

# בית מקרא

כתב-עת לחקר המקרא ועולמו  
כרך עא (תשפ"ו), חוברת א

מיסודו של  
המרכז העולמי לתנ"ך, ירושלים



מוסד ביאליק • ירושלים

## תוכן העניינים

|                       |                                                                                                                  |
|-----------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| נתן וסרמן ויגאל בלוך  | אחריות חברתית, דאגה לבעלי חיים ומניעת התאבדות: עיון בחוקים בדברים כב 1-8 וברעיונות מקבילים בספרות המסופוטמית / 5 |
| עדי מרילי             | ממחווה גופנית לביטוי רגשי: לבחינת הצירופים 'כלה עין', 'נשא עין' / 25                                             |
| צבי אבוש ודיוויד רייט | 'סצנות דיאלוג' ופערים ספרותיים במלכים ב' פרק ה / 57                                                              |
| מיה שמואלי            | שקיעי מסורת יציאת מצרים בנבואות השיבה לציון בישעיה השני / 73                                                     |
| אביחי לוי             | ההרמנויטיקה המדרשית הייחודית של רבי משה גבאי, מחבר 'עבד שלמה', סופרקומנטר על רש"י, לעומת פרשנים אחרים / 106      |
| מרים ג'ייקובס         | "ואם הוא דרך קבלה נקבל": מסורת היסטורית עובדתית בפירושי ראב"ע לספר שמות – מגמות ותובנות / 140                    |

## ביקורת ספרים

|            |                                                                                                             |
|------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ערן גלוסקה | גרשון גליל, רשימות היחס בדה"א ב, ג – ד, כג והתהוותו של שבט יהודה, מגילת ספר, רחובות תשפ"ו, 348 עמודים / 171 |
|------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

תקצירי המאמרים באנגלית / 5\*

## “ואם הוא דרך קבלה נקבל”: מסורת היסטורית עובדתית בפירושי ראב”ע לספר שמות – מגמות ותוכנות

מרים ג'ייקובס

### תקציר

המאמר בוחן את יחסו של ראב”ע לקבלות ההיסטוריות של חז”ל מתוך השוואה בין שני פירושו לספר שמות. העיון מראה שלפחות לגבי נושא זה אין לקבל את הגישה שחלק מהחוקרים דוגלים בה, ולפיה בפירוש הקצר ראב”ע מגלה עצמאות פרשנית וביקורת גלויה נגד חז”ל, ואילו בפירוש הארוך הוא מגלה כפיפות ונאמנות לדברי חז”ל, כביכול מתוך ‘מס שפתיים’. כנגד זה טוען המאמר הנוכחי שבכל הנוגע לקבלות היסטוריות של חז”ל, ביאוריו של ראב”ע בפירוש הארוך משקפים התמודדות פרשנית ‘פשטית’ ועניינית מחודשת ואינם בגדר ‘מס שפתיים’. הם מדגימים בעיקר את נכונותו לבחון מחדש ואף לשנות את מסקנותיו הקודמות, וכן את גישתו הביקורתית כלפי פירושים מסורתיים שאינם עומדים באמות המידה של סבירות לוגית ופרשנית. פירושים אלה אינם נחשבים בעיניו למסורת מחייבת כי אם לסברה פרשנית של חז”ל, שאין חובה לקבלה. יש פעמים שראב”ע, בפירוש הקצר, דוחה פירוש מסוים של חז”ל, ואילו בפירוש הארוך הוא מוכן לשקול את היותו מסורת מחייבת אף שהסיכויים לכך קלושים. ומנגד, יש פעמים שבפירוש הקצר הוא מקבל פירוש של חז”ל ללא עוררין, ואילו בפירוש הארוך היותו מסורת מחייבת נשקלת כאפשרות בלבד. לדעתי, גם כשראב”ע, בפירוש הארוך, מוכן פעם אחר פעם לשקול את האפשרות שפירוש הטומן בחובו קשיים מסוימים הוא בכל זאת בגדר מסורת מחייבת, הוא לא עושה זאת כדי להדוף האשמות של כפירה בדברי חז”ל, אלא לגופם של דברים או מתוך מחשבה שיש יסוד למסורות אלה.

**מילות מפתח:** רבי אברהם אבן עזרא; ראב”ע; ‘קבלת חז”ל’; מסורת היסטורית; הפירוש הקצר; הפירוש הארוך; מס שפתיים; אהרן מונרשיין; מיכאל פרידלנדר.

