

רבי אברהם אבן עזרא
איש אשכולות



אֶדְרָא

הסדרה לפילוסופיה יהודית

עורך הסדרה:
פרופ' אבי אלקיים

חברי המערכת:
פרופ' זאב הרוי
פרופ' חנוך בן פזי

רבי אברהם אבן עזרא איש אשכולות

בעריכת פרופ' דב שוורץ

הוצאת אֶדְרָא

Ribbi Abraham ibn Ezra Renaissance Man

Edited by Prof. Dov Schwartz

עורכת לשון: רתם כסלו
עיצוב העטיפה: דפנא לוין

ציור העטיפה:
אמן צרפתי לא ידוע: "אבן עזרא קורא בכוכבים"
תאריך הציור: 1235 בקירוב
אוסף: Bibliothèque de l'Arsenal
מקור: ספר תהילים של בלאנש מקסטיליה

מס"ב: 978-965-7773-39-0 ISBN

© כל הזכויות שמורות להוצאת אֶדְרָא, תל אביב

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי – אלקטרוני,
אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט
אלא ברשות מפורשת מאת בית ההוצאה לאור שתינתן מראש ובכתב.

נדפס בישראל תשפ"ג – 2023
© Copyright 2023 by Idra Publishing
Idra Press <IdraPublisher@gmail.com>
<http://idra.org.il/>

סידור, עימוד, לוחות והדפסה:
א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב

תוכן העניינים

מבוא	7
אוריאל סימון	האידיאל ההשכלתי של תור הזהב הספרדי:
11	ראב"ע איש האשכולות
26	אבן עזרא הבלשן
37	ויכוח ודו"שיח בשירתו של רבי אברהם אבן עזרא
48	תרגום ערבי לפיוט 'לך אלי תשוקתי' לאברהם אבן עזרא
58	ר' אברהם אבן עזרא – פרשן המקרא
דב שוורץ	שכל ונפש בהגותו של ר' אברהם אבן עזרא:
78	סודות ופרשנותם בימי הביניים
110	קובץ החיבורים האסטרולוגיים של אברהם אבן עזרא
נירן גרשטיין	טקסטים ולוחות אסטרונומיים המיוחסים לאברהם אבן עזרא
129	בתוך 'לוחות הנשיא' לאברהם בר חייא
150	האפס, האחד והאינסוף: ר' אברהם אבן עזרא והתחלות הקבלה
חביבה פדיה	מושם יהו"ה לשם בן ע"ב: על מוצאה של טכניקה קומבינטורית
עידן פינטו	בכתבי ר' אברהם אבן עזרא וגלגוליה בספרות הסוד האשכנזית,
252	הפרובאנסלית והנוצרית-רנסנסית
חיים קרייסל ודב שוורץ	תמורות בפרשנות בשלהי ימי הביניים לפירושו של
284	ר' אברהם אבן עזרא על התורה
335	מפתח נושאים
337	מפתח אישים

מבוא

ר'

דברי החכם נראים מובנים במעט התבוננות אלא שיש בהם סודות עמוקות' (כ"י וטיקן 105, דף 61ב). דברים אלה נכתבו בידי ר' שלמה שרביט הזהב, חכם יהודי ביוזני בן המאה ה-15, שפירש את ספר השם של ר' אברהם אבן עזרא. כמדומה שחכם זה עמד על היבט חשוב בדמותו של אבן עזרא, היבט שפרשניו במשך הדורות הסכימו לו בהתלהבות. מבט קצר בפירושיו למקרא מגלה שההתרשמות הראשונית מדברי החכם החידתי היא חלקית ואולי אף מוטעית, והסודות הגנוזים בהם – גבולם מי ישער! ההתרשמות הראשונית מתפעמת מהלשון החדה, מהעברית השקופה והמשובחת ומהביטחון בצדקת הדרך. ההתרשמות העוקבת אחריה, פרי עיון מעמיק, מגלה אפשרויות פתוחות, קריאות שונות ועושר רעיוני.

אבן עזרא אכן היה איש אשכולות. שבחיו הם רבים. הוא היה הראשון שכתב שורה ארוכה של ספרי מדע בעברית, ולמעשה הוא שהתחיל את הכתיבה המדעית בשפה העברית. ספרים אלה, רובם ככולם, עסקו באסטרונומיה, במתמטיקה ובלשון. רק מונוגרפיה אחת של אבן עזרא, יסוד מורא, עסקה בסוגיה עיונית, טעמי מצוות, ואף בה היו פרקים מתמטיים. לכאורה כתיבתו המדעית של אבן עזרא אינפורמטיבית, עניינית ויבשה. והנה פרשנים הפכו ומצאו את הסוד גם בכתבים מסוג זה. נוסף על כך היה אבן עזרא משורר, ובשיריו שיקע סוגיות עיוניות לא מעטות. את חי בן מקיץ חיבר כיצירה העומדת בין השירה לבין הפילוסופיה. פירוש המקרא שלו הוא התשובה ה'ספרדית' לרש"י, אלא שהוא נצמד לפשט ואיננו מושפע מהמדרש כרש"י, ויש בו מידה רבה של ביקורתיות נוקבת, גלויה ומרומזת. בין כך ובין כך היה אבן עזרא יוצר בסוגות שונות. הוא היה יכול לכתוב בכתביה להטוטנית וקצרת מילים בפירוש המקרא ובו בזמן גם לכתוב כתיבה שקופה ואינפורמטיבית בתחומי המדעים.

בשנים האחרונות נהנה עולם המחקר משורה של הוצאות מדעיות, שהעמידו נוסחים משובחים של כתבי אבן עזרא. ישראל לוין הוציא את שיריו, ושלמה סלע הוציא לאור את כתביו האסטרונומיים. אף פרשניו של אבן עזרא לפירושי התורה שלו זכו למהדורות מדעיות בידי חיים קרייסל. פירושו של ר' מרדכי כומטינו ליסוד מורא יצא בידי כותב שורות אלו. והנה ככל שכתביו של אבן עזרא נפרשים לעינינו וככל שכתבי פרשניו יוצאים לאור, נדמה שמילותיו מתכסות יותר ויותר במעטה הסוד. במאה ה-14 התנצחו ר' אברהם אלטביב ור' שלמה פרנקו באשר לסודותיו של פירוש המקרא. וככל שהתלבנו הדברים, כך נדמה שהתרחקה הכוונה האוטנטית של אבן עזרא, שספק אם אי פעם נעמוד על טיבה. סביר להניח שאבן עזרא לא היה הראשון שכתב בסגנון האוטורי בפירוש המקרא. כנראה קדם לו ר' שלמה אבן גבירול, ששרידי פירוש המקרא שלו הובאו בפירושי אבן

עזרא. אף ספר הכוזרי לר' יהודה הלוי, שכידוע פגש באבן עזרא, התחבר בסגנון זה. אולם ברור שהכתב האזוטרי הראשון שעיצב את הסוגה בפירוש עקיב למקרא הוא פירושו של אבן עזרא. וללא ספק הותיר פירוש זה חותם על השיח ההגותי בימי הביניים הרבה יותר מאשר ר' יהודה הלוי. למן המאה ה-13 ועד לתקופת הגירוש הפכו בכתביו שוב ושוב בארצות ובמחוזות שונים.

מבחינה הגותית פרשנותו של אבן עזרא למקרא היא צומת של מסורות פילוסופיות מזרמים שונים. נדודיו הרבים היו לו מקור לייסורים ולצער, אך גם להפריה ולהיפתחות לרעיונות חדשים ומחודשים.

ראשיתו של קובץ זה בכנס על הגותו של אבן עזרא, שיזם מרכז דהאן – קהילות ישראל במזרח ובמערב, שהתקיים באוניברסיטת בר-אילן בכ"ד באדר תשע"ה, 15 במרס 2015. מרכז דהאן יוזם סדרה של כנסים על אישים מרכזיים, מתוך ההנחה הברורה מאליה שאי-אפשר להפריד את הקהילה מהיוצרים ומהמנהיגים הרוחניים שלה. הקובץ שלפנינו מאיר היבטים מגוונים בדמותו של ר' אברהם אבן עזרא, ומאמריו מציגים אותו כיוצר פורה בתחומים שונים. המאמרים חושפים היבטים שונים הן ביצירתו של ההוגה החידתי, הן בהשפעותיה על היצירה היהודית בימי הביניים.

מאמר המבוא של אוריאל סימון דן בדמותו של אבן עזרא ובמורשתו. הוא מציג את אבן עזרא כרציונליסט חסר פשרות, כהוגה וכפרשן, שהדרך היחידה המנחה אותו היא האמת התבונית. בצד התבונה קיימים ערכים נוספים ההופכים את האדם לשלם. בתור שכזה היה אבן עזרא אליטיסט, ביקורתי ונוקט סגנון צופן סודות.

מאמרו של ניסן נצר ז"ל עוסק בתרומה שהרים אבן עזרא לדקדוק וללשון. לטענתו, החידוש העיקרי של אבן עזרא היה שילוב מסיבי של ענייני לשון בפרשנות המקרא. באופן כזה ראה אבן עזרא משימה חינוכית בהפצה של ידיעת הלשון. הוא דן בפירוש המקרא בהרחבה בעניינים לשוניים גם אם לא נדרש דיון כזה. כך הגביר את המודעות לדקדוק וללשון.

