

561065

ר' אברהם אבן עזרא
יסוד מורא וסוד תורה

מהדורה מדעית מבוארת

מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת

מאת

יוסף כהן • אוריאל סימון

עריכת תיא - סהנקה התרבות
השפריה ע"ש הרמב"ם
תל-אביב



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן
רמת-גן • תשס"ז

אוניברסיטת בר-אילן
המכון לפרשנות המקרא היהודית

בהנהלת

יעקב כדורי

מקורות ומחקרים

י"א

הספריה העירונית
שער ציון - בית אריאלה
שד' שאול המלך 25, תיא
טל. 6910141/2/3

(6)

פרסו

מר

שני

פיו
המק

פיו

ב'אגרת השבת' אין רמז קל שבקלים לכך שבעל "הפירוש הרע" לא שמר את השבת כהלכתה מערב עד ערב. מה שהחריד את ראב"ע חרדת אמת היה, שמתוך חוסר מיומנות פרשנית וחוסר אחריות ציבורית (וכפי שיתברר בגוף ה'אגרת': גם חוסר השכלה מדעית) נותן חכם ההלכה הגדול ביאור פשטי ל'ויהי ערב ויהי בקר', הסותר את גדרה של השבת ההלכתית. ארבע רעות גדולות מצא ראב"ע בביאור הזה: ראשית, משתמע ממנו שהגדרה היהודית המקובלת והמוסכמת של השבת אינה מושתתת על פשוטו של הפסוק המכונן. שנית, נשקפת ממנו סכנה להתרופפות שמירת השבת כהלכתה בקרב הדבקים בפשט¹⁷ (בשער השלישי של 'אגרת השבת', עמ' 73, הוא מוסיף עליהם "מינים" הכופרים בתורה שבעל-פה). שלישית, המשמע החדש שבעל הביאור מוצא בכתוב מטיל צל של חוסר מהימנות על הפרשנות היהודית לדורותיה שלא השכילה לגלותו. ורביעית, הנוצרים יכולים, למרבה המבוכה, למצוא בו אישור לטענתם ש'יום התורה' מתחיל בבוקר. ככל הנראה, ראב"ע לא היה מודע לכך שכל אלה אינם אלא פועל יוצא של המחלוקת העקרונית שבינו לבין בעל דברו לגבי התוקף הפרשני של מדרש ההלכה. בעוד שתפיסת המדרש כבסיס האמיתי והמחייב של ההלכה איפשרה לרשב"ם (בעקבות רש"י) להפריד בין הפשט להלכה, ובעת ובעונה אחת גם לראותם כמשלימים זה את זה,¹⁸ דבק ראב"ע בתפיסה המנוגדת, שלפיה אמיתותה ותפארתה של ההלכה עומדות על התאמתה המלאה לפשט הכתובים. ומאחר שהוא בתן את פירוש רשב"ם מנקודת הראות של ההנחות השכלתניות שלו עצמו, הוא ראה את עצמו קרוא להציל לא רק את הכתוב מן הפשט המדומה, אלא גם את ההלכה עצמה מידי של בעל ההלכה. והריהו כותב 'אגרת' (בערבית: רסאלה, שמשמעה מכתב וגם מאמר קצר), שממנה משתמע גם יתרונה המובהק של חכמת ספרד הרב-תחומית, שכן הפרכת ביאורו של רשב"ם ל'ויהי

על מידת ממשותה של סכנה זאת יש עדויות ספורות. על המצב בספרד כותב ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני ('פירוש ס' יצירה', עמ' 5): "וכל שכן שהרבה מבעלי המקרא שאנו רואים בזמן הזה, כיון שאינן יודעין תלמוד ופירושי המצות, קרובים הם להיות מינין ונטרדיין הן. [...] ולכן צריך אדם לעסוק בתורה, במקרא, במשנה ובתלמוד, ובזמן שהתלמוד חסר ממנו לא נשלם בריתו, ואינו בכלל השכר הגדול". על המצב בצפון צרפת אומר דברים דומים ר' יוסף בכור שור ('פירוש התורה' לבמ' י"ב, 7, עמ' רנ"ט-ר"ס): "גם מבני עמינו שמעתי שמפקפקין על תפילין ומזוחות וכיוצא בהם, שאומרים 'היה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך', וכתבתם על מזוחות ביתך ובשערך' (שם' י"ג, 16; דב' ו', 8-9) שהוא כמו 'שמני כחותם על לבך, כחותם על זרועך' (שה"ש ח', 6) — שתזכרני תמיד, ואינו חותם על זרועו ולבו ממש, וכן אילו אינם ממש תפילין ומזוחות. [...] אי להם מעלבוניה של תורה, כי אף הם עתידים ליתן את הדין". אורבך ('בעלי התוספות', עמ' 116) הסיק מכך: "נראה, שגם בצפון-צרפת נתגלתה נטייה לזלזול בקיום כמה וכמה מצוות מחמת פירושים פשטניים קיצוניים, שהגיעו עד לידי אליגוריאציה".