■ ■ ■

"ואם הוא דרך קבלה נקבל"

#### א. מבוא

את פירושו השלם לחמישה חומשי תורה כתב ראב"ע בתקופה הראשונה למסעיו,<sup>1</sup> בזמן שהותו בלוקא שבאיטליה לפני שנת תתק"ה (1145).<sup>2</sup> פירוש זה נקרא לימים 'הפירוש הקצר', בהשוואה ל'שיטה האחרת' לספר בראשית ול'פירוש הארוך' לספר שמות, הארוכים והמורכבים יותר שכתב ראב"ע מאוחר יותר בחייו, בהיותו בצפון צרפת.<sup>3</sup> יש הבדלים לא מעטים בין השיטה האחרת והפירוש הארוך לבין הפירוש הקצר: פרט לאורך הביאורים, ההבדלים הם בצורת הכתיבה, בתכנים, בקהל היעד, בדגשים, וגם בחלק מהעמדות המובאות בפירושים.<sup>4</sup>

#### ב. הסברים להבדלים בין הפירוש הארוך לפירוש הקצר

כמשך השנים התפתחה גישה כללית המנסה להסביר את ההבדלים הקיימים בין הכתיבה הפרשנית המוקדמת של ראב"ע לתורה – הפירוש הקצר – לבין הכתיבה המאוחרת – הפירוש הארוך לספר שמות, ותולה אותם ברוח המקום שבו חיבר את פירושו. את התיאוריה הזו הגה לראשונה מיכאל פרידלנדר כבר במאה הי"ט.<sup>5</sup> לדבריו, שתי פנים לראב"ע: ראב"ע של איטליה, המגלה עצמאות פרשנית ומבקר גלויות את חז"ל, וראב"ע של צרפת, המתון, המסורתי, הנאמן לדברי חז"ל וכפוף להם. לפי גישה זו – באיטליה, הרחוקה מהמרכז האשכנזי ושבה כתב את הפירוש הקצר, נטה ראב"ע להשיג על פרשנות חז"ל ולבקרה, ואילו בצרפת, מקומם של רש"י וממשיכיו נאמני חז"ל, שבה כתב את

- 1 תורה לפרופ' איתמר כסלו, שדייק את כתיבתי והעיר הערות מושכלות במסגרת הפוסט דוקטורט באוניברסיטת חיפה. המאמר מוקדש לזכרו של פרופ' אהרן מונדשיין, שלימדני מחוכמתו של ראב"ע.
- 2 ראו: כסלו, הקשר, עמ' 282 והערה מספר 1; הנ"ל, הפשטות, עמ' 434 והערה מספר 80.
- 3 הסברה המקובלת היא שהשיטה האחרת לספר בראשית והפירוש הארוך לספר שמות הם חלקים מפירוש אחד שנכתב כסדר לפחות עד לסוף ספר שמות; ראו למשל: סימון, הפירושים, עמ' יד-טו, יט; הנ"ל, דיוקן, עמ' 111-127. אך כסלו טוען כי אלה אינם חלקים של פירוש אחד, וכי ראב"ע כתב קודם את הפירוש הארוך לשמות ורק אחר כך את השיטה האחרת לבראשית; ראו גם: כסלו, הקשר, עמ' 282-297.
- 4 ראו: דוידוביץ', שני, עמ' 255; מונדשיין, אברהם, עמ' 138-141; סימון, דיוקן, עמ' 110-132.
- 5 פרידלנדר, אבן, עמ' 143-144, 151; ראו גם: לוין, פירוש, עמ' 3-21.

הפירוש הארוך, הוא נטה להרכיב ראש בפניהם ונהג ביתר מתינות. פרידלנדר ציין, למשל, כי ההקדמה דומה אמנם במהותה בשני הפירושים, אך סדר חמש הדרכים, הסגנון והטון שונים. לדבריו, גם עובדה זו מראה כי שני החיבורים נכתבו בעבור סוגים שונים של קוראים.<sup>6</sup>

תמימה דוידוביץ' ואוריאל סימון טענו מנגד שתיאוריה זו לא הוכחה דיה, שכן לא נמצאה מגמה עקבית מהסוג שקבע פרידלנדר באף אחד מהפירושים.<sup>7</sup> דוידוביץ' הסיקה ממחקר שערכה כי בפירוש הארוך לשמות לא ניכרת התייחסות שונה למדרשי ההלכה והאגדה, ואין תמיכה שיטתית בחז"ל בפירוש האחד לעומת דחיית פירושיהם בפירוש האחר, שכן שיטתו של ראב"ע אינה אחידה. להערכתה, ראב"ע שינה את דעתו בפירוש הארוך בגלל הרחבת ידיעותיו והעמקתו המחודשת בכתובים.<sup>8</sup> סימון טען ישירות שיש להפריך את גישתו של פרידלנדר: "חשוב מכל אלה הוא להפריך את הדעת המקובלת, לפיה באיטליה יכול היה הראב"ע לתת ביטוי יותר חופשי הן להסתייגות מדרשות חז"ל והן לדעות יותר בקורטיות, בעוד שבצרפת הצפונית היה צריך להתחשב בשכונותם של החכמים מבית מדרשם של רש"י ובעלי התוספות".<sup>9</sup> וכך הוא תיאר את ההבדל בין הפירושים: "מסתבר אפוא שראב"ע נדר בצפון צרפת לכתוב פירוש חדש לתורה לא רק בגלל היעדרם המשווער של עותקים של פירושו הקצר ושל ספרי הדקדוק שכתב באיטליה, אלא גם ובעיקר שיהיה מקיף ונהיר יותר מקודמו";<sup>10</sup> והוא הוסיף: "ובשני פירושו לספר שמות ניכרת בבירור מגמה של שכלול והעמקה של מלאכת הפירוש. גם אם מנעו בעדו נסיבות חייו לקיים את נדרו במלואו [...] עלה בידו להציג בפני לומדיו לדורותיהם מופת של שקידה בלתי נלאית על תיקון של ביאורים ספציפיים ושיפור של מתכונת הפירוש".<sup>11</sup> סימון אף טען נגד גישתו של פרידלנדר שגם איטליה הייתה מרכז תלמודי