אפרים חזן דן במוטיב הפולמוסי בשירת אבן עזרא. מראשית צעדיה העמידה השירה העברית בספר את עצמה לרשות ויכוחים אידיאולוגיים ואישיים. דונש הביא לספר את מסורת הוויכוח של רבו, ר' סעדיה גאון, נגד חייו הבלתי וחבורתו, והשתמש בה בחילופים של שירי ויכוח בינו לבין תלמידי מנחם בענייני משקל ולשון. המאמר עוסק בוויכוח ובדו-שיח כחלק מדרכי העיצוב הפואטי בשירת החול ובשירת הקודש של ר' אברהם אבן עזרא, תוך עיון בשירת קודמיו, ובפיתוח הסוגה המיוחדת של שירי ויכוח בין עצמים ורעיונות. כן דן המאמר בהשפעת שירי הוויכוח על שירים בנושא הגלות והגאולה שחיבר אבן עזרא. מאמרו של יוסף יובל טובי עוסק בתרגום לערבית של הפיוט 'לך אלי תשוקתי'. בקהילות ארצות האסלאם נהגו לאמרו בליל יום הכיפורים בציבור במנגינה מרטיטת לב. לא ייפלא אפוא כי רפול בן עבד אללה איליא, אחד מבני הדור האחרון לקיום הקהילה היהודית בביירות, תרגם את הפיוט לערבית, והוא יצא לאור בחוברת מיוחדת. הפיוט ותרגומו מובאים במאמר על פי החוברת הנדירה המצויה באוסף הפרטי של הכותב, בלוויית מבוא על השימוש באותיות ערביות בקרב הקהילות היהודיות בארצות ערב בדורות האחרונים.

מאמרו של אהרן מונדשיין ז"ל עוסק בדמות דיוקנו של אבן עזרא כפרשן מקרא חשוב. המאמר מראה כיצד נסיבות חייו הקשות של אבן עזרא השפיעו על כתיבתו ועל היקף יצירתו בתחום פרשנות המקרא. בהמשך הוא מצביע על הביקורת הקשה שבה נתקלו פירושו של הפרשן החידתי במהלך השנים ומבאר בהרחבה את הסיבות לביקורת זו. אנו מודים ליהונתן יעקובס על שניאות להתקין את המאמר לאחר פטירתו של המחבר.

המאמר של כותב שורות אלו נכנס ל'מעבדה' שבה התהוו והתרכמו רעיונותיו הפילוסופיים של אבן עזרא. הסוגיה המעסיקה אותו היא תורת השכל של אבן עזרא וזיקתה למבנה הנפש. המאמר מתחקה אחר מודלים פילוסופיים שהיו עשויים לעמוד בפני אבן עזרא, ושמהם בנה את גישתו. לאחר הדיון בדברי אבן עזרא נזקק המאמר לפרשנות על אבן עזרא ועוקב אחר פירושי-על (סופרקומנטרים) שהתחברו בספרד ובביזנטיון.

מאמרו של שלמה סלע ז"ל עוסק בכתביו האסטרולוגיים של אבן עזרא. כזכור, השפעתו של אבן עזרא בתחום האסטרולוגיה הייתה כפולה. מחד גיסא, הוא שיבץ תכנים אסטרולוגיים בפירושו למקרא. מאידך גיסא, הוא חיבר לראשונה בעברית קורפוס רחב היקף של חיבורים אסטרולוגיים. כתוצאה של התגליות מהשנים האחרונות, אנו יודעים היום על 19 חיבורים שחיבר אבן עזרא. מטרתו של מאמר זה היא לתאר את הקובץ הרחב של החיבורים על ענפיו השונים.

נירן גרשטיין מצביע במאמרו על העובדה שבין כתבי היד של לוחות הנשיא לר' אברהם בר חייא ניתן למצוא כמה לוחות אסטרונומיים וטקסטים קצרים המיוחסים באופן מפורש לאברהם אבן עזרא. המאמר מבקש לבחון אם הלוחות והחיבורים המיוחסים לאבן עזרא שבתוך לוחות הנשיא אכן נכתבו בידי וכן דן בשאלה, האם אפשר שהיו החיבורים במקורם חלק מספר הלוחות האבוד שחיבר אבן עזרא?

מאמרה של חביבה פדיה דן בהגותו של אבן עזרא מתוך פרספקטיבות של חקר ראשית הקבלה. תפיסת האינסוף משמשת נקודת מוצא להתבוננות בהגותו הניאופלטונית של אבן עזרא, והיא מציגה אותה כמפתח להבנת התהוות המיסטיקה היהודית באירופה בדור העוקב. הנדידה אפשרה לאבן עזרא להיפתח למסורות שונות בצומת זמנים גורלי. המאמר עוסק בסוגיות הגות ומתמטיקה אצל אבן עזרא, שהכניס את הספרה אפס למרחב העברי. אבן עזרא יצר אפוא אקלים רעיוני, שכנראה השפיע על מקובלים כמו ר' יצחק סגי נהור ורמב"ן, ולמצער שיקף אותם.

במוקד מאמרו של עידן פינטו ניצבת טכניקה קומבינטורית המנהירה את היחס שבין שם העצם המפורש בן ארבע האותיות לשם בן 72 התיבות. בחלקו הראשון נבחנים מופעייה הראשונים של הטכניקה בכתבי אבן עזרא ובכתבי כמה מפרשניו האנונימיים. בתוך כך נידונה שאלת הזיקה האפשרית של הטכניקה לטטרקס הפיתגוראי. חלקו השני של המאמר בוחן את גלגולי הטכניקה אצל ר' אלעזר מוורמס, ר' אשר בן דוד ויוהנס רויכלין, שהשתמשו בה לצרכים פרשניים ורעיוניים שונים.

מאמרם של חיים קרייסל וכותב שורות אלו מנתח את תופעת הפירוש לפירושו (סופרקומנטר) של אבן עזרא לתורה החל מן השלב המוקדם, במאה ה-13, וכלה בשלהי המאה ה-14. המאמר מראה כיצד בשלב המוקדם היה העניין של פרשני-העל ממוקד

במשמעות המילולית של הפירוש, בעוד שבשלב המאוחר הייתה המשמעות המילולית קרש קפיצה לדיונים עיוניים ופילוסופיים הגלומים בכתבתו של אבן עזרא. דיון זה משקף היטב את השפעותיו של אבן עזרא ואת מוטת כנפיו הרחבה.

ככל שצוללים עמוק יותר ויותר לדמותו של אבן עזרא, כך גם גדלות החידות, הבעיות והקושיות, כדרכו של חקר אנשי אשכולות. ה'מסכן' בחיי המעשה מתגלה כעשיר וכמקושר היטב בעולם הרוח. מאמרי הקובץ חושפים טפח מיצירתו של החכם החידתי ומעוררים למחשבה ולהעמקה.

לבסוף אודה לד"ר שמעון אוחיון, מנהל מרכז דהאן, שבזכות תבונתו ויצירתיותו יצאו הכנס והספר אל הפועל. תודה מיוחדת לאורה קובלקובסקי, מרכזת מרכז דהאן, שמיזמנה וחריצותה כבר הפכו לשם דבר. כן אודה לשופטי המאמרים שניאותו לבקשותינו בלב חפץ, הלא הם אסתי אייזנמן, רון ברקאי, יוסף יובל טובי, חביבה ישי, רפאל ישפה, ריימונד לייכט, אהרן ממון, אליעזר שלוסברג, שלמה סלע ז"ל ושמעון שרביט. יעמדו כולם על הברכה.

'ויהי נעם ה' עלינו'

דב שוורץ

האידיאל ההשכלתי של תור הזהב הספרדי: ראב"ע איש האשכולות

אוריאל סימון

באירופה הנוצרית הייתה התרבות הנוכרית השלטת דו־לשונית מובהקת – זו בצד זו שימשו שפת הדיבור המקומית (דוגמת האיטלקית הקדומה) ושפת התרבות הכתובה (לטינית). ולפי שליהודי הארצות האלו לא היה מניע ללמוד את לשון הכנסייה, הייתה תרבותם המסתגרת והמתבדלת חד־לשונית מובהקת – הם למדו בעברית וכתבו בעברית (שהורחבה אך במקצת על ידי הלעזים). ואילו בארצות האסלאם הייתה התרבות השלטת חד־לשונית מובהקת – הערבית (לדרגותיה) שימשה כשפת הדיבור וכשפת הכתיבה כאחת, מה שדחק את היהודים לפתח תרבות דו־לשונית – מצד אחד כתבו את כל כתביהם (מפילולוגיה עברית ותיאולוגיה יהודית ועד מתמטיקה ואסטרונומיה) בלשון המדינה המשוכללת, ומצד אחר דבקו בעברית המקראית כמפתח הכרחי למורשתם וככלי יצירה לשירתם.