על ההפרדה הוא מכריז בראש פירושו לפרשת משפטים (שם' כ"א, 1): "ידעו ויבינו יודעי שכל כי לא באתי לפרש הלכות, אעפ"י שהם עיקר. כפי שפירשתי בבראשית (א', 1) כי מיתור המקראות נשמעין ההגדות וההלכות, ומקצתן ימצאו בפירושי רבינו שלמה אבי אמי זצ"ל. ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי. ואפרש הדין וההלכות לפי דרך ארץ. ואעפ"כ ההלכות עיקר כמו שאמרו רבותינו: הלכה עוקרת משנה (סוטה ט"ו, ע"א)". ואילו את חובת ההשלמה הוא מסביר בסוף הפירוש לספר שמות (שמקומו הנכון הוא בראש הפירוש לויקרא, כפי שהוכיח כסלו, "דבר יוצרני", עמ' 225-231): "ואשר שם לבו לדבר יוצרני אל יזח נמימוק וקני רבנו שלמה ואל ימוש מהם. כי רוב הלכות ודרשות שבהם קרובים לפשוטי המקראות, וימיתורם או משינוי הלשון יש ללמוד כולם. וטוב אשר תאחז בזה אשר פירשתי וגם מזה אל תנח ידיך". אילו הכיר ראב"ע את ההיגדים האלה ודומיהם, היה, מן הסתם, מעמיד את המחלוקת על שורשה ולא על תוצאותיה. לגופה של סוגיה זו ראה: טויטו, 'הפשטות המתחדשים', עמ' 72-73; יפת, 'מדרש הלכה ופשט', עמ' 403-422; כסלו, 'דבר יוצרני', עמ' 232-237.

ערב ויהי בקר' נדחית בה למחצית השנייה של השער השלישי (והאחרון), על מנת שתקדם לה מסכת רחבה, המוכיחה את צדקתה האסטרונומית ומהימנותה הפרשנית של ההלכה לגבי שלושת רכיביו של הלוח העברי: ראשית השנה, ראשית החודש וראשית היום.