6 שם, עמ' 143.

7 סימון (ארבע, עמ' 131 והערה 36) כתב: "יש להדגיש, שבגוף הפירוש הארוך לשמות לא ניכרת בשום פנים התייחסות שונה (עניינית או סגנונית) כלפי מדרשי ההלכה והאגדה, כפי שעולה מן הבדיקה השיטתית, שנעשתה ע"י תלמידתי הגב' תמימה דוידוביץ', בעבודת הגמר לתואר השני – 'שני פירושו של רבי אברהם אבן עזרא לספר שמות – מחקר השוואתי', רמת גן תשל"ט, עמ' 189–257; דוידוביץ', שני, עמ' 256–257.

8 שם, עמ' 255.

9 סימון, ארבע, עמ' 131.

10 סימון, הפירושים, עמ' יט.

11 שם, עמ' כב; ראו: הנ"ל, דיוקן, עמ' 108, 132.

”ואם הוא דרך קבלה נקבל”

חשוב במאה השתים-עשרה, והציע כי ייתכן שההבדל הניכר בנימת ההתבטאות בין שתי ההקדמות, ובין אופי הפירוש הקצר לאופי הפירוש הארוך, נבע גם מהתחשבות באישיותו ובדעותיו של הפטרון שלכבודו חובר הפירוש הארוך.<sup>12</sup> דוידוביץ וסימון חושבים שיש שינוי בין הפירוש הקצר לארוך, רק שאין הם רואים מגמה עקבית בכל אחד מהפירושים ולכן הם אינם תולים זאת באופיו של קהל היעד, אלא בנסיבות השונות – במימוש הרצון להרחבת ידיעותיו והעמקתו בכתובים, בשאיפה לחיבור פירוש מקיף ובהיר מקודמו, או אולי בהתחשבות באישיותו של הפטרון.

לעומתם, אהרן מונדשיין הקצין את גישתו של פרידלנדר ונימק אותה בשני מאמרים עיקריים.<sup>13</sup> לדבריו, כשראב”ע נדר לאשכנז הוא ידע שמאבקו החזיתי במתודת הדרש נידון לכישלון, וכי אין בכוחו לקום נגד רש”י שייצג את דברי חז”ל. כך כתב מונדשיין:

רש”י, ראש הישיבה הנערץ, פוסק הלכה ומורה הדור, קנה את עולמו בזכות פירושו המונומנטאלי לתלמוד; ובצירוף לסגולותיו הייחודיות – הואצלה סמכות בלתי מעורערת גם לפירושו לתורה [...] מאבק חזיתי במתודה שעניינה פשוט דרך הדרש – נדון, אפוא, מראש לכישלון צורב. ברי שלא יהיה בכוחו של ראב”ע לקום כנגד מי שנחשב כמייצג אמיתות ש’נאמרו למשה מסיני’, ולהציב מולו תזה שלפיה על כל ביאור לעמוד במבחן כפול: ”בעבותות הדקדוק נקשר, ובעיני הדעת יכשר”.<sup>14</sup>

במצב זה, העריך מונדשיין, עמדו בפני ראב”ע שתי אפשרויות: לסגל לעצמו את גישת רש”י כשדברי חז”ל נר לרגליו, או להשליט את גישתו המתודית באמצעות ‘הכשרה מתקנת’ דהיינו השרשת יסודות הדקדוק להבחנה בין פשט לדרש תוך פיזור הצהרות נאמנות לחז”ל, כגון: ”וחלילה חלילה שאומר שלא דברו נכונה כי דעתנו נקלה כנגד דעתם” (הפירוש הארוך, שם’ יב 8).<sup>15</sup> לפי מונדשיין בחר ראב”ע באפשרות השנייה, שכן הבין היטב שאם אינו רוצה להמיט כליה על

12 הנ”ל, ארבע, עמ’ 131.

13 מונדשיין, אברהם, עמ’ 139–155; הנ”ל, יש לו, עמ’ 257–288.

14 הנ”ל, אברהם, עמ’ 140.

15 שם, עמ’ 141.