דו־הלשוניות של יהודי ארצות האסלאם משקפת היטב את שני העמודים שעליהם ניצבה תרבות זו. התבטאותם החופשית בערבית מדוברת וספרותית אפשרה את השתתפותם הנלהבת בציוויליזציה רב־לאומית משגשגת, שמלכה ביד רמה מפרס ועד ספרד, והשליטה המופלאה של משכיליהם בלשון הנבואה כשפת לימוד וכשפת יצירה זקפה את קומתם ומילאה את לבם בתודעת נבָּהָרוֹת מכל העמים. על אף היותם מיעוט קטן ומושפל פוליטית וחברתית, לא סימאה את עיניהם הערצתם המופלגת את התרבות השלטת, ועמדתם כלפיה הייתה ביסודה תחרותית – לאמור, לא זו בלבד שבתחום הרוח אין אנו נופלים מן השליטים, אלא שאף נועדנו לעלות עליהם. הלשון הערבית היא אכן שפה עשירה ומפותחת מאין כמוה, אך העברית לבדה היא לשון הקודש; השירה הערבית היא אכן מרוממת מכל השירות, אך השירה העברית לבדה היא שירת האל; התיאולוגיה המוסלמית אכן התאימה את חוכמת יוון לרציונליזם מונותאיסטי צרוף, אך בתורת ישראל לבדה חרותה האמת.¹ מן הרציונליזם הרדיקלי, שבו דגל ראב"ע בכל מאודו, מתבקש שאמת התורה היא כל

1 על יתרונה של העברית כותב אבן עזרא: 'וזה לאות ולמופת כי לשון הקדש הוא העיקר והיא הקדמונית, ואלה שתי הלשונות [ארמית וערבית] מוצאות ממנה' (שפה ברורה, כ"ג, ע"א; עמ' 21*); על יתרונם של מזמורי תהלים: 'ושירי ישראל לבדם – להורות להם, שהוא אלהיהם לבדו. והנה שר שירי השם הוא אדוננו דוד, וזה הספר נקרא על שמו' (הקדמת הפירוש הראשון לתהלים, הכתר, עמ' ל"ג); ועל

כולה תבונתית, רוצה לומר הגיונית, עקבית ובעיקר חכמה (תואמת לחלוטין את ממצאי החקירה האנושית). על הנחיצות הגמורה של החוכמה הוא עומד בפירושו הארוך לשמות יח, 21, שבו הוא מתאם בין הסגולות של השופטים שמונה יתרו בפסוק זה לבין אלו שמשח חוזר ומאזכר בדברים א, 13: 'ואמר (יתרו) "יראי אלהים" – שאין להם יראה מאדם, רק מהשם לבדו. וכנגדם אמר משה: "חכמים ונבונים", כי לא יתכן להיות ירא שמים כראוי רק מי שהוא חכם'. מאחר שיראת השם בלתי אפשרית ללא החוכמה, יכול היה משה להמיר את מילותיו של יתרו במילים נרדפות ולומר 'חכמים ונבונים' במקום 'יראי אלהים'! וזאת אף על פי שברור לכל מי שמכיר בני אדם, שלא כל חכם הוא אכן ירא שמים. כפי שהוא מסביר זאת בהמשך דבריו (בפירוש לפסוק 25):

ויבחר. אנשי חיל מכל ישראל – שהיה דבר ברור [גבורתם ניכרת לעיני כל], ולא הזכיר 'יראי אלהים' [כפי שאמר יתרו בפס' 21] כי הוא לבדו [הקב"ה] ידע לבב האדם (על פי שמ"א ט"ז, 7). ומשה אמר, כי בחר 'אנשים חכמים' (דב' א', 13), כי יוכל לדעת זה, רק [אבל] יש חכם [...] שאיננו ירא שמים [...].

משה היה מנוע מלמלא את עצת יתרו במלואה, משום שנפש הזולת נסתרה מעיניו כמו מעיני כל בני תמותה (כפי שהבהיר ה' לשמואל במעמד המשיחה החשאית של דוד למלוכה). קוצר הראייה האנושי הזה מוחרף על ידי חוסר הסימטריה שבין הכרחיות החוכמה ליראת השמים ובין חוסר ההכרחיות של יראת השמים לחוכמה. החוכמה לבדה מאפשרת לחכם לגבור על פחדיו, משום שהיא מכניסה אותם למערכת המקפת של יחסי הכוחות האמיתיים. לעומת זאת, אין החוכמה יכולה להביא את החכם לידי יראת אלוהים, ככל הנראה משום שצריך להגיע אליה בנתיב נפרד (רגשי). ואכן בספר המולדות² מבחין אבן עזרא במפורש בין איש החוכמה (הקרוי 'משכיל') לבין איש האמונה (הקרוי 'צדיק'), תוך הדגשת יתרונו המובהק של השני:

וככה הבוטח בשם בכל לבו, השם יסבב לו סבות – ולו נתקנו עלילות (בשמ"א ב', 3: נתכנו) – להצילנו (נוסח אחר: להצילו) מכל נזק שיש במולדו [בקונסטלציה של שעת לידתו]. על כן אין ספק כי הצדיק יותר שמור [מוגן] מהמשכיל בדיני המזלות [מן המומחה באסטרולוגיה], כי פעמים ישתבשו עליו הדיגין [החישובים האסטרולוגיים]. כדרך שאמר הכתוב: 'וקוסמים יהולל' (יש' מ"ד, 25). והנה [והמסקנה] – אשרי מי שלבו תמים עם אלהיו.

החוכמה היא תנאי הכרחי להשגת יראת שמים, אך היא אינה תנאי מספיק. אי-אפשר בלעדיה, אך בה כשלעצמה אין די. במובאה הזאת מדובר על 'משכיל' שהוא בקיא וידען בתחום דעת מסוים, אבל בדרך כלל בפי ראב"ע ובני זמנו היה ה'משכיל' חכם מקיף, כאמור

אמיתות התורה: 'מה יקרה תורת אלהינו, ומה נאמנו עדותיו, ומה נמלצו אמרותיו' (יסוד מורא, י, א; עמ' 176). המובאות מתוך ספר יסוד מורא וסוד תורה, מהדורה שלישית מתוקנת, רמת גן תשע"ח.

2 S. Sela (ed.), *Abraham Ibn Ezra on Nativities and Continuous Horoscopy*, Leiden & Boston 2013, p. 88.

במפורש על דניאל ורעיו: 'וּמִשְׁכָּלִים בְּכָל־חֻמָּה' (דניאל א, 4).³ עלינו לברר מה הם הסגולות וההישגים שמייחס ראב"ע ל'משכיל' כדמות אידיאלית. נפתח בבירור המילונאי, הבא בפירוש של אבן עזרא לפסוק 'אֲשֶׁרִי, מִשְׁכָּל אֶל־דָּל; בְּיוֹם רָעָה, יִמְלֻטְהוּ ה' (תהלים מא, 2):

יש אומרים **משכיל** – כמו 'מביט' (תה' ק"ד, 32), כמו 'מסתכל' (בנוסחנו: משתכל) הַיּוֹת' (דנ' ז', 8). והנכון – מגזרת 'שכל' (דה"א כ"ב, 12), שישים לבו שישכיל במעשה השם עם החולה [...] ויש אומרים **שמשכיל** – פועל יוצא [אשר נושאו הנעלם] הוא המבקר, וידבר על לבו וישכילנו [...].

לדעת ראב"ע, 'משכיל' הוא פועל עומד (כמו מבין), אך הוא מביא גם את הדעה האחרת, שלפיה זהו פועל יוצא מבניין הפעיל, המורה על כוח ההבחנה המניע את השכל לחקור ולהבין. שתי הדעות גוזרות את 'משכיל' מלשון 'שכל' ומסיקות מן הגירסון שמדובר באדם החותר להבנה הנכונה של המציאות. יתרה מזאת, חוכמת המשכיל אכן מקיפה את מלוא הבריאה (ראו פירוש ראב"ע לתהלים יט, 4-5), וגם חותרת אל מה שמעבר לה – הכרת הבורא עצמו. ככתוב בשורה השלישית של שיר הפתיחה ביסוד מורא: 'דע לבב משכיל בוראו במעבדו [באמצעות מפעלו] / כי כל מכחש בו הוא באמת עדו',⁴ וכפי שהוא מסביר בפירושו לתהלים ח, 3:

מפי [עוללים] – אמר רבי משה, כי טעם מפי – אשר לא בפיהם הם יודו לחסדיך (אין להבין את הכתוב כמשמעו כי עוללים הם חסרי דעת), כי תכלכלם ותפרם ותורם בגופם באורך וברוחב [גידולם המופלא הוא שבחו של הבורא]. והנכון בעיניי – בעבור היות אדם נכבד מכל נבראי מטה אמר כן; כי מעת שיחל הנער לדבר [דיבור ילדותי כמשמעו], וזה טעם **מפי עוללים**, אז תחל מתכונתו [המערכת הקוגניטיבית שלו] לקבל כח הנשמה החכמה [העל-גופנית והנצחית, כמבואר בפירוש לפס' 6], עד שתִשְׁכַּל בשקול דעתה [שתבין בתבונתה העצמית] כח בוראה, כי תחזק הנפש יום אחר יום, וזה טעם **יסדת עוז** [...].

על שני דברים עומד מותר האדם: על כוח הדיבור שבפיו, המייחד אותו מיתר הנבראים, ועל כוח החשיבה של נשמתו השמימית, החושף בפניו את סודות הארץ ופותח לפניו את שערי השמים. כהמשך לכך אומר אבן עזרא (בפירושו למזמור יט, 4-6), כי מאחר ש'אין לשמים פה כגוף בן אדם', אי-אפשר לשמוע את דברם, אך אפשר 'לראותו': 'כי במראה העין שלגוף [הגופנית] ומראה עין הנשמה הפנימית החכמה יראה [המשכיל] אמונת [אמיתות] ספור שמים ומה שיגיד הרקיע [...] כי מכתבם יקרא בכל מקום, ויבינו מה טעמו כל המשכילים בכל מקומות הארץ [...]'. הדעת הזאת אינה נחלתם הבלעדית של

3 על השימוש בתואר 'משכיל' בפי בני זמנו ראו המובאות ממכתבו של חלפון בן נתנאל החותמות מאמר זה.

4 יסוד מורא, עמ' 65.

משכילי ישראל⁵, באשר היא פרי החקירה, ולא דווקא פרי ההתגלות (אשר התורה רק מרחיבה ומאמתת, כדבריו בפירושו לתהלים יט, 8). החקירה האנושית של מסתרי השמים מתאפשרת מכוח האנלוגיה המבנית שבין השמים והארץ: 'והיודע סוד נשמתו ומתכונת גופו, יוכל לדעת דברי העולם העליון' (הפירוש הארוך לשמות כה, 40). אך מה שמניע את הנשמה הארצית לנסוק השמימה הוא התשוקה העזה לחזור אל צור מחצבתה הנשגב. כאומרו בהקדמת פירושו לקהלת:

אורח חיים למעלה [המוביל כלפי מעלה] למשכיל, למען [שמטרתו] סוד משאול מטה. כי כאשר יתאוה האורח [הזר] שנשבה לשוב אל ארץ מולדתו, להיות עם משפחתו, כן תכסוף הרוח המשכלת להאחו במעלות הגבוהות [האסטרונומיות] עד עלותה אל מערכות אלהים חיים [...].

