

# שלמות התורה כעיקרון מנחה בפירוש אברבנאל

## יאיר האס

### מבוא

פירושו של ר' יצחק אברבנאל לתורה הנם כים סוער שהמבקש לשוט בו מצוי בסכנה תמידית לאבד את דרכו בתוך העובדות ההיסטוריות, גלריית השמות של חכמים מבני ישראל ומאומות העולם, ורבדים פרשניים רבים השזורים אחד בתוך שני. לא בנקל ניתן להגיע לחוף מבטחים ולהבין מהם העקרונות שעליהם אברבנאל מייסד את פרשנותו. לשונו של אברבנאל הנה כגלים עזים שאינם פוסקים לרגע להציף את הקורא, ומתחת לפני שטחה מורגש מאבקם האימתני של זרמים שונים – גישות ספרותיות, שיטות פילוסופיות, ודברי פולמוס נגד בעלי הפלוגתה של רב החובל.

בפירושו אברבנאל מנהל ויכוח עם מחברים מן התקופה העתיקה כגון אריסטו, אפלטון ויוסף בן מתתיהו, וכן עם המדרש, אבות הכנסייה, רמב"ם, פרשני הפשט הגדולים כגון רש"י, אבן עזרא, רד"ק, רמב"ן ורלב"ג, וגם עם חשובי ההוגים והפרשנים הנוצרים מתקופת ימי הביניים כגון תומס אקווינס וניקולס דה-לירא. על מנת להוכיח את שיטתו אברבנאל מרבה לשבץ לתוך פירושו דיונים ארוכים בנושאים היסטוריים, מדיניים, הגותיים וספרותיים; ועל אף שהעיד על עצמו "אני לפרש פשוטו של הפסוק באתי"<sup>1</sup>, הרי שפירושו שופעים גם דברי דרש, אלגוריה וטיפולוגיה.<sup>2</sup>

מזה שנים רבות שאני עוסק בניתוח דרכו הפרשנית של אברבנאל ובפענוח הנחותיו המתודולוגיות, ומי כמוני יודע שאת תורתו של אברבנאל לא ניתן לסכם על רגל אחת. מכל מקום, במאמר זה ברצוני לעמוד על מה שנראה לי כאחת מן המגמות הפרשניות העיקריות בפירושו של אברבנאל לתורה.

אך בטרם ניגש לכך, נסקור על קצה המזלג את המחקר הקיים על פרשנותו של אברבנאל.

החוקרים לא הגיעו לכלל הסכמה כיצד לאפיין את פרשנותו של אברבנאל. למשל, אריק לווי, חוקר קנדי המרבה לעסוק יותר בדמותו האינטלקטואלית של אברבנאל

1 פירוש לבראשית, מהדורת בני ארבאל, ירושלים תשל"ט, עמ' עט.

2 פרשנות טיפולוגית היא פרשנות הרואה במאורעות מקראיים רמזים לאירועים בתקופה הבת-מקראית. פרשנות כזו מצויה לרוב אצל מפרשי המקרא המשתייכים לדת הנוצרית וגם אצל הרמב"ן ובספרות הדרשות למן המאה ה"ט"ו ואילך.

להיבטיה הכלליים מאשר להעמיק חקר בפן הפרשני, סבור שיש להגדיר את אברבנאל כפשטן:

Abarbanel defined himself first and foremost as a seeker of Scripture's plain sense and lived up to his representations on this score.<sup>3</sup>

לעומתו סבור חוקר המקרא הידוע, מ"צ סגל, שהמונח "דרש" הוא המתאים יותר לאפיין את פרשנותו של אברבנאל:

מפני שרי"א לא היה מוח מקורי הסולל דרך לעצמו, אלא עמד תחת השפעות שונות ומתנגדות שכולן מצאו להן ביטוי בפירושו, לפיכך נעשו פירושו למזיגה של שיטות ונטיות שונות, של פשט ודרש, בקורת ופולפול, פילוסופיה ודרשנות [...] רי"א לא העשיר את אוצר הפרשנות העברית בכיאוורים אובייקטיביים בעלי ערך קיים. פירושו בכלל הם פירושים של דרש, דרש תורני או פילוסופי או היסטורי. ככל בעלי הדרש ניגש אך רי"א לפירוש המקרא מתוך עמדה סובייקטיבית, שדנה בכתובים לא מתוך השקפות מחברי המקרא אלא מתוך השקפת המפרש.<sup>4</sup>

דעותיהם של לוי וסגל אינן ממצות את קשת ההגדרות שניתנו במחקר לפרשנותו של אברבנאל, טיבה ומהותה. מכל מקום, די בהבאתן כדי להמחיש את המבוכה השוררת בשאלה זו, מבוכה הנובעת מן הקושי להגדיר דבר שאולי אינו ניתן להגדרה מדויקת כלל וכלל. משום כך לא אתן אני כאן את חלקי בוויכוח הני"ל, אלא, כאמור, אתמקד בהצגת מגמותיו הפרשניות העיקריות של אברבנאל בפירושו כפי שאני מבין אותן. לפני שאציג את שיטתי בפרוטרוט ברצוני לצטט מדבריו של מאיר וואכסמן, חוקר שדעתו על פרשנותו של אברבנאל קרובה לדעתי שלי:

מטרתו היתה להראות את השכליות יחד עם הקדושה הנעלה של כתבי הקודש, וכי כולם שלמים מבלי מגרעת ואין בהם סתירות וניגודים אם רק ינדע לחדור מבעד למסך המלים. אז, ורק אז, יתברר הכל לפנינו. ולא עוד, אלא שספרים אלה, בהיותם אלהיים, אין בהם לא יתר ולא כפל שלא לצורך [...] מטרה כללית ומקיפה כזו הציב לו האברבנאל: לדלות את האור הגנוז עד תכליתו. אור זה משתקף בארבעה דברים: (א) באמתות היסטורית, (ב) בסידור וטעם ספרותי, (ג) בהתאמה

3 Eric Lawee, Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition, NY 2001, p. 94

תרגום חופשי: אברבנאל הגדיר את עצמו, בראש ובראשונה, כפשטן, ופירושו נושאים עדות לנכונות ההגדרה הזאת.

4 מ"צ סגל, "ר' יצחק אברבנאל בתור פרשן המקרא", תרביץ ח (תרצ"ז), עמ' 267, 289.

אל השכל והטבע המוחש והמורגש, ד) באמתות תיאולוגית. כל עובדה, כל מקרה, כל ספר שבמובנו השטחי אינו מתאים לארבעה דברים אלה, טעון ביאור והארה.<sup>5</sup>

לדעת וואכסמן, מטרתו העיקרית של אברבנאל בפירושו הייתה להראות את שלמותם ואת מושלמותם של כתבי הקודש מכל בחינה תוכנית וצורנית. היחוד שבדבר זה טעון הסבר, שהרי כל פרשן המאמין במקור האלוהי של התורה אינו מטיל ספק בכך, שהתורה, מתוקף היותה ספר שכתב אותו הבורא בכבודו ובעצמו, הנה מושלמת מכל בחינה אפשרית ואין בה כל פגם.