משנות מגוריו של ראב"ע בלונדון (1157-1164) שרדו, בנוסף ל'אגרת השבת' ו'יסוד מורא', גם שני פירושים שבעל-פה לפרשת 'וישלח' ולפרשת 'ויחי'. ר' יוסף בן יעקב ממורויל, הפטרוני-התלמיד שלמענו נכתב 'יסוד מורא', שמע אותם מפיו של ראב"ע והעלה אותם על הכתב בלשונו שלו. מהזיקות הברורות שבין שני הקטעים, ממתכונתם הפרשנית האחידה ומן המידע שבקולופון הסיק אהרן מונדשיין ("שיטה שלישית", עמ' 170-174) ששניהם היו שייכים לחטיבה ספרותית אחת, שכללה מעיקרה את הפירוש שבעל-פה לפרשות נוספות, ואולי לספר בראשית כולו. על סמך הפער שבין הסתרת החטאים של רחל וראובן בפירוש הקצר לתורה לבין גילויים בפירוש שבעל-פה סבור מונדשיין (שם, עמ' 177-178) שהפירוש הזה נועד לשימושו האישי של התלמיד הנאמן ולא להפצה רבים. שכן בפירושו הקצר לבר' ל"א, 19 כותב ראב"ע שהתרפים שגנבה רחל מאביה לא היו אלא כלי של מאגיה אסטרולית, ובהתאם לכך הוא קובע בהחלטיות רבה (שם, ל"ה, 2) שלא ייתכן שדרישת יעקב מבני ביתו "הסירו את אלהי הנכר אשר בתקכם" מוסבת על עבודה זרה, שכן "חלילה שישכב הנביא [ר"ל יעקב] עם עובדות אלהי נכר". ואילו בפירוש שבעל-פה לבר' ל"ה, 1-2 ('הכתר', עמ' 80) ראב"ע מודה בפה מלא שמדובר בעבודה זרה: "והנה רחל גנבה את התרפים אשר לאביה, כי על תורת אביהם [ר"ל לָכֵן] היו כולם, הנשים והבנים". והוא הדין לגבי חטאו של ראובן: ראב"ע מחפה עליו בפירוש הקצר לבר' ל"ה, 22, אך מדבר עליו בגלוי בפירוש שבעל-פה על אתר ('הכתר', עמ' 84) ובשנית בפרשת 'ויחי' (מ"ט, 3-4, 'הכתר', עמ' 172). ברם כבר בפירוש הקצר גופו (לבר' מ"ט, 4, 'הכתר', עמ' 172) מתייחס ראב"ע לחילולה של בלהה על-ידי ראובן כמשמעו, ואף תולה בו את פרישת יעקב מחיי אישות. יתירה מזו, אותם הדברים הגלויים שהוא אומר בעניין זה בפירוש שבעל-פה לבר' ל"ה, 22 הוא כותב (כמעט באותן המילים!) ב'יסוד מורא' (השער השביעי, פיסקה י') וגם בניסוח פחות ברור בפירוש הארוך לשם' י"ג, 15 ("בסוף ה'חקירה'": 'תורת חיים', עמ' ל"ח), שללא ספק נועדו לציבור הרחב. מוטב, אפוא, להניח שהניגוד שבין הכחשת העבודה הזרה בפירוש הקצר ובין ההודאה בה בפירוש הארוך לשם', בפירוש שבעל-פה לבר' וביסוד מורא' (השער השני, פיסקה יב) נובע מן השינוי שחל בדעתו של ראב"ע בסוגיה זו במרוצת תריסר השנים המבדילות בין מה שכתב באיטליה לבין מה שאמר וכתב ברואן ובלונדון, ולא לתלות ניגוד זה בשוני שבסוגה הספרותית (כמוסבר לעיל, עמ' 106, 151-152). כמו ב'שיטה האחרת' שבעל-פה לתרי-עשר, כך גם בפירוש שבעל-פה ל'וישלח' ו'ויחי', מרצה ראב"ע באוזני תלמידו רק את הביאורים שלו לכתובים, ובניגוד למנהגו בפירושי שכתב הוא נמנע מלהביא ביאורים חילופיים. מן הכלל הזה תורגות שתי הפרכות של ביאורים אנונימיים, השייכים בבירור גמור לרשב"ם (ושהגיעו לידיעתו לראשונה בלונדון¹⁹). הביאור האחד הוא לכתוב 'ויבא יעקב שלם עיר שכם' (בר' ל"ג, 18), שרשב"ם מפרשו אחרת מכל קודמיו:

19 קשה לקבוע אם שני הביאורים נדעו לראב"ע מעין בפירוש התורה לרשב"ם גופו, כפי שסבור מונדשיין ("בחינה מחודשת", עמ' 38), או כמוכחות בלקט של ביאורים, כאותם "ספרים, פירושי התורה" הנזכרים בהקדמת 'אגרת השבת', כפי שנראה לי.

"ויבא יעקב שלם" — אל עיר ששמה 'שלם' כמו [ר"ל בדומה לשימוש בפועל בו"א בלי מילת היחס 'אל' בפסוק: 'ותבאנה בית לחם' (רות א', 19)]. "עיר שכם" — עירו של (האיש) שכם, כמו "כי חשבון עיר סתחן מלך האמורי היא" (במ' כ"א, 26), כדכת' "וירא אותה שכם בן חמור החתי נשיא הארץ" (בר' ל"ד, 2). והמפרש 'שכם' — שם העיר טועה הוא, שלא מצינו בכל מקום 'עיר ציון' 'עיר ירושלים', אלא העיר נזכרת אחרי השם (כמו: "נינוה העיר הגדולה — יונה א', 2, כמוכא במהד' רוזין). ואפילו אם זאת היא שכם [ר"ל אם העיר שלם וזה עם העיר שכם], שמא לזכרון גבורת בני יעקב שמו [ר"ל הסבו] את שמה 'שכם', כדכת' בלזו שנקרא[ה] בית אל, וכדכת' "ויהי בונה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך" (בר' ד', 17). וגם מי שמפרש שלם — שלם בתורתו, שלם בממונו (כרש"י בעקבות המדרש) טועה הוא לפי הפשט, שאין דרך המקרא לדבר כך, וגם מה צורך? וכי בשביל מיעוט דורון שנתן לעשו הוצרך לכתוב כן?