נפש האדם שבויה בחייה עלי אדמות בגוף הגשמי, ובמות הגוף משתחררת מכלאה. ומכוח הדעת שהשכילה לצבור היא חופשייה עתה לשוב אל מוצאה הנישא והמרום. היקפה של הדעת הזאת אכן עצום ורב, כפי שאבן עזרא מדגיש ומבליט בביאור הפסוק 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני את שני לחת הדעת [...] (הפירוש הארוך לשמות לא, 18):

ריקי מוח יתמהו, מה עשה משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה. ולא ידעו, כי אילו היה עומד שם עם השם כמספר הזה וכפל כפלו (40 + 1600) שָׁנִים, לא יוכל לדעת חלק מאלף [מפרומיל] ממעשי השם [תיאולוגיה] ודרכיו וסוד כל המצות [מובנן הפנימי] שצוהו; כי יחשבו כי המעשה הוא העיקר [ולכן לא גילה ה' למשה את הסודות], ואיננו, רק הלבב [אך העיקר אינו אלא שמעות הפנימית], והמעשה והלשון [קיום המצוה בפעולה ובדיבור] – להרגיל. וכן כתוב: 'בפיך ובלבבך לעשותו' (דב' ל', 14 וראו פירושו שם), וקדמונינו אמרו: 'רחמנא ליבא בעי' (סנהדרין ק"ו, ע"ב). ושרש כל המצות – עד שיאהב את השם בכל נפשו וידבק בו, וזה לא יהיה שלם אם לא יכיר מעשה השם בעליונים ובשפלים [בגרמי השמים ובבני האדם] וידע דרכיו. וככה אמר הנביא: 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל: השכל וידוע אותי' (יר' ט', 23) – אז יתברר לו, כי השם עושה תמיד חסד ומשפט בארץ (שם). ולא יוכל לדעת השם, אם לא ידע נפשו ונשמתו וגופתו, כי כל מי שלא ידע מה הוא, חכמת מה לו? והנה משה, שהתנבא ארבעים שנה, ועמד בסודות רבות שגלה לו השם בהר סיני, והוא אמר לפני מותו: 'ה' אלהים אתה הַחֲלוֹתָ להראות את עבדך את גדלך' (דב' ג', 24 וראו פירושו שם). והנה עתה החל שתראה לו גדולת השם! וזה אמת [וזה נכון] כי לגדולתו אין חקר (תה' קמ"ה, 3). [...] דברי השם נצבים

5 ראב"ע מדגיש את האוניברסליות של הדעת גם בהגדרתו את המצוות השכליות שבפירוש הארוך לשמות כ, 1, ד"ה 'דבור הראשון אנכי' (הכתר, עמ' 170): 'דע כי כל המצוות הם על שני דרכים, והדרך האחת – מצוות שהם נטועות מהשם בלב כל איש דעת, והם רבים. ואין בעשרת הדברים רק השבת לבדה, שאינה בכלל שקול הדעת. על כן כל משכיל בכל עם ולשון מודים בהם, כי הם נטועות בשקול הדעת, ועליהם אין להוסיף ואין לגרוע, והם ששומר אברהם עם מצוות אחרות נוספות'.

בשמים – כדרך השפלים, וכן כתוב: 'לעולם ה' דברך נצב בשמים' (תה' קי"ט, 89). והמשכילים יבינו [את התלות האסטרולוגית של התחתונים בעליונים].

ההשכלה חייבת להיות מקפת, כי לא תיתכן ידיעת האל ללא ידיעה עצמית, ולא תיתכן ידיעה עצמית ללא ידיעת העולם. והציפייה הזאת שהמשכיל האמיתי אכן ילמד את כל אשר אפשר לדעת הייתה ריאליסטית בגלל צמצום של המדעים הימי ביניים⁶. אבן עזרא מדגיש שההשכלה הראויה לשמה חייבת להיות לא רק מקפת ושלמה מבחינה תוכנית, אלא גם ביקורתית, אנליטית ומתודולוגית. הוא מבהיר זאת בביאור הפסוק 'מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה, ורוח הבהמה הירדת היא למטה לארץ' (קהלת ג, 21):

[...] והעניין – מי ומי שידע בבני האדם ההפרש שיש בין רוח האדם ורוח הבהמה? והעניין, כי לא ימצא אחד מני אלף! ודעת הרוח עמוקה [אנליטית] וצריכה לראיות [ביקורתית], ולא יוכלו להבין אפילו קצתם [של הראיות], כי אם המשכילים שהתבררה מחשבתם במאזני החכמה [היא מדעית] ובארבעה יסודותיה [וגם מתודולוגית] [...].

החשיבה הזאת רבת-הפנים אכן נדירה עד מאוד, מה עוד שהיא שמה לה למטרה להאיר את כל הנסתרות כולם. אבן עזרא מיטיב להמחיש זאת בביאורו ל'שבעה מזבחות' (במדבר כג, 1): 'יש סודות עמוקים לא יבינום כי אם מתי מספר: ושביעי בימים [שבת] ובחדשים [תשרי חודש החגים הוא השביעי] ובשנים [שמיטה ויובל] ושבע כבשי העולה [בראש חודש, בפסח, בשבועות בראש השנה וביום כיפור, ואילו בסוכות פעמיים שבע] ושבע הזאות [ביום כיפור ולטהרת המצורע]. גם אמר השם לאיוב: "קחו לכם שבעה פרים ושבעה אילים" (מ"ב, 8). ובתת שלם [מספר שבע] לשלם [לאל] אז תתחדש רוח בינה [תתעצם יכולת ההבנה] והמשכיל יבין [את כוחו המופלא של המספר שבע]'.⁷

היפוכם של 'המשכילים' הוא ה'פתאים' או ה'פתיים'. ההקשרים שבהם הם נזכרים מעידים שבעיניו אינם טיפשים ואינם רשעים, אלא אנשים רגילים. דבר זה ניכר היטב בפירושו לתלונת משה: 'איכה אשא לבדי טרחכם: 'ופירוש טרחכם – להבין [להסביר]

6 אף על פי כן נדרשות לכך שנים רבות, כפי שהוא אומר בהתקפתו העוקצנית על המשכיל המדומה: 'והארכתי להזכיר כל זה בעבור שבקש ממני אחד ממשכילי הדור, שאפרש לו סוד "נולד קודם חצות" על רגל אחת. ובעבור שהחרשתי, חרה לו. ואני נתתי לו עצת אמת. שיתענה לפני השם הנכבד, אשר כל יוכל, לברוא לו לב טהור, ולתת בקרבו רוח חדשה, לשפך עליו רוח חכמה עד שיבין כל החכמות מלבו מבלי למוד ימים ושנים. אשר לא עשה כן לכל איש מיום שברא אדם על הארץ. אולי ישמע השם את תפלתו, ויחדש לו זה הפלא והאות והמופת, להיות שני לאתון בלעם' (אגרת השבת, סוף השער השני, עמ' ל"ז). ומאחר שלימוד החוכמות מצריך כמה שנים, חשוב לראב"ע להסתייג מן המדרש האומר שבצלאל היה בן שמונה בבניית המשכן (ראו הפירוש הקצר לשמות כד, 14; לא, 3), וגם לקבוע שדניאל ושלושת חבריו לא היו 'ילדים' ממש, אלא בני 15 (ראו הפירוש הארוך לדניאל א, 4).

7 בספר האחד, סימן ז (מהדורת שמחה פינסק וימכאל אבא גולדהרט, אודיסה תרכ"ז, עמ' 36; מהדורת ישראל לוי, בתוך ילקוט אברהם אבן עזרא, ניו יורק ותל אביב תשמ"ה, עמ' 402) נותן ראב"ע הסברים אריתמטיים לכינוי הזה של המספר שבע: 'השבעה מחובר מתחלת מספר שאיננו זוג (3) עם שני לזוג (4), וככה הוא מחובר מתחלת זוג (2) עם שני לאשר איננו זוג (5), ובעבור זה קראוהו חכמי התושיה חשבון שלם'.

אנשים פתאים המצות'. ובעוד שה'פתאים' האלה הם המוני יוצאי מצרים הלא מלומדים, שמשו רבנו היה צריך לטרוח ללמדם מצוות, הרי בחטא העגל הם אינם אלא מיעוט זעיר (3,000 איש המהווים, כדבריו, רק חצי אחוז מתוך 600 אלף), שנטָעָה לראות בו עבודה זרה של ממש: 'והכלל – שלא נעשה כהוגן ע"ד [מה שגרם] שנחשב לפתאים שהיה עבודה זרה' (הפירוש הארוך לשמות לב, 1). ואכן, אבן עזרא מכנה גם 'בעלי בתים' לא מלומדים בני זמנו 'פתאים', כאומרו ביסוד מורא א, ח: 8: 'ויש הוגה בתלמוד להתפאר בו על חביריו, על כן כל עסקיו בסדר נזיקין. גם הוא מקבל שכר להורות הפתיים [כמלמד מתחילים] ולישר המעוותים [כדיין וכפוסק]'. מכל זה עולה שבפי אבן עזרא, ה'פתי' הוא האדם הרגיל והשכיח, ואילו ה'משכיל' הוא החריג והנדיר.

