

לדרכו של הרמב"ן

מאת יעקב ליכט

דרך הרמב"ן בפירוש התורה כבר נחקרה וזכתה לתיאורים ממצים¹, בין היתר של ע"צ מלמד². אין כוונתי לחזור על הידוע, או לסכמו או לחדש בו חידוש עקרוני או רחב; ולא באתי אלא להשלים את שאמרו קודמי באי-אלו הערות שוליות.

תחילה אציע בדיקה סטטיסטית חטופה, לשם הבהרת מנהגיו של רבנו. הלומד הוותיק מתרגל לכך, שהרמב"ן מזכיר את רש"י הרבה, אבל לא תמיד; שיש לו שיטה להעיר בסופו של עניין "ועל דרך האמת", אלא שאתה יכול לעבור על חלקים גדולים של פירושו מבלי לפגוש במלים אלו; ועוד הרבה כיוצא בזה. את המתחיל מביאים דברים אלה במבוכה. מסבירים לו, שהרמב"ן נוהג כך וכך, ומסתבר לו, שהכלל שאמרו לו אינו חל כאן וכאן. להסרת המבוכה אנו זקוקים לצרור נתונים סטטיסטיים, ולו רק לשבר את האוזן: כך וכך אחוזים מזה וכך וכך מזה. אלא שאין זה פשוט כל כך למצות את הממצא בחישובים: לשם כך נחוצה מערכת מתוחכמת של נתונים, גדרים ואבחנות, של דיוקים שונים וגם עבודת נמלים של ליקוט החומר ומיונו. מכל מקום, כדי שאוכל להתמצא בעצמי³, עשיתי לי סקירות ארעיות, המבוססות על מדגם; ומתן אני מביא מבחר קטן, העונה על השאלות הפשוטות ביותר. המדגם שלי מורכב מחלקים, שהוצאתי מכל חומש וחומש באקראי, עד כמה שיכולתי לעשות זאת מבלי להיזקק לאמצעי מיכני להבטחת המקריות (קוביות או מחשב). בכל חלק של המדגם ספרתי את היחידות הפרשניות, כלומר את הערותיו של הרמב"ן לכתובים שהוא עוסק בהן; או (כפי שנוהגים לומר) את "הדיבורים המתחילים". כנגד מספר היחידות הכולל ספרתי את מספרן של אלה, שיש בהן הזכרות של רש"י, ושל אלה שיש בהן הזכרות של ראב"ע; וכן את אלה, שרבנו מוסר בהן פירוש "על דרך האמת". בגדר זו לא מניתי את פירושי הרמב"ן, שבהם באה לידי ביטוי דעתו כמקובל, או המושפעים מתורת הסוד כפי שנראה לנו, כי בכגון אלה קשה לדייק. ספרתי רק את הדברים שהוא עצמו מציין אותם במפורש כסתרי תורה סתומים⁴ בסימן "על דרך האמת". לשלושת הגדרים האלה (הזכרות רש"י, ראב"ע ו"דרך האמת") אני מוסר את תזירות הופעתם באחוזים, לגבי כל חלק מן המדגם ולגבי המדגם כולו. התוצאות מסוכמות בלוח זה:

1. י' אונא, רבי משה בן נחמן, ירושלים תשי"ד; הרב ח"ד שעוועל, רבנו משה בן נחמן, ירושלים תשכ"ז; וכן מהדורתו המדעית המבוארת של פירושי הרמב"ן, היוצאת במוסד הרב קוק משנת תשכ"ב ואילך.
2. ע"צ מלמד, מפרשי המקרא, דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים תשל"ח, עמ' 937-1022.
3. כיוון שנפל בחלקי לכתוב על הרמב"ן במסגרת הערך 'תנ"ך'; פרשנות התנ"ך באנציקלופדיה המקראית.
4. השווה את דבריו בסוף מבואו הפרוזאי לפירוש התורה (מודפס במהדורת שעוועל): 'זאל יחשוב מחשבות בדבר מכל הרמזים אשר אני כותב מסתרי התורה, כי אני מודיעו נאמנה שלא יושגו כלל... וזלת מפי מקובל' וכו'. לפיכך אין אמונתו בשדים, למשל, המבוארת בפירושו אל וי' יז: 7 בגדר