מפעלו הפרשני עליו לנהוג בזהירות, בתבונה ובתחבולה, כדי שלא ייראה כחותר תחת מעמדם של חז"ל.<sup>16</sup>

נמצאו אפוא שתי גישות מנוגדות העומדות זאת כנגד זאת להבנת השינויים שבין הפירוש הקצר לארוך, האחת טוענת (פרידלנדר מונדשיין) שהשינויים בין הפירושים נובעים מההבדלים בין התרבויות באיטליה ובצרפת. ראב"ע נאלץ להתמודד עם סמכותו הבלתי מעורערת של רש"י, ולכן בחר לנקוט גישה מתודית זהירה שבאה להשריש את יסודות הדקדוק תוך שמירה כביכול על נאמנות לחז"ל. לעומתם, השנייה (דוידוביץ' וסימון) מציעה גישה המערערת על התיאוריה של פרידלנדר ומונדשיין. היא טוענת שאין שינוי עקבי בפירושים, ומסבירה כי השינויים בגישתו של ראב"ע נובעים מנסיבות החיים, מהתפתחותו האישית, מהעמקה בכתובים וידיעותיו המתקדמות.<sup>17</sup>

### ג. 'קבלת חז"ל' בפירוש ראב"ע

אחד ממרכיבי מלאכת הפירוש של ראב"ע – המבטא קשר ישיר ומחייב בינו לבין דברי חז"ל, ושהוא מסקן, מאתגר וגם בו ניכר ההבדל בין הפירוש הארוך לפירוש הקצר לשמות – הוא יחסו של ראב"ע ל'קבלת חז"ל', כלומר למסורת היסטורית מהימנה שעברה מדור לדור. השימוש במונח 'קבלה' בפירושו מצומצם יחסית, אך המקרים השונים משקפים את שיטתו הכללית ובעיקר

16 שם, עמ' 141-143. בהערה מספר 19 מעיר מונדשיין כי יעקב רייפמאן (גודל, עמ' 104-111) קיבץ את עשרות ההיגדים המשקפים את יחסו המתבטל של ראב"ע כלפי חז"ל. יש לציין כי רייפמאן הביא רשימה זאת כדי להגן על ראב"ע מפני הטוענים כי סתר את דברי רבותינו.

17 איתמר כסלו (הזיקה, עמ' 61-80) הציע גישה שונה שאינה רלוונטית לדיון זה – כיוון עקרוני-מתודי, להבנת הפערים בין הפירוש הקצר לארוך. הוא עמד על יחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל ההלכתיים תוך השוואת פירושו הארוך לפירוש רשב"ם. לדעתו, שינוי טעמו של ראב"ע בין כתיבת הפירוש הקצר באיטליה לכתיבת הפירוש הארוך בצרפת נובע מההבדל שבין מאבקו בפרשנות הקראית ביושבו באיטליה, לבין התמודדותו עם פרשנות רשב"ם בצפון צרפת. כסלו ראה בהתייחסות הברורה של ראב"ע לפירוש רשב"ם אמצעי להסברת השינויים שחלו בקביעותיו הפרשניות במהלך פירושו הארוך. לדעתו, החשיפה לתפיסת רשב"ם כי פשט המקרא וההלכה למעשה אינם צריכים להתאים זה לזה, היא זו שכלל הנראה הביאה את ראב"ע לשנות כמה מביאוריו בפירוש הארוך. לטענת כסלו התאמץ ראב"ע להוכיח שקביעת חז"ל תואמת את פשוטו של מקרא, ושאי אפשר לנתק בין הכתוב לבין המסקנה ההלכתית. מכאן, שהשוני בין הפירושים נבע מהרצון לבטא בפני קהלו בצפון צרפת את תפיסתו העקרונית למדרש ההלכה.

”ואם הוא דרך קבלה נקבל”

את יחסו למסורת שעברה מדור לדור. אומנם יש מקרים שבהם הוא מתייחס לדברי חז”ל כמסורת היסטורית בלי לנקוט במונח ‘קבלה’, ומקרים אלה ראויים לבדיקה, אך מאמר זה דן רק במקרים שבהם המונח מוזכר באופן מפורש בפירוש הקצר או/ו בפירוש הארוך.<sup>18</sup>

מיכאל גרוס הגדיר את המונח ‘קבלה’ בפירוש ראב”ע באופן הבא:

חכמי הדורות, ממשח רבנו ואילך (“המעתיקים” בלשונו של אבן עזרא), קיבלו ומסרו ידיעות רבות הנוגעות הן לחלק ההלכתי של התורה והן לחלק הסיפורי שלה. ידיעות אלה נמסרו בעל פה והן נושאות חותם של אמת מכוחה של האמונה באמתות התורה שבעל פה. מסרים אלה נקראים דברי קבלה משום שהם לא הועלו על הכתב, ואין דרך לחכם לדעת אותם אלא אם כן קיבלם מרבותיו.<sup>19</sup>