הנחת היסוד האליטיסטית של ראב"ע הייתה שכישרון ההבנה ויכולת ההבחנה – שבלעדיהם לא ייתכן לימוד מעמיק ומקיף – הם בדרך הטבע נחלתו של מיעוט קטן ביותר בקרב האוכלוסייה.⁹ הוא אומר זאת במפורש בהקדמת שפה ברורה,¹⁰ אגב הדיון בעזיבת הפשט ואימוץ הדרש בפרשנות המדרשית, שאותם הוא מסביר ומצדיק כמענה הנדרש של החכמים לחוסר היכולת של רוב רובם של הלומדים להבין את המקראות כנתינתם:

[...] ודרך אחרת לקדמונינו, שיוציאו הפסוק מידי הפשט בעבור דבר אחר שהוצרכו אליו [בגלל צורך נוסף שאילץ אותם לכך], לדעתם חסרון הדעות [של הציבור הרחב], ושלא יבינו הרבים הנכונה. כמו "וישמע הכנעני מלך ערד" (במ' כ"א, 11) הוצרכו לאמר שהוא סיחון ושמו 'ערד', ודרשו בו שהיה נמשל לערוד (ע"פ ראש השנה ג', ע"א).

'הרבים' אינם בהכרח בורים שלא למדו תורה, שכן יש בקרבם חכמים שאינם 'משכילים', רוצה לומר שלא למדו מדעים ואינם אמונים על חשיבה מדעית. אבן עזרא מכנה אותם בהסתייגות 'חכמי דורנו',¹² דוגמת דבריו בפירוש הארוך לשמות לג, 21: '[...] וחכמינו אמרו שהראה לו (למשה) קשר תפילין (ברכות ו', ע"א), ודבריהם נכון, רק לא כאשר יפרשוהו חכמי דורנו שהוא כמשמעו, כי סוד עמוק הוא'. לא רק חז"ל התאימו את לשונם לקשיי ההפשטה של כלל ישראל. כבר בתורה עצמה מצינו לשונות ציוריות, אשר המשכילים נשמרים מלהבין אותן כמשמען. כדבריו בפירושו לויקרא טז, 21: 'ונתן אותם

8 יסוד מורא, מהדורת לוין, עמ' 87.

9 לא זו בלבד שר' משה אבן עזרא היה שותף לתחושת השייכות לעילית תרבותית קטנה, אלא שהוא מוסיף על כך שהיא שנואה על 'אנשי ההמון' (מה שלא מצאתי אצל ראב"ע). וכך הוא כותב בהקדמת ספר העיונים והדיונים (עמ' 3) לנמען שלו: 'והנה לקראת מבוקשך יצאו ליאות ועצלות, ורפיון ידים וכבודות, משתי סיבות: האחת, חששי שמא יקראוני אנשי ההמון (אהל אלעאמה) אחד "ריקי המוח", בגלל האיבה לתרבות (ללאדב) שרוב בני זמננו נוקטים. וגם ראיתי כי המביש-מכל (הוא) דחיית דעת בני העליה מפני שאנשי ההמון שונאים אותה [...]'.
10 מהדורת גונזלץ – סאנז-בדיליס, עמ' 6; מהדורת וילנסקי, עמ' 290.

11 בפירושו שם הוא מסביר את חומרת הקושי וגם מציע את יישובו הפשטי.

12 לשונו של רמב"ם חריפה יותר: 'בור מהמון הרבנים' (מורה נבוכים, פתיחה, כרך א', עמ' 15), וכן 'הם המון בני-התורה, כלומר, עמי הארץ העוסקים במצוות' (שם, ג', נ"א; עמ' 656).

(את העוונות) – אחר שיסורו מישראל, כאילו נתונים הם על ראש השעיר והולכים אל מקום שלא יזכרו עוד. והכתוב דבר להבין הכל'. ההמחשות הציוניות האלו הן מעין ראייה ספרותית לכך שהתורה אכן מיועדת לכלל ישראל ושהיא ביסודה ספר עממי. אופייה זה של התורה בא לידי ביטוי לא רק בסגנונה אלא גם בתכניה, שכן ברובד הגלוי שלה היא נמנעת מעיסוק בעניינים שהם מעבר לכוח ההשגה של אלה שאינם משכילים. בעזרת ההנחה הזאת מסביר אבן עזרא, בפירושו לדברים לב, 39, מדוע נעדר מן התורה עניין כה מרכזי כמו חיי העולם הבא. הוא דוחה את התשובה הרווחת, שלפיה העולם הבא אכן רמוז בכמה שברי פסוקים, דוגמת 'אני אמית ואחיה' שבפסוקנו, ומציע תחתיה תשובה עקרונית, שזהו עיקרה:

[...] ולפי דעת, שהתורה נתנה לכל, לא לאחד לבדו [ליחידים בודדים], ודבר העולם הבא לא יבינו אחד מני אלף, כי עמוק הוא. ושכר הבא תלוי בדבר הנשמה [שאינו לאדם הרגיל קשר עמה], והנה הוא חֶלֶף עבודת הלב [שהיא נחלת המשכיל], ועבודתו [של הלב] להתבונן מעשי השם [בבריאה ובהיסטוריה], כי הם הסולם לעלות בו אל מעלת דעת השם שהוא העיקר. והנה גם התורה בארה למשכיל [ברמזים עמומים המיועדים לו לבדו] דבר עץ החיים (כמבואר בפירושו לבר' ג', 24), והנה יש כח לנצח הכרובים (החוסמים את הגישה לעץ החיים), והאוכל מעץ החיים – וחי לעולם כמלאכי השם. וכן ב'מזמור לבני קרח שמעו זאת כל העמים' (תה', מ"ט, 2) והסוד [התוכן הפנימי העיקרי של המזמור] – 'אך אלהים יפדה נפשי מיד שאול, כי יקחני סלה' (שם, 16) וכן: 'אחר כבוד תקחני' (תה' ע"ג, 24), והנה עם שניהם [בשני הכתובים באה לשון] לקיחה, כאשר עם דבר חנוך (בר' ה', 24) ואלהו (מל"ב, ב', 3). ואחר שאמר 'ויקר פדיון נפשם' (מ"ט, 9) איך אמר 'יפדה נפשי' (שם, 16)? והמשכיל יבין.

בדבריו אלה ראב"ע אכן קובע שהתורה ניתנה לכלל ישראל, ועם זאת מראה כיצד היא פונה בד בבד בלשון רמזים אל המיעוט הנחשב של המשכילים. אפשר לומר שראב"ע עצמו יישם מתכונת כפולה זו בכתיבת פירושו הקצרים והארוכים לתורה, המיועדים בבירור לקהל הרחב, ועם זאת רמזים בהם סודות רבים בעבור המשכילים. על חובת הפרשן לחשוף את הרובד הסמוי של הכתובים הוא אומר בהקדמת הפירוש הארוך לתורה, הדרך השלישית: 'והאמת שיש לנו להתבונן בדברי התורה/ שמות השם הנכבד והנורא/ וסודות עמוקים/ גם במצות וחקים/ לא שזפתם עין סכלים/ ומבוארים הם למשכילים. ואם השם יהיה בעוזרי/ לשלם נדרי/ אבאר קצתם/ ומדברי משה ראיותם/ או מדברי הקדמונים/ שמסר יהושע לזקנים [דברי הקבלה]'. ובפירוש הארוך לשמות טז 28 הוא מעגן זאת בלשון הכתוב: 'וטעם לשון רבים מְצוֹתִי וְתוֹרָתִי – כי כל המצוות והתורות הם אמת בלי ספק כמשמעם, ויש [ויחד עם זאת יש] להם סודות בדברי הנשמה, ולא יבינום רק [אלא] המשכילים, ועל כן כל מצוה היא שתים'.¹³

13 על האזטריות בפירושי ראב"ע ראו א' סימון, און מלין תבחן – מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם

ברם, בניגוד מסוים לפתיחות החברתית הזאת, מגוף הדיון המובא לעיל עולה שהקיטוב שבין כלל ישראל לבין המשכילים אינו רק לימודי-קוגניטיבי, אלא ממש קיומי, שכן ראב"ע חוזר ואומר שחיי הנצח בעולם הבא, שהם התכלית האמיתית של חיי העולם הזה, נועדו בעליל למשכילים בלבד. עד כמה שלטת התפיסה הגאולתית של השגת החוכמה במחשבת אבן עזרא¹⁴ יעידו חמש המובאות הבאות: [א] פירושו לויקרא יח, 5: 'וטעם ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם' – לבאר [להבהיר] שהם חיים לעושיהם [למקיימיהם] בשני עולמות, כי המבין סודם [ר"ל המשכיל לבדו] חי העולם [האל] יחינו ולא ימות לעולם. על כן כתוב: "אני ה'", כאשר פרשתי; [ב] הפירוש הארוך לשמות לג, 21: '[...] מדרך הכבוד [של האל] אין כח בנברא לדעת; וזה "כי לא יראני האדם וחי" (פס' 20), בעבור היות נשמת האדם עם הגוף. והנה, אחרי מות המשכיל הגיע נשמתו למעלה גדולה, שלא הגיע כן בחיי האדם. [...]'; [ג] פירושו לתהלים מט, 16: '[...] ובעבור היותו המשורר מלא רוח חכמה (ע"פ דב' לד, 9 האמור על יהושע) ומכתב השם חרות על נשמתו (ע"פ שמ' לב, 16 האמור על הלוחות) על כן אמר (בפסוקו): "אלהים יפדה נפשי מיד שאול", שלא יתכן שהוא אומר שלא ימות כשאר בני אדם, ולא יראה מות. וזה טעם "יקחני" – שתדבק נשמתו בנשמה העליונה שהיא נשמת השמים, וכמוהו "כי לקח אותו אלהים" (בר' ה, 24), "ואחר כבוד תקחני" (תה' עג, 24); [ד] פירושו לתהלים עג, 28: '[...] וכאשר יחכם המשכיל ויכיר מלאכות השם ויוכל לספרם בלבו, או אל אחר, אז ידע דעת עליון. ובעבור זה [לתכלית זו] נברא כל האדם; [ה] פירושו לתהלים יט, 9: 'הזכיר "ישרים" עמהם, כי כל המשכילים מחכימים עליהם בדרך הישר, שאין שם מכשול [טעות]. ואמר "משמחי לב" כי בעבורם יגיע החכם למעלת שמחת עולם [חיי נצח]'.
בכל ההיגדים האלה (והוא הדין בפירוש הארוך לבראשית ט 6 ובסיכום של עמדתו בנידון ביסוד מורא, י, ב,¹⁵ מניעת חיי העולם הבא אינה בגדר עונש על חטא,¹⁶ אלא בגדר תוצאה הכרחית של זניחת החתירה ל'דעת עליון' על ידי האנשים הרגילים. העובדה הניכרת לעין, שרוב רובם של ה'פתאים' אינם משכילים לא מחמת חוסר רצונם, אלא מחמת חוסר יכולתם (המולד), לא הטרידה אותו ככל הנראה. דומה שניתן לשמוע זאת ממשפט הסיום החגיגי של הקדמת יסוד מורא:¹⁷ 'אשרי מי שנפקחו עיני לבותם/ ונהרו אל ה' ואל טובו באחריתם'.
דעתו הנחרצת של אבן עזרא, שהמשכילים אינם אלא מיעוט זעיר בחברה האנושית,