סדר-הכל (מכל התורה)	דברים 3:ח-12:ז	במדבר ח:א-13:ח	ויקרא א:1-4: ב:1-14: ה:1-47:	שמות 3:כד-1:יח	בראשית 2:ל-35: ל:יא-2:	המדרגים
632	101	116	74	101	240	מס' היחידות במדרגים
238	31	34	41	37	95	מס' היחידות עם הזכרות לש"י
37.7%	31%	29.3%	55.5%	36.6%	39%	באחוזים
78	16	24	8	30	25	מס' היחידות עם הזכרות ראב"ע
12.3%	15%	20.7%	10.8%	29.7%	10.4%	באחוזים
46	4	10	6	15	11	מס' היחידות עם "דרך האמת"
7.3%	4%	8.6%	8.1%	14.8%	4.6%	באחוזים

מובן מאליו הוא, שאין מספרים אלה מהימנים בדיוקנות. עם זאת הם רומזים בכירור, שרבנו מזכיר את רש"י במעט יותר משליש של הערותיו⁵, ואת ראב"ע בשמינית מהן, בערך. על "דרך האמת" הוא כותב בשבעה אחוזים מהערותיו.

בהקדמתו השירית לפירושו על התורה כותב הרמב"ן: "ואשים למאור פני נרות המנורה הטהורה / פרושי רבנו שלמה עטרת צבי וצפירת תפארה / מוכתר בנמוסי במקרא במשנה ובגמרה" / וכו'; וכן: 'ועם רבי אברהם בן עזרא / תהיה לנו תוכחת מגולה ואהבה מסותרה'. משמע הדברים הוא, שהעיונות עם שני פרשנים אלה הוא חלק מן התכנית המורכבת של החיבור. אבל שאר הפרשנים של ימי הביניים אינם נזכרים במבוא והזכרתם בגוף החיבור אינה עניין עקרוני, אלא דבר שבדרך אגב; לפיכך אין לתמוה שהזכרות כאלה הן נדירות וברובן סתמיות, ללא ציון שמותיהם. היוצא מן הכלל מאשר את הכלל. בהערה (שכבר נתפרסמה מכמה טעמים⁶) על מקומה של קבורת רחל (לבר' לה: 16) מחייב הדיוק בנושא מעט מסובך גם את הזכרת מנחם בשמו (כיון שרש"י, אשר רבנו מצטט את דבריו, הזכירו) וגם את הזכרת הרד"ק (כי דעתו נראתה לרמב"ן עד שבא לארץ-ישראל ועמד על הטעות). כל עניין ההזכרות של פרשנים נוספים על רש"י ועל ראב"ע אינו ניתן להערכה סטטיסטית באמצעות מדגם, כי מעטות הן. אבל העניין העקרוני ברור: אין הן חלק מן השיטה, ואילו של רש"י וראב"ע הן במפורש חלק מן השיטה.