מסתבר שההבדל נעוץ בכך ששאר הפרשנים לא תרגמו את הנחת היסוד הזאת לתוכנית פרשנית מפורטת ומוצהרת, כפי שעשה אברבנאל. הפשטנים ביארו את התורה בהתאם לעקרונותיה של פרשנות הפשט, דהיינו תוך כדי התחשבות בכללי הלשון וההקשר, ואילו הדרשנים הסמיכו את דעותיהם ואת מסריהם החינוכיים וההגותיים על הפסוקים בלי להתחייב לסבירות לשונית ועניינית. לעומת כל אלה, אברבנאל פעם שהוא מפרש על דרך הפשט ופעם שהוא נוטה לכיוון הדרש (וגם לאלגוריה ולרבדים פרשניים נוספים), הכל בהתאם למגמתו הפרשנית העיקרית – לגלות ולחשוף את שלמות התורה על בוריה. אברבנאל עצמו מצהיר על מגמה זו בתחילת פירושו לסיפור הבריאה השני:

אקומה נא ואסוכבה בעיוני ואבקשה בינה דרך או דרכים כפי הפרשה, וישוב פסוקיה באופן יותרו השאלות כלם, ולא ישאר ערעור ולא ספק בדברי תורת ה' **תמימה**, ויהיה זה באופן לא יחלוק השכל על הדת ולא תטה תורה מהמושכל האמתי, **כי ישרים דרכי ה' אין בהם נפתל ועקש**.<sup>6</sup>

בעמודים הבאים אדגים כמה מן הביטויים הקונקרטיים של תפיסת זו בפירושו של אברבנאל. על מנת להקל על עצמי את עול ההוכחה, בחרתי בדוגמאות שבהן אברבנאל מקשר באופן גלוי בין יחסו המיוחד לשאלה הנדונה לבין הבנתו את מהותה האלוהית של התורה.

## א. הכפל והשנוי בדברים האלהים

בשאלות המקדימות לפרשה המשתרעת משמות ג, א עד ד, יז,<sup>7</sup> השאלה השביעית, כתב אברבנאל את הדברים הבאים:

5 מאיר וואכסמן, ספר השנה ליהודי אמריקה, ג (1938), עמ' 76.

6 פירוש לבראשית, עמ' פה.

7 אברבנאל חילק את התורה חלוקה מקורית משלו, כאשר לפירושו לכל אחת מן היחידות הללו הוא מקדים מספר שאלות, עליהן הוא עונה אחר כך בגוף הפירוש.

באמרו 'אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הכנעני' (שמות ג, ח): כי הנה זכר שתי פעמים 'אל ארץ', ומלבד זה אמר 'אל מקום הכנעני'. והיה די בשיאמר 'אל ארץ טובה ורחבה זבת חלב ודבש מקום הכנעני'.<sup>8</sup> ולמה אמר 'מקום הכנעני' ולא: 'ארץ הכנעני',<sup>9</sup> כי הכפל והשנוי בדברים האלהיים אין ספק שאינו כי אם לסבה הכרחית.

בהיגד עקרוני אחד (המילים המודגשות בקטע שצוטט לעיל) אברבנאל מזכיר שתי תופעות שונות, הכפל והשינוי, ומקשר בין יחסו אליהן לבין השלמות האלוהית של התורה (ה"דברים האלהיים"). שלמות זו מחייבת, לדעתו, התייחסות לתופעות הללו כבעלות משמעות תוכנית, ובשום פנים ואופן לא כתופעות סגנוניות. כלומר, כאשר התורה כופלת את מלותיה או משנה את הניסוח, הרי שהדבר בא על מנת ללמד על עניין נוסף, ואין מדובר בכפילות לשם הדגשה או לגיוון בניסוח מטעמים אסתטיים. בכל הקשור לכפילות העניינית בתורה, שיטתו של אברבנאל שונה בתכלית מן הגישה הרווחת בין פרשני הפשט של ימי הביניים, וקרובה היא לגישת המדרש. היחס של הפשטנים מקבל ביטוי מובהק בדבריו של ר' אברהם אבן עזרא בפירושו הקצר לשמות יט, ג:

'לבית יעקב': יש אומרים – הנשים, ו'לבני ישראל' – הזכרים<sup>10</sup> [...] ואחרים אמרו: 'בית יעקב' – הנמצאים היום, ו'בני ישראל' – שיוולדו אחרי כן. ולמה כל זה, כאלו לא ראו דברי הנביאים כי בכפל ידברו, כדי להעמיד הדברים בלב, והיא דרך צחות.