אבן עזרא, מהדורה שנייה, רמת גן תשע"ו, עמ' 19-26; מ' הלברטל, סתר וגלוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, סדרת יריעות, ב, ירושלים תשס"א, עמ' 30-35.

14 היא פותחה באנציקלופדיה המוסלמית המהוללת אגרות אחי הטהרה (בגדר, המאה העשירית) ונחשבה בעיניו בעלת תוקף מדעי מוכח.

15 יסוד מורא, עמ' 178-180.

16 דוגמת דברי רמב"ם על עונש כרת: 'הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא. [...] ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים האלה, אלא יכרתו וימותו. וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חי לעולם, אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה, וזהו כרת הכתובה בתורה, שנאמר: "הכרת תכרת הנפש ההוא" (במ' טו, 31) [...]'.
17 יסוד מורא, עמ' 67.

אינה מתיישבת, לכאורה, עם המספר הגדול של 'אנשים חכמים וידועים' (דברים א, 15), אשר מינה משה לשופטים בעקבות עצת יתרו. הניגוד הזה הטריד מאוד את ראב"ע, כפי שעולה מן ההערכות המנוגדות שנתן בשני פירושו לספר שמות למספרם של בעלי המשרות המנויים בכתוב: 'ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת, שנאי בצע, ושמט עליהם שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמישים ושרי עשרת' (דברים יח, 21). ואלה דבריו בפירוש הקצר על אתר:

שרי אלפים. יש אומרים, כי כלם [ביחד] היו אלף ומאה וששים (1160); ואחרים אמרו, שהיו שמונה ושבעים ושש מאות (678); ואחרים אמרו: אחד עשר אלף מאה ועשרה (11,110). ולא ארצה להאריך להזכיר חשבון אלה [דרך החישוב של שלושתם], כי דיקדוק הלשון יכחישם. (כפי שאכן מטיב להראות י"ל פליישר במהדורתו (עמ' 122, הערה 4). והאמת – מה שאמרו הקדמונים (סנהדרין י"ח, ע"א וכמפורט בפירוש רש"י כאן) שהיו כל השרים שמונה ושבעים אלף ושש מאות (78,600). כי שר האלף הוא הגדול שבהם, ותחת ידו עשרה שרים משרי המאות, ותחת יד שר המאה שני שרים משרי החמישים, ותחת יד שר החמישים חמשה שרים משרי העשרות. והנה הזכיר בפרשת 'אלה הדברים': 'אנשים חכמים וידועים', והנה שמינית מחנה ישראל היו חכמים!

המילים המודגשות מביעות את התפעלותו של אבן עזרא לנוכח החריגה החד-פעמית הזאת מן המציאות הדמוגרפית המוכרת. דור המדבר זכה בבינה יתרה, שלא שמענו ולא ראינו כמותה בשום מקום וזמן והתבטאה בכך שכל גבר שמיני (כלומר 12.5 אחוז מן האוכלוסייה הגברית) הגיע לשלמות מוסרית, אמונית ובעיקר שכלית.¹⁸ ברם, עם הזמן השתנתה דעתו של אבן עזרא בסוגיה זו, ובמקום התפעלות משיעורם הגבוה של המשכילים בקרב יוצאי מצרים, באה ספקנות לגבי האפשרות שתופעה כזאת אכן התרחשה.¹⁹ המהפך הקיצוני הזה שחל בתפיסתו בא לידי ביטוי בפער שבין שני פירושו לפסוקנו. וזו לשון הפירוש הארוך:

שרי אלפים. יש לתמוה: אם פירשנו אילו השרים כמשמעם (המפורט בפירוש הקצר) יהיה מספרם יותר משבעים אלף ותשעת אלפים (79,000) ובחישוב מדויק: 78,600, כאומרו בפירוש הקצר). וזה רחוק מאד [בלתי-סביר בעליל] להיות שרים רבים כאלה, והכתוב אומר 'בפשע ארץ רבים שריה' (משלי כ"ח, 2 כפי שאכן פירש

18 קדם לו בכך יפת בן עלי, שאמנם הבלית יותר את הפן המוסרי: 'הודיענו כי דור המדבר, אשר נקרא "[ה]דור הרע" (דב' א', 35), ואמר בהם "ואומר עם תועי לבב הם" (תה' צ"ה, 10), היו בהם קרוב לשבעים אלף שופטים, אשר סיפר הכתוב שבחם ואמר "אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת, שנאי בצע" (שם' י"ח, 21), וזה גודל לעדת ישראל! (תרגום קדום לעברית, כ"י לידן, עמ' 100, ע"א-ע"ב).

19 בפירוש הקצר לשמות יא, 4 (אך לא במקבילו הארוך!) מצינו התפעלות דומה מכך שהסוד הכמוס, שכוונת בני ישראל לנצל את החופשה שניתנה להם כדי לעזוב את מצרים לבלי שוב, לא דלף אל המצרים: 'ודע, כי דבר גדול היה (וזה אירוע רבי-חשיבות) וצדיקים גמורים היו ישראל, שלא גלו הסוד, והוא, שפרעה חשב על דברי משה "דרך שלשת ימים" (שם' ג', 18; ה', 3; ח', 23) – שילכו וישבו אל מצרים'.

רס"ג ברישא של פירוש רס"ג על אתר: 'ואמרו "בפשע ארץ" אין זה עונש להם מאת ה' אלא תיאור אחד מפשעיה. כמו שמן הפשעים רבוי הנעבדים ורבוי ההיכלות, כך רבוי השרים. ואל תדמה פרשת "שרי אלפים" ו"שרי מאות" למשל הזה, כי הם כולם נמשכים אחרי משה ע"ה[...]' ועוד, איך יתכן להיות שמינית המחנה ראשי שבטים (אותן המילות עצמן ששימשו בפירוש הקצר להבעת ההתפעלות משמשות עתה להבעת הספק!) כי כן [כך] אמר משה: 'ואקח את ראשי שבטיכם' (דב' א', 15) ותמצאנה בהם כל המדות הטובות הנזכרות, והם יוצאי מצרים שלמדו מעשיהם [של המצרים], וכתוב [כפי שמעידה האזהרה]: 'כמעשה ארץ מצרים [אשר ישבתם בה לא תעשו]' (ויק' י"ח, 3). והנה דור המדבר שלמד משה ארבעים שנה במדבר ולא הוצרכו לעשות אומנות, כי לחמם נתן, ומימיהם נאמנים, והמן מפקח [מחכים], הפך המינים שהתאוו שהיו רגילים לאכלם במצרים, ומשה אמר להם בשנת הארבעים: 'ולא נתן ה' לכם לב לדעת' (דב' כ"ט, 3) ומכאן שלא יתכן שהיה זה דור דעה. והנה יש לתמוה, איך ימצא המספר הנזכר, שיהיו כולם חכמים ונבונים? והנכון בעיני, כי 'שרי אלפים' הם שתחת ידם אלף איש, עבדיו או נערי או שכיריו [זהו תיאור של מעמד חברתי ולא גדרה החוקי של משרה שיפוטית], אלה הם ראשי שבטים, והיה מספרם שנים-עשר [בלבד]. ושרי המאות – רבים הם [אך לאו דווקא עשירית של 'שרי האלפים'], ושרי חמישים – כדרך: 'וחמישים איש רצים לפניו' (שמ"ב ט"ו, 1) המאפיין את מעמדו הפוליטי של אבשלום על-ידי ציון מספרם של הסרים למרותו).