יש להבחין בין יחסו של ראב”ע ל’קבלת חז”ל’ בתחום ההלכתי לבין יחסו ל’קבלת חז”ל’ בתחום ההיסטורי עובדתי, שהוא הנושא הנדון במאמר זה. בשתי הקדמותיו לתורה הוא הצהיר על נאמנות מוחלטת למסורת חז”ל בסוגיות הלכתיות. למשל, בהקדמה לפירוש הקצר בדרך השנייה – דרך הצדוקים, היינו הקראים, כתב: ”וכל אלה המצוות צריכות לקבלה ומסורת [...] וזה לנו האות שסמך משה על תורה שבעל פה שהיא שמחה ללב ולעצם מרפא, כי אין הפרש בין שתי התורות ומידי אבותינו שתייהן לנו מסורות.”<sup>20</sup> ובסיום הדרך החמישית – דרכו שלו, הוא כתב: ”רק בתורות ובמשפטים ובחוקים, אם מצאנו שני טעמים לפסוקים, והטעם האחד כדברי המעתיקים, שהיו כולם צדיקים, נשען על אמתם בלי ספק בידים חזקים [...] רק קדמונינו היו אמת, וכל דבריהם אמת.”<sup>21</sup> גם בהקדמתו ל’שיטה האחרת’ בדרך השנייה, חיזק ראב”ע את המחויבות לתורה

18 על יחסו המורכב של ראב”ע למדרשי האגדה של חז”ל ולדבריהם, כפי שניכר מפירושו לספר שמות ראו: גייקובס, יחסו, עמ’ 49–255.

19 גרוס, נבו וניצן, דרכים, עמ’ 208; על ‘מסורת מסיני’ ראו: בזק, נצחוני, עמ’ 41–63.

20 פירוש ראב”ע לאורך המאמר מתבסס על מהדורת הכתר – <https://www.mgketer.org/>. ראב”ע דן בקטע זה בעיבור השנה, הנשען ברובו על תורה שבעל פה, ומצהיר זאת נגד הקראים שאינם מאמינים בתורה שבעל פה.

21 מקראות גדולות, הכתר, עמ’ כו. בהקדמתו לפירושים הקצר והארוך מנה ראב”ע חמש דרכי פרשנות לתורה, ואלה הן בפירוש הקצר: א. דרך הגאונים; ב. דרך הצדוקים (קראים בימיו); ג. דרך הנוצרים; ד. דרך הדרשנים; ה. דרכו שלו. ראו: גרוס, נבו וניצן, דרכים, עמ’ 194–195.

שבעל פה כנגד דעת הצדוקים, ואלה דבריו: "הלא ידעו אם לא שמעו, כי תורה שבכתב מיד אבותינו קבלנוה, וככה תורה שבעל פה מפיהם שמענוה", ובדרך החמישית שהיא יסוד פירושו כתב: "רק במצוות ובחוקים אסמוך על קדמונינו, וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשונינו. וחלילה לי מחטוא לקוני, לשלוח יד לשוני, נגד הרבים ונכבדים בחכמתם ומעשיהם, מכל חכמי הדורות הבאים אחריהם. כי כל חוטאם חומס נפשו, והיוצא מדבריהם החוצה דמו בראשו". בהקדמותיו אלה הצהיר ראב"ע שבפירוש מצוות התורה ובהעברתן מדור לדור יש להסתמך על התורה שבכתב ועל התורה שבעל פה, ובמקרה של שתי משמעויות הלכתיות לפשט הכתוב יש לקבל את המשמעות שנתנו חז"ל, שכן קבלתם אמת וכל היוצא נגדם "דמו בראשו". ואכן, לאורך פירושו לספר שמות – בפירוש הקצר ובפירוש הארוך, יש היגדים רבים בענייני הלכה המוכיחים נאמנות זאת.<sup>22</sup>

לעומת זאת, ביחס לשאלה אם היו בידי חז"ל מסורות היסטוריות לא נמצאה בהקדמותיו של ראב"ע הצהרה עקרונית מפורשת, אך בביאורו לשם' יט 17 בפירוש הקצר נמצא היגד עקרוני בעניין תפיסת הנס במשנתו, שלפיה יש חשיבות ל'קבלת חז"ל': "וכלל אומר, כל המפרש פירוש ויסמוך על פלא שאינו בתורה ולא בדברי קבלה אין פירושו אמת". כלומר, פירוש ניסי שאינו מתבסס על הכתוב במפורש בתורה ואינו נמצא בדברי קבלה, היינו בדברי חז"ל, אינו פירוש אמת.<sup>23</sup> מכאן, שפירוש אמת הוא פירוש שמתבסס על הכתוב עצמו, או על דברי קבלה. ראב"ע הודה, אפוא, כבר בפירוש הקצר כי יש תוקף לפירוש שעבר דרך קבלה. גם בפירושו לתה' עה 3 יש אמירה שייתכן כי היא מתייחסת ל'קבלת חז"ל' עובדתית היסטורית: את הפסוק "אשר שמענו ונדעם אבותינו ספרו לנו" הוא פירש: "אשר שמענו. זה מפי אנשים רבים וצדיקים, שחייב לקבל מה שהעתיקו; היתה הקבלה כמו 'דעה', וזה הוא ונדעם". כלומר, ראב"ע הכיר במסורת העוברת מפי צדיקים וסבר שיש מחויבות בין-דורית לקבלה, ואף פירש כי 'הידיעה' היא בעצם 'הקבלה', המתקפת את סיפור שבחי הקב"ה בכל