לפיכך יש לשאול: כיצד הן חלק מן השיטה, ובכל זאת מיעוט כפי שנתברר? התשובה היא, לעניות דעתי, במורכבותה של תכנית החיבור. הרמב"ן מגלה בפירושו רגישות יתרה לריבוי הפנים והרמות של המשמעות, אשר נחשפות בשעת עיון מדוקדק בכתוב. לפיכך אתה מוצא אותו פשטן בהערה לכתוב אחד, דרשן בהערה אחרת ומדקדק בבעייה לשונית בהערה שלישית; ועוד הרבה כיוצא בזה. תשומת לב לפנים השונות שבכתוב היא, כמובן, מידה הכרחית לכל פרשן. אבל אצל הרמב"ן היא מפותחת מאד. ואחת המטרות שבתכנית המורכבת של פירוש הרמב"ן לתורה היא תיקון והשלמה של הפרשנות, שהיתה קיימת בעת כתיבתו. תיקון והשלמה דווקא, אבל לא סיכום ולא סקירה, ולפיכך מצומצמת הבדיקה לשני הפרשנים המובהקים, לרש"י ולראב"ע, המשמשים מעין נציגים לכל החבורה. לפיכך במקום הצורך בנוי פירוש הרמב"ן על הבאת דבריהם, ניתוחם והערכתם (לפעמים לשבח). אבל בשאר המקומות – והם הרוב – כותב רבנו דווקא על מה שהם לא כתבו, ומשלים את מפעליהם.

- סחרי תורה; אף שהיא נראית לנו אופיינית לחכם הנמנה על המקובלים. על שיטתו של רמב"ן בתורת הנסתר עיין י' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 88-95.
5. במדגם שלי מרובות (יחסית) הזכרות רש"י בספר ויקרא מאשר בשאר התורה. הסיבה לכך – לפי התרשמותי – היא ריבוי הבעיות ההלכתיות המפורטות, המתעוררות בספר, אגב דיני קרבנות וטהרה וכיוצא בהם. בכל אלה נוהג רש"י לצטט בקיצור איוה מאמר חז"ל מרכזי; הרמב"ן רואה את עצמו מחוייב לברר את כל העניין לפי מאמרי חז"ל נוספים; והוא פותח ממילא בציטוט רש"י (על ההבאה שבו). כל העניין נוגע לטיפולו של רבנו בחז"ל ובהלכה, ולא אוכל להאריך בזה. גם איני יודע מדוע גבוה יחסית אחוז הזכרות הראב"ע בשמות.
6. אנו לומדים ממנה, שהרמב"ן כתב מהדורה שנייה של פירושו בארץ-ישראל; שהשתדל לבדוק לפחות חלק מן העניינים בראיית עיניו; ועוד כיוצא בזה. ויש מעידים, שאין הרמב"ן מזכיר את הרד"ק אלא כאן.

אדגים זאת בפריט אחד, פשוט וזעיר⁷. בסיפור על הברית בין הבתרים, לפסוק בר' טו: 15 כותב הרמב"ן: 'וירד העיט על הפגרים: לאכול אותם כמנהג העופות'. בכתוב זה מסבירים רש"י וראב"ע את הוראת הלשונות 'עיט' ו'פגרים', כי זה תפקידו הראשון של הפרשן. רבנו אינו נוגע במלאכה זו, שכבר נעשתה. במקום זאת הוא מכוון את דעת הקורא לפשוטו של ההקשר הענייני, הבסיסי ביותר. כי אפשר שמרוב עיונים לשוניים (בפסוק עצמו) ודתיים (בסביבתו) ייעלם מן הקורא גופו של העניין המסופר, כלומר התמונה הנמסרת בפסוק. נמצא הרמב"ן משלים את רש"י ואת ראב"ע.

