, 215):

אבל זה איננו נכון אצלי לפי שהאדם שזכר כאן לא נאמר על הנבדל, כי בחלק השלישי מהמראה בוארא כעין החשמל, שם דיבר מהנבדל לא בכאן.

בטענות הלקוחות הוא דוחה הסבר זה באופן דומה (עא ע"ב):

הנה יקשה לדעתו, כי הרב הניח שבוארא הראשון הזה לא הביא כי אם ענין הגלגלים, ולפי זה אי אפשר שנאמר שנרמז בו ענין הנבדלים אשר הורה לדעת הרב בוארא השלישי... כי שם ביאר ענין השכלים הנבדלים לא כאן בפסוק דמות אדם להנה.

90 זו לשונו בכ"י ג, 149 א: 'ואני כבר כתבתי בדבר זה דברים טובים בפירושי בפרק ה מהמרכבה, יעויינו משם'.  
91 לפי זה הביאור לח"ג, א הוא שריד מגרסאות הביאור הקדומות שאברבנאל כתב למורה. אם כי אז יש לשאול מה מקומו בכ"י ג ובכ"י ג? יתכן, שהתשובה לכך היא כפי שהעיד המעתיק של כ"י ג שהוא מצא קטעי פירוש אותם הוא צירף בהעתקתו, וקטע פירוש זה שהוא מצא שייך למהדורה קדומה יותר של הפירוש. בנוסף, יש לשאול, מדוע אם כן המעתיק הקדים את החיבור טענות הלקוחות לביאור של ח"ג, א? על כך יש לומר, שהמעתיק לא לקח בחשבון שיקולים אלו, מה גם שסביר שהוא הניח כי החיבור טענות הלקוחות עשוי לשמש מבוא לחלק השלישי. אגב, בדומה למעתיק, סבר גם לאוי, 2000, עמ' 233 הע' 6, שהשווה בין דפוסו של גולדמן ללנדאו. הסיבה שגולדמן הניח את החיבור טענות הלקוחות לסוף, אינה נעוצה בכתבי היד (שגולדמן לא ראה), אלא משום שמהדורתו של גולדמן היא של ספר המורה ופרשניו, והוא לא יכל להרשות לעצמו להכניס חיבור שכזה במהלך הספר, ולכן הוא השאיר את הנספחים כולם לסיום ספרו.

## ו. כ"י ב: תשובה על ח"א, ה

מקום נוסף בו אברבנאל דן בסוד המרכבה בביאורו למורה, נמצא בתשובה המופיעה לקראת סיום כתב יד ב. התשובה עוסקת בח"א, ה בסיפור אצילי בני ישראל. אחרי שהוא מפרש באמצעות עשרים טענות את דברי הרמב"ם שבפרק, הוא נשאל על ידי החברים מהי דעתו שלו בנוגע להשגת אצילי בני ישראל. הוא מזכיר שהרמב"ם פירש את השגת אצילי בני ישראל לאור סוד המרכבה שלו, ולכן הוא נזקק לדון בסוד המרכבה. כמעט כל הטענות המופיעות כאן מקבילות בתוכן ובלשון לעטרת זקנים:

א. (כ"י ב, 160א): כי אם היו החיות רומזות לגלגלים, והאופנים ליסודות והאדם לעולם השכלים, איך אם כן לא היו ההשגות ההם כסדר, אם מהקודם אל המאוחר ... או יתארם מהמאוחר אל הקודם כיעקב...<sup>92</sup>

ב. (כ"י ב, 160ב): במה שאמר באופנים: מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש, ומשם לקח הרב טענתו על החומר הראשון כמו שביארתי. וזה אין מקום לו, לפי שהפסוק הראשון והוא: והנה אופן אחד בארץ אצל החיות, הוא לפי דעתו הנאמר על החומר הראשון, והפסוק השני מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש נאמר על היסודות כפי צורותיהם. ואם היה כעין תרשיש נאמר על החומר הראשון כדברו, היה ראוי שיונח בפסוק הראשון ויאמר: והנה אופן אחד בארץ כעין תרשיש אצל החיות.<sup>93</sup>

ג. (כ"י ב, 160ב): כי הנה הרב באותו פרק רביעי חלק שלישי הנז' הודה ולא בוש, שיונתן תרגם האופנים גלגלים, ושהיה דעתו שהם השמים. ואיך אם כן עלה על דעת הרב להוכיח בזה ממה שתרגם יונתן 'כעין תרשיש' – 'כעין אבן טבא' שאמרו על החומר הראשון, כי החומר ההוא לא יתכן בשמים, ולדעת יונתן בן עוזיאל האופנים הם השמים, ולא כיון אם כן באבן טבא על החומר הראשון, וזה הוא ספק עצום אפלא מהרב איך לא הרגיש בו.<sup>94</sup>

ד. (כ"י ב, 160ב): שהנה יחזקאל במראה השנית אשר ראה, כשראה האופנים אמר: וכל בשרם וגביהם וידיהם וכנפיהם והאופנים מלאים עיניים וגוי' וארבעת פנים לאחד פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם... ואם היו האופנים הם היסודות כדעת הרב, איך אמר עליהם שמה וכל בשרם וגביהם וידיהם וכנפיהם. והנה לפי שרשי הרב אין באופנים כנפים וידיים כי אם בגלגלים, שהגלגלים לדעתו הם כדוריות הגלגל ונפשו ושכלו והחשוק

---

92 טענה זו מקבילה לטענה השנייה בעטרת זקנים. גם כאן הוא מציין (כ"י ב, 160ב): 'וכבר הרגיש הרב בספק הזה בסוף הפרק הח' (צ"ל: ה') מהמרכבה וחשב להרחיב? הענינים ולפיים המעיין בדברים בלתי מספיקים באומרו שהתחיל בחיות להיותם קודמות במעלה והקדים האופנים לאדם להיותם קודמים בסדר הלמוד. ואתה רואה שאין זה לא מהמאוחר אל הקודם ולא מהקודם אל המאוחר.'

93 טענה זו היא הטענה היחידה המקבילה לטענות הלקוחות, לטענה ארבע עשרה, והיא הפן השני של טענה זו.

94 זו הייתה הגדולה שבסתירות בעטרת זקנים. בעוד שבטענות הלקוחות הוא דן בטענה זו ובתירוצו של נרבוני ואביו, כאן הוא כלל אינו דן בכך. דבר שעשוי להצביע על קדימותה של תשובה זו.

אשר לו. ולא יתכן שנאמר זה ביסודות שהם גשמים מתים, כי הידים שהם לדעתו פעל הגלגלים בהתהוות ופעולתם בשמירת המתהווים, לא יפלו ביסודות.<sup>95</sup> ויותר קשה מזה אומרו באופנים שהיה בהם ארבעת הפנים... ואם היו האופנים היסודות, (לא)<sup>96</sup> יפלו בהם שום דבר מהעניינים ההם בשום צד מהצדדים.<sup>97</sup>

לאחר ארבע הטענות אברבנאל מסיק (כ"י ב, 162א):

ומזה כל, ומהטענות האחרות שיש על זה, נראה הראות מבואר שלא כיוון הנביא באופנים היסודות, ולא כעין תרשיש החומר הראשון, כדברי הרב. ויצא לנו מזה כולו שמאמר התורה: ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, לא נאמר על החומר הראשון כדעת הרב, ושלא היתה אם כן השגת הזקנים משובש ומוטעית כמו שחשב, כבודו במקומו מונח.

הוא מסכם את הדיון בדעת הרמב"ם בצורה מנומסת 'כבודו במקומו מונח'.<sup>98</sup> הגלישה אל מעשה המרכבה מגיעה אל סופה. אברבנאל חוזר לדון בסיפור אצילי בני ישראל ובמילים 'ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר'.

בנוגע לשאלה מתי נכתבה תשובה זו שבכ"י ב, לכאורה יש לדייק מתוך הלשון 'ומהטענות האחרות שיש על זה' שהוא רומז לחיבור 'טענות הלקוחות'. ברם אין זה הכרחי, ויתכן מאוד שבזמן כתיבת תשובה זו עדיין הוא לא כתב את טענות הלקוחות. הן מתוך זה שטענות א, ג, ד שבכ"י ב הן טענותיו שבעטרת זקנים הן בתוכן והן בלשון מבלי שהוא יוסיף או יגרע עליהן,<sup>99</sup> והן משום שאם החיבור טענות הלקוחות היה כבר כתוב, סביר להניח שהוא היה מעתיק בעיקר משם, כפי שהוא עתיד לעשות בספריו המאוחרים יותר, כדוגמת פירושו ליחזקאל (כפי שאראה),<sup>100</sup> והן משום ששאלה ג מוגדרת על ידו כספק עצום בדומה לדבריו שבעטרת זקנים מבלי שהוא מתייחס לתירוצו של נרבוני ואביו.

מתוך כך נראה להציע שזה סדר כתיבת הדברים: צורות היסודות, עטרת זקנים, תשובה בכ"י ב, ביאור לפרקים ח"ג, א-ז שבמורה, טענות הלקוחות מטבע הכתובים. כאמור, טענות

95 טענה זו מקבילה לטענה החמישית בעטרת זקנים.

96 לא נמצא בכתב היד, והוספתי מדעתי.

97 טענה זו מקבילה לטענה הששית בעטרת זקנים. גם כאן הוא כותב (כ"י ב, 162א): 'אבל הכתובים צעקו חוצה, לפי שעל האופנים ידבר, לא על החיות'.

98 המקור לביטוי זה בבכורות ל ע"ב: 'כבוד זקן יהא מונח במקומו', במובן שאין צורך לפגוע בכבודו של החכם על התנהגותו.

99 ראו בהערות הקודמות.

100 אמנם, ראו בהע' 93, ואפשר שטיעון זה נתחדש לו עוד קודם חיבור 'טענות הלקוחות'. כאמור, הסיבה שבכ"י ב התשובה נמצאת לאחר טענות הלקוחות היא משום שבכ"י ב המעתיק העתיק את מה שהוא מצא מבלי להתחשב בזמן הכתיבה.

הלקוחות נכתב בהיותו במולינה שבספרד, ומכאן מתחזקת השערתנו לפיה המהדורה הראשונה של ביאורו למורה נכתבה עוד קודם היותו במולינה, ואפשר שהיא עוד מזמן היותו בפורטוגל.

## **ז. מעייני הישועה: המבט ההיסטורי**

במעייני הישועה (1497) במעיין השני אברבנאל מתייחס לביאור המרכבה. הוא מזכיר בקיצור את הפולמוס שהיה לו עם הרמב"ם, ואת עשרים ושמונה הטענות נגד סודו של הרמב"ם (מ"ב, ת"ב, עמ' רפה) :

והתחכם הרב המורה בתחלת החלק השלישי לומר שהיו החיות רומזות לגרמים השמימיים והאופנים לארבעת היסודות, ושהראהו ה' ית' סדר הנמצאות. ואני כבר עשיתי בזה מאמר והבאתי בכח טענות לקוחות מטבע הכתובים, שמה שפירש הרב במרכבה לא כיון אליו הנביא, ולא עלה על לבו.

הוא לא מפרט מעבר לכך את דעתו של הרמב"ם, אלא מתמקד בדחייתו בקצרה, ובהצעת פירוש על פי הפשט משלו. הוא דוחה את דעת הרמב"ם מזוית המבט ההיסטורית (עמ' רפה) :

לפי שיחזקאל הנביא ניבא בזמן הגולה, ועיקר דבריו היה על הגלות וחורבן ירושלים וחטאת ישראל המסבבים אותו, ומה לו לענין הגלגלים והמניעים והיסודות, ואיך יסמך לזה ענין הגלות והחורבן.

חקירותיו המדעיות של הרמב"ם לא היו אז בראש מעייניו של יחזקאל הנביא. ההקשר בו מופיעה הנבואה, כפתיח לנבואות חורבן, מלמד על מטרתה הגלויה של הנבואה, והיא לתאר את הסתלקות השכינה שקדמה לחורבן. כשהתרוקן בית המקדש מתוכנו הרוחני, לא נותרה סיבה גשמית להמשך קיומו.

אברבנאל עובר לבאר את פרק א בהתאם לכך. ארבעת החיות מסמלות את 'הארבעה שרים העליונים המושלים ומשפיעים על הארבעה מלכויות שיהיו בעולם' במשך ההיסטוריה, ואילו האופנים מסמלים את המלכויות הגשמיות (בבל, פרס, יון, רומא). אחרי סיום הנבואה, יחזקאל עובר לתאר את הגלות העתידה לבוא. הוא מאריך לבאר את הפרטים השונים שבמראה הנבואה כמשל על התנהלות ההיסטוריה, ותלותה בגורמים הרוחניים המשפיעים עליה. בסיום הדין, הוא סוגר מעגל, ודוחה שוב את דעת הרמב"ם (עמ' רפה) :

ולכן, אחרי ספורם, זכר מיד ענין הגלות והחורבן שהיה עתיד לבא, שנאמר : ואתה בן אדם קח לך לבנה... שהוא המוכיח שכל המראה שראה הייתה מזה הענין עצמו, לא חכמות טבעיות ואלהיות ועם דעות זרות ומשובשות כמו שחשב עליו הרב המורה, ונמשכו אחריו המפרשים.

החזרה שנית לעניין זה בסיכום, יש בה כדי ללמד עד כמה סוד הרמב"ם היווה את המסד והדחף לעיוניו בסוד המרכבה. ההסתייגות מסודו של הרב המורה ופרשניו, נרמזת בלשון קצרה: הן מתוך ההקשר מראת יחזקאל עוסקת בגלות ובחורבן ולא בחכמת הפיסיקה והמטפיסיקה, והן מצד התוכן לפיו יחזקאל שגה בתפיסת עולמו הפיסיקלית.

לסיכום, במעייני הישועה אברבנאל מתייחס לדעתו של הרמב"ם, אבל בקיצור רב. מגמת פניו היא להסיר אותה מעל סדר היום כפרשנות לגיטימית של מראת יחזקאל. במעייני הישועה, מתוך רצונו להעניק תקווה אחרי גירוש ספרד, הוא מתמקד בהסבר לפיו מראת יחזקאל צריכה להתפרש על פי ההקשר בו היא נמצאת בספר יחזקאל, והיא נועדה לצייר לקוראי יחזקאל את הנהגתו של האל את מהלך האירועים בהיסטוריה העולמית, ואת הסתלקותו מן המקדש טרם החורבן.

## ח. הפירוש ליחזקאל

בפירושו ליחזקאל שנכתב לקראת סוף ימיו אברבנאל מקדיש עמודים רבים לדיון בסיפור מעשה המרכבה.<sup>101</sup> גם כאן מטרתו המרכזית היא לדחות את פירוש הרמב"ם. בכל הזדמנות שיש לו, הוא מציין את פירושו של הרמב"ם, ומדוע הוא אינו נכון. הוא פותח את הפירוש ליחזקאל בשתי הקדמות. ההקדמה הראשונה עוסקת בדמותו של יחזקאל הנביא, זמנו ומקומו. ההקדמה השנייה עוסקת במעשה המרכבה ובדחיית דעת הרמב"ם. בדומה לכתביו האחרים, טענותיו מתחלקות לטענות כלליות בהקדמה, וטענות על פרטי הדברים בפירושו הרציף לפרקים א, י. פירושו ליחזקאל הוא כתיבה מחדש של טענות מעטרת זקנים ובעיקר מתוך 'טענות הלקוחות' עם שיפורים וחידושים היונקים מספרו 'מעייני הישועה'. מפאת האריכות המרובה, אסתפק בהצגת טיעוניו הכלליים שבהקדמת הפירוש ליחזקאל, ובמתן שתי דוגמאות לדרך עבודתו בפירושו ליחזקאל.

## 1. דרכים שונות לפירוש מראת יחזקאל

בהקדמה השנייה הוא מציג שלוש דרכים להבנת מראת יחזקאל, ומביע את דעתו בנוגע לכל אחת מהן (עמ' תלד-תמ):

א. 'כפי הקבלה' – עניינו שהחיות הם משל למלאכים הרוחניים העומדים בבית השם, שכלים נבדלים מכל גשמות... והאופנים הם ג"כ שכלים נבדלים...

---

101 ראו פרק רקע, שנת 1503 ואילך.

ב. 'יחדשו הרב המורה מחכמתו והתפלספותו' – ואמר הרב שהיו הארבע חיות משל לגרמים השמימיים ולהיותם חיים משכילים... ואמר הרב שהאופן הראשון שנזכר כאן הוא רמז אל החומר הראשון, וארבעת האופנים היו משל לארבע היסודות הפשוטים...

ג. 'כפי סיפורי המלכים' – עניינו שכבר התבאר שנבוכדנצר מלך בבל עלה על ירושלים, ויהויכין מלך יהודה יצא אליו... ומפני זה באה הנבואה ליחזקאל שם על נהר כבר בתוך הגולה כדי לנחם את הגולים האבלים ההמה. והודיעו השם שעוד ידו נטויה על ירושלים, ושבמהרה תחרב ותשומם... וראה הארבע חיות לרמוז ארבעה שרים עליונים, שיהיו מושלים ומשפיעים על ארבע מלכויות...

דרך א היא הדרך של רח"ק שהוצעה לעיל, אותה אברבנאל מזהה כדרכה של המסורת. הוא מצדיק את דרך א (עמ' תלה): 'ונראה שהדעת הראשון הוא היותר מתקבל. ולכן תמצא כל ההזהרות שעשו הקדושים בדרישה הזאת', כלומר באיסור לדרוש את סיפור מעשה המרכבה. הוא מזהה דרך זו עם ה'קבלה', ומודיע שהוא לא מספיק בקי בה (עמ' תלט): 'גם בדרך הראשון המקובל אצל חכמי ישראל ושוטריו... לא אוכל לעבור כי גאו המים, ואין דורשין במרכבה ביחיד. אף כי אנכי אענונו, שלא למדתי חכמת הקבלה ודעת קדושים לא ידעתי'.

בנוגע לדרך ב הוא כותב (עמ' תלה): 'יהדעת הזה בפירוש המרכבה קיימו וקיבלו עליהם ועל זרעם כל המתפלספים מבני עמנו שבאו אחריו. לא כן אנכי עמדי, שחכמת הרב ומחשבתו בזה מאן ומאן דעתי לקבלה, והיא רחוקה ממני'. הוא טוען בהקדמה תשע טענות נגד הסוד של הרמב"ם. הטענה הראשונה היא טענתו מ'מעייני הישועה', ורק בטענה השלישית הוא מזכיר את טיעונו של רח"ק.<sup>102</sup> הוא מסיים בכך שסודו של הרמב"ם הוא 'שקר וכזב' (עמ' תלט): 'וכן לא אלך

---

102 להלן תשע הטענות שבביאורו ליחזקאל (עמ' תלה-תלז):

א. שהנה יחזקאל הנביא ע"ה ניבא בזמן החרבן והיו כל דברי נבואותיו על עוונות ישראל וחרבן ירושלים וגלות עמו וגאולתם באחרונה, ומה לו בתחילת נבואותיו עם הגלגלים והיסודות ומניעי הגלגלים, ואיך יוחס זה לענין החרבן והגלות...?

ב. שהנה לא מצאנו לשאר הנביאים שהיו רואים בתחילת נבואותיהם ידיעות עיוניות מסדר הנמצאות כאלה, וגם משה רבינו לא ראה דבר מזה בתחילת נבואתו, ולמה אם כן נתגלו ליחזקאל עתה כל המדעים האלה...

ג. שעם היה מה שהשיג יחזקאל בזאת המראה כדעת הרב המורה, לא היו רבותינו הקדושים ז"ל מזהירים כ"כ בהעלמתו ואוסרים הלימוד בו אלא למי שהוא זקן ולבו דואג בקרבו... כי הנה בכל מדרשות חכמי הגוים ובתייהם ידרשו וילמדו בחכמת התכונה והפילוסופיא עניני הגלגלים ומניעיהם, ודרושי היסודות הפשוטים, וכל זה ברבבות במקלות המעיינים נער וזקן... וכבר זכר הטענה הזאת ה"ר חסדאי ז"ל.

ד. שאם היו החיות רומזות לגרמים השמימיים, והאופנים ליסודות, והחשמל לשכלים הנבדלים, איך א"כ לא באו ההשגות כסדר, אם מהמאוחר אל הקודם כמו שראה יעקב במראה הסולם... ואם שיראה מהקודם אל המאוחר, כמו שראה ישעיה... וכבר הרגיש הרב בספק הזה בסוף פרק חמישי חלק שלישי... ועדיין לא נמלט הרב מן הספק... (ראו את הדמיון הרב לדבריו בעטרת זקנים, לעיל בהע' 22).

ה. שאם היו החיות רומזות לגלגלים, איך ראה הנביא אותם ארבעה והרב עצמו בפרק רביעי חלק שני אמר שהם תשעה, וכבר חשב להנצל מהספק הזה במה שכתב בפ"ט ח"ב שהיה דעת קדום שנוגה וכוכב היו



בפירושה בדרך הרב המורה, כי הוא לדעתי שקר וכזב בכונת הנביא, שלא עלה על לבו דבר מההתפלספות ההוא'.

למרבה ההפתעה, הוא דוחה את דרך ג אותה הוא אימץ במעייני הישועה (עמ' תלח): 'והדרך הזה הוא הנכון כפי ענין הספר ומתישב כפי פשט הכתובים', אלא שהוא מוסיף: 'אבל אני במקום הזה, רוצה לומר בביאור ספר יחזקאל, נטייתי ממנו'. המגרש הספרותי בו הוא בוחר לנהל את הדיון משפיע על תוצאותיו. בפירוש ליחזקאל אברבנאל רואה עצמו כפרשן הספר שתפקידו להבין את ספר יחזקאל לאשורו: את הסדר, כפילויות בנבואה וכדו'.<sup>103</sup> לעומת זאת, במעייני

---

למעלה מן השמש, ושהוא בחילוף מה שהסכימו עליו האחרונים שנשלמו בלימודיות... אבל הוא באמת דעת בטל ובלתי נכון, כי איך יהיה יסוד הנבואה דעת שהוא בלתי אמיתי אצלו, והוא היות נוגה וכוכב למעלה מן השמש... ומבטן מי יצא חמשה כוכבים בכדור אחד וכוכב אחד בלבד בכדור אחר, כי הנה לא נמצא לאחד מן הקדמונים שימנה הכדורים כן... (לשון זו דומה ללשונו בטענות הלקוחות בטענה השלישית, בעמ' 220).