ראב"ע פותח בטענה שאי-אפשר לפרש את הכתוב כמשמעו, משום שהמספר העצום של שרים העולה ממנו סותר את הפסוק במשלי, הקובע שריבוי שרים הוא בגדר פשע. בעקבות הקושיה מן הכתוב באות קושיות מן הנסיבות ההיסטוריות: אי-אפשר לייחס ליוצאי מצרים את המעלות המוסריות והאינטלקטואליות האלו, לנוכח העובדה שמשה היה צריך להזהיר אותם שלא ללכת בדרכי המצרים ולנוכח קביעתו הברורה, כי על אף תנאי הלימוד המשופרים שהיו להם במסעם במדבר – שפע של פנאי, מזון מחכים ומשה רבנו כמלמד – הם לא הגיעו בשנת ה-40 מדרגה הבסיסית של 'לב לדעת', ועינים לראות ואזנים לשמע'. כל הדברים השליליים האלה אינם מתיישבים עם המספר הגדול של 'חכמים ונבונים', ולכן אין מנוס מלבאר את הפסוק באופן חדש, ולומר כי 'שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמישים ושרי עשרות' אינם תיאור של מערכת משפטית היררכית שלמה ומסודרת, אלא רשימה של ארבעה בעלי שררה חברתית אשר שימשו כשופטים. לפי זה לא בא הכתוב לומר ש-600 ריבוא בני דור המדבר נתחלקו לתחומי שיפוט מדורגים (שאת מספרם הממשי ניתן לחשב בנקל על ידי חלוקת המספר של יוצאי מצרים במספר המציין את הדרגה השיפוטית), אלא לתאר את בעלי השררה המדורגים אשר שימשו כשופטים (ואשר מספרם המוחלט או היחסי אינו רלוונטי). ואם אכן זהו פירושו הפשטי של פסוקנו, אזי אין בו שום התייחסות למספרם החריג של המשכילים בדור המדבר. בפירושו הפרוגרמטי לחמש מילותיו של הנביא הושע, 'ונדעה נרדפה לדעת את ה'

(ו, 3), ראב"ע פותח באמירה תיאולוגית – שדעת ה' היא התכלית האמיתית של חיי האדם באשר היא התמצית של הדעת האנושית, וממשיך בקביעה פילוסופית – שתכלית קוגניטיבית-רוחנית זאת אינה ניתנת להשגה ללא לימוד קודם של מכלול המדעים (הנוכריים כמובן). וכך מנוסחים הדברים בלשון הזהב שלו: 'ונדעה – שנרדפה לדעת את ה', כי זה סוד [התוכן הפנימי] כל החכמות, ובעבור זה לבדו נברא האדם, רק לא יוכל לדעת את השם עד שילמד חכמות הרבה, שהם כמו סולם לעלות אל זאת המעלה העליונה. [...]'. על המרכזיות של שני הרעיונות האלה במחשבת ראב"ע מעידה העובדה שהוא חוזר ומביע אותם בהקדמה הקצרה לספר הזקונים התיאולוגי שלו, יסוד מורא וסוד תורה,²⁰ המקושטת בחריזה חלקית שנועדה להעצים את חגיגותה הפתגמית:

ואומר בתחלה, כי מותר לאדם מן הבהמה/ כי אם בנשמה העליונה החכמה/ היא שתשוב אל ה' אשר נתנה/ אחרי דעתה יוצרה וקונה/ כי למען הראותה [זאת] הובאה בגויה ללמוד מעשה אדוניה ולשמור מצותיו. והחכמה תחיה בעליה [ע"פ קה' ז', 12 המבואר על אתר: 'כי החכמה היא צורת הנשמה העליונה שאינה מתה במות הגוף'], והחכמות הן רבות, כל אחת מועלת [מועילה ולכן נחוצה], וכולם כמעלות סולם לעלות אל חכמת האמת [שהיא, כאמור, דעת ה']. אשרי מי שנפקחו עיני לבותם [בעלי ראייה רוחנית-פנימית]/ ונהרו אל ה' ואל טובו (ע"פ יר' ל"א, 11) באחריתם [בחיי העולם הבא].

החוכמות השונות נחוצות כולן, ואין להימנע מללמוד אפילו אחת מהן, וזאת מפני שהן מאירות זו את זו ואף מבוססות זו על זו. לפיכך צריך ללמוד אותן בסדרן ההגיוני, בהתאם למקומן במערכת המדעית ההיררכית דמוית הסולם. כהמשך לדבריו הכלליים האלה על אחדות המדעים הוא מפרט בגוף הספר²¹ ש'חכמת המזלות' (אסטרונומיה) מבוססת על 'חכמת המדות' (גאומטריה), ש'חכמת תולדת השמים' (קוסמולוגיה) קודמת ל'חכמת הנפש' (אנתרופולוגיה ימי ביניים), וש'חכמת המבטא' (לוגיקה) היא הבסיס ההכרחי של כל המדעים. חשובה מן הטענות המעשיות האלו היא הטענה המהותית, שהדיסציפלינות המדעיות הנפרדות הן לאמיתות של דבר פניה השונות של הוויה אורגנית אחת. ביטוי מובהק לגישה אינטגרטיבית זאת יש בהסבר שלו לשם הויה בשער י"א של יסוד מורא, שאותו הוא פותח בקביעה: 'לא אוכל לדבר על סוד השם הנכבד עד שאזכיר קצת טעמי אותיות לשון הקדש'.²² כצפוי, ההסבר שלו הוא בחלקו פילולוגי (סגולתן של אותיות המֶשֶׁן אהו"י), בחלקו מתמטי (סגולתם של המספרים 1, 5, 6, 10), בחלקו אסטרונומי (עשרת הגלגלים) ובחלקו גיאומטרי ('סוד העשרה').

מכוח ביטחונו הימי ביניים בקדמות המדעים יכול היה אבן עזרא לראות בחנוך חכם מקיף: 'כי ספרים רבים חבר בחכמות רבות והם היום נמצאים' (בפירוש הארוך לבראשית

20 יסוד מורא, עמ' 66-67.

21 שער א, פסקה ה, עמ' 79-80.

22 שם, עמ' 183.

ה, 29). הוא יכול היה להבין באופן מדעי-עכשווי את תחומי הדעת של בצלאל, 'בחכמה, ובתבונה ובדעת' (שמות לא, 3); והוא הדין לגבי דניאל ורעיו ונבוכדנצר שבחן אותם (הפירוש הארוך לדניאל א, 20 והפירוש השני לאסתר ד, 5).

כדי להוכיח עד כמה חיונית ומועילה התפיסה של אחדות המדעים מקדיש אבן עזרא את השער הראשון של יסוד מורא לתיאור ביקורתי של ארבעה טיפוסים של 'משכילים ממשכילי ישראל', שכל אחד מהם לוקה בתוצאות חמורות של התמחותו החד-צדדית. ארבעת המשכילים האלה הם פרסוניפיקציות קולקטיביות של ארבע קבוצות של חכמים, שכל אחת מהן מתמחה בתחום מסוים אחד בלבד: חכמי המסורה, חכמי הדקדוק, חכמי המקרא הקראיים וחכמי התלמוד.

ראב"ע פותח את דבריו על חכמי המסורה בשבח תרומתם החיונית לשימור נוסח המקרא: 'האמת כי יש שכר לפעולתם, שהם כשומרי החומות, כי בעבורם עמדה תורת ה' וספרי הקדש על מתכונתם בלי תוספת ומגרעת'. בהמשך הוא מבקר אותם על הזנחת תוכני הכתובים, שכמוה כהפיכת האמצעי למטרה: 'וטוב הוא למשכיל [האמיתי] שיבין קצת דבריהם, וישים [אבל ישים] לבו להתבונן טעמי [תכני] הספרים, כי התיבות כגויות והטעמים כמו הנשמות, ואם לא יבין הטעמים כל יגיעו שוא ועמלו לרוח' (שם). והריהו מסכם את דבריו בחריפות רבה: 'והנה חכם המסורת שלא למד חכמה אחרת [בעיקר, כמובן, את תורת הפרשנות] דומה לגמל נושא משי, והוא לא יועיל המשי שישא עליו, גם המשי לא יועילנו' (שם).

בדרך זו הוא פותח גם את הקטע על חכמי הדקדוק בהדגשת התועלת הגדולה של 'חכמת דייקות לשון הקדש', ומשם עובר במהרה לביקורת נוקבת על התעמקותם הבלעדית בספרי הלשון, המרובים מעל ומעבר לנחוץ: 'והאמת כי טוב הוא למשכיל שילמוד מזאת החכמה, רק [אך] לא יתעסק בה כל ימיו [כל זמנו] לקרות [ארבעת] ספרי ר' יהודה [חיוג] המדקדק הראשון, ועשרה ספרי ר' מרינוס [ריב"ג], ושנים ועשרים ספרי ר' שמואל הנגיד. ועל אלה אמר שלמה: "עשות ספרים הרבה אין קץ" (קה' י"ב, 12). ומובן מאליי שצריך להחיל עליהם גם את הביקורת שנאמרה במפורש על קודמיהם – שההתמכרות הבלעדית לספרי הדקדוק הופכת את הכלי למטרה, ובכך הוא מחטיא אותה.

הביקורת של אבן עזרא על הקבוצה השלישית (שאינה מזוהה במפורש עם חכמי הקראים, אך ממחזרת את טענותיו הרגילות כלפיהם²³) חמורה יותר. אצלה ההזנחה של העיקר אינה תוצאה בלתי מכוונת של התמקדות יתר בנושא אחד, אלא פועל יוצא של עמדה עקרונית שגויה. רדיפת הפשט הבלעדית שלהם מוטעית מיסודה באשר היא נובעת מן השלילה הקראית את התוקף של התורה שבעל פה. לכן אין ראב"ע מקדים את שבחם לגנותם, אלא מנסח אותו מראש כאשליה עצמית שלהם: 'ויש אחרים שהוגים בתורה ובנביאים ובכתובים, גם תרגומם בלשון ארמית, והם חושבים בלבותם בעבור שיחפשו טעמיהם כפי יכלתם, שיעלו אל מדרגה עליונה'. ולא היא! 'והאמת, כי התורה מקור חיים

23 ראו על כך בהרחבה: א' סימון, ארבע גישות לספר תהילים – מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשמ"ב, עמ' 183-197.