ראב"ע איננו תוקף את הביאור החדשני הזה במישרין, ומסתפק בדחייתו העקיפה באמצעות שלוש טענות, המשתמעות מביאורו שלו: טענה תחבירית, 'שלם' בפסוק זה הוא תואר הפועל ולא שם מקום; טענה ספרותית, ציון שלמותו הגופנית והממונית של יעקב בבואו לשכם נחוץ כרקע ניהודי לפרשת דינה; וטענה גאוגרפית, 'שלם' כשם עיר מציין את ירושלים, הרחוקה מתחום שלטונו של האיש שכם. הוא אינו מתייחס כלל לטענה הלשונית (המפוקפקת) של רשב"ם, שבמקרא מקדימים תמיד את שם העצם 'עיר' לשם העיר. מסתבר שבעיני ראב"ע הביאור הזה בכללו היה יותר תמוה מאשר מסוכן, שכן אין בפיו שום מילת גינוי כלפיו או כלפי בעליו, פרט אולי לעקיצה האירונית הקלה, שפשוטו של הכתוב הוא דווקא כדברי המדרש (ולא כדברי המסתייג ממנו):

[ל"ג, 18] "ויבא יעקב שלם" — בלי הזק, לא בגופו ולא בממונו, כמו שאמרו חכמים (בראשית רבה ע"ט, ה'). ובעבור כי שם נעשה לו רעה בעבור בתו, הזכיר כי בא שלם עד 'עיר שכם' [ואין] היא 'שלם', כי 'שלם' היא ירושלים, כמו שאמ': "ויהי בשלם סוכו ומעון[נתן] בציון" (תה' ע"ו, 3), ושכם רחוק מירושלם, ולא משל עליה שכם.

(הכתר, עמ' 73)

בעוד שראב"ע נמנע מלנצל את הביאור השגוי בעיניו לחלוטין כדי לערער את הסמכות הפרשנית של בעליו, הריהו עושה זאת בהסתייגותו התקיפה מביאורו השני של רשב"ם (לבר' ל"ב, 21–29). על סמך הדמיון הרב בנסיבות המקומיות והזמניות והקרבה הלשונית הבולטת שבין "ויקם (יעקב) בלילה ההוא [...] ויעבר את מעבר יבק" לבין "ויקם דוד וכל העם אשר אתו ויעברו את הירדן (באותו אזור עצמו) עד אור הבקר" (שמ"ב י"ז, 22) הגיע רשב"ם למסקנה נועזת וחדשנית. לדעתו, התכוון יעקב לברוח מזרחה ממש כמו שעתידי לעשות דויד בברחו מפני אבשלום בנו, בתקווה דומה שקשיי חציית הנחל יעכבו את רודפיו. ה' שלח מלאך כדי שיחזק את רוחו של יעקב לקראת העימות עם אחיו וימנע את בריחתו, אך יעקב סרב להישמע וניסה לגבור עליו, ועל כך "לקה יעקב ונצלע, לפי שהקב"ה הבטיחו והוא היה בורח". לא ייפלא שבפירוש שבעל-פה על אתר דוחה ראב"ע את הביאור הזה מכל וכל. ראש לכל, הוא אינו מתייחס כלל לאנלוגיה שבין יעקב לדוד, ככל הנראה מפני שבסיס כה רעוע להשערה כה מופלגת אינו מצריך, לדעתו, הפרכה (אם כי ייתכן שהמובאה שהייתה לנגד עיניו של ראב"ע הייתה מקוצרת וחטרה בה האנלוגיה). והריהו מציע בקיצור רב מניע אצילי להיוותרות של יעקב מעבר ליבוק ומטרה חיובית לשליחות של המלאך, ולאחר מכן הוא מוכיח באריכות את אי-סבירותו