ו. כי אם היו החיות הם הגלגלים המצויירים והרקיע הוא הגלגל העליון שאין בו כוכב, איך אמר הנביא: ואשמע את קול כנפיהם וגו', ויהי קול מעל הרקיע אשר על ראשם, כי איך ייחס קול לגרמים השמימיים, והרב המורה עצמו כתב בפ"ח ח"ב שהוא דעת נפסד בנוי על היות הגלגל קבוע ומזלות חוזרים ושטעו בו חכמי ישראל ונצחו אומות העולם. ועם היות שלא זכר הרב שם צורך הפרק ההוא, אין ספק שהביאו להודיע שהיה הטעות ההוא גם בדעת יחזקאל, וימשך מזה שלא היתה השגתו נבואית כי אם מחקרית ועיונית כיון שבאו בה טעויות ושיבושים וכזבים במספר הגלגלים ותכונותיהם, רחמנא ליצלן מהאי דעתא... ועוד, שאם היה הקול שיחדשו הגלגלים בתנועתם, איך ייחס אותו לכנפים שהם לדעת הרב סבות התנועה... שהם דברים שלא יחדשו קול... וכל שכן במה שאמר ויהי קול מעל לרקיע אשר על ראשם, כי בידוע שעל הגלגל העליון החלק אין שם גוף שיתנועע ויחדש קול... (מקביל לטענה העשרים, והעשרים ואחת. הלשון: רחמנא ליצלן, היא לשונו בסוף 'טענות הלקוחות', ראו בעמ' 232).

ז. שאם היו האופנים רמז ליסודות, איך הכניס בהשגת האופנים הרקיע שהוא לדעתו הגלגל הראשון המקיף בכל, ואיך נתערבו השגתו עם השגת היסודות, והנה השגתו הוא מחכמת הטבע, והשאר מהאלוקות, ומה לו למעשה בראשית עם מעשה מרכבה. ניסוח זה משקף את קבלתו את דעת רח"ק באופן יסודי, לפיה סוד המרכבה שייך לתחום המטפיסיקה.

ח. כי אם היו האופנים הם היסודות הארבעה הפשוטים, איך אמר עליהם כאן (יח' א, יח'): וגביהן וגובה להם ויראה להם וגבותם מלאות עינים, כי אין ביסודות גובהה, אבל הם מרכז העולם, והשפל שבו. ואין להם יראה כיון שאין להם ציור, ואין להם עינים. ופירושי הרב בעיני, הבל המה מעשה תענועים... (מקביל לטענה השש עשרה בטענות הלקוחות).

ט. כי אם היו האופנים הם היסודות שהם גופים מתיים, איך אמר בהם כי רוח החיה באופנים, גם אין בהם קול לקלס, ואיך אמר עליהם וקול האופנים לעומתם? ואנשי כנסת הגדולה תקנו: האופנים וחיות הקודש ברעש גדול מתנשאים...

103 אברבנאל מנמק בשתי סיבות את דחיית הפרשנות ההיסטורית: האחת היא שאם החיות רומזות למלכויות הרי סדר תיאורם בפסוקים אינו תואם לנמשל, והאחרת היא שגם בסיום ספר יחזקאל (פרק מג) העוסק באחרית ימים,

הישועה הוא מתמקד בספר דניאל, ופחות מחוייב לספר יחזקאל. הוא יותר מחוייב לתפקידו הספרותי בחיבור זה, ולמגמתו הפרשנית המדגישה את הישועה והנחמה.<sup>104</sup>

## 2. סוד המרכבה: הסתלקות ההשגחה

אחרי שאברבנאל הוריד מסדר היום את שלוש הפרשנויות שהוצעו לסוד המרכבה, הוא מציע דרך פרשנית חדשה להבנת הסוד.<sup>105</sup> לפני שהוא פורט את דרכו החדשה, הוא מציג את הלגיטימציה שיש לו כפרשן להציע דרכים חדשות להבנת סוד המרכבה (עמ' תלט):

ומפני זה הנה אנכי בא בפירוש הנבואה הזאת בדרך אחר, מסכים לפשטי הכתובים ולענין הספר וכוונת הנביא. בקצתו אקח הקדמות מדברי חכמים ז"ל ודרכם, ובקצתו מעדות הפסוקים והסברא הישרה כפי מה שיורוני מן השמים. וידעתי שהדרישה במרכבה בדרך אשר בחרתי בו, אינו אסור, ולא מוזהר עליו, כי לא החמירו ולא הזהירו הקדושים ז"ל מדרישת ולמוד מעשה מרכבה אלא על הדרך הרוחני שהיה מקובל אצלם, אבל לא אסרו דרך אחר מהפשט ופירוש הפסוקים כפי מה שהם, שאם לא כן, מי התיר לרבנו שלמה ז"ל וגם לרבי דוד קמחי לפרש הנבואה הזאת במלותיה ובפסוקיה!?

דבריו מזכירים את הקדמתו של הרמב"ם לחלק השלישי. בדומה לרמב"ם, אברבנאל מצדיק את עצמו על נתינת פירוש משלו לסוד המרכבה. גם הוא טוען שפירושו לסוד לא התקבל אצלו במסורת. הוא פרי הסתכלות בכתובים והשראה מדברי החכמים ז"ל, שהם כמוֹבן חז"ל (ולא הפילוסופים). אמנם, אצל הרמב"ם מקורות ההשראה לפענוח סוד המרכבה היה שילוב של התבוננות במקרא, דברי חז"ל, ידע פילוסופי, ואינטואיציה (חדס), ואילו אצל אברבנאל פענוח הסוד נעוץ בהתבוננות בפסוקים, חז"ל, 'והסברא הישרה כפי מה שיורוני מן השמים'. מקורות ההשראה לפענוח הסוד מלכתחילה נעוצים ומעוגנים היטב ברוח המסורת המקובלת, ובהתגלות 'מן השמים'.

---

נאמר שיחזקאל ראה פעם נוספת את אותו המראה בו נפתח הספר, 'ואיך יתכן לומר שראה ענין הארבעה המלכויות בזמן ההוא, שיהיו כבר כלים מן העולם?!'.

104 בהקדמה למעיני הישועה בהודעה השנייה הוא מסביר שכוונת ספר דניאל אינה לספר את ההיסטוריה של ימיו, כי אם (עמ' רעז): 'לבאר בו חכמתו ומדרגת נבואתו... ולכתוב על ספר הדברים עתידים להיות על האומה מצרות ישאל וגלותם ורעותיהם ותשועתם וגאולתם העתידה להיות באחרית הימים... ולכן בבאור כל ספור וספור מזה הספר אבאר הכלל היוצא ממנו בשני השרשים האלה, ר"ל במעלת דניאל וחביריו, ובלמוד האומה ותקוותה'.

105 להבדיל מחיבוריו הקודמים (עטרת זקנים, טענות הלקוחות טענה 14), בפירושו ליחזקאל אברבנאל אינו מאמץ את דרכה של הקבלה ושל רח"ק במפורש. הסיבה לכך דומה לסיבה שהובילה אותו לנטות מהמבט ההיסטורי במעיני הישועה: בפירושו ליחזקאל מתוך המחויבות שהוא ראה לעצמו כפרשן ספר יחזקאל, הוא היה מעוניין להציג את הסוד כך שיתאים לפירוש 'פשטי' המסביר את המקרא כפשוטו, ואף תואם את דעת חז"ל, לדעתו.

הדרך החדשה שהוא מציע נועדה למטרה אחת: לדחות את סודו של הרמב"ם וממשיכי דרכו, ולסלק מעם ישראל את הפרשנות הזאת המהווה מכשול (עמ' תלט):

גם כי ראיתי 'העם ההולכים בחשך' (יש' ט, א) ההתפלספות, נמשכו אחרי דעת הרב המורה בפירוש המראה הזאת, ויחסו לנביא טעויות ושבושים כפי עיונם. וביארו פירוש מעשה מרכבה לדעתם לכל מתלמד נער וזקן, והאמינו שהדבר כן. ונמצא שם שמים מתחלל. על כן אמרתי, עת לעשות לה' ולעבור על אזהרתם כדי להרים מכשול מדרך עמי... וכן נאמר אנחנו, שכדי להסיר מעלינו דעת הרב המורה ופירושו במרכבה, ראוי לפרשה בדרך אחר פשטי, ולהורות בכל פסוק ופסוק ממנה, שפירוש הרב לא יתכן בו, ואף שלא יהיה מה שאומר אני בפירוש כונת הנביא, באמת יהיה הדבר דבור על אופניו מבלי הספקות והביטולים שיתחייבו בפירוש הרב.

החושך הוא ההתפלספות. זהו חושך משום שהוא גורם לייחס לנביא 'טעויות ושבושים', ומעבר לכך זהו חושך משום שהוא 'כפי עיונם'. דברי הנביא יחזקאל מתארים תפיסות אנושיות שגויות של המציאות, 'ונמצא שם שמים מתחלל'. הוא רואה בעצמו שליח להציל את עם ישראל 'להרים מכשול מדרך עמי' למען שמירת מעמדה של התורה. שליח כזה, שגם אם הוא ייכשל במשימתו לגלות את הסוד ('ואף שלא יהיה מה שאומר אני בפירוש כוונת הרב'), עדיין הוא יצליח במטרתו העיקרית, והיא להראות שסודו של הרמב"ם 'לא יתכן בו'.

מעשה מרכבה הוא משל להשגחה הא"הית על העולם. המסר של המשל הוא שיש קשר בין המציאות הארצית לבין המציאות השמימית (עמ' תלט):

וזה כולו ענין המשליי כלשון בני אדם. ולכן, ראה ארבעה חיות ואופנים לשלמות המשל, כי כמו שהמרכבה הגשמית אשר אתנו, שעליה ישב המלך בדרכו, ינהיגה ארבעה בהמות או חיות שמניעים את האופנים שהמרכבה מתגלגלת עליהם, כן ראה יחזקאל מרכבה עליונה שנוסע בה הכבוד האלקי ושכינתו והסתלקה מבית המקדש מקרב ישראל.

מראה המרכבה מתאר את הסתלקות השכינה מעם ישראל.<sup>106</sup> לא מדובר במראה בעל תוכן מדעי. המראה מתאר את הסתלקות השכינה. זהו התהליך הרוחני הנמצא בבסיס האירועים המתרחשים בעולם הגשמי, והוא שהוביל לחורבן הבית. לאור זאת, אברבנאל מבאר מחדש מהן 'החיות', 'האופנים', ו'כעין החשמל' (עמ' תלט):

ואמנם, על מה יורו החיות וכן האופנים והרקיע והכסא והאדם והחשמל. רואה אני, שהאופנים הם גשמים כדוריים מתנועעים תמיד מהנהגת הבהמות או החיות המניעות אותם. ושיונתן בן עוזיאל תרגם כל אופן גלגל, והאופנים גלגליא. והוא המוכיח שהאופנים הם הגרמים השמימיים ושאיין במראה דבר ירמוז ליסודות ולא למורכבים מהם. ובהיות הדבר כן, יתחייב שיהיו החיות המוליכות את האופנים ההם, משל לשכלים

106 בנוגע למושג שכינה אצל אברבנאל, ראו בפרק הנבואה, בעמ' 168, ובהע' 41.

הנבדלים מניעי הגרמים השמימיים. ובהיות החיות השכלים הנבדלים, יתחייב שהרקיע שראה על ראשיהם היה גם כן דבר נבדל, רמז לשפע הנשפע ממנו יתברך על השכלים ההם. ושהכסא אשר עליו, יהיה תואר מעלת הרוכב יתברך.<sup>107</sup> והאדם והחשמל, נאמר על הסבה הראשונה יתברך.

האופנים הם הגלגלים. החיות הם השכלים הנבדלים. מעשה מרכבה חוזר לתחום המטפיסיקה. השגותיו של יחזקאל את השמים והמניעים של השמים נועדו כדי להבין את שורשם של התהליכים הארציים (עמ' תמ):

וכונת הנבואה הראשונה הזאת היא שהקב"ה ינהיג עולמו באמצעות מלאכיו הרוחניים, משרתיו עושי רצונו, שהם יניעו את השמים אל אשר יהיה שמה הרצון האלקי. ולכן כאשר בא פקודת ישראל וחורבנם על עוונותיהם הראה השם לנביא ששכינתו וכבודו היה נוסע מבית המקדש, והשגחתו מסתלקת מעל עמו. ולזה הראה לו המרכבה שתורה על הרוכב ועל הרקיע דמות כסא ועליו כמראה אדם. וכל זה להודיעו שיעשה זה באמצעות מלאכיו, גלגליו ושמי, שכולם יורו ויעזרו בחורבנם של ישראל, כפי הגזרה האלקית.

האל עושה שינויים גם בעולם העליון. המלאכים, הגלגלים והשמים כולם הם שליחיו של האל להוציא לפועל את 'הגזרה האלקית', גזרת החורבן. אברבנאל מוסיף שהסיבה שיחזקאל ראה ארבע חיות היא משום שמספר זה נפוץ בעולם (עמ' תמ):

והנה ראה אותם במספר ארבעה, לפי שכן תמצא כל עניני העולם ברביעיות: אם המורכבים: דומם וצומח וחי ומדבר. ואם בפשוטים ארבעה היסודות: אש ואויר מים וארץ. ובגוף החי ארבע ליחות שבהם מתקיים: הדם, והלבנה, האדומה והשחורה. ובגוף האדם ארבעה מנהיגים: הזן והמרגיש המדמה והמתעורר. והזן בארבע כוחות: המושך והמחזיק, המעכל והדוחה. ובארבע איכויות: החום והקור והלחות והיובש.

אברבנאל מוצא את המספר ארבע בחומרים המרכיבים את כדור הארץ, ובתוך גופו של האדם. בניגוד לרמב"ם שקשר את המספר ארבע למפת ארבעת הכדורים השמימיים, אברבנאל קושר את המספר ארבע לתופעות ארציות. ההנחה היא שהעולם הגשמי בנוי בהתאמה עם המציאות הרוחנית.

### 3. סוד המרכבה של הרד"ק

---

107 גם הרמב"ם מביא רעיון זה להסבר שם הכסא בח"א, ט: 'ומפני זה הענין נקראו השמים 'כסא' להוראתם אצל מי שידעם ויתבונן בהם עוצם ממצאם ומניעם ומנהיג העולם השפל בהשפעה טובה... כהוראת הכסא שהוא מוכן לגדול שהוא ראוי לו'.

על אף שאברבנאל מציג את דרכו כאילו מדובר בחידוש משלו, כבר קדמו הרד"ק בפירושו הנסתר למעשה מרכבה.<sup>108</sup> המרכבה המסתלקת היא רמז לשכינה המסתלקת (רד"ק, מעשה מרכבה, עמ' 329):

והמרכבה סימן הנסיעה. והראה לנביא במראה הנבואה כי כבוד יי' נוסע מבית המקדש. וראה והבין גם כן הנביא במעשה המרכבה, כי האל משגיח בנמצאים הנבראים ורואה ומבין מעשיהם, ועושה בהם כרצונו, כמו שהרוכב מבין במעשה מרכבתו ומנהיג אותה כרצונו. וכל זה הראה לו האל, להשכילו כי כבודו נוסע ממקומו מפני מעשה ישראל הרעים, בשומם הסמל בבית שהשכין כבודו בו, וכאילו דחקהו לצאת ממקומו. וכן ראה במראה הנבואה זו המרכבה בעצמה בשוב כבוד יי' אל הבית לעתיד בימי המשיח, כמו שכתוב בסוף הספר.

המרכבה מתארת את הנהגת השם את העולם והשגחתו עליו (שם, עמ' 329):

והחיות הם משל לנבדלים, לפיכך ראה מראהו דמות אדם... ובאמצעותם תהיה השמירה מהאל בשאר הנבראים. והאופנים הם משל למסיבים, כמו: ואופן עגלה (יש' כח, כז)... וכמו שהבהמות אשר במרכבה מניעות אופן המרכבה ומגלגלות אותו, כן חיות הקודש מניעות האופנים...

החיות הם השכלים הנבדלים. האופנים הם הגלגלים הסובבים מכוח החיות. יחזקאל רואה את העולם האסטרונומי ומשיג את מקורות ההשפעה שלו. מערכת השמש מונהגת בידי האל המשגיח עליה, אך מסלק את מרכבתו מבית המקדש. הרד"ק מסביר גם הוא את הסיבה שמספר החיות הוא ארבע, בדומה להסברו של אברבנאל (שם):

... לפי שהיו משל להנהגת העולם הגדול והעולם הקטן (=האדם), והם על ארבעה דרכים... כי מן החיות ומן האופנים תבוא הנהגה בארבע חלוקות לארבעה שרשים, שמהם הווה העולם השפל. והעולם ארבעה מינים: דומם צומח חי ומדבר. והמאורות הגדולות מנהיגי העולם השפל על ארבעה דרכים... והרוכב בזו המרכבה השכל הפועל. וכן הנהגת העולם הקטן הולכת על ארבע, כי מנהיגי גוף האדם ארבעה: הזן והמרגיש והמדמה והמתעורר. והזן נחלק לארבעה כוחות: המושך והמחזיק והמעכל והדוחה בארבעה איכויותיהם, והם: החוס, והקור והיובש והלחות. ועוד ארבע לחות שבהם מתקיים הגוף, והם: הדם, והליחה להבנה והמרה השחורה והמרה האדומה... והרוכב בזו המרכבה שהוא עולם קטן: שכל האדם.

---

108 עוד על ההשגחה אצל הרד"ק ויחסו לרמב"ם, ראו אצל: תלמג', 1968, עמ' 193-201, ובעמ' 211-213 אודות סוד המרכבה.

תכליתה של המרכבה העליונה היא המרכבה התחתונה. העולם בנוי בהתאמה מושלמת סביב המספר ארבע. שכלו של האדם הוא המנהיג את עולמו הקטן, שהוא חלק מהעולם הגדול בו השכלים הנבדלים מנהיגים את כל המרכיבים בעולם.

דרכו החדשה של אברבנאל יונקת מדרכו הישנה של הרד"ק. אברבנאל הכיר את פירושו של רד"ק, והוא מזכיר אותו במפורש (לעיל בעמ' 242). לשאלה מדוע אברבנאל אינו מציין שכבר הרד"ק קדמו, נראה לי שהסיבה לכך היא שהוא ראה בעצמו בעליה של דרך זו, על שום ירידתו וביאורו את פרטי הכתובים באריכות יתירה, דבר שהרד"ק עצמו לא עשה כמוהו. ואפשר, שהדמיון הרב בין אברבנאל לרד"ק הוא בעיקר במינוח, אך לא בעצם הגישה. שכן, בנוגע לתכנים כדוגמת מיהם המלאכים, מהי השכינה ומה הקשר הקיים בין האל לבין המלאכים, גישתו של אברבנאל נראית יותר קרובה למסורת הדתית המאמינה בהתגלות ובניסים, ומתקרבת לפשוטו של מקרא.

אברבנאל והרד"ק נשארים בתוך עולם ההגדרות הפילוסופיות של ימי הביניים הרואה בסוד המרכבה רמיזה מדעית העוסקת במבנה העולם. החידוש הוא שהם מעניקים תוכן דתי לעולם המדעי. הם מחברים את העולם האסטרונומי למאורעות המתרחשים בעולם, וליד השם המכוונת אותם.

#### 4. הדמיון לטענות הלקוחות

דרך עבודתו של אברבנאל בפירושו למעשה המרכבה ביחזקאל מוכרת. הוא מנסח מחדש את אותם הדברים שהוא כתב בעבר בשינויי לשון קלים, ובעדכונים שהתחדשו לו במהלך השנים. אסתפק בשתי דוגמאות הממחישות את הדמיון הגדול בין פירושו ליחזקאל לבין טענות הלקוחות. האחת, בנוגע לקול החיות, והאחרת בנוגע לסוד הקשת:

##### א. קול החיות

פירוש ליחזקאל, פרק א, פס' כד, עמ' תנח	טענות הלקוחות (טענה עשרים)
איך ייחס קול לחיות אם הם הגלגלים כדעתו, והרב עצמו זכר שהיות הגלגלים מחדשים קול בתנועותיהם הוא דעת נפסד וכוזב כמו שביארתי בהקדמה	איך ייחס קול לחיות אם הם הגלגלים, בהיותו דעת נפסד ובלתי אמת, בנוי על שורש מבואר ההפסד כשגלגל קבוע ומזל חוזר, כמו שביארו הרב בפ"ט ח"ב
למה ייחס הקול ההוא לכנפים, והיה ראוי לייחסו לחיות או לתנועותיהם לא לכנפים שהם לדעתו סבות התנועה, כי הנה הסבות ההם לא יחדשו קול	למה ייחס הקול ההוא לכנפים, והיה ראוי לייחסו בכלל לחיות או לתנועותיהם לא לכנפים שהם לדעתו סבות התנועה, כי הסבות ההם לא יחדשו קול, כי אם עצם התנועה ועצם המתנועע
מה ראה לתאר אותו קול בארבעה תארים או	מה ראה להמשיל אותו קול ולתארו בארבעה

תארים: קול מים רבים, קול שדי, קול המולה, קול מחנה – והיה די באחד מהם אם לקול המוחש יכוין כדעת הרב	משלים: קול מים רבים, קול שדי, קול המולה וקול מחנה – והיה די באחת מהן אם לכל <sup>109</sup> המוחש כיוון הנביא לדעת הרב... <sup>110</sup>
למה לא זכר הקול הזה שהיו עושים החיות בתנועתם למעלה כאשר דבר מהחיות, שהוא היה המקום הנאות אליו, ולא שיזכרו אחריו שהשלים דבור החיות והפסיק עם דבור האופנים...	למה לא זכר הקול הזה שהיו עושות החיות בתנועתם למעלה כשדבר מהחיות, כי הוא היה המקום הראוי אליו, ולא שיזכרה אחר שדבר בחיות ובאופנים.

## ב. סוד הקשת

טענות הלקוחות (טענה עשרים וארבע)	פירוש ליחזקאל פרק א, פס' כח, עמ' תסג
ואם זה הוא דעת הרב וכוונתו, היא באמת רחוקה ממני. לפי שהנביא היה מספר ענין השגת נבואתו ומה שראה, ולא היתה כוונתו הנה לבאר ולדמות איך תבא הנבואה לנביאים, ואינו מצורך דבריו, ולא מהמשך הענין. ועוד, כי אם היה הדמיון וההמשל כלו איך תקבל נפש הנביא שפע השכל הנבדל, איך יאמר הכתוב כן: מראה הנגה סביב, והיה ראוי שיאמר כן: מראה הנבואה או כן מראה בנפש בהדבקה, לא שיאמר כן מראה הנגה סביב, והנגה אינו נפש הנביא. ועוד, אמרו: הוא מראה דמות כבוד יי', כי זה על הדבר הנראה אליו אמר, לא על הכנת נפש הנביא. והנה כבוד יי' אם הרב יסבור שהוא עולם השכלים איך יאמר שהכבוד האלהי ההוא בעצמו הוא כמראה הקשת, כי אותו הדמיון אינו לכבוד ה' כי אם לנפש הנביא בהדבק בכבוד ה'... והראיה לזה אומרו: ואראה ואפול על פני	ואם זה הוא דעת הרב וכוונתו, היא באמת רחוקה מהיושר השכלי. לפי שהנביא היה כאן בספור מה שהשיג נבואתו ומה שראה במראה, ולא היה עניינו לבאר איך תבא הנבואה לנביאים, ואינו מצורך דבריו, ולא מהמשך הענין. ועוד, כי אם היה הדמיון וההמשל הזה איך תקבל נפש הנביא שפע השכל הנבדל, איך יאמר הכתוב כן: מראה הנגה סביב, והיה ראוי שיאמר כן: מראה הנבואה או כן מראה בנפש בהדבקה, לא שיאמר כן מראה הנגה סביב, כי הנגה אינו נפש הנביא ולא נבואתו. ועוד, אמרו: הוא מראה דמות כבוד יי', כי זה על הדבר הנראה אליו נאמר, לא על הכנת נפש הנביא. והנה כבוד יי' אם יסבור הרב שהוא עולם השכלים איך יאמר הכתוב שהוא כמראה הקשת, כי אותו הדמיון אינו לכבוד ה' כי אם לנפש הנביא בהדבקה בו... והראיה על זה אומרו: ואראה ואפול על פני ואשמע קול מדבר, שהוא היוצא מכל מה

109 צריך להיות: לקול.