22 למשל בפירוש הקצר: שמ' יב 2, 8, 24; יג 9, 13; כ 23; כא 2, 20; כג 2, 19. בפירוש הארוך: שמ' יב 2, 8, 24, 46; יג 9, 13; כ 1, 21, 23; כא 2, 19, 20, 24; כג 2, 19. בפירושו ליש' נח 13 כתב: "והכלל – שאנחנו צריכין לקבלה". על פירוש ראב"ע בענייני הלכה ראו: דוידוביץ', שני, עמ' 233-234; בן גדליה, הוראת, עמ' 275-294; סימון, און, עמ' 100-133; הנ"ל, דרך, עמ' 315-330; יפת, בעקבות, עמ' 293-298.

23 בפירוש הארוך התייחס ראב"ע לעניין באריכות, בפרק כ פסוק 1, אך לא השתמש במונח 'קבלה'.

”ואם הוא דרך קבלה נקבל”

דור. למרות שבהקדמותיו ובפירושו אין היגדים כלליים חד-משמעיים בעניין מחויבותו ל'קבלת חז"ל', כשמדובר במסורת היסטורית עובדתית שהועברה מדור לדור הוא חוזר ובוחר אותה בפירושו לספר שמות ובמיוחד בפירוש הארוך.

מאמר זה בודק את יחסו של ראב"ע ל'קבלת חז"ל' בהקשר היסטורי, על בסיס פירושו הקצר לספר שמות והשוואתו לפירוש הארוך. ההשוואה עשויה לתרום לברור מגמותיו ומטרותיו בכתיבת פירושו לתורה, ולשפוך אור על אופי הפירוש הארוך ועל כוונותיו בכתיבתו.

#### ד. 'קבלת חז"ל' בהקשר היסטורי-עובדתי בפירוש ראב"ע לספר שמות – ממצאים

כדי לברר סוגיה זו נבדקו כל המקרים שבהם מזכיר ראב"ע את המונח 'קבלה' בהקשר עובדתי היסטורי בפירושים הקצר והארוך.<sup>24</sup> נמצאו עשרה מקרים – שניים בפירוש הקצר ושמונה בארוך – שבהם הוא מביע את דעתו בשאלה אם הפירוש של חז"ל הוא אכן מסורת היסטורית עובדתית מהימנה, או שהוא על

24 במאמר הובאו רק המקרים בהם הגדיר ראב"ע את העובדה ההיסטורית כ'קבלה', כיוון שזו הגדרה מובהקת וחד משמעית, וברור שהפירוש הנידון נבחן על ידו על פי סיווג זה. בחירה מתודולוגית זו לאורך פירוש ראב"ע לספר שמות אובייקטיבית ואינה מוטלת בספק. אומנם בבדיקת המקרים בספר שמות בפירוש הקצר ובפירוש הארוך נמצאו מקרים נוספים שבהם התייחס ראב"ע לפירוש כמסורת שעברה מדור לדור, אך קשה יותר להוכיח זאת, והקביעה בעניין נתונה יותר להבנתו ולשיקול דעתו של הקורא. להלן ציון מספר מקורות למקרים מסוג זה: "ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה" – מאתים ועשר שנות גלות במצרים; ארבע מאות שלשים שנה מברית בין הבתרים וארבע מאות שנה מהולדת יצחק (שמ' יב 41); "ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל [...] שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות" – מינוי מערך השרים ומספרם (שמ' יח 21); "ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים" – הנס במים המרים (שמ' טו 25); "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק" – המלחמה עם עמלק (שמ' יז 11); "ואת המשכן תעשה עשר יריעות [...] מעשה חשב תעשה אתם" – רקמת מעשה חושב (שמ' כו 1); "ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה" – מאה עשרים ימי משה בהר (שמ' לד 28); "ועשית קערתי וכפותיו" – קערות השולחן (שמ' לו 34), ועוד.

קצרה היריעה מלדון במקרים אלו במאמר זה, אף שגם על פי חלק מהם אפשר להוכיח את הטענות העיקריים של המאמר. ראו להלן הערה מס' 56 בה הובא בקצרה מקרה אחד ממקרים אלו.