והיא יסוד כל המצוות, רק [אך] אין כח במשכיל לידע מצוה אחת תמימה מהתורה אם לא יעמוד על דברי תורה שבעל-פה.²⁴ זאת הוא מוכיח בפירוט בהמשך דבריו, תוך הוספת ביקורת על התמקדות הקראים בלימוד התורה והזנחתם את שאר ספרי המקרא. ביקורתו על חכמי התלמוד חריפה ומפורטת יותר משלוש קודמותיה, וברי שהם בני הפלוגתא העיקריים שלו באנגליה ובצפון צרפת ושהמחלוקת ההשקפתית שלו עמם אכן טעונה בירור וליבון בהקדמה לספרו זה, שבניגוד לדרכם הלימודית, הוא מקראי, פשטי ועיוני. חומרתה המיוחדת של התמקדותם בתלמוד היא בכך שהיא אידיאולוגית, מתנשאת ומושרשת בחינוך ישיבתי ממוסד. כאומרו בפתח דבריו: 'יש חכמים רבים שלא למדו המסורת, גם דייקות הלשון הבל בעיניהם, גם לא קראו המקרא [ר"ל ספרי נ"ך], אף כי הטעמים [לא התעמקו בתכני הכתוב ובמשמעותו], רק מימות הנעורים למדו התלמוד, שהוא פירוש המשנה [ומעיקרה לא נועד לסייע הרבה בהבנת הכתובים].'²⁵ והריהו חוזר ומדגיש ש'אין נכון למשכיל להיותו ריק מחכמת המקרא [...] גם צריך הוא לידע דייקות הלשון' ומוסיף על כך את החובה הגמורה ללמוד את החוכמות החיצוניות,²⁶ שבלעדיהן המשכיל אינו משכיל של אמת: 'אין יכולת במשכיל לדעת כל זה [המסורה, הדקדוק, פרשנות הפשט והתלמוד] אם לא ילמוד חכמת המזלות וידע מהלכי [ה]חמה והלבנה; גם לא ידע חכמת המזלות אם לא ילמוד בתחלה חכמת המדות (גאומטריה), כי היא כמו סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. ובעמדו על המזלות והתקופות אז יכיר מעשה ה' הנכבד (תיאולוגיה)'.²⁷ בהמשך דבריו שם הוא מוסיף על שלוש חוכמות אלו עוד שלוש אחרות: 'חכמת הנפש', 'חכמת תולדות השמים' ו'חכמת המבטא' (לוגיקה). בפסקה זו הוא מערער את הבסיס הפילולוגי של מדרשי חז"ל (חקר החזרות והשינויים שבכתובים), בפסקה ח הוא מבקר את ההתעסקות היתרה של בעלי התלמוד בסדר נזיקין, שהוא ככלות הכול מעשי ולא רוחני, ובפסקה ט הוא חוזר ומעמיד את דעת ה' כתכלית המוסרית והרוחנית של הלימוד המקיף. והריהו מסיים את השער הראשון בהטעמה חוזרת של ההכרח להתחיל בלימוד המדעים כדי שישמשו בסיס איתן ללימודים הגבוהים: 'והכלל – איך יחפש אדם לדעת נשגב ממנו, והוא לא מה נפשו ומה גויתו? רק היודע חכמת התולדות (הטבע) וכל ראיותיה [!], וחכמת המבטא יוכל לדעת הכללים שהם שמורים כחותם (חכמת המיון). וחכמת המזלות ידענה בראיות גמורות [!] מחכמת החשבון, וחכמת המדות וחכמת הערכים [הפרופורציות הארימטריות וההנדסיות] – אז יוכל לעלות גבוה למעלה, לדעת סוד הנפש, ומלאכי עליון והעולם הבא. ומהתורה ומדברי הנביאים ומדברי חכמי התלמוד יחכם [בשלב השני של הלימוד], ויבין סודות עמוקים שנעלמו מעיני רבים, וקצתם אפרש [בספר הזה].'²⁸

24 עמ' 71.

25 עמ' 77.

26 ביסוד מורא הוא מדבר אך ורק על ה'חכמות', בלי להתייחס למקורן החיצוני, וכאשר הוא עושה זאת בפירושו ל'זבילדי נכרים ישפיקו' (ישעיהו ב, 6) הוא מעיר שתוכחת הנביא היא על זניחת הרכיב ההתגלותי בהשכלה היהודית הראויה: 'והטעם – כי די להם בחכמות החיצוניות, ולא יבקשו הנבואה שהיא האור'.

27 עמ' 79.

28 עמ' 91-92.

לשיטת ראב"ע, אין להבין את סוד העיבור ועניינים נוספים בתלמוד ללא לימוד קודם של המדעים.²⁹ ויש לשאול: האם רכישת השכלה הייתה בעיניו בגדר מצווה בפני עצמה, המסונפת למצוות תלמוד התורה? לכאורה יש על כך תשובה זהירה בפירושו לדברים י, 16: **'ומלתם את ערלת לבבכם** – להתרחק מהתאוות העבות והכבדות כערלה, גם יתכן להיות פירוש – לטהר הלב עד שיבין האמת'. ברם, מן הדיון שלו במצווה זו ביסוד מורא (ז, 30)³⁰ ברור לגמרי שבהקשר זה מציינת המילה 'אמת' את ההתנהגות הראויה ולא את ההכרה הנכונה. מתברר שכך צריך להבין אותה גם כאן. ושואל איך מקום מעיקרה למצווה שאין לה תוקף כללי, באשר היא חלה אך ורק על מיעוט זעיר המסוגל לקיימה? ואכן, לכל אורך השער הראשון של יסוד מורא החובה לתלמוד את כל החוכמות מנומקת באופן תבוני ולא הלכתי. והריהו משתדל להראות שלימוד כל החוכמות כולן אכן נחוץ והכרחי להבנה של התורה, של הבריאה ואף של הבורא עצמו, ועל כן הוא בגדר חובה גמורה למשכיל. גם האסמכתא שהוא מביא לכך מדברי חז"ל אינה מגדירה זאת כמצווה אלא כמידה הראויה: 'וככה אמרו רז"ל: "כל מי שאינו מחשב בתקופות ובמזלות עליו הכתוב אומר: 'ואת פועל ה' לא הביטו' (יש' ה', 12)".'³¹

בגניזת קהיר נשתמר מכתב מאת חלפון הלוי בן נתנאל, הסוחר המצרי הגדול שהיה תלמיד חכם ומשכיל. המכתב נשלח מאלכסנדריה אל יצחק אבן עזרא שחי באנדלוסיה. הוא כתוב בערבית-יהודית, המתובלת במילים ובביטויים עבריים (שיודפסו כאן באותיות מפוזרות).³² חלפון שב למצרים תשעה חודשים קודם לכך מביקור ממושך באנדלוסיה, אשר אותו הוא מאזכר בנוסטלגיה רבה תוך התמקדות בפגישותיו הנעימות עם 'המשפחה הנכבדה' של ראב"ע, אביו של הנמען, ושל 'דודו' (הכוונה לפי המשוער לחותנו) ריה"ל. הוא מפליג בשבח מידותיהם הנעלות והשכלתם השלמה ורבת-הפנים:

ובזכרי את הימים המאושרים ההם ואת הן-ענות הנעימה, ועוד את אשר אודיע ברבים, ואפרסם ואפיץ בכל הארצות ובכל המדינות, היינו את מידותיהם הטובות ורמת המצוינות שבהם, שהיא שולטת בכולם – במדעים מרובים ובכישרונות שונים בכל תחום, על אף ריבוי צרות וגיל צעיר [של הנמען] ועול המלכות ותוקף הגלות. מבקש אני ממנו יתעלה, שיוסיף להם את הראוי ביותר ממה שנתן להם. ולא ייתכן שיהיה אלא מה שכבר היה, כיוון שאדם כמו האדון רבי אברהם הח' [כס] המופלא ש"צ [שומרו צורו] הוא אביהם [של מקבל המכתב] ואדם כמו האדון, הסמך הנעלה ביותר, החכם המושלם ביותר, רבנא יהודה הוא 'דודם'.

29 יסוד מורא, א, ה, עמ' 81-82.

30 עמ' 149.

31 עמ' 81.

32 המקור ותרגומו העברי הופיעו לראשונה אצל משה גיל ועזרא פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו – חמישים וחמש תעודות מן הגניזה, ירושלים תשס"א, עמ' 332-337, ובשנית אצל עקיבא פרידמן, חלפון הסוחר, תעודה 666, עמ' 331-339, שעל תרגומו אנו מסתמכים בזה.

ואיך ייתכן שלא תהיה המצוינות סימן היכר וטיב סגולה ותכונה (שלו/שלהם)?!
והוא [הבורא] ברחמיו יגזור להוסיף ולתמוך ולחזק בחסדו.³³

מאלפת גם הכתובת של הנמען, שחלקה הראשון בערבית, והשני – כולו בעברית: '(אל) הדרת החכם המפואר, הנצר האציל, החבר המושלם ביותר, הנעלה האדיב ביותר, כג"ק [כבוד גדולת קדושתו] מרו"ר [מרנא ורבנא] יצחק המבין המשכיל בר כבוד רבי אברהם החכם המופלא נט' רח' [נטריה רחמנא].³⁴
זוהי עדות חיה, בת זמנו של ראב"ע, לכך שבנוסף למה שכתב על ההשכלה האמיתית, הוא עצמו שימש למשכילי דורו דמות מופת של המשכיל איש האשכולות.

33 עמ' 336.

34 עמ' 335.