ראב"ע מוחה בתוקף נגד הגישה הדרשנית המתעקשת לייחס משמעות שונה ומיוחדת לכל אחד מחלקי הפסוק. לדעתו אין הבדל בין "כה תאמר לבית יעקב" לבין "ותגיד לבני ישראל", אלא התורה חוזרת על אותו עניין פעמיים בניסוחים חלופיים לשם יפי המליצה ("דרך צחות"). נימה דומה נשמעת בפירושיהם של ר' אברהם בן הרמב"ם,<sup>11</sup> רלב"ג,<sup>12</sup> ור' יוסף בכור שור<sup>13</sup> (הר"י מאורליאנ"ש, תלמידו של רבנו תם) לפסוק זה. אבל אברבנאל מאמץ גישה שונה:

צוהו ה' שילך אל העם לדעת מהם, אם יחפצו לקבל את התורה. ושלא ישאל זה בלבד אל ראשי העם, אבל גם לכל העם מקצה טובים ורעים ידבר זה. והוא אומר

8 כלומר, הכפלת המילים "אל ארץ" נראית מיותרת.

9 כלומר, אם כבר אמר פעמיים "אל ארץ", מדוע משנה עתה ל"אל מקום".

10 ראה תנחומא, מצורע ט, ד.

11 "פשטיה דקרא כי 'בית יעקב' הם 'בני ישראל', וכפל זה להוספת הביאור והפירוש".

12 "כפל הענין במלות שונות, כמו 'אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל' (בראשית מט, ז).

13 "לפי הפשט כפל מלה הוא".

'כה תאמר לבית יעקב' – כלומר היותר רמאים ובעלי ערמומיות מהם,<sup>14</sup> ותגד לבני ישראל' – הטובים והישרים בלבותם.<sup>15</sup> או שעשה החילוק הזה לרמוז אל ההמון ואל השרים.<sup>16</sup>

אברבנאל מציג שתי הבחנות שונות בין "יעקב" ל"ישראל", ועובדה זו לבד מעידה על חשיבות העניין בעיניו. הדבר נובע מן המגמה לעמוד על שלמותה האלוהית של התורה יותר מאשר החתירה אחרי פשוטו של מקרא. ממקומות אחרים משתמע שאברבנאל ידע כי "יעקב" ו"ישראל" הם צמד קבוע בפסוקים רבים ושאינן ביניהם הבדל. כך למשל הוא כתב בפירושו לישעיהו ח, ג: "אמר לו השם שיקרא שמו 'מהר שלל חש בז', רוצה לומר כל אחד מהשמות ההם, אם 'מהר שלל' ואם 'חש בז', כי ענין שניהם אחד,<sup>17</sup> כענין 'יעקב' ו'ישראל'".

נושא ה"שינוי", דהיינו העדר סימטרייה או הקבלה במקומות שכביכול ניתן היה לצפות לכך, מעסיק את אברבנאל עד מאוד, ודי בסקירה מהירה של שאלותיו המקדימות לגופי הפירושים כדי להתרשם מן העובדה הזאת. שאלות כגון אלו העסיקו גם את מפרשי המקרא שקדמו לאברבנאל. אבל העקביות (אולי צריך לומר: הקיצוניות) שבה אברבנאל עומד על נושא זה, בכל אופן מהווה חידוש בתולדות הפרשנות.