הקיצונית של הביאור של רשב"ם בעזרת טיעון משולש — מוסרי, הגיוני ותאולוגי:

[ל"ב, 22] "ותעבר המנחה" — מעבר יבוק, ואחר כך באותו לילה העביר נשיו וילדיו וכל אשר לו, והוא נותר לבדו ולא עבר, כי רצה להתבודד לבקש רחמים. והשם הנכבד שלח מלאכו לחזק את לבו ולברכו. ואין נכון לפרש שרצה לברוח ולעזוב נשיו וילדיו וכל אשר לו. שהרי כבר הודיעו שהוא בא על-ידי המלאכים ששלח, והודיעו שישלח לו מנחה, אחרי כן שלח לו המנחה וצוה לעבדיו כי "הנה עבדך יעקב אחרינו" (פס' 21). ואיך יעקב חשב מחשבה אחרת לברוח, ויגרום לעשו אחיו כי יחר אפו בראותו כי אחיו ברח מפניו אחרי שהודיעו? והנה בחרון אפו יהרג כל המחנה! על כן אין נכון לומר על יעקב, שהיה חכם, ויחשוב שטות כזה [...]. [ל"ב, 26] "וירא כי לא יכול לו" — כי מצות השם על המלאך בלי להזיקו, רק שלחו לחזק את לבו ולברכו. כי אין הדעת סובלת שנאמר לילוד אשה שישרה נגד מלאך השם! והנה כת[וב]: "ויצא מלאך יי ויך במחנה אשור" (מל"ב י"ט, 35). ואין לטעון: אם כן למה הזיקו בכף ירכו? כי כל זה במצות השם, כדי שיתברר לו כי מלאך היה. על כן אמר: "לא אשלחך כי אם ברכתני" (פס' 27), ועוד: "כי ראיתי אלהים פנים אל פנים" (פס' 31).

(הכתר, עמ' 65–66)

מה שמקומם את ראב"ע בביאור הזה הוא שמכוחה של פרשנות שגויה, הלוקה הן בהתעלמות מן ההקשר הסיפורי והן בחוסר היגיון פנימי, ניתן לכתובים פשט מוטעה, המכפיש את יעקב אבינו.²¹

20 אם כי ברור לגמרי שטענה זו בדבר אי-האפשרות ההגיונית שאדם יגבר על מלאך מוסבת על פירוש רשב"ם לפס' 26 ו-29, מן הדין להדגיש שבסוגיה תאולוגית זו ראב"ע אינו מעמיד דעה שכלתנית של חכמי ספרד כנגד עמדה מסורתית של חכמי צרפת. שכן כבר בפירוש הקצר לבר' א', 1, ד"ה 'אלהים', הוא מזוהר את הקורא: "ואל תשים אל לבך את דברי הגאון (רס"ג) שאמר שהארם נכבד מהמלאכים" (הכתר, עמ' 2), והוא ממשיך בזאת בחקירה מקיפה ותוקפנית בפירוש הקצר לשמ' כ"ג, 20, וחוזר ודן בהרחבה רבה במחלוקת זו עם הגאון גם בפירוש הארוך לבר' א', 1–2, 'פירוש', 'הכתר', עמ' 3.