110 כאן נוספה טענה שאין לה מקבילה בטענות הלקוחות.

ואשמע קול מדבר, שהוא היוצא ממה שראה.	שראה.
--------------------------------------	-------

לסיכום, בפירושו ליחזקאל אברבנאל רואה את תפקידו כפרשן הספר המחויב להבנת הספר לאשורו. מתוך כך הוא מאמץ את סודו הנסתר של הרד"ק במעשה המרכבה, וקושר בין העולם המדעי לעולם הדתי: המרכבה מסמלת את הסתלקות השכינה מחד, ואת תמונת הגלגלים והשכלים הנבדלים המנהיגים את העולם הגשמי מאידך. השם מסלק את השגחתו מעמו ומבית מקדשו. בד בבד, הוא ממשיך בקו ההתקפה נגד הרמב"ם וסודו: הן בטענות כלליות והן בירידה לפרטי הכתובים המראים שסודו של הרמב"ם אינו יכול להתיישב בהם. בפירושו ליחזקאל מגיע יחסו השלילי כלפי הרמב"ם לשיא. הוא אינו מצטט את דברי הרמב"ם באריכות או דן בפרשנויות שעליו. הוא מסתפק בהסבר סוד הרמב"ם בקיצור, שאותו הוא מגדיר כ'שקר וכזב', 'מעשה תעתועים' ועוד. ולבסוף, אברבנאל העתיק קטעים שלמים מטענות הלקוחות ומספריו האחרים אל תוך פירושו ליחזקאל.

### ט. שו"ת לר' שאול הכהן (1507)

בשאלה התשיעית על פי בקשתו של ר' שאול, אברבנאל מתייחס לדבריו של נרבוני בפירושו לספר הכוונות, ובין השאר הוא דן במראת יחזקאל. נרבוני רומז לקשת המוזכרת במראת יחזקאל (נרבוני, ספר הכוונות, 196א):

והנביא בעת השיגו הנפרד, דמות, כמראה אדם, כמו שאמר: דמות כסא. כי האמתות בשניהם אצלו על ענין אחד... (196ב) והתהלה אצלי התר בן רשד, כי לו השלמות.

כדרכו, נרבוני חד חידות. וכדרכו, אברבנאל מפענח את דבריו. קודם הפענוח הוא פותח בהתקפה על נרבוני וחידותיו (ז):

אמרתי. כבר אמרו חז"ל: אין תשוקתו של יצה"ר אלא לקין וחבריו. וגם אני כמוהם אדברה, אין תשוקתו של הנרבוני בפסוקיו ובמליצותיו אלא על הרב המורה וחבריו.

לאחר שהוא תוקף את נרבוני הוא מסביר את כוונתו. נרבוני רומז שהשגת הנפרד והשגת השכלים הנבדלים היא השגה לא וודאית. אברבנאל מבהיר שנרבוני רומז לדברי הרמב"ם בח"ג, ז:

וממה שצריך שתתעורר עליו, היות זה הספור כולו ואע"פ שהיה במראה הנבואה בלא ספק... אבל עם כל זה נשתנה הלשון על חלקי הספור ההוא שנוי גדול מאוד. והוא, כי כאשר זכר החיות אמר: 'דמות ארבע חיות', ולא אמר ארבע חיות לבד... אבל באופנים לא אמר: 'דמות אופן', ולא 'דמות אופנים', אבל הגדה מוחלטת בתאר נמצא כפי מה שהם עליו.



הרמב"ם הבדיל בין החיות לבין האופנים. על החיות נאמר לשון 'דמות' שהיא לשון מסופקת והססנית, ואילו על האופנים נאמרה לשון מוחלטת ופסקנית. אברבנאל מסביר (יז):

אתה תראה, שהרב בפר' שביעי ח"ג כתב שאע"פ שהייתה מראת יחזקאל נבואיית... אין ראוי לחשוב שכל הדברים היו בה גזרות אמיתיות ומוחלטות. כי אין הדבר כן. אבל כמו שהחכם בחקירתו כבר יגזור שהוא אמת מוחלט בלי ספק והוא אשר יבא עליו המופת, ועל דבר אחר יגזור על הספק ובאומדן, כן היא הנבואה.

וכבר זכר הרב שכל מה שדבר אריסטו מתחת הגלגל ולמטה הוא כלו אמת אין ספק בו, ואמנם מה שאמר מגלגל הירח ולמעלה, הם כולם דמויים<sup>111</sup>... ויחזקאל מפני זה כשדבר באופנים ומה שהורכב מהם לא אמר לשון דמות אלא גזירה מוחלטת להיותו כולו מדע בלי ספק, אבל כאשר דבר בחיות וברקיע ובכסא ובמה שלמעלה מהכסא אמר בו לשון דמות, כלומר: נראה לי שהוא כן, לפי שהיה הדבר ההוא מסופק אצלו.

יחזקאל ואריסטו שווים. שניהם חוקרים את העולם. שניהם משתמשים בשכל. שניהם מסוגלים לומר דברים בוודאות בנוגע לעולם שמתחת לגלגל הירח, ושניהם מהססים בנוגע לעולם שמעבר לגלגל הירח (יז ע"א):

ואתה חכם לבב, ראה גם ראה היוצא לנרבוני מכל זה, וגם לרב, והוא, שהייתה נבואת והשגת יחזקאל **שאלה מחקרית**. ולכן באו שמה דברים שהם בחלוף המציאות כמו שזכרו מהנחת כוכבי הלכת, ומקולות הגלגלים. ושבו גם כן בהשגתו דברים מסופקים כמו שקרה לאריסטו בחקירתו, כי היה כל זה כפי שנזכר מהבנת כל נביא וחכמתו ועיונו, ומפני כן הביא הרב סמוך לזה פירוש: 'כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנוגה' (יח' א, כח)... ופירשו בו שהיה ענין הנבואה כענין הקשת, כי כמו שהיה הקשת מתחדש מלהט השמש כפי הכנת הענין המקבל אותו, כן היתה הנבואה וגזירותיה כפי הכנת הנביא וחכמתו.

גם כאן,<sup>112</sup> אברבנאל מודה במפורש שנרבוני והרב הם בסירה אחת. שניהם חושבים שהשגת יחזקאל בדומה להשגת אריסטו היא 'שאלה מחקרית', מה שמאפשר את הטעות המחקרית שקרתה ליחזקאל. אברבנאל מסתפק בכך בדבריו לר' שאול, ואינו מתקיף מעבר לכך את הרמב"ם או נרבוני.

---

111 כוונתו למו"נ ח"ב, כב: 'והכלל ההוא, הוא, שכל מה שאמרו אריסטו בכל הנמצא אשר מתחת גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא אמת בלא ספק, ולא יטה ממנו אלא מי שלא יבינהו או מי שקדמו לו דעות, ירצה להרחיק מהם כל סותר ולשמרם, או שימשכוהו הדעות ההם להכחיש ענין נראה. אמנם, כל מה שידבר בו אריסטו מגלגל הירח ומעלה, הוא כדמות מחשבה וסברה, מלבד קצת דברים, כל שכן במה שיאמרהו בסדר השכלים וקצת אלו הדעות האלוהיות אשר יאמינם'.

112 ראו בעמ' 222.

אברבנאל התמודד עם סוד המרכבה במשך שנים רבות. החל מצעירותו בספרו עטרת זקנים כשהוא ניסה להבין מה הייתה השגתם של אצילי בני ישראל, ועד לימיו האחרונים בתשובתו לר' שאול הכהן בנוגע לסוד הקשת. במהלך השנים המרובות בהן אברבנאל עסק בסוד המרכבה, ניתן לראות כיצד יחסו כלפי הרמב"ם עבר תמורות ושינויים. המנגינה של הטיעונים צברה תאוצה ושינתה את עצמתה: מהמקום המכבד והמוקיר אל המקום המתעמת והשולל את דרכו של הרמב"ם וסודו במרכבה. למשל, בעטרת זקנים הוא מזמין את הקורא לשפוט את סודו של הרמב"ם ומסיים בדחיית דעת הרמב"ם בנימוס: 'הנה ביארתי מכל הטענות האלה שמה שכתב הרב המורה בפירוש מעשה מרכבה אינו האמת'. 'אינו האמת' היא לשון עדינה בהחלט. בסיום כ"י ב אחרי דחיית דעת הרמב"ם הוא כותב: 'כבודו במקומו מונח'. בטענות הלקוחות הוא יותר בוטה, ומסיים במילים 'רחמנא ליצלן מהאי דעתא', אם כי עדיין הוא מלמד זכות על הרמב"ם, שללא ספק ראה את הקשיים על סודו, רק שהוא היה מוטה אחרי חקירותיו, ואפילו את נרבוני הוא מכנה 'החכם'. בספריו האחרונים, במעייני הישועה הוא מציג את סודו של הרמב"ם במשפטים ספורים, שכן מלכתחילה מגמת פניו היא לשלול סוד זה, ובפירושו ליחזקאל המנגינה מתגברת, וסודו של הרמב"ם מוכתר על ידו בתור 'שקר וכזב', 'מעשה תעתועים והבל'.

לשאלה מה הרקע של שינוי המגמה בצורה כה קיצונית, הראיתי ששרשיו של השינוי מתחילים עוד בצעירותו של אברבנאל. כבר בפורטוגל אברבנאל עסק בלימוד הפיסיקה והאסטרונומיה, וכבר אז הוא החל לראות אי-נחת מסודו של הרמב"ם, עוד לפני עיסוקו המוגבר באסטרונומיה אחרי גירוש ספרד. לא סביר הדבר שהשינוי ביחסו לרמב"ם נבע כתוצאה מהיחשפותו של אברבנאל במשך הזמן לספרים חדשים אותם הוא לא הכיר קודם לכן, שכן כבר מתחילת דרכו בפורטוגל, אפשר לזהות את ניצני המשבר אצלו בסודו של הרמב"ם, מה גם שסודו של הרמב"ם קשור בעיקר לעולם הפיסיקלי האריסטוטלי ולא מעבר לכך, תחום שאברבנאל הכיר היטב מנעוריו.

בנוגע לתחילתו של המשבר בסוד המרכבה של הרמב"ם, יש להצביע במיוחד על שני חיבוריו: צורות היסודות וטענות הלקוחות. יתכן כי החיבור 'צורות היסודות' שנתחבר עוד בפורטוגל היווה את תחילתו של הסדק בסוד המרכבה. צורות היסודות הוא חיבור המשקף את ידיעותיו הפיסיקליות בתחומים שונים וביניהם התחום האסטרונומי. בשעה שהוא הבין **שמבחינת העיון הפילוסופי** לא ניתן לקשור את מהות היסודות אל החומר הראשון, כפי שרצה הרמב"ם לקשור הן בנוגע להשגת אצילי בני ישראל והן בנוגע לסוד המרכבה. הסדק התרחב הרבה בעטרת זקנים. באמצעות המתודה של עימות הסוד של הרמב"ם עם המקרא, אברבנאל מראה 'בשבעה ראיות לקוחות מדברי הנביא', 'שאינן הבנת מראה כדברי הרב'. הוא מזמין את המעיין כי 'בפלס ומאזני משפט ישקול דברי הרב וטענותיו אל מול דברי הנביא. הטענה האחרונה מתמקדת בהתקפת הזיקה **מבחינה פרשנית** שהרמב"ם יצר בין בן בן סיפור אצילי בני ישראל לסוד המרכבה, והקישור אל החומר הראשון. זוהי הגדולה שבסתירות לדעתו.

בחיבוריו הבאים המשבר מחריף. בטענות הלקוחות אברבנאל נאלץ להתמודד לא רק עם סודו של הרמב"ם אלא גם עם ההשלכות הדתיות של הסוד, כפי שפרשניו של המורה ובראשם ר' משה נרבוני ביקשו לטעון. אצל נרבוני סוד המרכבה הפך למשל כללי על הנבואה ומשמעותה. נרבוני הגדיר מחדש את הנבואה כתופעה טבעית נטולת השראה שמיימית. במהות, אין בין הנבואה לבין החכמה ולא כלום. מסקנה זו של נרבוני, ההופכת את הנבואה ל'חקירה ועיון', עוררה אצל אברבנאל התנגדות חריפה ביותר, וגרמה לו לתקוף ביתר שאת וביתר עוז את הרמב"ם, וממשיכי דרכו.

בכתביו המאוחרים יותר, במעייני הישועה, בפירושו ליחזקאל, ובתשובתו לר' שאול מתעצמת המנגינה. סודו של הרמב"ם מוגדר כ'שקר וכזב', 'מעשה תעתועים', ועוד. אכן, שפרשני הרמב"ם פענחו אל נכון את סודו של הרמב"ם, אך לא הם וגם לא הרמב"ם הבינו את סודו של יחזקאל. תהום פעורה בין הבנת הנבואה כדבר השם לבין תפיסתה כ'שאלה מחקרית'.

בינות הדברים, ניתן לראות כיצד המגרש הפרשני בו אברבנאל היה מצוי, השפיע על תוכנו של הדיון. בעטרת זקנים המוקדש להבנת סיפור אצילי בני ישראל, הוא אימץ את דרכו של רח"ק, המתקשה לקבל את האפשרות שהשגת האצילים וסוד המרכבה הוא הכרת המציאות הפיסית והמטפיסית מבחינה מדעית, ומציע סוד המתיישב עם המסורת. בחיבור טענות הלקוחות שנכתב בספרד, מטרתו העיקרית הייתה לדחות את סוד הרמב"ם 'מטבע הכתובים'. עיקר הטיעון היה שהשפע הנבואי שונה באופן קטגורי מהחקירה המדעית. הוא מעמיק בדחיית הסוד 'כפי הפסוקים', וכלל אינו מציע את דעתו. במעייני הישועה שנכתב אחרי גירוש ספרד, המרכבה מסמלת את ניהול ההיסטוריה על ידי ה'. ואפשר שגירוש ספרד העומד ברקע חיבור זה, משפיע גם על תפיסתו את הסוד, והצורך העז לראות במרכבה סמל לכך שיד ה' היא המובילה את התהליכים המתחוללים בעולם החרב, שלנגד עיניו. לקראת סיום חייו, בפירושו ליחזקאל מתוך המחויבות לתפקידו כפרשן הספר, הוא מאמץ את דרכו של הרד"ק. מעשה המרכבה מתאר את השגחת האל על העולם הגשמי באמצעות השכלים הנבדלים.

אברבנאל אינו חורג מהתבניות הפילוסופיות המקובלות בימיו, אך מעניק להם משמעות דתית. השאלה המתבקשת היא היכן אברבנאל ממקם את סוד המרכבה מבחינת השקפתו. מחד, ברור שלאברבנאל הנבואה מכילה ידיעות החורגות מעבר למה שהמדע והפילוסופיה עשויות ללמד את האדם, ומאידך, סוד המרכבה של אברבנאל מתבסס על מבנה העולם הפילוסופי של ימי הביניים, ושורשיו נעוצים עמוק בתחום המטפיסיקה האריסטוטלית. לכן יש לשאול, האם הוא סבור שסוד המרכבה אינו שייך לעולם המדעי המחקרי או שמא הוא סבור שסוד המרכבה נשאר בגדר המציאות המדעית אותה הפילוסופים מתארים, וכל כוונתו היא רק לדחות את שתי הנקודות שעלו מפירושו של הרמב"ם, והן שהנביא יחזקאל טעה, ושעיקר המראה עוסק בגלגלים ולא בשכלים הנבדלים.

לדעתי, יש להצדיק את האפשרות הראשונה לאור חיבורו טענות הלקוחות. בטענות הלקוחות אברבנאל התנגד למשמעויות הדתיות שנרבוני ביקש לגזור מתוך סוד המרכבה של הרמב"ם. שם הוא נאלץ להבחין באופן ברור בין השפע הנבואי לבין המחקר השכלי. לכן, גם אימוצו את דרכו של הרד"ק הוא אימוץ של ברירת מחדל. אברבנאל מנסח את הסוד בהתאם ללשון המדעית המקובלת בימיו, כדרכם של הפילוסופים שדיברו על שכלים נבדלים וגלגלים.

ברם, להבדיל מהמחקר הפילוסופי המסלק את האל הפעיל מתוך העולם, אצל אברבנאל תוכנו של הסוד נעוץ באמונה בהשפעתו הישירה והרצונית של האל. כדמות תימוכין לכך יש להביא גם משימושו במושג השכינה (ראו בעמ' 168). אברבנאל קושר את השכינה להתגלות ממשית במקום מסוים, וקושר אותה להשגחתו של האל בעולם. ובכך, הוא מרחיק את עצמו מהגישות המדעיות המקובלות. נמצא, שלפי אברבנאל סוד המרכבה נוגע בידיעה כיצד באותם הכלים בהם מתנהל העולם המדעי על חוקיו ומניעיו, יהיו אשר יהיו, חבויה בעומק הנהגתו והשגחתו של השם באופן פעיל ורצוני.

## תובנות

ביאורו של אברבנאל למורה עומד בסימן מאבק. מאבק בהשקפת העולם המבקשת לנתץ את יסודותיה של האמונה המקובלת במסורת, העולה מתוך המקרא וחז"ל.<sup>1</sup> שדה הקרב המרכזי בו אברבנאל בחר לנהל את המאבק נמצא בלב לבו של המעוז הרציונליסטי של משכילי הדורות שלפניו: ספר מורה הנבוכים. הוא מנהל עמו שיג ושיח פרשני והגותי, תוך שימוש בכלים פרשניים היונקים מגישת העיון הספרדי. הוא מבקש לקרוא מחדש את ספר המורה, ומתוכו, להפוך את הקערה על פיה, ולקעקע את הפרשנות הרציונליסטית.<sup>2</sup>

אברבנאל מציג את ספר מורה הנבוכים כספר שנועד לתמוך בעיקרי האמונה היהודית המקובלת בדרך העיון והמחקר. הוא מבקש להראות שהמורה הגדול בא להעמיק את האמונה המקובלת במסורת, ולא לסתור אותה. לדעתו, גם מבנה ספר המורה משקף את עיקרי האמונה השונים, כפי שבא לידי ביטוי ב'מאמר הקצר'. הפרשנים השונים למורה שהראו שהרמב"ם כביכול נטה מהמסורת המקובלת, מאתגרים את אברבנאל, וגורמים לו לעיון מעמיק בדברי הרב.

במחקרי עקבתי אחרי ביאורו של אברבנאל למורה הנבוכים. החל בהכרת מסכת חייו, כתבי היד והדפוסים של הביאור, זמן כתיבתו והיקפו. דנתי באופיו של הביאור, ובסוגיות מרכזיות במשנת המורה ובפרשנותו של אברבנאל: מעשה בראשית, סיפור אצילי בני ישראל, נבואה ומעשה מרכבה. השוויתי בין ביאורו למורה לבין כתביו האחרים, שנכתבו על ידו החל משנות השלושים לחייו ועד שנתו האחרונה. תובנות רבות ומגוונות עלו בנוגע לתהליכים הפרשניים והרעיוניים שהיו מנת חלקו של אברבנאל במהלך חייו. תובנות אלו משוקעות בפרקי מחקרי. בפרק זה, אבקש להרחיב את המבט בשני נושאים כלליים. הראשון הוא יחסו לספר מורה הנבוכים. השני הוא התמורות הרעיוניות שחלו בחייו של אברבנאל, לאור מחקרי.

---

1 המאבק בהשכלה החל במאות שקדמו לאברבנאל אצל הוגים רבים. לכן, עצם התנגדותו של אברבנאל לפילוסופיה אינה בבחינת חידוש. ראו למשל את סקירותיהם של ברזילי, 1967, עמ' 75-78; דן, תשנ"ט, עמ' 252-253. החידוש אצל אברבנאל הוא בדרך בה הוא בחר להתנגד לפילוסופיה: בכלים פילוסופיים וטקסטואליים. הפילוסופיה הייתה 'המגרש הביתי' של אברבנאל, על ברכיה הוא חונך ואותה הוא ביקש לקעקע.

2 ראיות רבות להיכרותו העמוקה של אברבנאל את הפילוסופיה, ודי להזכיר את ספרו המוקדם צורות היסודות שכולו מוקדש לבירור סוגיה מדעית טהורה, ואין בו ולו אזכור אחד של חז"ל והמקרא. צורות היסודות אף גרם לחוקרים לחשוב כי ספר זה משקף את יצירתו המוקדמת של אברבנאל, טרם השלב בו הוא החליט לעבור לכיוון מסורתי יותר. דעתי אחרת, וניתן לראותה בפרק מעשה מרכבה. ראוי לציין את דבריו בח"א, לו בנוגע להבדל בין החכמה לבין הסכלות (דפ', נו; כ"י ב, 78; כ"י ג, 105א): 'כי ה' רוצה את 'אוהבי החכמה' (זהו תרגום מלטינית: פילוסופים) וכי הסכלות נתעב ונאלח לפניו'. וכן, דבריו לר' שאול (אברבנאל, ר' שאול, יא): 'ואחרי אשר באו ימי הרעה, וזקנתי מהיות לאיש, דברתי אל לבי: למה תתחכם בספרי היונים ובילדי נכרים יותר למה תשומם'.

## א. ספר מורה הנבוכים

### 1. יחסו למורה ומגמתו הפרשנית

כתבי היד השונים שופכים אור על השינוי המשמעותי שחל בתפיסותיו של אברבנאל. בתהליך ארוך שנים אברבנאל שינה את יחסו כלפי המורה וכלפי המסורת הפילוסופית, ושינה גם את תפיסתו העצמית כפרשן המורה, והמגמה הפרשנית הנאותה בה יש לנקוט. באופן כללי ניתן לומר שגישתו הפרשנית ועמדותיו בנושאים שונים, בדרך כלל נותרו על כן, וקיימת עקביות עקרונית בגישתו. כבר בחיבורו המוקדם עטרת זקנים יש הערכה גדולה כלפי הרמב"ם וביקורת כלפיו, ואף בחיבוריו האחרונים. ההבדל הוא במינוח: הן בביקורת והן בהערכה.

בהקשר זה, ניתן להצביע על שלושה שלבים משמעותיים בחייו: שנות השלושים, סוף שנות החמישים, ושנות השבעים לחייו. השלב הראשון נמצא בשנות השלושים לחייו בכ"י א ובעטרת זקנים. אמונתו אז הייתה כי הפילוסופיה והתורה מובילות יחדיו את האדם, שלובות זרוע, בדרך אל האמת. 'בעל האמת' הוא החכם השלם המשלב בין הידע הפילוסופי לבין הידע התורני: רב-פילוסוף.<sup>3</sup> סביר להניח, שהרמב"ם אז היה קרוב בעיניו להיות 'בעל האמת' בכבודו ובעצמו.