יש להוסיף גם, שברגישותו העצומה לפרטים אברבנאל מעלה שאלות שלא נשאלו קודם לכן. דוגמה אחת לכך היא השאלה העשירית לפני הפירוש לפרשה המשתרעת מבראשית ב, ד עד ג, כד. שם אברבנאל הבחין בכך שהפרטים המוזכרים בנוגע לכל אחד מארבעת הנהרות היוצאים מגן עדן אינם שווים:

אתה תראה שבפישון שזכר ראשונה הגיד הארץ שהיה סובב, כמה שכתוב 'הוא הסובב את כל ארץ החוילה' (ב, יא), והדברים שימצאו שמה באמרו 'אשר שם הזהב' וגו' (שם). אמנם בנהר השני, והוא גיחון, והשלישי, שהוא חדקל, זכר הארץ לבד שסובב, כמ"ש 'הוא הסובב את כל ארץ כוש' (ב, יג), 'הוא ההולך קדמת אשור' (ב, יד), אבל לא זכר הדברים שימצאו שם. אמנם בנהר הד' לא זכר הארץ שסובב ולא הדברים שימצאו בו, אבל אמר בלבד 'והנהר הרביעי הוא פרת' (שם).

בתשובתו אברבנאל אינו נותן פיתרון מלא לכל הקושיות שהעלה. הוא מתייחס רק לשאלה הראשונה – מדוע בשאר הנהרות לא מוזכר מה נמצא בהם – ומציע לה שני פתרונות: (1) בשאר הנהרות לא היה לא זהב ולא אבנים יקרות; (2) שאר הנהרות מוכרים

14 "יעקב" = בחינת "ויעקבני זה פעמים" (בראשית כז, לו).

15 "ישראל" מלשון יושר.

16 "ישראל" = לשון שררה.

17 אברבנאל לא התכחש לקיום הכפילות בספרי הנביאים.

יותר: <sup>18</sup> גיחון קרוב לירושלים, חדקל מוזכר במראות דניאל (י, ד), ונהר פרת הוא גבול ישראל לצד בבל, ולכן לא היה צורך להזכיר מה היה בהם. נראה שבכואו לבאר את הפרשה אברבנאל לא טרח לחזור ולבדוק את ששאל בשאלות המקדימות אלא הסתמך על זכרונו (הפנומנלי בדרך כלל), שבגד בו במקצת במקרה זה. ומכל מקום המסקנה "והותרה בזה השאלה העשירית" איננה מוצדקת, וכל זה, יחד עם העובדה שאברבנאל הציע יותר מפיתרון אחד, מעיד שעיקר מגמתו הייתה לתרץ את הקושיה, יותר מאשר החתירה אחר האמת המוחלטת.

### ב. יש מוקדם ומאוחר בתורה

כלל גדול קבעו חז"ל בנוגע לסדרן של פרשיות התורה: "אין מוקדם ומאוחר בתורה" (פסחים ו ע"ב), כלומר, לא תמיד סדר הפרשיות משקף את הסדר שלפיו קרו המאורעות במציאות. כלל זה הנו כלל פשוטני ביסודו, ופרשני ימי הביניים קיבלו אותו מבחינה עקרונית, גם אם היו כאלה, כגון הרמב"ן, שניסו לצמצם אותו למיעוט של מקרים. אך אברבנאל לא הסכים לכך. לדעתו יש מוקדם ומאוחר בתורה, כי כך מחייבת השלמות האלוהית של התורה:

האמנם מה שראוי שתשפוט בזה הסברה הישרה הוא, שיש... מוקדם ומאוחר בלמוד התוריי. כי אין ראוי ליחס לו יתברך השופט כל הארץ בתורותיו דופי וגנאי מהבלתי סדור שאין ראוי ליחסו לקטן שבחכמים המחברים ספרים.<sup>19</sup>

לדעתו של אברבנאל, שלמותה האלוהית של התורה מחייבת גם שנאמין בשלמות הסדר שבה. שיטה גורפת ובלתי מתפשרת זו גורמת לעתים לאברבנאל לסטות מדרך הפשט הסלולה ולהציע פירושים הנראים דחוקים. למשל, קורבנות הנשיאים שנועדו לחנוך את המשכן וכליו הוקרבו "ביום כלות משה להקים את המשכן" (במדבר ז, א), וזהו ראש חודש ניסן, אותו יום שבו נצטווה משה להקים את המשכן (ראה שמות מ, ב). אולם תאריך זה מוקדם בחודש מן התאריך הנקוב במדבר א, א, ולכן אין אברבנאל יכול לקבל את המסקנה המשתמעת מפשוטו של מקרא:

רחוק היא אצלי שתהיה חנוכת המזבח הנזכרת כאן ביום ראש חודש ניסן כשהוקם המשכן כשהתחילו שבעת ימי המלוואים, וגם לא ביום השמיני למלוואים כדברי הרמב"ן [...] אבל אחר שוב שכאשר הוקם המשכן, שהיה בחדש הראשון, מיד התחילו ימי המלוואים לאהרן ולבניו, ובשבעת ימים מלאו את ידם והקריבו את קרבנם וקרבן העם ביום השמיני. וכל שאר ימי החדש ההוא הראשון נתעסק משה

18 את הפישון מזהה אברבנאל עם הנהר גנגס ("גאנקי") שבהודו.

19 פירוש לשמות, מהדורת שוטלנד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 339.

במשיחת המשכן והכלים והמזבח וכליו ושאר הדברים הצריכים למקדש. ובראשון לחדש השני צוה השם למשה על מנין העם, ונקבו בשמות הנשיאים שהיו בכל שבט ושבט בשעת המנין. ואחרי שנמנה העם לשבטיו וכן הלויים ונתמנו הנשיאים, ראו הנשיאים ההם שהיה דבר הגון שהם התחילו להקריב קרבנות קודם כל שאר יחידי ישראל. ומזה הצד קרא את קרבנם 'חנוכת המזבח', לא מפני שהיה קרבנם הראשון שנקרב שמה, לא מן הכהנים ולא מעדת בני ישראל, אלא בבחינת יחידי הצבור.

אברבנאל מניח שתי הנחות שאין להן בסיס בכתוב, ולפיכך לא ניתן לא לאמת אותן ולא להפריך אותן: (1) המשכן לא הוקם ולא הוכן במלואו באותו יום שבו נצטווה משה לבנותו, דהיינו ראש חודש ניסן; (2) קורבנות הנשיאים חנכו את המשכן רק בכל הקשור לקורבנות של יחידים. הנחות כגון אלו, השכיחות עד מאוד בפירושי אברבנאל, לא היו מקובלות בדרך כלל על פרשני הפשט, והן באות כתוצאה ממגמתו של אברבנאל להראות את שלמות התורה גם במחיר פרשני מעין זה.

### ג. היחס לפרשנות אלגורית

אברבנאל לא ראה בעין יפה את הפרשנות הפילוסופית-האלגורית של הרמב"ם, רלב"ג ושאר אנשי סיעתם. הוא חשש שהוצאת סיפורי התורה מידי פשוטם יכולה להוביל לגישה דומה ביחס לחוקי התורה:

מה ישיב הרב המורה<sup>20</sup> כשיתן הדין לפני רבונו של עולם מי התיר לו לעשות [...] צורה בפסוקים ולהוציאם מידי פשוטם. יתחייב ממנו קציצה בנטיעותיה, כי תתפשט הצרעת ותבא גם כן לעשות צורה וחקויים במצות התורה, חקותיה ומשפטיה, כי אם היה מותר בקצתה הותר בכלה.<sup>21</sup>

אף על פי כן, עוסק גם אברבנאל עצמו בפרשנות אלגורית, בעיקר בפירושו לחוקים שאינם בתוקף היום. קרבן העולה, למשל, בא לדבריו "לרמוז שכמו שהבעל חיים הוא במותו היה נקרב על מזבח ה', והיה נדבק אל האש ומתאחד עמו ועולה ריח ניחח לה', כן האיש המקריב או הצבור אחרי מותם יעלו אל האלהים בהר ה' ומקום קדושתו וידבק ויתאחד תחת כסא כבודו".<sup>22</sup> הסיבה שבגללה אברבנאל עוסק בפרשנות אלגורית מתקשרת אף היא לתפיסתו בדבר שלמות התורה:

20 כלומר הרמב"ם, בעל ה'מורה נבוכים'.