21 מונדשיין ("בחינה מתודשת", עמ' 36, הערה 47; "שיטה שלישית", עמ' 176) מחליש את תוקפה של ההסתייגות הזאת באמרו על מי שהעלה את הדברים על הכתב ש"נוסף לעובדה הבולטת שתלמיד זה לא חונן בכישרון הבעה, ניכר שהוא גם לא נתברך בהבנה יתרה". והריהו מציע לייחס לאי-הבנתו של "התלמיד הטועה" את האשמת יעקב בכוונה "לעזוב נשיו וילדיו וכל אשר לו", ול"ידו הכהה" — את הגינוי החרף של דברי רשב"ם כ"שטות". ברם הערכה ירודה זו של כישוריו של ר' יוסף ממוריל אינה מתיישבת עם עדותו של ראב"ע (שכמפורסם לא ניתן באורך רוח פדגוגי כלפי קוראים קשי-הבנה), שתלמידו זה 'למד לפני' את הספרים שחיבר למענו. ואין צריך לומר שהאיש אשר 'יסוד מורא' ו'קדש לו' אמור היה להיות מסוגל לפענח את רמזיו ולאתר את שפע אזכוריו. מה עוד שראב"ע אפיין אותו בתואר, השמור בפיו ליחיד סגולה, "איש אמת" (השער השני, פסקה ה). ואכן, אפילו אם נקבל את הצעת מונדשיין ונשמיט מן הביאור לפס' 22 את המילים "ולעזוב נשיו וילדיו וכל אשר לו", תעמוד בעינה האשמת יעקב בנטישת משפחתו, משום שהנטישה היא חלק בלתי-נפרד מתכניתו לברוח יחיד. וגם אם נניח שראב"ע לא אמר שתכנית זו, שרשב"ם מייחס ליעקב, היא בגדר 'שטות' (שכן מילה זו אינה מופיעה במכלול פירושי ראב"ע), הרי ייתכן מאוד שראב"ע השתמש בנדרפתה 'שגועף', שמשמעה המושאל בפיו הוא — דבר חסר כל היגיון, אבסורד (ראה: פירושו ליש' מ"ד, 10; 'ספר העבור', דף ה', ע"ב; ולעיל, השער השביעי, פסקה ט).

בין שביאורו זה של רשב"ם נודע לראב"ע מתוך "הספרים" שהובאו לביתו באותו ערב שבת, ובין שהגיע לידיעתו בהודמנות אחרת, ניכר מתוכן דבריו ומנימתם שהוא מצא בו אותו צירוף מסוכן של חוסר מיומנות פרשנית עם חוסר אחריות ציבורית, שהוא מצא בביאורו של 'חכם הדור' לבר' א', 5. ההגנה על מעמדה של השבת ב'אגרת השבת' וההגנה על כבודו של יעקב בפירוש שבעל-פה הם שני פנים של מאבק אחד בפשטות מוטעים.

ב'סוד מורא וסוד תורה' מהין ראב"ע להרחיב את המאבק הזה מעבר לתחומה של התורה שבכתב (שבו כוחו גדול) ומחיל אותו גם על תחומה של התורה שבעל-פה (שבו, לכאורה, ידו על התחומה). בעצם שמו של הספר יש משום התרסה רבתי — החכם ה'ספרדי' (כפי שהוא מקפיד לכנות את עצמו בשיר הפתיחה השני) הידוע כפרשן מקרא, בעל דקדוק, חכם המדעים ומשורר ופייטן יוצא מגדרו וכותב בשני התחומים שעליהם מופקדים 'חכמי הדור': המצווה והיראה. הוא מכריז על כך, בתעוזה גדולה המהולה בענווה ראויה, גם בשיר הפתיחה הראשון של הספר: "יִאֲנִי נֶכְה רוּחַ בְּנֵתִי בְּפִיקוּדוֹ / וְאֶמְצָאָה כְּתוּב סוּדוֹ וּמוֹסְדוֹ // בֵּית לְתוֹרָתוֹ אֶבְנֶה, וְעֲמוּדוֹ — יִרְאֶת אֱלֹהֵינוּ שְׁתִּי לְהַעֲמִידוֹ".