בשלב זה הוא סבר שתפקידו כפרשן המורה הוא לפרש את דברי הרב 'באופן מסכים לאמת'.<sup>4</sup> הוא משוכנע שאילו רק יידעו לקרוא נכון את דברי המורה באמצעות 'עיון זך', וללא אמונות קדומות ומושחתות, הרי אז תיחשף האמת מאליה, וייראה לכל כי הרמב"ם במורה משלב באופן מופלא בין התורה לבין הפילוסופיה.<sup>5</sup> 'לדון את הרב לכף זכות', הוא בעצם לדעת לקרוא נכון את הרמב"ם מתוך

---

3 ראו בפרק כתבי היד.

4 כך לשונו בכ"י א, 11ב. ראו בפרק מעשה בראשית.

5 קל לראות את יחסו לרמב"ם בכ"י א, 12ב אחרי שהוא מבאר את גישת הרמב"ם: 'אבחר דרכם אשב ראש'. משפט שהוא מוריד בפירושו לבראשית, ראו בפרק מעשה בראשית. בעטרת זקנים למרות מחלוקתו עם הרמב"ם הוא מליץ בעדו (יא): 'ישתבח הבורא שבראו להשלמת עמו, ולגלות דרכי החכמה האהי"ת תורת ה' תמימה. ואשרי מי שבא להבנת דבריו **בעיון זך ואמונות משובחות**, כי זה ממה שישירהו להבין אמרי בינה, **ובל יראה בדברי הרב נפתל ועיקש**. אף כי אנשים מבני ישראל מהם גם בלא דעת, ומהם נלכדים בשחתות אמונותם, נכשלו בהבנת דברי הרב המורה בהרבה מקומות מספרו. יפלו אל תוך פח מינותם וסכלותם במהמורות בל יקומו... אוי להם כי רחקו ממנו, כי דברו עליו תועה לא האמינו לדברו, לא ירדו לכוונתו, רדפוהו בזמימותיהם, **והמה לא ידעו דרכיו, כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת** (מש' ח, ט). עוד על הדיון בשינוי זה, ראו בפרק מעשה בראשית בדיון בשאלה מהי מטרת הפירוש: אמת או כף זכות, ובפרק אצילי בני ישראל.

הרמב"ם. הוא בז לאותם הפרשנים 'המתקדשים והמטהרים' שמטרתם לדון את הרב לכף זכות, משום שכלל אין צורך בכך. אם כי חשוב להדגיש שגם בשלב הזה, במקום שהוא אינו מודה לדעתו של הרב, הוא יביע את התנגדותו לדעת הרב, מתוך כבוד.<sup>6</sup>

השלב השני במסעו הפרשני נמצא בסוף שנות החמישים לחייו, בשעה שהוא כתב את מהדורת הביאור המשתקפת בכ"י ב, כ"י ג, ובדפוס. יחסו כלפי המורה השתנה באופן משמעותי, וממילא גם מגמתו הפרשנית.<sup>7</sup> כעת הוא סבור כי 'בעל האמת' הוא אדם שזכה אל ההתגלות והנבואה. הפילוסופיה לא תוביל את האדם אל האמת. הנבואה וההתגלות כן. הרמב"ם מתרחק מלהיות 'בעל האמת' שכן הוא לא זכה לנבואה.<sup>8</sup>

ההנחה הבסיסית שהייתה נר לרגליו לפיה אין ניתוק בין המורה לבין המסורת המקובלת, נסתרה. התובנה שבמקומות מסוימים הרב נטה מהמסורת המקובלת מחלחלת בתודעתו, ופעמים הוא נאלץ להודות לפירושו של נרבוני שכיוון יפה לדעת הרב, אך מודיע כי שניהם יחדיו רחוק מהמסורת. כעת, מגמתו הפרשנית המוצהרת בביאורו למורה היא להראות לקורא עד כמה שניתן, שקיימת התאמה בין הרמב"ם למסורת. במקום שהניסיון להתאים צולע קמעה, עדיף לפרש מחדש את הרב באופן שידון אותו לכף זכות, 'ונפרשו אפילו בפירוש רחוק'.<sup>9</sup> כעת, הוא מצטרף למחנה הרבנים 'המתקדשים והמטהרים' והופך להיות סנגורו של הרמב"ם.

במקומות שגם פירוש רחוק לא ניתן להיאמר, הוא רואה צורך אחרי 'חובת הביאור' לנקוט ב'חובת ביעור', ולבער את הרע מן הטוב. בולט במיוחד הוא נושא הנבואה. הרמב"ם העדיף את 'הנבואה' הפילוסופית, הטבעית התלויה באדם על פני הנבואה המקראית, בה האל מתגלה אל בחיריו. אברבנאל מודיע כי לא ניתן לגשר על הפער העמוק בין השקפות העולם: שלו ושל הרמב"ם: 'כי גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכי הרב מדרכינו ומחשבותיו ממחשבותינו בעניין הנבואה'.<sup>10</sup>

---

הערצתו של אברבנאל לרמב"ם לכל אורך חייו, ובמיוחד בתחילת דרכו, קוראת תיגר על תפיסתו של כהן סקלי, 2005 לפיה יצירתו של אברבנאל נועדה על מנת לבנות את מעמדו כחלק מהאליטה הרבנית דרך פולמוס עם הרמב"ם. מה גם שלדעתי, קשה לקבל שכל מפעלו הפרשני וההגותי של אברבנאל נבע רק משיקול זה.

6 ראו בפרק מעשה בראשית. לעומת זאת, ברזילי ואחרים בעקבותיו, ציינו כי לא חל שינוי מהותי אצל אברבנאל, וכבר בצעירותו בחיבורו עטרת זקנים, אברבנאל היה אנטי-פילוסוף. ראו: ברזילי, 1967, עמ' 74; לאוי, 2005. לדעתי, נכון יותר לומר כי חל שינוי אצל אברבנאל ביחסו כלפי הפילוסופיה. בעוד שבצעירותו הוא סבר שהפילוסופיה אינה מספיקה להגעה אל השלמות, אך היא כן עשויה להיות מובילה אליה בשילוב עם הידע התורני. בבגרותו הוא סבר שהיא עלולה להוות מכשול והסטה מהאמת. האמת ניתנת להיגלות במלואה רק באמצעות הנבואה וההתגלות.

7 לדעתי, השינוי המשמעותי ביחסו כלפי הרמב"ם חל בספרד לכל המאוחר. זאת יש ללמוד הן מחיבורו 'טענות הלקוחות' שנכתב בספרד בו הוא דוחה את סוד המרכבה של הרמב"ם, והן מספרו 'מחזה שד' שאף הוא הוחל בספרד, ושם הוא דחה את תפיסת הנבואה של הרמב"ם. על כך, ראו בפרק הנבואה, בעמ' 155, ובהערות שם, ולהלן.

8 ראו בפרק כתבי היד.

9 גם אם יתכן שהוא אינו מסכים לאמת. ראו בפרק מעשה בראשית.

10 ראו בפרק הנבואה. המקור נמצא בביאור לח"ב, לו (כ"י ב, 132; כ"י ג, 182א).

השלב השלישי במסעו הפרשני מגיע בשנות השבעים לחייו. כעת, אברבנאל מפוקח ביחסו לרמב"ם. הוא נוטל לעצמו את הזכות להיות הוגה דעות עצמאי היונק את לשד המסורת אל השקפת עולמו. הניתוק בינו לבין הרמב"ם מגיע לשיאו. אברבנאל קובע כי האמת אינה מונחת בדברי המורה, בהגדרה ('לא שאאמין אני כל מה שכתב הרב, בהחלט'). גישתו האחרונה כלפי המורה, מנוסחת יפה בדבריו לר' שאול (אברבנאל, ר' שאול, יא:):

ואחרי אשר באו ימי הרעה, וזקנתי מהיות לאיש (רות א, יב), דברתי אל לבי: למה תתחכם בספרי היונים ובילדי נכרים יותר למה תשומם. **ויחדתי לעצמי עיון ספר המורה** ופירושי כתבי הקודש, כי ממנו יצאו כל דרוש חכמת התורה וספקות הרבה בענייניה וחכמת רבינו בהתירים. **לא שאאמין אני כל מה שכתב הרב בהחלט, כי את הטוב נקבל ואת הרע לא נקבל** (איוב ב, י). אבל, שדברי הרב יעוררו הלבבות לבקש הטוב והישר, וישמע חכם ויוסף לקח (מש' א, ה).

אברבנאל מתאר מקום שיפוטי ביותר כלפי הרב המורה. מלכתחילה דברי הרב טובים הם בעיקר כדי לעורר 'הלבבות לבקש הטוב והישר'. המורה הגדול בספרו הצליח ליצור התעניינות ודחיפה של המעיינים כלפי האמת, אך לא הצליח להגיע אליה. על החכם לשמוע את דברי הרב ודרכו, ולדעת לברור את הטוב מן הרע.<sup>11</sup> למרבה הצער, לא נותר מן הביאור האחרון ביותר שלו על המורה, לו הוא ייחד את ימיו האחרונים. סביר להניח שלו ימצא ביאור זה, הרי שהמגמה הפרשנית שתאפיין אותו תהיה התפיסה היסודית שאין צורך להצדיק את הרב ולהיות סגורו. הרב טעה, אך עדיין דבריו חשובים 'לעורר הלבבות לבקש הטוב והישר', וממילא יש ללמדם בעיון, ולזכור שהם לא תמיד האמת.<sup>12</sup>

עמדותיו האחרונות מסוף שנות החמישים של חייו ואילך, מייחדות את אברבנאל משאר פרשני המורה.<sup>13</sup> האחרונים, יוצאים מנקודת ההנחה שאפינה את אברבנאל בתחילת דרכו, והיא שהאמת הדתית היא זו שהרמב"ם החזיק בה, ותפקידם כפרשנים הוא לדעת לזהות את האמת, תהא אשר תהא, מבין השורות והסתירות הפזורות במורה. לעומתם, אברבנאל מתייחס לרמב"ם

---

11 ראו: לאוי, 2001, עמ' 56; לאוי, 2005. בכתביו המאוחרים, הוא יהפוך את השימוש בפסוק מאיוב למטבע לשון, ולא רק מול הרמב"ם, ראו למשל: אברבנאל, בראשית, עמ' רסה; רגב, תשס"א, עמ' 379.

12 מעין הד ליחסו זה כלפי הרמב"ם ניתן לראות בכך שבכתביו המאוחרים גם כשהוא מתייחס לרמב"ם במורה הוא עושה זאת בקיצור, ומסתפק באזכור דעתו מבלי לצטטה או לעיין בה בדקדוק גדול, ראו בפרק מעשה בראשית, אצילי בני ישראל, ומעשה מרכבה דוגמאות לכך. למשל בפירושו לבראשית הוא מזכיר את דעת הרמב"ם כבדרך אגב, והוא כמעט מתנצל על אזכור דעת הרמב"ם. 'ודי בזה מההתנצלות לראשונים' (אברבנאל, בראשית, עמ' פז). אולי מתוך כך עולה הסבר מדוע לא נמצא ביאורו למורה משנותיו האחרונות. יתכן שהוא סבר שאין טעם לכתוב בשלב זה פירוש על המורה מעבר למה שהוא כבר כתב בימי חייו, בשעה שהוא עוד 'האמין' במורה.

13 אולי אפשר להעזיז ולומר, פרשני המורה לדורותיהם.



כאחד המורים הגדולים ואולי אף הגדול שבהם, אלא שגם הרמב"ם בספר המורה צריך להיות כפוף למסורת המקראית הנבואית והחז"לית.<sup>14</sup>

לסיכום, יחסו של אברבנאל כלפי הרמב"ם השתנה עם השנים. בתחילה, אברבנאל ראה עצמו כתלמיד בפני הרמב"ם. הוא הרגיש צורך להצטדק על עצם המחשבה להציע עמדה השונה מהרמב"ם. במהלך השנים, חל פחות מסוים ביחסו לרמב"ם. עדיין, דעת הרמב"ם שימשה בעיניו כדעה היסודית אותה הוא צריך להצדיק ולהילחם על זיהוייה הנכון, אך פעמים הוא גם יוצא למתקפה נגדה. לקראת סיום חייו, דעתו העצמית תופסת מקום נכבד, בעוד שדעת הרמב"ם נדחתה מפניה. דעת הרמב"ם היא עוד דעה חשובה, שהמעין צריך להכיר בדרכו אל האמת. וביחד עם זאת, הוא ממשיך לחלוק כבוד לרמב"ם, ולהקדיש לו את אחרית ימיו, בעיון.

## 2. אמת או שקר?

ישנם פרשנים וחוקרים הסבורים שפעמים הרמב"ם יודע שהאמת שונה ממה שהוא אומר במפורש, ודבריו המפורשים נועדו להסתיר את האמת מפני הקורא ההמוני, האמון על המסורת הדתית המקובלת. אצל אברבנאל ההפך הוא הנכון. אברבנאל היה מודע לאפשרויות הקריאה האחרות, ולמרות זאת, הוא בוחר לקרוא את המורה כמי שאינו מרמה את קוראיו, לפחות לא במכוון. אברבנאל מעדיף את הקריאה האקסטורית.<sup>15</sup>

לשאלה, מדוע אברבנאל לא בוחר את הקריאה האזוטרית, למרות שהוא מכיר אותה היטב? לדעתי, התשובה יונקת מהשקפת עולמו של אברבנאל, ונעוצה עמוק באמונתו היסודית במסורת החז"לית. אברבנאל מניח שאף הרמב"ם ישתדל לצמצם את הניגוד בין מסורת חז"ל לבין המסורת הפילוסופית, ולא יעזיז לסטות ממנה בצורה גסה. כדי לחזק את קריאתו האקסטורית, אברבנאל מפעיל שלל כלים ותימוכין טקסטואליים ברוח גישת העיון הספרדי, ומפרק את טקסט המורה לגורמיו, בכדי להצילו מיד עושקיו, כפי שכבר בראשית דרכו הוא הצהיר.<sup>16</sup>

---

14 ראו בפרק תיאור הביאור. ניצניה של תפיסה זו נמצאים אצלו כבר בעטרת זקנים (בפרק אצילי בני ישראל) בשעה שהוא מתנצל על כך שהוא מוכן להציע עמדה השונה מזו של הרמב"ם, הוא מצדיק את עצמו בכך שהראשונים היו יותר גדולים ממנו. מה שבתחילת דרכו הפרשנית מופיע כהצטדקות הופך בסוף חייו להיות משנת חיים מוצהרת.

15 כמו למשל בנוגע לנבואה. בח"ב, לב הדעה השלישית שהרמב"ם מציג אותה בתור 'אמונתנו ויסוד דתנו', לפי נרבוני וכספי (בפירושו הראשון) נועדה להטעות את הקוראים. כך גם בנוגע לאמונה בבריאת העולם שלפי הרמב"ם בח"ב, כה יש להאמין בבריאת העולם, ואילו נרבוני מראה שהרמב"ם החזיק דווקא בדעה לפיה העולם קדמון, ודבריו בח"ב, כה הם 'כפי הפרסום', ובעוד מקומות. דוגמה נוספת, ניתן להביא מח"א, א בשאלה לשם מה הביא הרמב"ם שלושה פסוקים שונים בנוגע לצלם. לעומת פירושו של אברבנאל, ראו: הרוי, תשמ"ח.

16 על כך בהרחבה בפרק תיאור הביאור. זו לשונו בעטרת זקנים (יא): 'ואשרי מי שבא להבנת דבריו בעיון זך ואמונות משובחות... ובל יראה בדברי הרב נפתל ועיקש'. בהע' 5 הציטוט המלא.

### 3. הסתירות במורה

אברבנאל היה קורא דקדקן של המורה, ולא מפליא הדבר שהוא מודע עד מאוד לסתירות שבתוך המורה. כקורא אדוק של פירושי קודמיו (בעיקר כספי, נרבוני ואפודי) הוא נחשף לסתירות רבות, ואף מוסיף לגלות עוד כהנה וכהנה. פרשניו המובהקים של המורה כדוגמת כספי ונרבוני, וחוקרי המודרניים כדוגמת ליאו שטראוס ושלמה פינס, ראו בסתירות כלי בו הרמב"ם השתמש להסתרת דעתו, וממילא להטעיית קוראים שאינם ראויים. לדעתם במקום שיש סתירה, צריך להעדיף את המקום בו מובעת העמדה הרחוקה יותר מהמסורת הדתית המקובלת.<sup>17</sup>

כקודמיו, אברבנאל מקבל את ההנחה שהסתירות משמשות כלי עזר פרשני ראשון במעלה, המאפשר לעמוד על כוונתו 'האמיתית' של הרמב"ם. מצירוף דבריו השונים, נראה לדעתי, שהוא סבר כי הדרך לפתרון הסתירות היא כזאת: היגד מפורש עדיף על פני היגד לא מפורש, וילמד סתום מן המפורש.<sup>18</sup> מתוך כך, יוצא שפעמים רבות אצל אברבנאל פתרון הסתירות הפוך, שכן בד"כ העמדה היותר מפורשת תואמת יותר לעמדה הדתית המקובלת.<sup>19</sup>

---

17 לתפיסות חדשות במחקר ודיון נוסף בעניין הסתירות ותפקידן, ראו: רביצקי, תשמ"ו; שטרן, תשמ"ט; פוקס, 1990; קלנר, 1990, עמ' 49; עברי, 1992, עמ' 139; דוידסון, 1992/3, עמ' 49-51, כשר, תשנ"ו; לוברבוים, תש"ס; לוברבוים, תשס"ב; הלברטל, תשס"א; הרוי, תשס"ב; לוברבאום, תשס"ב; שוורץ, תשס"ב; קליין-ברסלבי, 2006; אבן-חן, תשס"ח; קרייסל, תשס"ח.

על דעותיהם של כספי ונרבוני ניתן לעמוד על נקלה מתוך דבריהם בפרק על הנבואה בנוגע לנבואת ברוך בן נריה ובדוגמאות אחרות. בנוגע לליאו שטראוס ושלמה פינס, ראו לדוגמה: לוז (שטראוס), תשס"א, עמ' 167-205; שטראוס, 1937; שטראוס, 1963; פינס, 1979; פינס, 1986; בן זון, תשס"ד.

18 אברבנאל עצמו אינו מנסח זאת במפורש וזהו ניסוח שלי, שהתגבש על סמך מקרים רבים בהם אברבנאל מעדיף את הקריאה האקסטטרית, כמו בנוגע לדיון בסיפורים שונים בתורה, שאברבנאל נחלץ להראות שהרמב"ם סבר שהם אירעו בפשוטם כדוגמת עקידת יצחק, סיפורי בראשית (ראו בפרק תיאור הביאור, בסעיף: השב פרקיו זה על זה), מניעת הנבואה מברוך בן נריה (ראו בפרק הנבואה), תרגום יונתן בנוגע לאופנים אם הם השמים או היסודות (ראו בפרק מעשה מרכבה), ועוד. בח"ב, מב (דפ', פו): על השאלה מה רמז הרמב"ם במילים 'ודע זה והבינהו מאוד', אברבנאל כותב: 'וכתבו המפרשים שזה אמר על מראה אברהם באלוני ממרא ועל ראיית האתון את מלאך ה'. ואין זה נכון אצלי, כי הנה הרב יודיע זה בפרק בפירוש, ולמה א"כ הוצרך לרמוז עליו במילות הנעלמות האלה?!', ובעוד מקומות בביאור. אברבנאל מעדיף קריאה זו, גם כשהיא אינה נוחה למטרותיו כפרשן. כך, בנוגע לדרגת נבואת משה הוא נאלץ בביאורו למורה להציג את הרמב"ם כמי שסבר שמשה לא קיבל את נבואתו באופן ישיר מאת השם, וזה משום דבריו המפורשים של הרמב"ם בח"א, סט, ועל כך בפרק הנבואה.

19 הנה דוגמאות נוספות לסתירות שאברבנאל מציין בביאורו למורה:

- א. כ"י א, 13 הסתירה השביעית בנוגע לח"א, נד.
- ב. ח"א, ב (דפ', כט): בשאלה ח הוא מתייחס לסתירה החמישית, בנוגע לשאלה האם יש לאל ידיעה פרטית. הנושא הנידון האם המבול קרה באמת או שלא.
- ג. ח"א, יג (דפ', ל): הסתירה החמישית.

ולבסוף, מתבקשת השאלה, כיצד אברבנאל מסביר לעצמו את תפקידן של הסתירות? אם אכן עדיפה הקריאה האקסטורית לדעתו, לשם מה השתמש הרמב"ם בטכניקה זו והודיע עליה בהקדמת ספרו? אבקש להציע שתי תשובות לכך.

התשובה הראשונה היא שהסתירה נועדה לחדד את ההבנה. הרמב"ם כתב את ספרו לטובת המעיינים. ההיגד הסתום נועד לגרום להם לחדד את עיונם, כדי להבהיר לעצמם את האמת מתוך משא ומתן דיאלקטי בין צדדי הסתירה. פירוש כזה של הסתירות תואם לגישת העיון הספרדי, שהיוותה את המצע הפרשני לביאורו. ר' יצחק קנפנטון מבהיר כי הדרך לדעת אל נכון את הפרשנות היא באמצעות בדיקת המשפטים ההפוכים (קנפנטון, דרכי התלמוד, עמ' 46-47): 'לעולם כשתעיין בשום דרוש או בשום עניין, כשם שתשים מגמת פניך להבין היטב לשון הענין ההוא, יש לך גם כן לבקש דרכים להקשות כנגדו ולהניע תחילה הספקות שיש בעניין ההוא או בלשון ההוא, ולדעת ההטעות והקושיות שאפשר לעשות בדבר ההוא. כי זה יהיה סיבה להעמידך על דבר אמת, ולהבין העניין ההוא על בוריו'.

התשובה השנייה היא שהסתירה חושפת דעה נסתרת שהרמב"ם ביקש לגנוז מפני מראית העין. כאמור, בסוף שנות החמישים לחייו, אברבנאל נאלץ להודות שקריאתו של נרבוני וחבריו, היא קריאה אפשרית של המורה. פירוש הדבר הוא שמעשה הפרשנות שהוא עושה, המטה את דברי הרב לכף זכות עלול להיות שקר מבחינת הפרשנות הטמורה של המורה, כפי שאברבנאל עצמו תפס אותה. בשלב זה, ייתכן שאברבנאל היה מוכן להודות (בסתר) שהסתירות נועדו להסתיר אמתות שלדעת הרמב"ם אין ראוי לחשפם בפני ההמון.<sup>20</sup> לעומת זאת, אברבנאל מבקש לשמור 'על האמת' כפי שהוא מבין אותה, שהיא בדרך כלל הדעה האקסטורית במורה. לכן עליו להתייחס לסתירות, אך להציגן ככאלו שאינן מאיימות על המסורת המקובלת, אפילו אם ייתכן שהרמב"ם עצמו לא היה מקבל דרך זו של פתרון.