יחס מיוחד מגלה רבנו לרמב"ם. אותו הוא מזכיר במקומות מעטים, אך חשובים מבחינה עקרונית. דרך משל מאריך רבנו בפרוש הפסוק 'ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור במרמה'. על כתוב זה לא העירו רש"י וראב"ע כלום, כי פשוטו מובן. אלא שיש בו שורה של בעיות ענייניות בדבר התנהגותו של יעקב והתנהגותם של בניו, מלבד לקושיה המוסרית של עצם המרמה והרצת. רבנו מברר תחילה את הנסיבות הענייניות, וממשיך כך: 'ורבים ישאלו ואיך עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפוך דם נקי? והרב (משה בן מימון) השיב בספר השופטים (מן היד החזקה) ואמר שבני נוח מצווים על הדינים, והוא להושיב דיניו... ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה. שהרי שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו. ואין דברים אלה נכונים בעיני, שאם כן היה יעקב אבינו חייב להיות קודם וזוכה במיתתם' וכו'. ורבנו ממשיך בבירור מפורט של כל העניין ומגיע למסקנה: 'והרגו אותם חנם כי לא הרעו להם כלל. וזהו שאמר (יעקב): כלי חמס מכרותיהם' (בר' מט: 5). רבנו מעמיד את כל העניין על פשטותו: בני יעקב עשו רעה גדולה, ולפיכך כעס עליהם אביהם. יחד עם זאת חשובה אצלו הקושיה המוסרית, שלאמיתו של דבר לא זזה ממקומה; טיפולו בכל העניין מראה שהוא מסרב לתרצה. כדאי אמנם לזכור שמטרת הרמב"ם אינה (במקרה זה מכל מקום) לתרץ קושיית בתחום המוסרי, כי אם לתלות בכתוב מן התורה ניסוחו של עיקרון משפטי בסיסי. העיקרון הוא אחריות החברה למניעת פשעים ואחריות כל פרט בנפרד למחות על פשע הנעשה לעיניו. רמב"ן מתגלה כאן לעומת הרמב"ם כפשטן מובהק, לא רק בפיתרון שהוא מציע, אלא גם בגישתו הכוללת: ביאור כוונת הכתוב הוא העיקר. יחד עם זאת נזקק רבנו לרמב"ם כי הקושיה המוסרית אכן מתעוררת בכתוב והאפשרות לתרצה צריכה שיקול.

לא מניתי את הזכרות הרמב"ם במדגם שלי, כי לגבי תפוצה קטנה אין הוא מהימן כלל. אבל אציין, שהשקפתו של רבנו בעניין הקרבנות אמורה בעיקרו של דבר תוך כדי ויכוח נוקב עם הרמב"ם⁸, בפירוש לוי' א: 9. וכן הוא טוען נגד הרמב"ם, מבלי לנקוב בשמו: 'ורבים יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל, כי מי יגיד לעורב ולעגור מה יהיה, ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים; ורבנותנו גם כן יודו בהם'. דברים

7. הערה זו של רבנו היא יוצאת דופן בקיצורה. אמנם הבאה אחריה קצרה מאד אף היא; אבל במדגם שלי נדירות למדי הערות של שורת דפוס או שתיים (במהדורת שעוועל) כל שכן שתיים אלה הקצרות משורת דפוס. ואמנם יש בזה משום ראייה, שאין רבנו מאריך בניסוחיו שלא לצורך; כלומר שאריכות הלשון אינה אצלו נוהג סגנוני, שהפך להכרח, אלא תוצאה של מורכבות העניינים שהוא נזקק להם.

8. עיין היד החזקה, ספר המדע, הלכות עבודה זרה יא: טז (על פי שעוועל למקומנו ברמב"ן).

אלה כלולים בהרצאת דברים עקרונית ומפורטת על ממשות הגדת העתידות⁹, הרשומה בפירושו לדב' יח:9.

כבר כתבתי, שהרמב"ן מגלה במקרא פנים רבות, וניגש לפסוק מצדדים שונים. לשון אחרת: פירושו נע בכמה רמות: לשונית-דקדוקית, פשטנית לפי העניין ולפי ההקשר, עיונית-רעיונית, הלכתית, ושל תורת הסוד; וספק אם מניתי את כולן. אלא שאין לרבנו מערכת קבועה של רמות או 'דרכים' בפירוש, ואין הוא כופה את ריבוי אבחנותיו על כל פסוק ופסוק. הוא דן בכל נושא לגופו ולפיכך מצטמצם ברמה אחת או בשתיים בפירוש הפסוק הבודד. דווקא מסיבה זו מאלפות הערותיו המעטות, שבהן הוא מציין במפורש את דעתו בדבר ריבוי רמות המשמעות שבפסוק הבודד. והרי לפניך דוגמה:

בראש פרשת 'וישלח יעקב' (בר' לב:4) מקדים הרמב"ן מבוא¹⁰ קצר לכל הנושא; וזו לשונו: 'נכתבה הפרשה הזאת להודיע כי הציל הקב"ה את עבדו וגאלו מיד חזק ממנו וישלח מלאך ויצילהו'. דברים אלה אינם הפשט הבסיסי ביותר, משום שאינם הסבר ללשונות או לגוף האירועים; פירוש במישור בסיסי כל כך אמנם מיותר במקרה זה. מה שרבנו מציע הוא סיכום האירועים ומשמעותם הכוללת, המתבקשת מעצם הרצאת הדברים; אבל גם פירוש כזה הוא בגדר הפשט¹¹, הרשום כאן כרמת פירוש ראשונה. מיד לאחר מכן כותב רבנו את הרמה השנייה: 'ולמדנו עוד שהוא לא בטח בצדקתו והשתדל בהצלה ככל יכולתו'. זוהי כבר מסקנה, הנלמדת מתיאור מעשיו של יעקב ומנצלת את התיאור לצורך פתרונה של בעיה מוסרית-דתית: האם החסיד חייב לסמוך בכל על עזרת השמים, או שמא עליו לטרוח בעצמו; בעניין זה משמש יעקב אבינו דוגמה, וראוי לעשות כמותו. לפיכך הרמה השנייה היא מדרש לשם הפקת לקח מוסרי¹². את השלישית רשם רבנו כך: 'ויש בה עוד רמז לדורות כי כל אשר אירע לאבינו עם עשו אחיו יארע לנו תמיד עם בני עשו וראוי לנו לאחוז בדרכו של צדיק שנזמין עצמנו לשלושת הדברים שהזמין הוא עצמו, לתפילה ולדורון ולהצלה בדרך מלחמה לברוח ולהנצל'. כאן אסור לטעות ולחשוב, שעיקר הפירוש הוא במסקנתו המעשית, בחינת מה שראוי לנו לנהוג. העיקר הוא מה שכתב רבנו לפני המסקנה, שכל מה שאירע ליעקב יארע לנו. כאן, ובעוד כמה מקומות בספר בראשית, אוחז רבנו בכלל של חז"ל 'מעשה אבות סימן לבנים' ומפתחו לשיטה פרשנית. ברמה זו – המכונה כאן 'רמז' –

9. קשה לכנות את הרמב"ן "מיסטיקן" בשל כך. טענותיו הן בעיקרו של דבר טענות של מלומד מימי הביניים, אשר קיבל את החכמות השונות (גיאומנטיה, אסטרונומיה וכו') כחלק מירושתו בתחום "מדעי הטבע". עמדת הרמב"ם היא פחות נפוצה, שכלתנית-קיצונית וספקנית.

10. הוא נוהג לעשות מבואות לפרשיות ועניינים לעתים די קרובות. עיין למשל בתחילת פרשת יתרו (שמ' יח:1): 'כבר נחלקו רבותינו בפרשה זאת' וכו', שם הוא דן באריכות יתרה בבעיות של סדר הכתובים והקשרם.

11. כיוון שהוא נוגע לסיפור המעשה גופו, ולא למסקנה הנובעת ממנו. וגם לפי תחושתנו שלנו זהו פשט, כפי שיתברר לך אם תתרגם את לשון רבנו ללשונם של מבקרי ספרות של ימינו: 'המוטיב המנחה בעלילה הוא הצלת הגיבור בדרך פלאית'.