פי סברה.<sup>25</sup> ניתן לסווג את המקרים הללו באופן הבא: הפירוש קבלה – בשני מקרים מצהיר ראב"ע שהפירוש הוא בגדר מסורת היסטורית ולפיכך הוא הנכון; היתכנות לקבלה – בשבעה מקרים הוא כותב שאולי מדובר בעובדה היסטורית; הפירוש איננו קבלה – במקרה אחד הוא קובע שהפירוש אינו מסורת היסטורית עובדתית מהימנה.

יש לציין שנמצאו שני מקרים נוספים בפירוש הארוך שבהם מזכיר ראב"ע את המינוח 'קבלה' דווקא כשאין בדברי חז"ל התייחסות לעניין, בשמ' כח 9 ובשמ' לב 15. אומנם מקרים אלה אינם רלוונטיים לסיווג הזה, אך יש להם חשיבות בהבנת יחסו של ראב"ע ל'קבלת חז"ל' בפירוש הארוך שבו נדון בהמשך.

אציג בקצרה את המקרים שבפירוש הקצר ובפירוש הארוך לפי הסיווג שהוצע לעיל:

### הפירוש קבלה

בפירוש הקצר לא נמצא אף מקרה שראב"ע מגדיר אותו כקבלה. בפירוש הארוך נמצאו שתי אמירות של חז"ל שראב"ע מתייחס אליהן כ'קבלה', ואלה הן: **מקרה מספר 1:** בשמ' א 15 ובשמ' ב 2 מזהה ראב"ע את שפרה ופועה כיוכבד ומרים, וכך פירש: "והאם והבת היו בדרך הקבלה, כי נכון הוא" (שמ' א 15), וכן: "וככה קבלו אבותינו שפועה היתה מרים" (שמ' ב 2).<sup>26</sup> אך בפירוש הקצר הוא לא הזכיר אמירה זו כלל.

25 המקרה של מספר הארונות – "שני ארונות היו" (שמ' כה 16 בפירוש הארוך; דב' י 1, 3), לא נכלל בקטגוריה זאת, כיוון שהמונח 'קבלה' מופיע בפירושו רק בספר דברים. כך כתב ראב"ע בדב' י 3: "גם יתכן להיות פירושו על ועשית לך ארון עץ והקבלה תנצח". בשמות, בפירוש הארוך, הוא כתב: "וקדמונינו אמרו, כי אין זה הארון שעשה בצלאל. ונכון הוא". בפירוש הארוך ראב"ע הסכים שהיו שני ארונות, אך לא ציין את המונח קבלה. לעומת זאת בנוגע למונח 'קבלה' בהקשר הלכתי נמצאו בפירוש הקצר תשעה מקרים ובפירוש הארוך חמישה. להלן פירוט המקורות, בפירוש הקצר: שמ' יג 4; טז 29; כא 8 (שלושה עניינים), 10; כב 2; ל 34; לא 15; ובפירוש הארוך: ד 24; יב 1, 2 (שני עניינים), 15.

26 למשל בבבלי, סוטה יא, ע"ב: "ויאמר מלך מצרים למילדות העבריות וגו' – רב ושמואל: חד אמר: אשה ובתה, וחד אמר: כלה וחמותה. מאן דאמר אשה ובתה – יוכבד ומרים, ומאן דאמר כלה וחמותה – יוכבד ואלישבע". הניסוח של ראב"ע "האם והבת היו", מזכיר את ניסוח התלמוד "אשה ובתה", המופיע גם בשני מקורות נוספים: שמות רבה א (מהדורת שניאורסון, עמ' 56), וילקח טוב, שמות א, טו.

"ואם הוא דרך קבלה נקבל"

**מקרה מספר 2:** בשמ' יט 1 מזהיר ראב"ע שב"ע 6 בסיון נתנה התורה: <sup>27</sup> "כי על הקבלה נסמוך שבששה בסיון נתנה התורה", <sup>28</sup> אך בפירוש הקצר אינו מתייחס במפורש לקביעה היסטורית זו. <sup>29</sup>

### היתכנות לקבלה

בפירוש הקצר יש מקרה אחד שבו כותב ראב"ע כי ייתכן שהפירוש הוא בגדר 'קבלה':

**מקרה מספר 3:** בשמ' לד 6 הוא מציין כי ייתכן שמניין 13 מידותיו של הקב"ה נמסר כקבלה, ואלה דבריו: "ואני אומר לך בדרך קצרה, אם היא קבלה שהם שלוש עשרה מדות [...] ולפי דעתי שהיא דרך סברה". <sup>30</sup> ואולם, בפירוש הארוך הוא מביא את דברי חז"ל: "וכתוב כי שלוש עשרה מדות הן", ובהמשך מונה אותן בסדרן בלי להזכיר את המונח 'קבלה'. <sup>31</sup>

לעומת זאת, בפירוש הארוך נמצאו שישה מקרים שראב"ע סבר כי ייתכן שפירושם הוא בגדר 'קבלה':