לפי זה, אברבנאל עצמו הופך להיות סוכן של הסתירות. ביאורו למורה שבכ"י ב ובכ"י ג מהווה סתירה בין האמת הפרשנית הטמורה לרמב"ם שאברבנאל היה מודע לה (כזכור, בכ"י א,

- 
- ד. ח"א, טו (דפ', לא:). בנוגע להשגות האפשריות לאדם, וכן (לב). בנוגע לשאלה אם ה' הוא המניע של הגלגל.
- ה. ח"א, כא (דפ', לח). הרמב"ם בתחילה מדבר על השגה שהיא 'נעלמת בטבעה', משמע לא ניתן להשיגה. ולאחר מכן, הוא כותב שמי שיש לו העזר הא"והי כן יוכל להשיגה.
- ו. בח"א, לו (דפ', נז). בנוגע לאמונתם של עובדי ע"ז; בח"א, לו (נט). בנוגע לזמן אם הוא מכלל הנבראים. בשני מקומות אלו, כספי הוא זה שמעלה את הסתירה, ואברבנאל פותר את הסתירה.
- ז. ח"א, מו (דפ', סו). בנוגע לשאלה האם הנביאים מדמים את האל בנבואתם?
- ח. ח"ב, לא אברבנאל מציין שתי סתירות בנוגע למצוות השבת. פרק זה סותר את הנאמר בח"ב, יג, ובח"ג, מג. (בנוגע לטעמה של השבת, ובנוגע לדירוגה של השבת).
- ט. ח"ב, לב בנוגע לנבואת ברוך בן נריה (ראו בפרק על הנבואה).
- י. ח"ב, מב (דפ', פו:). הוא דוחה את הפירוש שהרמב"ם רומז להתגלות לאברהם ולהתגלות של המלאך לבלעם באותו, משום שזה מפורש בפרק.

20 לאו דווקא בגלל שהן תואמות את הדעות הפילוסופיות, כמו מצד החשש לפגיעה באמונתו של ההמון.

11א: 'באופן מסכים לאמת' לבין הפרשנות שהוא בוחר לייחס לו כדי לדונו 'לכף זכות ונפרשהו ואפילו בפירוש רחוק' (דפ', יא:; כ"י ב 7א; כ"י ג 9ב).<sup>21</sup> אברבנאל בוחר את הפרשנות שתשרת את המטרה של ביאורו: להגן על ההמון מפני המורה. ובעצם, אפשר שיש לראות בפרשנותו למורה טכניקה חדשה של שימוש בסתירות, והפעם לא בין קטעים במורה אלא בין פרשנויות אפשריות למורה. מתוך כך, לא מפתיע יהיה לגלות שאולי גם אברבנאל בעצמו הכניס סתירות בתוך דבריו בביאורו למורה, בדומה לפרשנים אחרים של המורה שאימצו טכניקות כתיבה שונות מתוך המורה.<sup>22</sup>

#### 4. פרשני המורה האחרים

אברבנאל מתייחס באופן קבוע לשלושת הפרשנים הבאים: כספי, נרבוני ואפודי. מבחינתו מדובר בחבורת רשעים, ושלושתם מוגדרים בעיניו ככופרים במסורת, וכפרשנים בעלי מגמה פרשנית פסולה. הם מטים בפרשנותם את דברי הרב המורה אל עברי פי פחת, ודנים את המורה לכף חובה, תוך שהם תולים את דעותיהם הפסולות באילן גדול. עם זאת, פעמים רבות הוא נעזר בפירושיהם ומשתמש בהם כחלק מפירושיו, לפעמים גם בלי להזכיר את שמם.

מי שהצליח לעורר את זעמו של אברבנאל יותר מכל הוא ר' משה נרבוני. נרבוני הוא הפרשן המביא לידי קריאה רדיקלית את המורה. בספריו השונים, נרבוני אימץ טכניקת כתיבה חידתית ביותר, המסתירה (לפי דעתו של אברבנאל) את התפיסה לפיה הרמב"ם החזיק בדעות הכופרות

---

21 בעקבות בקשתו של הרמב"ם, ראו בעמ' 92, בהע' 33.

22 אציין מספר סתירות אפשריות:

- א. בנוגע ל'בעל האמת', שבכ"י ב ובכ"י ג. לפי אברבנאל מדובר על נביאים ורוח הקודש. הוא מוסיף רמיזה לכך ממשל הברקים המוזכר קודם, למרות שנביאו של הרמב"ם אינו נביאו של אברבנאל. וראו בפרק כתבי היד, בעמ' 29, בהע' 21.
- ב. בנוגע לטעותם של אצילי בני ישראל. אברבנאל שם בפי הרמב"ם את הניסים וההתגלות כבסיס לטעותם של הזקנים, על אף שלא ברור עד כמה הרמב"ם היה מודה לפרשנות זו, ראו בעמ' 142, בהע' 37.
- ג. בנוגע לזהותו של המלאך. בח"ב, לב אברבנאל דוחה את הפירוש שהמלאך הוא המדמה, ואילו בפרק מב של החלק השני הוא קובע שהמלאך הוא המדמה לפי הרמב"ם. סתירה אחרת נמצאת בנוגע לנבואה.
- ד. בח"ב, לו הוא מוכיח מכך שהנביאים פוחדים מהנבואה, שהנבואה היא לא דבר טבעי, שכן אילו היא הייתה דבר טבעי לא מובן טיבו של פחד זה. לעומת זאת, בח"ב, מב הוא מסביר שיעקב הפך לצולע רק מכוח הדמיון, שעלול לגרום אפילו לצליעה פיסית. ראו עוד על כך בפרק על הנבואה. אם כי, ייתכן לטעון, כי חלק מסתירות אלו הן פרי המהדורות השונות של כתיבת ביאורו למורה, וייתכן שאברבנאל לא טרח לעדכן את שינויי דעתו לכל אורך הביאור. וכן, ראו: לאוי, 2005, עמ' 135-138.

במסורת המקראית חזלי"ת כפי המקובל. אברבנאל באופן די עקבי מתמודד עם פירושו של נרבוני לאורך השנים, לעיתים הוא מקבל חלק מפירושו ולעיתים הוא יוצא נגדו בשצף קצף.<sup>23</sup>

ר' יוסף כספי אף הוא נופל תחת שבט הביקורת החריפה של אברבנאל מספר פעמים, ואף קללה נפלטת מקולמוסו של אברבנאל כלפיו.<sup>24</sup> נראה שאברבנאל מתייחס בזלזול מה לאפודי, משום שהוא סבר שדעותיו הן בעיקר שכתוב של נרבוני.<sup>25</sup>

---

23 עוד על יחסי נרבוני-אברבנאל, ראו אצל מ' חיון: נרבוני, פירוש מו"נ (חיון), עמ' 81-115. כפי שהראיתי, ניתן להצביע על החמרת יחסו לנרבוני בין כתבי היד השונים, בעוד שבכ"י א הוא מתאר את מעלליו הפרשניים של נרבוני באופן יחסית 'סטרילי' (כ"י א, 111): 'והנה הרב פחד פחד ויבא לו שכל הדעות והאמונות שהיה לו הנרבוני, יחסם כלם לרב המורה, והוא לא כן יחשוב ולבבו לא כן ידמה ע"כ'. בכ"י ב (7א) ובכ"י ג (9ב) אברבנאל עושה דמוניזציה לנרבוני, ומדביק לו כינוי גנאי: 'כי הנה בא הנרבוני, גוי לא צדיק גוי לא חסיד, לעיין בספרו, ויחס אליו דעותיו הרעות, וידבר באה"ם ובמשה'. פעמים רבות בכתביו אברבנאל תוקף בחריפות את נרבוני, למשל במפעלות, עמ' 108: 'והנרבוני שנעשה אפטרופוס לרב, ואמר שבא לפרש ספרו, והיה שטן עומד על ימינו לשטנו'. הד מאוחר להתקפותיו החריפות של אברבנאל על נרבוני ניתן לראות אצל מתרגם המורה, הרב י' קאפח, ראו: מו"נ, קאפח, עמ' 29.

24 ראו בפרק מעשה בראשית את הציטוט המלא (דפ', כד; כ"י ב, 29א; כ"י ג, 38ב): 'ושאר הדברים כלם עשה אותם אותו מפרש לצד מינות, **עפרא בפומיה!**'.

25 הנה דוגמאות נוספות מתוך הביאור (מלבד אלו שהובאו במחקרי) להתקפותיו של אברבנאל:

א. ח"א, י (דפ', כז; כ"י ב, 34א; כ"י ג, 46א) בנוגע לשאלה כיצד להתייחס למכות ואסונות טבע, כדוגמת אלו שבאו בדור המבול, אברבנאל מייחס לפרשניו 'רוע אמונה', ומנסה להצדיק את הרמב"ם ולהראות 'שאין בדבריו עוון אשר חטא'.

ב. ח"א, מב (דפ', סב; כ"י ב, 85ב; כ"י ג, 115ב) בנוגע לתחיית המתים, נגד כספי: 'ולא כיוונו השלמים האלה... כמו שחשב המפרש כספי ברשתו'.

ג. ח"א, מד (דפ', סב; כ"י ב, 86ב; כ"י ג, 117ב): 'העמיקו שחתו הנרבוני והאפוד במקום הזה, לייחס לרב המורה דעת נפסד בהשגחת האל יתברך היא כוללת ולא פרטית בארץ... חלילה לרב מרשע ומחשוב כדעת הנפסד הזה...!'

ד. ח"א, מח (דפ', סז; כ"י ב, 90א; כ"י ג, 122א): 'והנרבוני כתב בפרק הזה דברים חדים רעים וחטאים ליי' מאוד, כדרכו. יעיינו משם לענות כסיל כאולתו'.

ה. ח"א, מט (דפ', סז; כ"י ב, 90א; כ"י ג, 122א) על תפיסתו של כספי את המלאכים: 'ולא כמו שחשב הכספי כי בשגעון נוהג'.

ו. ח"א, נד (דפ', עח; כ"י ב, 101א; כ"י ג, 137א) נגד נרבוני שסבור שהמצוות נועדו רק להמון: 'חלילה לצדיק יסוד עולם, רבינו מלמד להועיל, יעלה כן על לבו. והנה הוא ציווה בדבריו הרבה על שמירת המצוות, ואמר שהיו בהם סגולות נפלאות, ושארשי איש ירא את יי' במצוותיו חפץ מאוד, ואיך יוציא מפיו עתה הפכו?!'

ז. ח"ב, לג (דפ', עא; כ"י ב, 122א; כ"י ג, 165ב): 'ואמנם, הנרבוני ותלמידיו, לא תאבה לו ולא תשמע אליו'. (תלמידיו, כוונתו לדברי האפודי שם באות ו). לשון זו מקורה בדיני מסית ומדיח, שבדברים יג, ט.

## ב. תמורות

### 1. השינוי

אברבנאל למד ולימד את ספר המורה לכל אורך שנותיו: בצעירותו, בגרותו וזקנותו. מורה הנבוכים היה לו למורה דרך לחיים. כאמור, תמורות שונות חלו במהלך חייו ביחסו לספר מורה הנבוכים, ולרמב"ם ומשנתו. למן ההערכה המופלגת כתלמידו המסור של הרב, דרך היותו מבקרו הנאמן, אחר כך מבקרו התקיף, ועד להיותו המורה בעצמו.

אברבנאל מבדל את עצמו מהרמב"ם ומחזיקי דעתו. הוא מתייג את עצמו בתוך 'קהל התורניים' בניגוד לקהיליית המתפלספים. הוא מדגיש כי הדרך המרכזית, דרך המלך, היא דרכה של המסורת המקראית נבואית, שאף הרמב"ם צריך להיכנע בפניה. לכן, להבדיל מכתביו המוקדמים בהם הוא מצניע את אי הסכמתו לדעת הרמב"ם, במהלך הביאור למורה שבכ"י ב ובכ"י ג, ובספרים שהוא יכתוב לאחר מכן, הוא חולק באופן גלוי על הרמב"ם ומחזיקי דעתו.<sup>26</sup>

השאלה היא מה גרם לאברבנאל לשנות את דעותיו? מה דחף את אברבנאל ליטול את כתר הפרשנות לראשו, ולהניח את הרמב"ם שיתכבד במקומו? האם אלו המאורעות הקשים שהוא חווה שעה שהוא נאלץ להימלט על נפשו מידי יואן השני מלך פורטוגל, גירוש ספרד ועוד? האם יש לייחס את השינוי לעיסוק המוגבר באסטרולוגיה שהיווה את ההשראה לכתיבת הטרילוגיה המשיחית שלו אחרי גירוש ספרד, כחלק מתרבות שלמה של הוגים שעסקו באסטרולוגיה בניסיון למצוא את זמן בואו של המשיח? או שמא, השינוי בדעתו אינו נובע ישירות מחוויותיו, אלא נעוץ בדרכם של בני אדם מתבגרים, שהשנים משפיעות על עמדותיהם ואין כאן אלא סופר פורה שגרסת ינקותו שונה מגרסת זקנותו? לא מצאתי דברים מפורשים מעבר למה שהובא במחקרי שאוכל להסיק מהם על אחת מהאפשרויות הללו, ואפשר שגם הן תרמו לשינוי תפיסותיו.<sup>27</sup>

---

ח. ח"ב, לה (דפ', עה; כ"י ג, 174א): 'האמנם הנרבוני להיות דרכו כל הימים לדבר על יי' תועה, פירש הכתוב באופן אחר'. בכ"י ב חסר כאן קטע.

ט. ח"ב, לו, (דפ', עח; כ"י ב, 132; כ"י ג, 181ב): 'ואין ספק אצלי שהאפוד לא הבין כוונת הרב, ולא דקדק דבריו כראוי, כי הוא לא כיוון אל דבר ממה שחשב, חלילה לי'.

26 דוגמאות לרוב פזורות במהלך מחקרי. הנה אחת נוספת בנוגע להגדרת האמונה: בח"א, נ (דפ', ע; כ"י ב, 93; כ"י ג, 127א): 'ואין ספק שאמר הרב כן, אבל חוץ (בכ"י ג: מכבודו ו) מכבוד חכמתו ותורתו של הרב המורה', כלומר, על אף הכבוד שמגיע לרמב"ם, הוא שגה.

27 ראו: לאוי, 2001, פרק 8. לאוי דוחה את האפשרות שגירוש ספרד גרם לשינוי אצלו בנוגע למודעות העצמית שלו, שכן, כבר קודם לגירוש ספרד ניתן לזהות זאת אצלו, ראו בעמ' 205-207. להפניות על תודעתו העצמית של אברבנאל, ראו: לאוי, 2001, עמ' 283 הע' 21, 23.

על אפשרויות אלו אבקש להוסיף כי אפשר שמתוך הלימוד לצד עולם האמונות והדעות היסודי של אברבנאל, החל השינוי ביחסו לרמב"ם, עוד בהיותו בספרד, ואולי אף בפורטוגל.<sup>28</sup> שכן, אצל אברבנאל נודע ללימוד משקל חשוב בגיבוש עולם אמונותיו. אני מבקש למקד את המבט בנושא הנבואה ומעשה מרכבה. לדעתי, נושאים אלו יצרו אצלו את הסדקים הראשונים בהערכתו כלפי הרמב"ם, עוד בצעירותו, קודם לחוויות ולטלטלות העזות שעברו עליו ברמה האישית. עם השנים, הסדקים התרחבו, מוטטו גשרים ואמונות יסוד, והפכו את הרמב"ם בעיניו למורה חשוב, שדבריו יש בהם כדי לעורר הלבבות, אך לא מעבר לכך.

בשני נושאים אלו, כבר בצעירותו אברבנאל ראה כי תפיסותיו של הרמב"ם את הנבואה ואת נבואת יחזקאל בפרט, קוראות תיגר על המסורת הדתית המקובלת לפיה האל מתערב באופן פעיל בהנהגת עולמו. נושא הנבואה הייתה ציפור נפשו של אברבנאל, בה הרמב"ם פגע באופן בוטה. בתחילת ימיו בעטרת זקנים הוא משבח את הרמב"ם (ז). 'ובפרט במה שדבר בענייני הנבואה, שהגדיל עצה והפליא תושיה', ואילו בביאורו למורה הוא קובע שדעת הרב בנבואה רחוקה ממנו כרחוק שמים מארץ. 'צילו של המורה', סר מעליו.<sup>29</sup>

הגדיל הרמב"ם לעשות במעשה מרכבה שעה שהוא ייחס ליחזקאל הנביא טעות. הנביא יחזקאל טעה, לדעת הרמב"ם, בטעות שגם פסיקאי מתחיל בימי הביניים לא יטעה. לא ייתכן שזהו סודו של יחזקאל, ולא ייתכן שזוהי מהותה של הנבואה. כאן מתחיל תהליך היפרדות ארוך ומפותל מהרמב"ם, ממשיכיו, ותומכי דרכו, הדוחף את אברבנאל להעמיק חקר לאור משנת הרמב"ם ולברר את תפיסותיו הדתיות והפילוסופיות. לצד תהליך ההינתקות מדרך זו (שלא הסתיים), חל גם תהליך מקביל של התקרבות לאותם ההוגים שהפילוסופיה שלהם באה להגן על המסורת, כדוגמת רח"ק, ועוד.<sup>30</sup>

---

28 ראו בפרק הנבואה, בנוגע לתמורה ביחסו של אברבנאל, ובפרק מעשה מרכבה, טענה ארבע עשרה.  
29 ראו בפרק אצילי בני ישראל בעמ' 126. שם הוא מכריז כי 'בצילו (של המורה) נחיה בגוים', ואילו בפרק הנבואה הוא מודיע על אכזבתו העמוקה מצל זה, ראו בעמ' 154. הנה לשונו (דפ', פ'; כ"י ב, 136; כ"י ג, 187א): 'והרב המורה, אשר אמרנו בצילו נחיה בגוים' (איכה ד, כ), יחשוב מחשבות לדבר על יי' תועה (יש' לב, ו) ... כי גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכי הרב מדרכינו ומחשבותיו ממחשבותינו בעניין הנבואה', התהום נפעה. עוד תימוכין לכך ניתן לראות כשעוקבים אחרי שימושו בביטוי: 'בצילו נחיה בגוים'. בעטרת זקנים ביטוי זה מתאר את מצבו הנפשי של אברבנאל בהווה (ג): 'עטרת תפארת חכמה, בצילו נחיה בגוים, הרמב"ם ז"ל', ראו בפרק אצילי בני ישראל. לעומת זאת, בכ"י ב ובכ"י ג, בשעה שהוא מתאר את יחסו לתורת הנבואה של הרמב"ם הביטוי הופך לאנכרוניסטי, וראו עוד לעיל, בהע' 7.

30 ספריו השונים מעמיקים חקר בסוגיות היסוד המטרידות את קוראי המורה: פרשנות המקרא, ומקומות ההתנגשות בין הפילוסופיה לבין האמונה המקראית. ספריו מהווים אלטרנטיבה הגותית למורה ולפרשנות הדתית הרציונליסטית שנבעה מתוכו.

## 2. המקרא, המשל, והתבונה האנושית

א. הרבדים שבתורה

אברבנאל קיבל את התפיסה שהרמב"ם ניסח לפיה המקרא עשיר במשלים. על אף, שהמחשבה שתופעת המשל נפוצה במקרא היא מחשבה המפחידה רבים גם כיום, ומעטים הם המוכנים לומר בפה מלא שגם עניינים שנראה שיש לקראם כפשוטם, כדוגמת הסיפורים שבתורה, המצוות, הם בעצם משל.<sup>31</sup>

במחקרי, הצבעתי על השינוי שחל בתפיסתו של אברבנאל את התורה. בתחילת דרכו, קל יותר היה לאברבנאל לפצל בין פרשיות בתורה שנאמרו כפשטן לבין פרשיות שהן משל בלבד. דבר זה בלט בבואו להבין את היחס בין בראשית פרק א לבראשית פרק ב. הוא סבר שיש לפרש לפי הרמב"ם את פרק א כפי פשוטו, ואת פרק ב כמשל. כך בכתביו המוקדמים, וכך במקומות שונים במהלך הביאור שמשמרים את דעתו הראשונית. כתגובה לאתגר המחשבתי שהציגו חברי קבוצת הלימוד בפניו, הוא עונה באמצעות אימוץ דרך ההסתכלות של הרמב"ם על התורה, וקריאת פרק ב גם כפשט וגם כמשל. בתורה רבדים רבים, וניתן לקרוא בכמה רבדים בו זמנית. בזמן כתיבת ביאורו למורה, מחשבה זו מוזכרת כבדרך אגב, בקטע מתוחם, ומוסגר. בכתביו המאוחרים, מחשבה זו תופסת תאוצה והופכת להיות לסירת הדגל של תפיסת התורה המתייחדת בהיותה רבת פנים, שכן היא 'ספר א"ה'. בפירושו לבראשית, הוא מעלה על נס את רבדיה של התורה, ומכתירו בתור 'היתרון הנפלא הנמצא לתורת הא"הים על כל חבורי החכמות והנימוסים'.<sup>32</sup>

ב. המקרא והתבונה האנושית

31 הרמב"ם בהקדמת המורה מנה את סוגי המשלים השונים האפשריים במקרא, ומציין 'הם הרבו המשלים', וכוונתו, כפי שאברבנאל מפרשו היא ביחס למקרא, בתוכו קיימים דגמים שונים של משל ואף פרשיות שלמות שהן משל, כדוגמת פרק ב בבראשית כפי שאברבנאל עצמו חשב (בתחילת דרכו הוא סבר שכלל אין לקרוא פרק זה כפשטו), ובעוד דוגמאות שהבאתי במחקרי. לעומת זאת, ראו בפרק תיאור הביאור, שאפילו מתרגמו החדש של המורה, פרופ' מיכאל שורץ (מו"נ, שורץ, עמ' 13) לא העיז לחשוב שפרשיות שלמות בתורה הם משל, והוסיף בסוגריים על דעת עצמו: חז"ל. ראו גם: ברמן, 1980; תלמג, תשמ"ג; קליין ברסלבי, תשנ"ז, עמ' 39-105; תלמג, 1999; לאוי, 2005, עמ' 146-152. אגב, מכאן יש להעיר על מה שכתב האס, תשס"ו. לדעתו, מאחר ואברבנאל האמין שתורת משה היא בהירה, הדיבור ההמשלי היחיד הנזכר בה הוא כזה שכל מילה היא משל כדוגמת סולם יעקב.

32 ראו בפרק מעשה בראשית. דווקא תפיסה זו מרחיבה עקרונית את גבולות משל. כעת, גם מצוות יכולות להיות בעלות פן משלי, דבר שבכ"י א אברבנאל לא היה מעלה על דעתו (כ"י א, 8א): 'כי איך מלאו הרב לעשות צורה בפסוקים אלו. ואם הותר לנו לעשות צורה, נעשה ג"כ במעשה בראשית צורה, גם במצות, ותפול א"כ ח"ו התורה בכללה, ומי השם גבול: שבזה הדרוש נעשה צורה ובזה לא נעשה...?!', ואברבנאל נזקק לשלושה צידוקים שונים לטובת הרב.