12. איני מתחזף לומר, שרבנו היה מכנה זאת "דרוש", לו נשאל. אבל ברור, שזוהי אצלו דרגת פירוש שנייה, לפי לשונו שלו. ולדידן אסור לומר, שכוונת הכתוב הוא הלקח המוסרי שנלמד ממנו, כי מעשי יעקב מתוארים כנובעים מן המסיבות ומאופיו; ואין בדרך כלל בסיפורי המקרא דוגמה להתנהגות מוסרית רצויה (מלבד לסיפורי אברהם, וגם שם לא בכלום).

נתפשים האירועים עצמם (ולא הלשונות) כטומנים משמעות נסתרת: הם אירעו כפי שאירעו כדי שיהיה בהם ניסוח מוצנע של סוד ההיסטוריה העתידה. אבל סודות ורמזים אלה אינם לגבי רבנו "סתרי תורה" ממש, כיוון שאינם ממרכזה של תורת הקבלה וממילא בגדר "דרך האמת"¹³. היא הרמה הרביעית של המשמעות, אלא שהרמב"ן לא כתב עליה כאן, כשם שאינו מרבה לדון בה, בדרך כלל, כפי שנתברר.

באופן כזה הגענו לארבע רמות של פירוש: פשט, דרש, רמז וסוד, או 'פרד"ס'. צריך לזכור, שמערכת ארבע הרמות אינה נוקשה בשום מקום, וארבעת המונחים שלה אינם משמשים לפי הגדרה מדויקת אחת, לא אצל הרמב"ן ולא במקום אחר. הסכימה של פרד"ס לא באה אלא להקל על הלימוד: אין מטרתה לכפות עליו מדורים סגורים זה מפני זה. לעניות דעתי מאלף מה שהבאתי מדברי רבנו משום שאפשר ללמוד מזה כיצד הוא מטפל בריבוי המשמעויות לגבי עניין מסויים אחד, ועד כמה דרכו קרובה למעשה אל הסכימה הכוללנית של 'פרד"ס'. מה שמאלף עוד יותר היא הקרבה לסכימה המרובעת שהיתה נהוגה אצל הנוצרים¹⁴. הם פיתחו את שיטת "ארבע המשמעויות" (Quatuor sensus) של כתבי הקודש כאופן יותר מפורט ויותר מדוקדק מן היהודים, ובכל זאת אין גם אצלם הסכימה מלאה לא במניין המשמעויות עצמן ולא במונחים המגדירים אותן. מכל מקום כוללת השיטה שלהם מושגים אלה:

- 1) משמעות מילולית *sensus literalis*, כלומר הפשט, האירועים גופם.
- 2) משמעות מוסרית *sensus moralis* כלומר, מה שאדם למד מן הכתוב בדבר ההתנהגות הרצויה.
- 3) משמעות 'טיפולוגית' *sensus typicus* והוא בדיוק מה שהגדרתי לעיל בעניין 'מעשה אבות סימן לבנים', אלא שהדברים הנלמדים מן המקרא בשיטה זו אצל הנוצרים הם – כמובן – שונים.

המשמעות הרביעית היא *sensus anagogicus* לדעת אחדים ועניינה לימוד עיקרי האמונה, ולדעת אחרים גילוי סודותיה, *sensus mysticus* ואין אנו זקוקים לכל זה. שלוש המשמעויות שמניתי תחילה תואמות בדיוק למה שכתב הרמב"ן בפירושו לבר' לב: 4, כמבואר לעיל. אף על פי שהרמב"ן הכיר ללא ספק את הפרשנות הנוצרית, אינני חושב שספג את שיטתם, שהרי אין כאן שיטה מגובשת די צרכה לא בדברי הרמב"ן ולא במסורת הנוצרית. אבל ברור, שיש כאן נקודת מגע או מקבילה בדרך החשיבה, אשר פותחת פתח להבנה טובה יותר של הרמב"ן ושל הפרשנות היהודית בימי הביניים.