21 פירוש לבראשית, עמ' פו.

22 פירוש לויקרא, מהדורת שוטלנד, ירושלים תשס"ה, עמ' 22.

לא יעלה בלבך שהספורים האלה ממעשה המשכן וכליו, וסדר הקמתו ומשאו, והקרבנות, ועניני הנשיאים, ובגדי הכהנים, ושאר הדברים שהיו בדורות ההם, עתה שאנחנו בגלות אין לנו תועלת בידיעתם [...] כי הנה התשובה בזה היא, שכל העניינים שבאו בתורה מאי זה מין שיהיו, הנה עיקר הכוונה בהם **שיהיו בספר חכמה עליונה ולימוד אלהי בה**, יעינינו כל בעלי דת<sup>23</sup> עד שישלימו נפשותיהם בהשגות והידיעות ההמה [...] **ולכן היה מה שידענו היום מעניני המשכן וכליו עם רמזיהם מועיל לנו היום כיום המעשה עצמו**.<sup>24</sup>

שלמות התורה מחייבת, לדעת אברבנאל, את הטענה לפיה הרלוונטיות שלה על כל חלקיה אינה מתבטלת לעולם. ואף אם תוקפם המעשי של חוקים מסוימים עבר מן העולם עם חורבן בית המקדש, הרי שהחוקים הללו רומזים גם לרעיונות נשגבים, רעיונות נצחיים, שנסיעות היסטוריות כאלו או אחרות אינן משפיעות עליהם. הטענה שהצד העיוני של התורה הוא העיקר, ולא הצד המעשי, הנה מרחיקת לכת עד מאוד, אבל לכאורה אין מנוס ממנה אם מניחים שביטול עבודת הקודש לא פוגע מאומה ברלוונטיות הנצחית של התורה.

## סיכום

לעיל השתדלתי להראות כיצד המגמה להראות את שלמותה של התורה גורמת לאברבנאל לאמץ עמדות ושיטות שאינן מובנות מאליהן במסגרת הפרשנות הפשטית, ושמשום כך לא היו מקובלות על פרשני הפשט העקביים יותר, כגון ראב"ע. העדר מודעות למגמה זו גרם למבוכה בקרב החוקרים שהתקשו להגדיר את טיבה ואת מהותה של פרשנות אברבנאל, אם פשט היא או דרש. יש בפרשנותו של אברבנאל גם פשט וגם דרש וגם רבדים פרשניים נוספים, כגון אלגוריה. עקרונותיו הפרשניים של אברבנאל כפופים למגמתו הפרשנית העיקרית שלה נתוודענו במאמר הנוכחי, ולכן אין בהם עקביות בעניין זה. הדוגמאות שהבאתי לעיל מקצינות במידת מה את התמונה, משום שיש אצל אברבנאל גם הרבה מאוד פירושי פשט מעמיקים, אבל דווקא הדוגמאות הקיצוניות יותר הן המעידות על קיומה של מגמה, וזאת הייתה מטרתו במאמר הנוכחי. מיותר לציין כי הנושאים השונים שנידונו לעיל לא הגיעו כלל למיצויים הראוי, ויש עוד הרבה מה לומר על כל אחד מהם. אולם אין כאן המקום לדיון נפרד בכל אחד מן הנושאים, משום שהם נזכרו כאן לא לשם עצמם כי אם כדוגמאות וכביטויים למגמתו הפרשנית של אברבנאל להראות את שלמותה המופלגת של התורה כספר אלוהי.

23 אולי צ"ל: דעת.

24 פירוש לשמות, עמ' 457.