לדעתו של שלום רוזנברג, אצל הרמב"ם בעימות הקיים בין התבונה האנושית לבין המקרא, ידה של התבונה גוברת, ובכל מקום בו המקרא נראה כסותר את התבונה והמדע, יש לפרש מחדש את המקרא באופן שיתאים לתבונה. יוצא דופן הוא נושא מעשה מרכבה שבו הרמב"ם העדיף את האינטואיציה הטבעית הפרשנית שלו על פני התאמת הנבואה למסקנות התבונה.<sup>33</sup>

כלפי המאמינים בהתגלות, יש כאן תמונה עגומה של יחסי המקרא והתבונה. לא די שהמקרא נתון תחת שבט ביקורת השכל האנושי, לו נתונה הרשות לעקור מקרא מפשוטו, ולו רק כדי להתאימו לתבונה, אלא שדווקא באותו המקום בו הרמב"ם נכנע לאינטואיציה הפרשנית שלו, ונתן עדיפות להבנת כוונתו המקורית של המקרא, מתברר שיחזקאל הנביא טעה. יחזקאל תיאר את מעשה המרכבה בהתאם לתפיסות הקדמונים את המפה האסטרונומית. השכל האנושי הוא העומד בראש הסולם. הנבואה אינה אלא המבע ההמוני, דמיוני של תובנות החכמה האנושית בת התקופה. לא כך הם פני הדברים אצל אברבנאל. ידה של הבנת המקרא המקובלת במסורת היא הגוברת על התבונה והמדע. התבונה האנושית היא יחסית, מוגבלת, ועלולה לטעויות. המקרא הוא על אנושי. מקורו הוא א-להי, והוא לעולם אינו טועה. ממילא, במקום בו המקרא סותר את התבונה, ידו של המקרא היא הגוברת. המקרא לא יכול לסתור עובדות מציאותיות, ולא יכול לסתור חוקים פיסיקליים, משום שהמקרא הוא אמת, בהגדרה. לכן, גם סודו המחקרי של הרמב"ם למעשה מרכבה לא ייתכן, בהגדרה, ויש לחפש סוד אחר. אמיתי.

## ג. אחרית

ביאורו של דון יצחק אברבנאל למורה נבוכים היה ספר היסוד והמפתח עבורו, מעין מפעל חיים. הוא כתב את מהדורת הביאור הראשונה עוד בצעירותו, לפני כתיבת רוב ספריו, ערך את המהדורה השנייה אחרי גירוש ספרד, ואולי אף המשיך לערוך מהדורות מאוחרות יותר. במחקרי הראיתי כיצד דעתו של אברבנאל התעצבה והתגבשה עם השנים. הראיתי את התמורות בדעתו, באמצעות בחינה מדוקדקת של דבריו שבכ"י א ובעטרת זקנים אל מול ביאורו למורה שבכ"י ב ובכ"י ג שנכתב בסוף שנות החמישים לחייו, לעומת כתביו האחרונים, משנות השבעים של חייו. ביאורו למורה מהווה חוליית תווך המקשרת בין הגותו בפרקי חיי השונים. הביאור מאפשר להבין את השוני בין כתביו השונים, ואת התהליך הפרשני שאברבנאל עבר במשך חייו.

הגותו של אברבנאל שזורה בקשרים פנימיים רבים. בכל הנושאים אותם חקרתי, הראיתי כיצד אברבנאל העתיק קטעים שלמים מדיוניו בדברי המורה ושילב אותם בכתביו. פעמים רבות ההעתקה אינה מושלמת, וזאת משום שאברבנאל שינה את דעתו או החליט לנסח אחרת את דבריו. פעמים, שדווקא בחיבוריו היותר מאוחרים הוא מעתיק מחיבוריו היותר מוקדמים. במקרים אלו

---

33 ראו רוזנברג, תשמ"א, וראו בפרק מעשה מרכבה.

חשוב התיארוך, על מנת לעמוד על השינויים הקטנים שיש בין דבריו האחרונים לדבריו הראשונים שהיוו את בסיס העבודה עליו הוא הוסיף, גרע ותיקן.<sup>34</sup>

הספרים המרובים שהוא כתב בנושאי הגות ופרשנות המקרא, הורתם ולידתם מתוך לימוד המורה וביאורו עליו, וקטעים רבים בספרים אלו מקורם בביאורו למורה.<sup>35</sup> ספריו מהווים הרחבת הביאור בנושאים שנלמדו בקבוצת הלימוד. טענתי, שספרו 'צורות היסודות' משקף את עיסוקו המוקדם במעשה מרכבה, 'שמים חדשים' הוא הרחבה של הדיון בפרקים מהחלק השני במורה נבוכים העוסקים בשאלת החידוש, 'מפעלות אלהים' הוא הרחבה של ביאורו למורה בנוגע לנושא הנסים, 'להקת נביאים' (האבוד) הוא הרחבת הדיון בפרקי הנבואה, וכן הלאה.

מתוך כך, יש מקום להרהר בשאלה שמא אחד המניעים המרכזיים שהיו לנגד רוחו, בשעה שהוא כתב את ספריו ההגותיים והפרשניים היה להציג אלטרנטיבה דתית למשנתו של הרמב"ם. הרמב"ם העמיד את היהדות על הקוטב הרציונלי, מדעי. אברבנאל חוזר למקרא, דן בהגות ומבקש להעמיד את היהדות על בסיס המסורת המקובלת בעם ישראל. מטרתו היא לשרש את היסודות הרציונליים שחדרו אליה, במקום שהם סותרים את המסורת וההתגלות. כדרכו, הוא משתדל להציע חלופה בעלת תוכן והיקף, שיכולים לספק לאדם הדתי, בן ימיו, חומר רב להיזון ממנו. זוהי אלטרנטיבה עצומה בגודלה והיקפה. היא חובקת את ספרי המקרא ונושאי היסוד בעולם היהודי. היא יונקת את לשד השקפתה מתוך המסורת המקובלת ותומכת במסקנותיה בכל הכלים שעמדו לרשותו: כלים פילולוגיים, אנליטיים, מתודות פילוסופיות וכל אמצעי עזר היכול להצדיק את אימוץ ההשקפה הדתית המקובלת בעם ישראל, לדורותיו.

אברבנאל מציע אלטרנטיבה זאת מתוך תהליך רב שנים של שינוי עמדות. חשוב לו להדגיש כי דרכו היא באמת 'דרך המלך', והיא הדרך המתאימה ל'קהל התורניים'. הוא מציג את האלטרנטיבה ההגותית ממקום של דיאלוג. הדו שיח מתנהל הן במקומות בהם הוא עורך דיון יסודי בדברי הרמב"ם, שבסופו הוא דוחה אותו ומציע את הדרך הנכונה יותר, כדוגמת סיפורי בראשית, סיפור אצילי בני ישראל, הנבואה, סוד המרכבה, ועוד, והן במקומות בהם הוא מזכיר את דעת הרמב"ם בקיצור, ולו רק בכדי להסירה מעל הפרק. הוא ממשיך לנהל את הדו-שיח הבלתי נגמר עם הרמב"ם בכל כתביו, ואף באחרית ימיו הוא מקדיש את זמנו לעיון בספר המורה מתוך הכרת ערכו כספר יסוד בעולם ההגות היהודי.

ולבסוף, בסיום ימיו, באיגרתו לר' שאול הכהן הוא מתאונן (ח ע"ד):

ואתה תדע חכם חרשים, שהפירושים והחיבורים האלה כולם עשיתי אחר שיצאתי מארץ מולדתי, כי הנה קודם לזה, כל הימים שהייתי בחצרות המלכים וטירותיהם עסוק

---

34 דוגמה מאלפת נוספת מעבר לשלל הדוגמאות שבמחקרי, ניתן לראות אצל שטראוס, 1937 עמ' 111 הע' 3. שטראוס מראה כיצד מודעות לסדר הזמנים של כתיבת הדברים משפיעה על הבנה נכונה בנוגע לסוגיית המלוכה בדעתו של אברבנאל.

35 יש לשער, כי חלק מהפירוש של המורה שלא נמצא לפנינו, משוקע בכתביו האחרים. 'ואידך', פירושא, זיל גמור'. ראו גם: בורודוסקי, 2003, עמ' 210-217.

בעבודתם, לא היה לי פנאי לעיין ולא ידעתי ספר, וכיליתי בהבל ימי ושנותי בבהלה לעשות עושר וכבוד אתי. וכן, אבד העושר ההוא בענין רע וגלה כבוד מישראל. ואחרי היותי נע ונד בארץ ממלכה אל עם אחר, וחסרתי הממון, אז דרשתי מעל ספר ה', כדברי האומר: חסורי מחסרא והכי קתני.<sup>36</sup>

אמנם, חסורי מחסרא, אבל הרבה מאוד קתני, ולא ראי זה כראי זה. אינה דומה משנת בחרותו למשנת זקנותו, ובוודאי ראוי היה דון יצחק אברבנאל להליץ בעד עצמו, אשרי ילדותו שלא ביישה את זקנותו, ואשרי זקנותו שלא ביישה את ילדותו.<sup>37</sup>

---

36 ראו בסיומו של פרק רקע, עוד על מובאה זאת.

37 הנה סיכום קצר וקולע של סימור פלדמן, 2003, עמ' 160:

He was after all one of the great commentators on the Guide of the Perplexed, a book that he studied to the end of his life. He never abandoned his respect for the Master of the guide nor for the life of reason that his mentor exemplified.

## ביבליוגרפיה

### ספרות ראשונית

- אברבנאל, כ"י א י' אברבנאל, ביאור מו"נ, כ"י ירושלים, בית הספרים הלאומי, Heb. 8° 1116. (B18).
- אברבנאל, כ"י ב י' אברבנאל, ביאור מו"נ, כ"י אוקספורד, ספרית בודלי, קטלוג נויבאוואר 2385. (21665).
- אברבנאל, כ"י ג י' אברבנאל, ביאור מו"נ, כ"י אמסטרדם, ספרית עץ חיים 47 A 25. (38544).
- אברבנאל, כתובים י' אברבנאל, כתובים, ירושלים, התש"ך.
- אברבנאל, נביאים ראשונים אברבנאל, נביאים ראשונים, ירושלים, תשט"ו.
- אברבנאל, נביאים אחרונים י' אברבנאל, נביאים אחרונים, ירושלים, תשל"ט.
- אברבנאל, מעייני הישועה י' אברבנאל, מעייני הישועה, פירוש על ספר דניאל, ירושלים, תש"ך.
- אברבנאל, מפעלות י' אברבנאל, ספר מפעלות א-להים, מהד' ב. גנוט-דרור, ירושלים, תשמ"ח.
- אברבנאל, מו"נ (לנדא) י' אברבנאל, פירוש אברבנאל על ספר מורה נבוכים, מהד' משה לנדא, פראג, התקצ"א-התקצ"ב.
- אברבנאל, מו"נ (גולדמן) י' אברבנאל, פירוש ספר מורה נבוכים להרב רבינו משה בן מיימון הספרדי, בהעתקת הרב ר' שמואל אבן תיבון, ירושלים, תש"ך.
- אברבנאל, נחלת אבות אברבנאל, פרקי אבות עם פירוש נחלת אבות, ירושלים, תש"ל.
- אברבנאל, עטרת כ"י ל י' אברבנאל, עטרת זקנים, כ"י לונדון, המוזיאון הבריטי, 11781. (8366).
- אברבנאל, עטרת כ"י מ י' אברבנאל, עטרת זקנים, כ"י מוסקבה גינצבורג, 572. (47826).
- אברבנאל, עטרת זקנים י' אברבנאל, עטרת זקנים, סביוניטה, שי"ז.
- אברבנאל, ראש אמנה אברבנאל, שרשי וראשי האמונה, מהד' נפתלי הערצאג, ווארשא, תרמ"א.
- אברבנאל, ראש אמנה (קלנר) י' אברבנאל, ראש אמנה, מהד' מ' קלנר, רמת גן, תשנ"ג.
- אברבנאל, ר' שאול י' אברבנאל, שאלות להחכם כה"ר שאול הכהן זלה"ה, ויניציאה, השל"ד.

אברבנאל, ר' שאול הכהן כ"י	י' אברבנאל, כ"י ניו יורק, ספרית בהמ"ל M1/10169 . (50656).
אברבנאל, שמים חדשים	י' אברבנאל, ספר שמים חדשים על פרקי הרמב"ם להכריע דעת החידוש על דעת הקדמות, ירושלים, תשכ"ז.
אברבנאל, תורה	י' אברבנאל, פירוש על התורה (בראשית, שמות, ויקרא, במדבר, דברים), ירושלים, תשכ"ד.
אברבנאל, ירמיה	י' אברבנאל, פירוש על נביאים אחרונים, ירמיה, ירושלים, תשל"ט.
גייגר, מלא חפניים	א' גייגר, מלא חפניים, בערלין, 1840.
דוד, חיי הרוח במלכות נאפולי	א' דוד, 'משהו מעניינם של חיי הרוח במלכות נאפולי במפנה המאות הט"ו והט"ז על-פי מקורות עבריים', ספר היוכל לכבוד ראובן בונפיל (בדפוס).
זרחיה, כ"י קמברידג'	זרחיה בן יצחק שאלתיאל חן, פירוש מו"נ, כ"י קמברידג', 1235.
חיון, מעשה מרכבה	ר' יוסף חיון, פירוש לספר יחזקאל לרבנו יוסף ב"ר אברהם חיון הנשיא, ראש רבני ליסבון וגדול פרשני המקרא בדור שלפני הגירוש, ירושלים, תשס"ו, עמ' ט-לב.
יעבץ, אור החיים	ר' יוסף יעבץ, אור החיים, לובלין, תרפ"ו.
לוי בן אברהם, לוי חן	ר' לוי בן אברהם, לוי חן, איכות הנבואה וסודות התורה, מהד' ח' קרייסל, אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ז.
לוי בן אברהם, לוי חן – מ"ב	ר' לוי בן אברהם, לוי חן, מעשה בראשית, מהד' ח' קרייסל, ירושלים, תשס"ד.
כספי, מעשה מרכבה	ר' יוסף אבן כספי, מקראות גדולות הכתר, ספר יחזקאל, ירושלים, תש"ס, עמ' 334-339.
כספי, פירוש מו"נ	ש"ז ווערבולנר, עמודי כסף ומשכיות כסף שני פירושים על ספר המורה להרמב"ם ז"ל, פראנקפורט דמיין, תר"ח.
כספי, ספר הסוד	ר' יוסף אבן כספי, 'טירת כסף', משנה כסף, החוברת הראשונה, מהד' י"ה לאסט, פרעסבורג, תרס"ה.
כספי, ההטעאה	ש' רוזנברג, 'ספר ההטעאה' לר' יוסף אבן כספי, עיון לב, ד, (תשמ"ד), עמ' 275-295.
כספי, שולחן כסף	ר' יוסף אבן כספי, שולחן כסף, מהד' ח' כשר, ירושלים, תשנ"ו.
מו"נ, מונק	ש' מונק, דלאלה אלהאירין, ספר מורה נבוכים, ירושלים, תרצ"א.

מו"נ, קאפח	י' קאפח, מורה הנבוכים, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ז.
מו"נ, שורץ	מ' שורץ, מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, בעריכת ד' צרי, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג.
מו"נ, תיבון	ספר מורה נבוכים להרב רבינו משה בן מיימון הספרדי, בהעתקת הרב ר' שמואל אבן תיבון, ירושלים, תש"ך.
מ"ת, קאפח	י' קאפח, משנה תורה, ספר המדע, ירושלים, תשמ"ד.
נסים, מעשה נסים	ר' נסים, מעשה נסים, פירוש לתורה לר' נסים בן ר' משה ממרסיי, מהד' ח' קרייסל, ירושלים, תש"ס.
נרבוני, כוונות הפילוסופים	אבו חמד אלגזלי, שושן לימודים, כ"י פריס, 956, כוונות הפילוסופים עם פירושו של נרבוני.
נרבוני, פירוש מו"נ	מ' נרבוני, באור לספר מורה נבוכים לר' משה הנרבוני, מהד' י' גולדנטאל, וינה, 1852.
נרבוני, פירוש מו"נ (חיון)	M. R. Hayoun, <i>Moshe Narbony</i> , J.C.B. Mour Tübingen, 1986.
סמברי, דברי יוסף	י' סמברי, דברי יוסף, ירושלים, תשמ"א.
ספר הזוהר, מרגליות	ספר הזוהר, מהד' ר' מרגליות, ירושלים, תשמ"ד.
עראמה, בראשית	י' עראמה, עקידת יצחק, מהד' חיים יוסף פאללאק, ספר בראשית, תר"ט, [חמו"ל].
עראמה, גנב	מ' עראמה, המגיד, 25, (1858), עמ' 99.
עראמה, חזות קשה	י' עראמה, חזות קשה, מהד' חיים יוסף פאללאק, 1849.
פלקירה, מורה המורה (שיפמן)	י' שיפמן, שם טוב בן יוסף אבן פלקירה, מורה המורה, ירושלים, תשס"א.
פלקירה, מורה המורה	ר' שם טוב פלקירה, ספר מורה המורה, מהדו' מרדכי לייב ביסליכיס, פרעסבורג, 1837, דפוס צילום ירושלים, תשכ"ז.
קנפנטון, דרכי התלמוד	ר' יצחק קנפנטון, דרכי התלמוד לר' יצחק קנפנטון, ירושלים, תשמ"א.
קפשאל, סדר אליהו זוטא	ר' אליהו קפשאל, סדר אליהו זוטא, ירושלים, תשל"ו.
ר' שלמה, מעשה מרכבה	מ"צ נהוראי, ר' שלמה בר' יודא הנשיא ופירושו למורה הנבוכים, ירושלים, תשל"ח.

רד"ק, מעשה מרכבה	ר' דוד קמחי, פירוש הנסתר לרד"ק על 'מעשה מרכבה' (יחזקאל פרקים: א, י), מקראות גדולות הכתר, ספר יחזקאל, ירושלים, תש"ס, עמ' 329-333.
ריה"ל, כוזרי	ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי לרבנו יהודה הלוי זצ"ל, יוסף קאפח, קרית אונו, תשנ"ז.
רח"ק, אור ה'	ר' חסדאי קרשקש, אור השם, ירושלים, תש"ן.
רלב"ג, בראשית	פירושי התורה לרבינו לוי בן גרשום (רלב"ג), כרך א בראשית, ירושלים, תשנ"ב.
רשב"ת, יקו המים	ר' שמואל אבן תיבון, מאמר יקו המים, פרסבורג, 1837.
רמב"ם, הקדמות	י' שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, ירושלים, התשנ"ב.
רמב"ן, איזנשטט	פירוש הרמב"ן על התורה, מאת מנחם צבי איזנשטט, ניו יארק, תשי"ט.
שם טוב, ספר האמונות	ספר האמונות, שחבר שם טוב, ירושלים (חמו"ל), תשכ"ט.
שם טוב, פירוש מו"נ	פירוש שם טוב, ספר מורה נבוכים להרב רבינו משה בן מיימון הספרדי, בהעתקת הרב ר' שמואל אבן תיבון, ירושלים, תש"ך.

## ספרות משנית

אבן-חן, תשס"ח	א' אבן-חן, 'תורת התארים החיוביים של הרמב"ם – שכל, משכיל ומושכל, צורת העולם, סיבה פועלת, שכל נקנה, נפש הגלגל? נפש העולם', דעת 63, (תשס"ח), עמ' 19-45.
אבן-שמואל, תשי"ט	י' אבן-שמואל, ספר מורה הנבוכים לרבינו משה בן מימון בהעתקת ר' שמואל אבן-תיבון, ירושלים, תשי"ט, א, עמ' LXXIV-LI.
אברמסון, תשמ"א	ש' אברמסון, 'מן הפרק החמישי של "מבוא התלמוד" לרב שמואל בן חפני, סיני פח (תשמ"א), עמ' קצג-ריח.
אורבך, תשכ"ח	א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, מוגשים לגרשום שלום, ירושלים, תשכ"ח, עמ' ב ואילך.
אורבך, תשנ"ח	א"א אורבך, 'המדינה בעיני דון יצחק אברבנאל', מחקרים במדעי היהדות א, תשנ"ח, עמ' 462-469.
אטלס, 1951	S. Atlas, 'Moses in the Philosophy of Maimonides, Spinoza and Solomon Maimon', <i>HUCA</i> 25, (1951), pp. 369-400.

- אידל, תשמ"ב מ' אידל, 'הפירוש המאגי והתיאורגי של המוסיקה בטקסטים יהודיים מתקופת הרנסנס ועד החסידות', יובל ד (תשמ"ב), עמ' לג-סג.
- אידל, תשמ"ג מ' אידל, 'עיונים בשיטתו של בעל "ספר המשיב": פרק בתולדות הקבלה הספרדית', ספונות יז, (תשמ"ג), עמ' 185-266.
- אידל, תשנ"ד מ' אידל, 'המחשבה היהודית בספרד של ימי-הביניים', מורשת ספרד, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 207-223.
- אלטמן, 1969 A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, 1969.
- אלטמן, 1987 A. Altmann, 'Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics', *Studien zur jüdischen Geistesgeschichte*, Tübingen, 1987, pp. 60-129.
- בויארין, תש"מ ד' בויארין, 'דרכם בקודש: על שיטת לימוד התלמוד בקרב מגורשי ספרד', פעמים 3 (תש"מ), עמ' 73-82.
- בויארין, תשמ"ג ד' בויארין, 'מחקרים בפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד: חלוקה דרבנן', ספונות יז, (תשמ"ג), עמ' 165-184.
- בויארין, תשמ"ו ד' בויארין, דור לדור ג, (תשמ"ו), עמ' 82-106.
- בויארין, תשמ"ט ד' בויארין, העיון הספרדי, ירושלים, תשמ"ט.
- בוילה, 2003 J. F. Boyle, 'The Theological Character of the Scholastic 'Division of the Text' with Particular Reference to the Commentaries of St. Thomas Aquinas', *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, Oxford, 2003, pp. 276-283.
- בורודוסקי, 2003 A. F. Borodowski, *Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy, and Evil*, New York, 2003.
- בורקהארט, תשכ"ו י' בורקהארט, תרבות הריניסאנס באיטליה, ירושלים, תשכ"ו.
- ביינארט, תשנ"ט ח' ביינארט, 'גירוש ספרד: סוף מעשה במחשבה תחילה', דור גירוש ספרד, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 99-122.
- בלומענפעלד, תרי"ז י' בלומענפעלד, אוצר נחמד, כרך ב, וויען, תרי"ז (1857), עמ' 47-65.