רגישות לריבוי משמעויות מאפשרת לפרשן יחס רציני לרבדים שאינם במרכז התעניינותו, או יחס שווה לכל הרבדים. תכונה זו אופיינית לרמב"ן. הוא גם פשטן גדול וגם מאמין ברמזים וסודות אשר טמונים בפסוקים. במקום אחד בלבד מצאתי אצלו העדר סובלנות לפשט: מקום זה מאלף גם משום שהוא מבהיר את עניין "הרמז" לעתיד, כלומר את הפרשנות הטיפולוגית, על פי הכלל 'מעשי אבות סימן לבנים'. מקום זה הוא טיפול בעניין הבארות, שחפרו רועי יצחק ונאלצו לעזבן בגלל הריב עם רועי גרר. בפירושו לבר' כו: 20

13. לפיכך הוא מסבירם בלשון מובנת ומפורשת, ולא ברמזים, עיין הערה 4.

14. כל העניין, שיטת הנוצרים בזה, וספרות עליה, וגם נגיעת הרמב"ן לנושא תמצא אצל ע' פונקשטיין, ציון מה (תש"ם), עמ' 35-39. אבל מה שהבאתי כאן אין שם.

לדרכו של הרמב"ן

(ד"ה ויקרא שם הבאר עשק) כתב רבנו: 'יספר הכתוב ויאריך בעניין הבארות ואין בפשוטי הסיפור תועלת ולא כבוד גדול ליצחק... אבל יש בדבר עניין נסתר' וכו'. שים לב לניסוח, אשר אינו מציע את "העניין הנסתר" כרוכד משמעות נוסף, כי אם כמשמעות הנכונה היחידה; העדר "התועלת" בפשט הוא ראיה לכך. מה שגרם לרבנו לאחוז בדרך חשיבה זו, האופיינית לאלים שבדרשנים, הוא חוש הפרופורציה שלו: קשה לו לקבל את אריכות התיאור שבכתוב, המוקדשת – על פי הפשט – לעניין של מה בכך. את "העניין הנסתר" מציג רבנו כך: 'אבל יש בדבר עניין נסתר בתוכו להודיע דבר עתיד. כי באר מים חיים ירמוז לבית אלוהים אשר יעשו בניו של יצחק... וקרא הראשון עשק ירמוז לבית הראשון אשר התעסקו עמנו ועשו אתנו כמה מחלוקות וכמה מלחמות עד שהחריבוהו והשני קרא שמה שטנה... שקרא אותו בשמו שכתוב בו ובמלכות אחשורוש בתחילת מלכותו כתבו שטנה... והשלישי קרא רחובות הוא הבית העתיד' וכו'. (השמות של הבארות שטנה ורחובות אמורים בפסוקים 21, 22). איני יודע אם הלשון "ירמוז" היא מעין מונח קובע לשיטה פרשנית זו, על כל פנים מכונה השיטה "רמז" בדוגמה שהבאתי לעיל. כאן היא מופעלת כדי ללמוד מאירועי הבארות מתכונת או דגם להיסטוריה הישראלית בכללה. אמנם בטהרתה אי אפשר להפעילה כאן, כלומר אי אפשר להסיק לקחים מן האירועים עצמם. חושף הרמזים נאלץ להיעזר במדרש-שמות ובסמלים: באר = מקדש; עשק = מלחמות בית-ראשון; וכו'.

הבאתי לפניך קצת דוגמאות לעיון משלים ברמב"ן. אני מקווה, שתהיה בזה קצת תועלת בהסרת אי אלו תמיהות ומבוכות. נוסף על כך אפשר אולי להיעזר בדוגמאות אלה בהגדרתן של תוכניות מחקר עתידות. נתברר, שאפשר למצוא שיטות של העמקה ותוספת דיוק בלימודה של הפרשנות העברית הקדומה, שיטות שיש בהן עמל רב, אבל שכרן חייב להיות במסקנות ברורות וכמעט ודאיות. יותר ממה שהבאתי כאן מסתמן בבדיקה ארעית של הממצא, אבל לא עלינו המלאכה לגמור.