בשער הראשון, המשמש כמבוא כללי לספר, מוכח בהרחבה יתירה, שהשכלה יהודית חייבת להקיף את כל ענפי התורה ואת מכלול המדעים, ושבלעדיה אין האדם יכול לממש את יעודו לדעת את בוראו. כל זה אמור בלשון עניינית רגועה ללא שמץ של יישום פולמוסי. אך מה שלא נאמר במפורש משתמע בבירור רב מעצם ההגדרה הרחבה של ההשכלה הראויה,²² והוא שחכמתם של חכמי התלמוד הגדולים שכצפון צרפת לוקה בחסר. הביקורת הנוקבת הזאת אכן סמויה ומובלעת, אך היא מתחזקת על-ידי הצמדתה לביקורת הגלויה והמפורשת על גאוני בבל הרחוקים (כולל רב סעדיה גאון), על הפער שבין יומרתם לכתוב בתחומי המדע והמחשבה לבין השכלתם הלקויה. והריוהו מנסח את הכלל הגדול, החל על גדולי בבל וצרפת כאחד, אשר לפיו רק מי שלמד ביסודיות גמורה את כל המדעים, ויישם את ידיעותיו בצורה הראויה בפרשנות המקרא והתלמוד, יוכל להגיע למעמקים וגבהים של הכרת האמת, אשר נבצר מקודמיו ומסובביו להשיגם: "רק היודע חכמת התולדות וכל ראיותיה וחכמת המבטא יוכל לדעת הכללים שהם שמור'ם] כחותם. וחכמת המולות ידענה בראיות גמורות מוחכמת החשבון וחכמת המדות וחכמת הערכים — אז יוכל לעלות גבוה למעלה, לדעת סוד הנפש ומלאכי עליון והעולם הבא. ומהתורה ומדברי הנביאים ומדברי חכמי התלמוד יחכם, ויבין סודות עמוקים שנעלמו מעיני רבים, וקצתם אפר ש" (השער הראשון, פסקה ט). מדברים אלה, ובעיקר משתי המילים המודגשות, עולה ש'סוד מורא וסוד תורה' לא נועד לגלות את שפע הסודות החבויים בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה, אלא רק להדגים לבעלי ההשכלה הרחבה כיצד עליהם להשתמש בכלים שהיא מקנה להם כדי שיוכלו להגיע בכוחות עצמם לפירוש האמיתי של הכתובים ושל דברי חכמים.

בהתאם לכך מוקדש השער השני, שבו פותח גוף הספר, לביקורת נוקבת של חוסר השיטתיות והסתירות ההגיוניות שבהם לוקות שתי סוגות של ספרות הגאונים והמשכה החלקי בספר — ספרי המצוות ופיוטי האזהרות. אילו למדו מחבריהם את 'חכמת המבטא' (ר"ל תורת ההגיון) היו נוששים את המספר המסורתי תרי"ג, היו נוקטים דרכי מיון מושכלות ועקביות, המונעות ערבוב מין שאינו במינו, מחלוקות מיותרות וטעויות הבנה מביכות. בקרב יהדות ספרד אכן תהיה לביקורת החדשנית הזאת השפעה מבורכת על 'ספר המצוות' של רמב"ם (ראה לעיל, המבוא, עמ' 34). ואילו בלונדון,

22 גם אם ראב"ע לא החזיק בידיו את פירוש רשב"ם לתורה, סביר להניח שהוא ידע שר' יוסף קרא ורשב"ם ראו את עצמם ואת קוראיהם כ'משכילים' (ראה טויטו, 'הפשטות המתחדשים', עמ' 11–15).

בשעת כתיבת 'סוד מורא', הייתה לראב"ע סיבה טובה לחשוש מפני כעסם הצפוי של רבים מקוראיו הדבקים בעקרונות של 'ירידת הדורות' (על עמדת ראב"ע בסוגיה זו ראה סימון, "העצמאות הפרשנית") ואמונת חכמים, וסולדים ממי שמעז לבקר את קודמיו ולקרוא תיגר על גדולי דורו. הוא ציפה גם להתנגדות עקרונית מצדם של הבושתים באוטונומיה המוחלטת של עולם התורה ובהפרדה הגמורה בין קודש לחול, ודוחים מכל וכל את ההתנזרה של חשיפת סודות התורה בידיעת חוכמות חיצוניות. כמענה לכך הוא מעיד עליו את היושב במרומים, הבוחן כליות ולב, שהביקורת שלו על הגאונים אינה כרוכה אצלו בערעור על גדלותם הייחודית של חז"ל בחכמה וביראה, ושהמחלוקת העניינית שלו עם חכמי הדור אין משמעה שהוא אינו מכיר באמת ובתמים בכך שהם עולים עליו כהנה וכהנה בלימוד התלמוד:

והשם הנורא יודע תום לבבי, כי לא חברתי זה הספר להראות כי עמדתי על חכמות, ונגלו לי סודות להתפאר, גם לא להשיב על קדמונינו, כי ידוע ידעתי שהם היו חכמי'ם] ויראי ה' ממני. גם בדור הזה חכמי'ם] גדולים מאד.²³ אך חברתי לנדיב הנכבד שלמד לפני ספרים שחברתי לו. ומרוב אהבתי אותו הוגעתי נפשי לכתוב לו ספר במצוות, כי ראיתי כי הוא איש אמת וירא ה' מרבים (על-פי נחמ' ז', 2).