K. P. Bland, 'Moses and the Law according to Maimonides', <i>Mystics, Philosophers and Politicians</i> , Durham, 1982, pp. 49-66.	בלנד, 1982
ח' בנטוב, 'שיטת קידושין למהר"י בירב, השלמת ההשלמה', ספר בר-אילן ו, (תשכ"ח), עמ' 286-263.	בנטוב, תשכ"ח
ח' בנטוב, 'שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי ותורכיה', ספונות יג, (תשל"א-תשל"ח), עמ' ה-קב.	בנטוב, תשל"א-תשל"ח
מ' בניהו, 'בית אברבנאל בשאלוניקי', ספונות יב, ספר יוון – כרך ב, (תשל"א-תשל"ח), עמ' ז-סז.	בניהו, תשל"א
מ' בניהו, 'דרושיו שלרבי יוסף בן מאיר גארסון – מקור נכבד לתולדות גירוש ספרד ונפוצות המגורשים בממלכה התורכית', מיכאל ז, (תשמ"ב), עמ' מב-רו.	בניהו, תשמ"ב
ד' בן זוון, חקר שיטות פרשניות למורה הנבוכים: ר' שם טוב אבן פלקירה, ליאו שטראוס, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ד.	בן זוון, תשס"ד
ח"ה בן-ששון, 'דור גולי ספרד על עצמו', ציון כו, (תשכ"א), עמ' 64-23.	בן ששון, תשכ"א
י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב, תש"ה.	בער, תש"ה
I. E. Barzilay, <i>Between Reason and Faith</i> , Paris, 1967.	ברזילי, 1967
I. E. Barzilay, <i>Yosef Shlomo Delmedigo</i> , Leiden, 1974.	ברזילי, 1974
א"ז ברמן, אבן באג'א והרמב"ם פרק בתולדות הפילוסופיה המדינית, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1959.	ברמן, 1959
L. V. Berman, 'Maimonides the Disciple of Alfarabi', <i>I.O.S.</i> 4, (1974), pp. 154-178.	ברמן, 1974
L. V. Berman, 'Maimonides on the Fall of Man', <i>AJS Review</i> 5, Cambridge, (1980), pp. 1-15	ברמן, 1980
J. Guttman, <i>Die Religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel</i> , Breslau, 1916.	גוטמן, 1916
א' גולדמן, 'נבואה ובחירה, פן כמוס של תורת הנבואה של הרמב"ם', ספר זכרון לשמואל קלמן מירסקי, ניו יורק, תשל"א, עמ' רג-רי.	גולדמן, תשל"א

גרוס, תשמ"ז	א' גרוס, 'קווים לתולדות הישיבות בקאסטיליה במאה ה"ו', פעמים 31, (תשמ"ז), עמ' 21-3.
גרוס, תשמ"ט	א' גרוס, 'ר' יוסף חיון ור' יצחק אברבנאל - יחסים אינטלקטואליים', מיכאל יא, (תשמ"ט), עמ' כג-לג.
גרוס, תשנ"ג	א' גרוס, 'ר' יוסף בן אברהם חיון, ירושלים, תשנ"ג.
גרוס, תשנ"ד	א' גרוס, 'מרכזי תורה וישיבות בספרד', מורשת ספרד, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 321-329.
דוד, תשנ"ו	א' דוד, 'לקורותיו של ר' יצחק קנפנטון מגדולי חכמי ספרד במאה ה"ו', מגנזי המכון לתצלומי כתבי היד העבריים, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 125-123.
דוד, 2006	A. David, 'Jewish Intellectual Life at the Turn-of-the-Sixteenth-Century Kingdom of Naples According to Hebrew Sources', <i>Materia Giudaica</i> xl/1-2, (2006), pp. 143-151.
דוידסון, 1979	H. Davidson, 'Maimonides' Secret Position on Creation', <i>Studies in Medieval Jewish History and Literature</i> , Cambridge, 1979, pp. 16-40.
דוידסון, 1992	H. Davidson, <i>Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect</i> , Oxford, 1992.
דוידסון, 1992/3	H. Davidson, 'Maimonides on Metaphysical Knowledge', <i>Maimonidean Studies</i> 3, (1992-93), pp. 49-103.
דוידסון, 2000	H. Davidson, 'Further on Problematic Passage in Guide for the Perplexed', <i>Maimonides Studies</i> 4, (2000), pp. 1-13.
דוידסון, 2004	H. A. Davidson, <i>Moses Maimonides: The Man and His Works</i> , New York 2004.
דימיטרובסקי, תשכ"ג	ח"ז דימיטרובסקי, 'בית-מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת', ספונות ז, (תשכ"ג), עמ' מא-קב.
דימיטרובסקי, תשל"ה	ח"ז דימיטרובסקי, 'על דרך הפלפול', ספר היובל לכבוד שלום בארון III, ירושלים, (תשל"ה), עמ' קיא-קפא.
דינסטאג, תשמ"ז	י"י דינסטאג, 'מורה נבוכים להרמב"ם, ביבליוגרפיה של פירושים והערות', גבורות הרמח, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 237-207.
דינסטאג, תשנ"ו	י"י דינסטאג, 'הנבואה במשנת הרמב"ם: ביבליוגרפיה', דעת 37, (תשנ"ו), עמ' 228-193.

דן, תשנ"ט	י' דן, 'המהפכה בספרות המוסר העברית בעקבות הגירוש', דור גירוש ספרד, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 257-247.
האס, תשס"ה	י' האס, 'לבעיית הימצאות דברי רבי יצחק עראמה בכתבי רבי יצחק אברבנאל', סיני קלד, (תשס"ה), עמ' קנד-קנט.
האס, תשס"ו	י' האס, 'היחס ל'כפל ענין במלות שונות' בפרשנותו של ר' יצחק אברבנאל, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, טז, (תשס"ו), עמ' 258-231.
האס, תשס"ח	י' האס, 'שלמות התורה כעקרון מנחה בפירוש אברבנאל', משלב מא, (תשס"ח), עמ' 86-79.
הוך, 2005	ל' הוך, 'יצחק אברבנאל- מבנה "מורה נבוכים"', על פי הטקסט "מאמר קצר בביאור סדר המורה", עבודה לקבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה, 2005.
הולצמן, תשס"ב	ג' הולצמן, 'התבודדות, השכלה ודבקות בהגותו של ר' משה נרבוני', קבלה ז, (תשס"ב), עמ' 173-111.
הינוחוסה-מונטאלבו, תשנ"ט	ח' הינוחוסה-מונטאלבו, 'הקהילות היהודיות במלכות ולנסיה בשלהי ימי-הביניים ערב הגירוש', דור גירוש ספרד, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 34-13.
הלברטל, תש"ס	מ' הלברטל, בין תורה לחכמה, רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים, תש"ס.
הלברטל, תשס"א	מ' הלברטל, 'השפה הכפולה והקהל החצוי ב'מורה הנבוכים'', יריעות ב, (תשס"א), עמ' 40-53.
הלר-וילנסקי, תשט"ז	ש' הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו הספרותית, ירושלים ותל-אביב, תשט"ז.
העשל, תש"ו	א"י העשל, 'ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה?', ספר היוכל לכבוד לוי גינזבורג, חלק עברי, נזירק, תש"ו, עמ' קנט-קפח.
הקר, תשכ"ז	י' הקר, פרקים מספרי המחשבה והמוסר של חכמי ספרד בדור הגירוש, ירושלים, תשכ"ז.
הקר, תשכ"ח	י' הקר, אמונות ודעות ביהדות ספרד במאה הט"ו, ירושלים, תשכ"ח.
הקר, תשל"ד	י' הקר, 'עליית יהודי ספרד לארץ-ישראל וזיקתם אליה', שלם א, (תשל"ד), עמ' 156-105.
הקר, תשמ"ג	י' הקר, 'לדמותם הרוחנית של יהודי ספרד', ספונות יז, (תשמ"ג), עמ' 59-21.

- הקר, תשס"ז  
י' הקר, 'איגרת ר' מאיר עראמה נגד ר' יצחק אברבנאל והתקבלותה: חידה שבאה על פתרונה',  
תרביץ עו, ג-ד, (תשס"ז), עמ' 501-518.
- הרוי, 1976/7  
W. Z. Harvey, 'Holiness: A Command to *imitatio dei*', *Tradition* 16,  
1976/1977, pp. 7-28.
- הרוי, תשל"ח  
ז' הרוי, הרמב"ם ושפינוזה על ידיעת טוב ורע, עיון כח, ב/ג (תשל"ח), עמ' 167-185.
- הרוי, 1981  
W. Z. Harvey, 'A Third Approach to Maimonides: Cosmogony-  
Prophetology Puzzle', *HTR* 74, (1977), pp. 287-301.
- הרוי, תשמ"ח  
ז' הרוי, 'כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א פ"א', דעת 21, (תשמ"ח), עמ' 5-23.
- הרוי, 1990  
W. Z. Harvey, 'Maimonides on Human Perfection, Awe and Politics', *The  
Thought of Moses Maimonides*, Lewiston, N.Y., 1990, pp. 1-15.
- הרוי, 1997  
ז' הרוי, 'הרמב"ם על איוב יד, כ וסיפור גן עדן', בין הסטוריה לספרות, ספר יובל ליצחק  
ברזילי, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' קמג-קמח.
- הרוי, 1998  
W. Z. Harvey, *Physics and Metaphysics in Hasday Crescas*, Amsterdam,  
1998.
- הרוי, 2000  
W. Z. Harvey, 'On Maimonides Allegorical Readings of Scripture',  
*Interpretation and Allegory*, Leiden-Boston-Köln, 2000, pp. 181-188.
- הרוי, תשס"ב  
ז' הרוי, 'כיצד שיתק ליאו שטראוס את חקר 'מורה הנבוכים' במאה העשרים', עיון ג,  
(תשס"ב), עמ' 387-396.
- וולפסון, 1925  
H. A. Wolfson, 'The Classification of Sciences in Medieval Jewish  
Philosophy', *Hebrew Union College Jubilee Volume* (1925), pp. 263-315
- וולפסון, 1929  
H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, 1929
- וולפסון, 1948  
H. A. Wolfson, *the Philosophy of Spinoza*, Cambridge, 1948, pp. 116-121;  
130-133; 310-319.
- וייס, 2007  
R. Weiss, 'Natural Order or Divine Will: Maimonides on Cosmogony and  
Prophecy', *JJTP* 15, (2007), pp. 1-26.

- M. A. Singer, 'Peshat, Sensus Litteralis, and Sequential Narrative: Jewish Exegesis and the School of St. Victor in the Twelfth Century', *the Frank Talmage Memorial Volume 1*, Haifa, (1993), pp. 203-216. זינגר, 1993
- C. Touati, 'Le problème de l'inerrance prophétique dans la théologie juive du moyen-âge', *Revue de l'histoire des religions* 174, (1968), pp. 169-187. טואטי, 1968
- מ' טורנר, 'לברור שאלת הזיקה בין דעות בנושא הבריאה לבין דעות בנושא הנבואה במורה נבוכים', דעת 50 (תשס"ג), עמ' 73-82. טורנר, תשס"ג
- ס' כהן סקלי, הרטוריקה ההומניסטית של דון יצחק אברבנאל, רטוריקה, היסטוריה ומסורת בהקדמותיו ומכתביו, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור בפילוסופיה, תל אביב, 2005. כהן סקלי, 2005
- C. C. Skalli, 'The Dual Humanism of Don Isaac Abravanel', *Leituras* 14-15, (2004-2005), pp. 151-170. כהן סקלי, 2004-2005
- ח' כשר, 'פירוש אריסטוטלי ופירוש פונדמנטליסטי לאיוב אצל אבן כספי', דעת 20, (תשמ"ח), עמ' 117-125. כשר, תשמ"ח
- ח' כשר, 'הפתיחה שבכתבי-יד לפירושו האליגורי של רד"ק למעשה בראשית', קרית ספר סב, ג-ד, (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 873-885. כשר, תשמ"ח-תשמ"ט
- ח' כשר, 'אמנות הכתיבה ב'מורה הנבוכים', דעת 37, (תשנ"ו), עמ' 63-106. כשר, תשנ"ו
- ח' כשר, "איך יצונו ה' לעשות תועבה כזאת!?" ביקורת עקדת יצחק על-פי ר' יוסף אבן-כספי, עט הדעת א, (תשנ"ז), עמ' 37-47. כשר, תשנ"ז
- ח' כשר, 'משל ארמון המלך ב'מורה נבוכים' כהנחיה לתלמיד', *AJS Review* 14, (1989), עמ' א-ט. כשר, 1989
- H. Kasher, 'Is there an Early Stratum in the Guide of the Perplexed?', *Maimonidean Studies* 3, (1992/93), pp. 105-129. כשר, 1992/3
- ח' כשר, 'תלמידי הפילוסופים כבני נביאים: כתבי הדרכה לנבואה בקרב ממשכי הרמב"ם', מרומי לירושלים (תשנ"ח), עמ' 73-85. כשר, תשנ"ח
- E. Lawee, 'On the Threshold of the Renaissance: New Methods and Sensibilities in the Biblical Commentaries of Isaac Abarbanel', *Viator* 26, (1995), pp. 283-319. לאוי, 1995

- E. Lawee, 'Isaac Abarbanel's "stance toward tradition" the Case of Ateret Zeqenim', *AJS Review* 22/2 (1997), pp. 165-198. לאוי, 1997
- E. Lawee, 'Isaac Abarbanel's intellectual achievement and literary legacy in modern scholarship: a retrospective and opportunity', *Studies in Medieval Jewish History and Literature III*, (2000) pp. 213-247 לאוי, 2000
- E. Lawee, *Isaac Abarbanel's stance toward tradition: defense, dissent, and dialogue*, Albany, 2001. לאוי, 2001
- E. Lawee, 'Introducing Scripture: the *accessus ad auctores* in Medieval Hebrew Exegetical Literature from the 13th to 15th Centuries', *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Interpretation in Judaism, Christianity and Islam*, New York, 2003, pp. 157-179 לאוי, 2003
- E. Lawee, "'The Good We Accept And The Bad We Do Not", Aspects of Isaac Abarbanel's Stance Toward Maimonides', *Be'erot Yitzhak*, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2005, pp. 119-160. לאוי, 2005
- י' לוברבוים, 'הסיבה השביעית: על הסתירות ב'מורה הנבוכים' - עיון מחודש', תרביץ סט, (תש"ס), עמ' 211-237. לוברבוים, תש"ס
- י' לוברבוים, 'כאלו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון הא-לוהי' על תפיסת המשל ב'מורה הנבוכים', תרביץ עא, א-ב, (תשס"ב), עמ' 87-132. לוברבוים, תשס"ב
- א' לוז, ירושלים ואתונה מבחר כתבים, שטראוס ליאו, ירושלים, תשס"א. לוז (שטראוס), תשס"א
- M. Levine, 'Maimonides' Philosophical Exegesis of the Nobles' Vision (Exodus 24): A Guide for the Pursuit of Knowledge', *The Tora u-Madda Journal* 11, (2002-03), pp. 61-106. לוי, 2002
- י' לוינגר, 'ש. הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, קרית ספר לב, ג, (תשי"ז), עמ' 250-248. לוינגר, תשי"ז
- י' לוינגר, 'על טעם הנזירות במורה נבוכים', בר אילן, ספר השנה למדעי היהדות והרוח ד/ה, (תשכ"ז), עמ' 299-305. לוינגר, תשכ"ז
- י' לוינגר, 'הנבואה אצל אומות העולם לפי הרמב"ם', המעין יב, א (תשל"ב), עמ' 16-22. לוינגר, תשל"ב

לוינגר, תשל"ח	י' לוינגר, 'שלמות אנושית אצל הגויים לפי הרמב"ם', הגות, מאסף למחשבה יהודית, ירושלים, תשל"ח, עמ' 27-35.
לוינגר, תש"ן	י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים, תש"ן.
ליבס, תשמ"ו	י' ליבס, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס, ירושלים, תשמ"ו.
ליכט, תשל"ח	י' ליכט, 'גילויי שכינה במעמד הר סיני', מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון, ירושלים, תשל"ח, עמ' 251-267.
לינדו, 1848	E. H. Lindo, <i>The History of The Jews of Spain and Portugal</i> , London, 1848.
לנדא, תקצ"ו	מ' לנדא, רשימת הספרים הנמצאים בבית דפוס משה הלוי לנדא בפראג תקצ"ו לפ"ק, פראג, תקצ"ו.
לסקר, 1977	D. J. Lasker, <i>Jewish philosophical polemics against Christianity in the Middle Ages</i> , New York, 1977.
לסקר, תשנ"א	ד"י לסקר, 'השפעת הקראים על הרמב"ם', ספונות ה' (תשנ"א), עמ' 145-161.
לסקר, תשנ"ד	ד"י לסקר, 'הפולמוס היהודי-נוצרי ומקורותיו בארצות האסלאם', פעמים 57, (תשנ"ד), עמ' 4-16.
לסקר, תשנ"ז	ד"י לסקר, 'תרגום חדש של ספר מורה נבוכים', מדעי היהדות 37, (תשנ"ז), עמ' 267-271.
מוטיס-דולדר, תשנ"ט	מ"א מוטיס-דולדר, 'פירוקן הרשמי של הקהילות היהודיות בממלכת ארגוניה', דור גירוש ספרד, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 123-154.
מושקוביץ, תשנ"ח	י"צ מושקוביץ, פרשנות המקרא לדורותיה, ירושלים, התשנ"ח, עמ' 117-129.
מיימון, תשכ"ב	י"ל הכהן מיימון, מדי חודש בחדשו, פרקי זכרונות לחדשי ישראל, מחזור שמיני, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 75-81.
מייסלס, 1889	I. S. Meisels, 'Don Isaac Abarbanel', <i>The Jewish Quarterly Review</i> , Vol. 2, No. 1 (Oct., 1889), pp. 37-52.
מלמד, תשמ"ב	א' מלמד, 'מעמדו של האדם בסדר היקום – "מותר האדם" במחשבה היהודית בספרד ואיטליה בימי הביניים המאוחרים וברנסנס', איטליה ג', (תשמ"ב), עמ' לט-פח.

- מלמד, תשנ"ד  
א' מלמד, 'הרמב"ם על האופי המדיני של האדם – צרכים ומחויבויות', מנחה לשרה, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 292-333.
- מרקוס, 1971  
A. H. de Oliveira Marques, *Daily Life in Portugal in the Late Middle Ages*, Madison, Milwaukee, and London, 1971.
- נהוראי, תשנ"ו  
מ"צ נהוראי, 'כיצד הרמב"ם ניסח את השקפתו על הבריאה', דעת 37, (תשנ"ו), עמ' 126-119.
- נתניהו, תשס"ה  
ב"צ נתניהו, דון יצחק אברבנאל, ירושלים ותל אביב, תשס"ה.
- סגל, תרצ"ז  
מ"צ סגל, 'ר' יצחק אברבנאל בתור פרשן המקרא', תרביץ ח, ג-ד, (תרצ"ז), עמ' 260-299.
- סוארס-פרננדס, תשנ"ט  
ל' סוארס-פרננדס, 'ערי קסטיליה והבעיה היהודית', דור גירוש ספרד, ירושלים, תשנ"ט, עמ' 11-1.
- ספטימוס, 1984  
B. Septimus, 'Narboni and Shem Tov on martyrdom', *Studies in Medieval Jewish History and Literature* 2, (1984), pp. 447-455.
- ספטימוס, 1999  
B. Septimus, 'Yitzhaq Arama and Aristotle's "Ethics"', *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, (1999), pp. 1-24.
- ספרסטיין, 2003  
M. Saperstein, 'The Method of Doubts: Problematizing the Bible in Late Medieval Jewish Exegesis', *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Interpretation in Judaism, Christianity and Islam*, New York, 2003, pp. 133-156.
- סיראט, 1969  
C. Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen age*, Brill, Leiden, 1969
- סיראט, 1975  
ק' סיראט, הגות-פילוסופית בימי-הביניים, ירושלים, 1975.
- סיראט, תשס"ה  
ק' סיראט, 'לימוד מעשה בראשית במשנתו של הרמב"ם ובמשנת תלמידיו', הגות ומקרא, (תשס"ה), עמ' 5-11.
- עברי, 1992  
A. Ivry, *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York, 1992.
- עופר, תשמ"ח  
י"צ עופר, 'מעשה מרכבה, כרובים, ערבות ותמורות', בית מקרא 33ב (תשמ"ח), עמ' 187-184.



- ערן, 1996 ע' ערן, 'תפישת ה"חדס" אצל הרמב"ם וריה"ל', *טורא ד*, (1996), עמ' 117-146.
- פאללאק, תר"ח ח"י פאללאק, 'תולדות רבינו יצחק בן עראמה ז"ל', עקידת יצחק, פרעסבורג, תר"ח.
- פוקס, 1990 M. Foxx, *Interpreting Maimonides: studies in methodology, metaphysics, and moral philosophy*, Chicago, 1990.
- פינס, 1979 S. Pines, 'The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides', *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, (1979), pp. 82-109.
- פינס, תשל"ז ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים, תשל"ז.
- פינס, 1986 S. Pines, 'The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of the Guide of the Perplexed', *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht/ Boston/ Lancaster, 1986, pp. 1-14.
- פיינר, 1995 ש' פיינר, השכלה והיסטוריה, ירושלים, 1995.
- פלדמן, 1990 S. Feldman, 'Abravanel on Maimonides' critique of the Kalam arguments for creation', *Maimonidean Studies 1*, (1990), pp. 5-25.
- פלדמן, 1994 S. Feldman, 'R. Isaac Abravanel's defense of creation "ex nihilo"', *WCJS 11,C2*, (1994), pp. 33-40.
- פלדמן, 1998 S. Feldman, 'Prophecy and perception in Isaac Abravanel', *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, (1998), pp. 223-235.
- פלדמן, 2000 S. Feldman, 'An Averroist solution to a Maimonidean perplexity', *Maimonidean Studies 4*, (2000), pp. 15-30.
- פלדמן, 2003 S. Feldman, *Philosophy in a Time of Crisis, Don Isaac Abravanel: defender of the faith*, London and Newyork, 2003.
- פרוידנטל, 2007 G. Freudenthal, 'Maimonides on the Scope of Metaphysics *alias* Ma'aseh Merkavah: the Evolution of his Views', *Separata, Maimónides y su época*, 2007, pp. 221-230.
- פרוידנטל, תשס"ט ג' פרוידנטל, 'ארבעת הכדורים של הרמב"ם: ארבע הערות (מורה נבוכים, חלק ב, פרקים ט-י)', הרמב"ם, שמרנות, מקוריות, מהפכנות, ירושלים, תשס"ט, עמ' 499-527.