(השער השני, פסקה ה)

23 מה שהוא אומר כאן בפרוזה מאופקת הוא ביטא בהפלגה פיוטית בשיר תשובה לשיר ששיגר אליו רבנו תם: הִנְכוּן אֶל אֲבִיר עִם אֶל יָרֵעַם (ר"ל מנהיג גדול בישראל) / לְהַשְׁפִּיל רֹאשׁ בְּמִכְתָּב אֶל בְּזוּי עִם (ר"ל חכם נודד שאין לו כל מעמד חברתי) / וְחִלְלָה לְמִלְאָךְ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר יִקְוֶה וְיִשְׁתַּחֲוֶה לְכֹלֵעַם! (בניגוד משווע למסופר בבב' כ"ב, 31) " (רחוק, 'שירי ראב"ע', א', עמ' 144). דובר נוסף של חכמת ספרד על אדמת אירופה הנוצרית היה ר' יוסף קמחי (ריק"ם אבי רד"ק), שכמשוער הגיע לנרבון בשנים שראב"ע היה עדיין בדרום צרפת. בהקדמתו ל'ספר הגלוי' הוא מאזכר מספרי ראב"ע רק את 'ספר צחות' (עמ' 3), ואין לדעת אם הוא הכיר את 'סוד מורא'. על-כל-פנים ברי שכמשכיל ספרדי הוא לא רק שותף לראב"ע במאבק למען שלושת ערכי היסוד הבאים, אלא גם לא נופל ממנו בכושר השכנוע שלו: (א) תביעת השכלה רב-תחומית: "מי שחננו אלוהים, והשיגה יד תבונתו בחכמת התלמוד, וקרב הרחוק וקרב העמוק, ולמד מפי גאונים חכמים ונבונים, ולמד חכמת המקרא בפשטיה ובדקדוקיה בספרים ומפי סופרים, אשר היתה אומנותם מיום עמדם על דעתם. גם בחכמות החיצונות הבינו בינות, ובמלאכת השיר היו מחזיקים צינה ורומח, כמו רבנו האי גאון והר"ר יצחק בן גיאת, שהיו עוסקים בתלמוד, גם למדו ספרי הדקדוק מפי החכמים בדקדוק הלשון." (עמ' 2); (ב) הגנה על הרשות לבקר את גדולי הדור: "ואל יאמרו הבורחים בעם [ר"ל אלה שאינם משכילים]: 'מי אתה קראת אל המלך ומי שמך מוכיח לסתור (צ"ל לסתור) מעמקי רב וגאון, רבנו יעקב (תם) אשר בצילו נחיה בגוים?' האמנם כדבריהם כן הוא? גם אני ידעתי כי גברה ידו / ועצם כחו ומאדו / ועמדו בסודו / כל הנבונים. אך לא יגע בדקדוק ובחבורים למצוא עמקי צחותם, ולא עסק בהגיון (במקרא) מפני כמדה ואינה מדה היא. ואני הריני כבן ששים שנה היום, עסקתי בחכמה זאת ימים ולילות, ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים למי ששוננו מאה ואחת." (שם); (ג) ראיית רדיפת האמת כחובה דתית: "כתוב:] 'ראש דברך אמת' (תה' ק"ט, 160) — ראשית ציוויך ודברך שצוית על בני אדם לעשות הוא האמת, ודעו כי כאשר תעדר האמת (על-פי יש' נ"ט, 15) הכל נעדר. וכתוב 'אמת מארץ תצמח, וצדק משמים נשקף' (תה' פ"ה, 12). [...] כי גם כי ראינו קמים תחת אבותיהם, משיבים על דברי הראשונים, ומגלים סוד בינתם. כאשר עשה הגאון רבינו יעקב, השיב על תפארת החכמים בראש המשכילים וכתר הנבונים רבנא שלמה (רש"י) אשר נָבְעוּ מִצְפוֹנוֹ ויִפְצוּ מִעֵינָיו בכל ארבעת רוחות. על כל זאת לא אחר רבנו מהשיב עליו, אחרי אשר התברר אתו האמת / נשא את פני האמת / ולא נשא את פני זקנו / כי ירא מפני קונו" (עמ' 2–3).