- פרידמן, תשל"ד  
 י' פרידמן, 'הפירוש ל"מורה נבוכים" מאת ר' זרחיה בן שאלתיאל חן', ספר זכרון ליעקב פרידמן ז"ל, ירושלים, תשל"ד, עמ' 3-14.
- פרנקל, תשס"א  
 י' פרנקל, 'מעשה מרכבה ומלאכים', סיפור האגדה - אחדות של תוכן וצורה, תל-אביב, תשס"א, עמ' 317-345.
- פרנקל, תשס"ח  
 ק' פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, דרכו של דלאלה' אלהאירין למורה הנבוכים, ירושלים, תשס"ח.
- צוקר, תשל"ה  
 מ' צוקר, 'לבעית המחלוקת במסורות', ספר היוכל לכבוד שלום בארון, III, ירושלים, (תשל"ה), עמ' שיט-שכט.
- קטלוג, 1886  
*Catalogue of Hebrew Manuscripts*, Neubauer, London, 1886, pp. 838.
- קפלן, 1977  
 L. Kaplan, 'Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy', *HTR* 70, (1977), pp. 233-256.
- קליין-ברסלבי, תשמ"ז  
 ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים, תשמ"ז.
- קליין-ברסלבי, תשמ"ח  
 ש' קליין-ברסלבי, 'פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב', בר אילן כב-כג (תשמ"ח), עמ' 329-349.
- קליין-ברסלבי, תשנ"ז  
 ש' קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים, תשנ"ז.
- קליין-ברסלבי, 2006  
 S. Klein-Braslavy, 'Maimonides' exoteric and esoteric biblical interpretations in the "Guide of the Perplexed"', *Study and Knowledge in Jewish Thought*, (2006), pp. 137-164.
- קלנר, 1990  
 M. Kellner, *Maimonides on Human Perfection*, Atlanta, 1990.
- קלנר, תשמ"ד  
 מ' קלנר, 'כפירה בשוגג בהגות יהודית בימי הביניים: הרמב"ם ואברבנאל מול רשב"ץ ורח"ק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג, ג, (תשמ"ד), עמ' 393-403.
- קמין, תשנ"ב  
 ש' קמין, בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא, ירושלים, תשנ"ב.
- קנטרה, 1974  
 F. B. Cantera, 'Don "ISHAQ BRAUNEL" (Algunas Precisiones Biograficas Sobre su Estancia en Castilla)', *Salo Wittmayer Baron, Jubilee Volume 1*, 1974, pp. 237-250.

- H. Kreisel, *Theories of Prophecy in Medieval Jewish Philosophy*, PhD. קרייסל, 1981  
Brandeis University, 1981.
- H. Kreisel, 'Miracles in Medieval Jewish Philosophy', *JQR* 75, (1984), pp. קרייסל, 1984  
106-114.
- ח' קרייסל, 'אימות הנבואה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת קרייסל, תשמ"ה  
ישראל ד (א-ב), (תשמ"ה), עמ' 1-18.
- ח' קרייסל, 'חכם ונביא במשנת הרמב"ם ובני חוגו', אשל כאר שכע ג, (תשמ"ו), עמ' 169- קרייסל, תשמ"ו  
149.
- ח' קרייסל, "'קול ה'" בפרשנות הפילוסופית של ימי הביניים, דעת 16, (תשמ"ו), עמ' 38- קרייסל, 1986  
29.
- ח' קרייסל, 'בעיית ה"טוב" במשנתו של הרמב"ם', עיון לח, ג-ד (תשמ"ט-תש"ן), עמ' 208- קרייסל, 1990  
183.
- H. Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, Albany, 1999. קרייסל, 1999
- H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, קרייסל, 2001  
Dordrecht, 2001.
- ח' קרייסל, 'מורה נבוכים' ואמנות ההסתרה, על פי הבאר, באר שבע, תשס"ח, עמ' 507- קרייסל, תשס"ח  
487.
- H. Kreisel, 'From Esotericism to Science: The Account of the Chariot in קרייסל, בדפוס  
Maimonidean Philosophy', (to appear in: G. Freudenthal and J. Robinson  
eds., *The Cultures of Maimonideansim: New Approaches to the History of  
Jewish Thought*, Brill (forthcoming).
- ש' ראבידוביץ, 'שאלת מבנהו של "מורה נבוכים"', עיונים במחשבת ישראל כרך ראשון, ח"ג, ראבידוביץ, 1969  
ירושלים, 1969, עמ' 237-296.
- א' רביצקי, 'משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המימונית-תיכונית במאה רביצקי, תשל"ח  
ה"ג', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים, תשל"ח.
- א' רביצקי, 'סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו', מחקרי ירושלים רביצקי, תשמ"ו  
במחשבת ישראל ה, (תשמ"ו), עמ' 23-69.

רביצקי אב', תשס"ה	א' רביצקי, 'השפעת הלוגיקה האריסטוטלית על הבנת דרכי הדרשה ההלכתית בימי הביניים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ה.
רגב, תשמ"ה	ש' רגב, 'ראיית אצילי בני ישראל (שמות כד, ט-יא) בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד, ג/ד (תשמ"ה), עמ' 281-302.
רגב, תשמ"ו	ש' רגב, 'המחשבה הרציונל-מיסטית בהגות היהודית במאה ה-ט"ו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה, (תשמ"ו), עמ' 155-189.
רגב, תשמ"ח	ש' רגב, 'התגלות קולקטיבית ומעמד הר סיני אצל הרמב"ם ומפרשיו: נרבוני, שם טוב ואברבנאל', ספר היוכל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה חלק ב, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 251-265.
רגב, תשנ"ג	ש' רגב, 'השיטה הפרשנית של אברבנאל', מחניים 4, (תשנ"ג), עמ' 242-249.
רגב, תשנ"ד	ש' רגב, 'קבלה ופילוסופיה בהגות היהודית במאה ה"ז', מחנים 6, (תשנ"ד), עמ' 142-151.
רגב, תשס"א	ש' רגב, 'נוסח ראשון של פירוש אברבנאל לספר דברים', קובץ על יד, טו (כה), (תשס"א), עמ' 285-380.
רוזנברג, תשל"ד	ש' רוזנברג, 'הערות לפרשנות המקרא והאגדה במורה-נבוכים', ספר זכרון ליעקב פרידמן ז"ל, קובץ מחקרים, ירושלים, תשל"ד, עמ' 215-221.
רוזנברג, תשמ"א	ש' רוזנברג, 'על פרשנות המקרא בספר המורה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א, (תשמ"א), עמ' 85-157.
רוזנברג, 1981	ש' רוזנברג, 'אמונה וקטגוריות אפיסטמיות בהגות היהודית הביניימית', דרכים לאמונה ביהדות, ירושלים, (תשמ"א), עמ' 85-101.
רות, תשכ"ב	ב' רות, היהודים בתרבות הרניסאנס באיטליה, ירושלים, תשכ"ב.
רחמן, 1958	F. Rahman, <i>Prophecy in Islam</i> , London, 1958.
ריינס, 1960	A. J. Reines, 'Abravanel on Prophecy in the Moreh Nebukhim', <i>HUCA</i> 31, (1960), pp. 107-215.
ריינס, 1969	A. J. Reines, 'Maimonides' concept of Mosaic Prophecy', <i>HUCA</i> 40-41, (1969-1970), pp. 325-361.

A. J. Reines, <i>Maimonides and Abrabanel on Prophecy</i> , Cincinnati, 1970.	ריינס, 1970
י"פ רייס, א' גרפטון, אירופה בראשית העת החדשה 1460-1559, תל אביב, תש"ס.	רייס-גרפטון, תש"ס
א' שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, תל אביב, 2007.	שביד, 2007
ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית, ירושלים, תשס"ב.	שוורץ, תשס"ב
M. Steinschneider, <i>Die Hebraeischen Übersetzungen Des Mittelalters Und Die Juden Als Dolmetscher</i> , Graz, 1956, pp. 425.	שטיינשניידר, 1956
M. Steinschneider, <i>Catalogus Librorum Hebraeorum</i> , Hildesheim, 1964, pp. 1082.	שטיינשניידר, 1964
L. Strauss, <i>Philosophy and Law</i> , New York, 1995.	שטראוס, 1935 (1995)
L. Strauss, 'On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teachings', <i>Isaac Abravanel Six Lectures</i> , Cambridge, 1937, pp. 95-129.	שטראוס, 1937
L. Strauss, 'How to Begin to Study The Guide of The Perplexed', <i>The Guide of The Perplexed I</i> , tran, S. Pines, Chicago, 1963, pp. xi-lvi.	שטראוס, 1963
י' שטרן, 'התחביר הלוגי כמפתח לסוד ב'מורה הנבוכים'', עיון לח, (תשמ"ט). עמ' 137-166.	שטרן, תשמ"ט
G. Stern, 'Philosophic Allegory in Medieval Jewish Culture: The Crisis in Languedoc', <i>Interpretation and Allegory</i> , Leiden-Boston-Köln, 2000, pp. 189-209.	שטרן ג, 2000
ג' שלום, 'לידיעת הקבלה בספרד ערב הגירוש', תרביץ כד, (תשט"ו), עמ' 167-206.	שלום, תשט"ו
ש' שלם, 'המתודה הפרשנית של רבי יוסף טאיטאצאק וחוגו', ספונות יא, (תשל"ח), עמ' קיג-קלד.	שלם, תשל"ח
א' שמואלי, אנשי הרנסנס, תל אביב, תש"ט.	שמואלי, תש"ט
א' שמואלי, דון יצחק אברבנאל וגירוש ספרד, ירושלים, תשכ"ג.	שמואלי, תשכ"ג
א' שמואלי, 'אמונה ומדע בפירוש המקרא', ספר היובל/מאיר וכסמן, ירושלים-תל אביב, תשכ"ז, עמ' 258-274.	שמואלי, תשכ"ז

- F. Talmage, 'David Kimhi and the Rationalist Tradition', HUCA 39, (1968), pp. 177-218. תלמג', 1968
- א' תלמג', 'הפרשנות הנוצרית בימי-הביניים וזיקת הגומלין בינה לבין הפרשנות היהודית', תלמג', תשמ"ג  
פרשנות המקרא היהודית, פרקי מבוא, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 101-112.
- F. E. Talmage, Apples of Gold in Settings of Silver, Canada, 1999. תלמג', 1999
- י' תא-שמע, "'תוספות גורניש" מהותן ויחסן אל שיטות ה"פלפול" ו"החילוקים"', סיני סח, תא-שמע, תשל"א  
(תשל"א), עמ' קנג-קסא.
- י' תא-שמע, 'לידיעת מצב לימוד התורה בספרד במאה ה-15', דור גירוש ספרד, ירושלים, תא-שמע, תשנ"ט  
תשנ"ט, עמ' 47-62.
- י' תשבי, משנת הזוהר, כרך ב, ירושלים, תשכ"ג. תשבי, תשכ"ג

**The Commentary of Don Isaac Abarbanel to the Guide of the Perplexed**

**Thesis submitted in partial fulfillment**

**Of the requirements for the degree of**

**"DOCTOR OF PHILOSOPHY"**

**By**

**David Ben Zazon**

**Submitted to the Senate of Ben-Gurion University**

**Of the Negev**

**April, 2009**

**Beer-Sheva**

**אוניברסיטת בן-גוריון בנגב  
ספריית ארן**



000096906781



**The Commentary of Don Isaac Abarbanel to the Guide of the Perplexed**

**Thesis submitted in partial fulfillment**

**Of the requirements for the degree of**

**"DOCTOR OF PHILOSOPHY"**

**By**

**David Ben Zazon**

**Submitted to the Senate of Ben-Gurion University**

**Of the Negev**

**Approved by the advisor:**

*Itam Kresel*

**Approved by the Dean of the Kreitman School of Advanced Graduate Studies:**

**April, 2009**

**Beer-Sheva**



This work was carried out under the supervision of

Prof. Haim (Howard) Kreisel

In the Department of Jewish Thought

Faculty of Humanities of Ben-Gurion University

## INTRODUCTION

### **A. *The Guide to the Perplexed***

*The Guide to the Perplexed*, completed in 1190, is a book that is difficult to interpret. One of the reasons is the different writing techniques that Maimonides employed in composing this book. A few examples: the division of a discussion of a particular topic over many chapters, and sometimes in unanticipated places, which in turn makes it difficult to grasp Maimonides' true opinion on a subject; purposeful contradictions, some of them found in different chapters, and some found in close proximity. Writing in an abstruse and mysterious style, Maimonides reveals little and conceals even more.<sup>1</sup>

Maimonides' writing techniques made it difficult to apprehend his opinion on any given subject without first mastering the entire treatise. During the centuries after the appearance of the *Guide*, interpreters, translators and researchers of the *Guide* tried to explain his ideas involving various subjects.<sup>2</sup> Even so, after so many generations of scholars dealing with the *Guide*, it seems that the gap between the text and what is hidden in it remains, and provides an inexhaustible source for controversy. The *Guide to the Perplexed* has caused the perplexity of many.

### **A. Abrabanel and his Explanation of the *Guide***

Don Isaac Abrabanel (1437-1508) is one of the commentators on the *Guide to the Perplexed* who tried to explain its' secrets. Abrabanel was an innovative scholar and a great expert in the rabbinical and philosophical literature of the Middle Ages. In his commentary on the *Guide* he explains to his readers that this is not a book for the mass reader but a professional philosophical treatise that is meant specifically for the

---

<sup>1</sup> See for example Part 1, Introduction; Part 2, 30; Part 3, 1-7. Recently Kreisel, 2008, pointed out a few additional writing techniques. There are a few bibliographical references that deal with Maimonides' style of writing; see the last chapter of my research.

<sup>2</sup> For a survey of various translations see *Guide to the Perplexed*, Schwartz, pp. 742-66. For a general survey of commentary aims in understanding the *Guide*, see Ravitzky, 1986.

enlightened.<sup>3</sup> Accordingly, Abrabanel develops in his commentary techniques for reading this treatise and arriving at its true meaning. Some of these techniques are derived from the School of Rabbi Isaac Canpaton, while others are garnered and from other sources.

Abrabanel was committed to the accepted Jewish tradition according to the Written and Oral Law. He attempted to interpret the *Guide* in a manner that was compatible both with the Maimonidean text and the accepted Jewish tradition. He took upon himself the responsibility to negate radical rationalistic interpretations advanced by some of the commentators and philosophers, most notably Narboni. In his *Commentary* he explains, analyzes, judges, and struggles with the great teacher (Maimonides), for the purpose of showing as much as possible that Maimonides did not deviate from the tradition.<sup>4</sup>

Ephraim Shmueli, who researched Abrabanel's life, wrote in connection with Abrabanel's *Commentary*: "The *Commentary* on the *Guide to the Perplexed* is quite neglected ...".<sup>5</sup> Even though almost fifty years have passed since this was written,

---

3 See *Guide* 1. 50 (page 69) for the view that Maimonides' book was meant for "the special individuals summoned by G-d", and his explanation of the strange comment by Maimonides on Moses' prophecy in *Guide* 2. 35. See also Abrabanel, *Rosh Amana* (Kellner, page 148), in connection with the Principles of Faith that are not mentioned in the *Guide of the Perplexed*. There is a difference between Maimonides' religious theory and the explanations on the *Mishnah* written in his youth, which are intended for those who begin with the study of the *Mishnah*, not for individuals who specialize in the truths, for whom the *Guide for the Perplexed* was written; and according to Rabbi Shaul (Abrabanel, Rabbi Shaul Cohan, 11): "start with continuous study, paying attention to this all the time... You investigate and enquire and interrogate thoroughly" (Deuteronomy 13, 15), "By Gibeath-moreh, in the valley" (Judges 7, 1)". This means that only by a minute examination of the *Guide* is it possible to reach its hidden depths. The entire quote is explained in chapter 5. See Lawee, 2005, pp. 144-5.

4 See, for example, his view in his *Short Treatise* that the list of the *Thirteen Principles of Faith*, found in Maimonides' *Commentary on the Mishnah*, is the basis for the arrangement of the topics of the *Guide* (see chapter 5, Appendix); his declaration at the end of the Introduction that is in Manuscript B and Manuscript C (see the chapter about the Creation); and the many subjects on which he shows the similarity between the *Guide* and the accepted religious tradition (the examples are concentrated in the chapter describing his approach, especially in the paragraph "restoration of chapters").

5 Shmueli, 1963, p. 272.

almost no one has dealt in depth with Abrabanel's *Commentary*, aside from sporadic issues. I hope that my research will remedy somewhat this neglect.<sup>6</sup>

## B. My Research

My research focuses on aspects of Abrabanel's *Commentary on the Guide to the Perplexed*. I examine his treatment of various topics that he dealt with in his commentary, his understanding of what he considered to be the principles of the *Guide* and his own philosophical-religious approach. I analyze the exegetical techniques that he made use of in the course of his commentary, in addition to examining its contents. I also deal with his attitude towards Maimonides as it emerges from his discussions.

In my dissertation I examine all the manuscripts containing Abrabanel's *Commentary*, including a manuscript that until now has been in large part ignored by scholars and which differs in many important respects from the manuscripts that are closer to the printed version. I show that this manuscript sheds new light on a number of issues that arose in the course of writing the *Commentary*. Furthermore the printed version deleted parts of the commentary. I also attempt to establish the original text of the commentary on issues with which I deal in those passages where a comparison between the manuscripts and Abrabanel's other writings suggest that the original reading is quite different from the printed one.

I have chosen to deal with four subjects which are treated in the *Guide* and which Abrabanel addresses in his *Commentary*: Creation, the Story of the Elders of Israel, Prophecy, and Mystic Speculations of the Divine Chariot. The topics that I have selected belong to the secrets of the Law and they bring to light the essence of Abrabanel's approach.<sup>7</sup> In addition to analyzing the relevant chapters in the *Guide* and

---

<sup>6</sup> With the exception of Reines, 1970 who translated Abrabanel's commentary on the chapters of the prophecy, and Eric Lawee, whose latest researches deal with Abrabanel's *Commentary on the Guide*; though they are not devoted specifically to the commentary; see for example: Lawee, 2005, Lawee, 2008.

<sup>7</sup> See the similarity in S. Rosenberg, 1981, p.95, f. 13.

in Abrabanel's *Commentary* which deal with a given topic, I compare Abrabanel's stance in his *Commentary* with passages from other books that he wrote during his lifetime dealing with the same topic, and I show the similarities and the differences in the positions he presents in the various sources.

A study of the life of Abrabanel in conjunction with his interpretation of the *Guide* reveals a restless individual, intellectually active and full of conceptual conflicts. These conflicts come to light only by carefully comparing the positions he adopts in his different writings. I point out changes that took place in his outlook. I show that this was a gradual process, and that his occupation with the *Guide* had a direct influence upon him. This process took about four decades of his life, started in his thirties and continued until his death. He began his philosophical-exegetical journey, from the spiritual state in which he saw himself as a student for whom Maimonides serves as his teacher and distinguished master. The teacher's wisdom is the basic pillar on which he leaned and the starting point for his religious philosophy, even though he did not always agree with his teacher's ideas. When it was difficult for him to agree with his master's opinion, he felt it vital to prove himself and to propose another point of view.

At the last stop in his philosophical journey, his attitude to Maimonides changed fundamentally. Maimonides still receives the title "master of arousing inspiration" on the way to the truth. The opinion of Maimonides is still an important one and therefore the casual reader needs to understand this path. Even at the end of his life Abrabanel isn't capable of abandoning the study of the *Guide* and the conceptions it presents. Yet he is also far more critical of Maimonides' approach. His *Commentary on the Guide to the Perplexed*, apparently written and rewritten over a long period of time, shows close links between these junctures in his philosophy: from the point of identification with Maimonides to disassociation with his philosophy and the adoption of a different conception. In my research I will try to analyze this process and show the reasons that brought him to a dramatic change of opinion.

In short, I have discovered that Abrabanel experienced a change of conceptual outlook during four decades of his life. In the beginning he had a relatively positive outlook on

Maimonides' rational religious philosophy, while at the end he understood Maimonides' approach in a different light and was far more openly disparaging of it.

## **The structure of the research**

Chapters 1-5: An overview of Abrabanel's *Commentary on the Guide*.

Chapters 6-9: A comprehensive examination of the *Commentary*, focusing on the topics that I have chosen to examine.

### **Chapter 1: Background.**

I outline the history of the period, the course of Abrabanel's life, and his various writings. This background is necessary in order to compare the *Commentary on the Guide* to his other writings and trace the evolution of his views.

### **Chapter 2: Manuscripts.**

I describe the manuscripts of the *Commentary*, compare them, and analyze their similarities and differences. I also describe the various printings of the *Guide*, and the different intentions of the printers in publishing this work, which in turn affected the final version of the printed *Commentary*.

### **Chapter 3: The Time of the Writing of the *Commentary*.**

I analyze the various opinions concerning when Abrabanel wrote his *Commentary on the Guide*, starting with those of the copiers of the commentary, and other early views.

### **Chapter 4: Scope of the *Commentary***

I describe the scope of the *Commentary* that is found in the manuscripts. I try to answer the question of what was the scope of Abrabanel's original *Commentary* and will present a novel point of view on this issue, which shows that parts of the *Commentary* have been lost.

#### Chapter 5: Description of the *Commentary*

I analyze the nature of the comments in various parts of the *Commentary*. I show the use Abrabanel made of the approach associated with the Sephardic School of Learning. In the appendix I deal with Abrabanel's *Short Treatise*, in which he describes the structure of the *Guide*.

#### Chapter 6: Creation.

Abrabanel devoted special attention in his writings to the issue of the creation of the world and to the first chapters of the book of Genesis. He wrote two books on this subject as well as a lengthy section in his *Commentary* on the *Guide*, and in his *Commentary* on the Torah. I trace his views in his various writings, and I point out the changes between his early study and his later, which show the spiritual and intellectual processes that characterize his thought.

#### Chapter 7: The Story of the Elders of Israel.

This problem was the starting point for his first philosophical book, *Ateret Zekanim* (except for his earlier *Commentary* on the *Guide*, which may have preceded this book). I begin with Maimonides' opinion in relationship to the question regarding the apprehension of the Elders of Israel, and explain Abrananel's considerations in his understanding of the story. This is followed by citing his interpretation of the story in his various writings. I then show his change of view by comparing his different writings from all periods of his literary creativity.

#### Chapter 8: Prophecy.

Abrabanel deals with the approaches to one of the central philosophical-theological issues of the Middle Ages. Prophecy provided the grounds for debate between the philosophic and religious viewpoints. He takes issue with Maimonides on the question of whether prophecy is the product of God's mercy, with God making a connection with man independent of the workings of nature, or whether it is a natural phenomenon, which depends mainly on human aptitude, and which intelligent people are capable of surmising in their imagination what will happen in the future,. In other words, the

central issue involved here is the nature of the divine will and God's capability in intervening in the world order. This issue finds its expression in a number of other topics related to prophecy: Mosaic prophecy, the Torah, the revelation at Mount Sinai.

On the issue of Prophecy, Abrabanel breaks with Maimonides's position in the *Guide*. I deal with Abrabanel's approach to prophecy, and with his views concerning the story of the revelation on Mount Sinai, the clarification of the identity of the angel that is revealed to the prophets, and with Abrabanel's unusual summary of the problems of prophecy.

#### Chapter 9: The Mystic Speculations on the Divine Chariot.

The secret of the Chariot is the culmination of the secrets of the Torah and of the *Guide to the Perplexed*. Maimonides concealed his opinion in regard to the secret of the Divine Chariot by using special writing techniques that he devised for this purpose. The commentators on the *Guide* uncovered this secret. Abrabanel negates Maimonides' approach completely. I examine Maimonides' approach, Abrabanel's attitude to Maimonides' position and his negation of it, particularly in his composition, *Objections from the Nature of the Scriptures*, where Abrabanel raises twenty-eight objections challenging Maimonides' point of view. The manuscripts of Abrabanel's commentary also add some important points to understanding his approach to this subject.

#### Conclusions

I present a general outline of my conclusions regarding Abrabanel's *Commentary on the Guide*: his exegetical aims, his attitude to the *Guide* and Maimonides' writing techniques, his methodology of interpretation and his attitude to other commentaries on the *Guide*. I also point out Abrabanel's conceptual contributions to the interpretation of the *Guide* in his commentary.