**מקרה מספר 4:** בשמ' ט 10 הוא ניסה להעריך את משך זמן המכות, וכך כתב: "ובעבור שהמכה הראשונה עמדה שבעה ימים, לא נלמד ממנה על דרך הפשט כי ככה עמדה כל מכה [...] על כן אין לנו דרך לדעת מתי בא משה, והחלו

27 בשלב קודם בפירוש זה הוא כתב: "וכל זה מדרך סברא" היינו, הפירוש הסביר ביותר בעיניו הוא כי עלייתו השנייה של משה הייתה ב"ב 3 בחודש סיון, היום השלישי להגעת בני ישראל למדבר סיני. קשה לשחזר בדיוק מה קרה לדעת ראב"ע ביומיים הראשונים, אך כיוון שביום השלישי לחודש ניתנה ההוראה להיות מוכנים למתן תורה ביום השלישי, ברי שסבר כי מהפסוקים עצמם משתמע שהתורה ניתנה בה' בסיון. ראו: קרינסקי, חמישה י'הל אור' אות י', עמ' 278.

28 המקורות בדברי חז"ל: בבלי, שבת פו, ע"ב: "תנו רבנן: בששי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל. רבי יוסי אומר: בשבעה בו"; מכילתא דויסע א (מהדורת הארואוויטץ-ריבין, עמ' 159): "נמצאת אומר בחדש השלישי בששי בשבת". יש לציין שראב"ע היה מודע לדעת ר' יוסי בתלמוד, כמשתמע מהפירוש הארוך לשמ' יט 15: "לפי הפשט לא הוסיף משה יום מדעתו".

29 וכך פירש בשמ' כ 15: "טעמו ליום השלישי, והנה לא הוסיף יום".

30 מקורות חז"ל האפשריים הם: בבלי, ראש השנה יז, ע"ב: "אמר רב יהודה: ברית כרותה לשלש עשרה מידות שאינן חוזרות ריקם שנאמר: 'הנה אנכי כרת ברית'; מדרש תהלים 'שוחר טוב' צג, ומופיע גם בסדר אליהו זוטא.

31 ראב"ע ציין שכבר לפניו ניסו אחרים למנות את שלוש-עשרה המידות, אך הוא חולק על הדרך שהם ספרו ומבאר כיצד יש לספור.

המכות; רק אם היה קבלה ביד חכמינו הקדושים קיבלנו ושמענו".<sup>32</sup> בפירוש הקצר בשמ' ז 25 הוא ציין את משך הזמן של מכת הדם בלבד על פי הנאמר בפסוק, שכן כתב: "וימלא – כי עמד הנגע שבעת ימים". הוא לא הזכיר את עמדת חז"ל בעניין משך זמן של המכות.

**מקרה מספר 5:** בשמ' טו 22 דן ראב"ע במספר עמודי הענן שירדו על המשכן, ופירש: "והנה שנים עמודים הם שמתחלפים על המשכן. ואם קבלה היא ששבעה ענני כבוד היו, נניח סברתינו ונסמוך על הקבלה". אך לעומת זאת – בפירוש הקצר בשמ' יג 21, הוא דחה את דעת חז"ל והציג את עמדתו: "ויש בקדמונים שאמרו ששבעה עננים היו".<sup>33</sup> ולפי דעתי, שהם שנים לברם. גם יתכן להיותם אחד".

**מקרה מס' 6:** בשמ' כה 18 בירר ראב"ע את צורת הכרובים שעמדו על הכפורת, וכתב: "אמרו קדמונינו כי צורת כרובים – כשני נערים [...] ונכון דברו, שהיו כצורת ילדים, אם הוא קבלה".<sup>34</sup>

בפירוש הקצר במקור זה הוא רומז לדחית פירוש חז"ל, שכן כתב: "וכבר פרשתי מלת כרובים בפרשת בראשית. והנה הכתוב לא פירש הצורה".<sup>35</sup>

**מקרה מס' 7:** בשמ' כו 18 ציין ראב"ע את עובי הקרשים: "הנה לא נכתב כמה עובי הקרש, והראשונים אמרו שהיא אמה [...] ואם קבלה היא שהעובי היה כך,

32 המקור בדברי חז"ל המתייחס לאורך כל מכה ומכה: שמות רבה ט (מהדורת שניאן, עמ' 221-222): "וימלא שבעת ימים [אחרי הכות ה' את היאור] (ז, 25). ר' יהודה ור' נחמיה: חד מהם אמר: ד' ועשרים יום היה מתרה בהם עד שלא תבא המכה, ושבעה ימים המכה ממשמשת בהם. וחד מהם אמר: ז' ימים מתרה בהם, וד' ועשרים יום היתה המכה ממשמשת בהם". המקור בדברי חז"ל המתייחס לאורך התהליך כולו, סדר עולם רבה, פרק ג: "מכות מצרים י"ב חדשים, שנאמר 'ויפץ העם [בכל ארץ מצרים לקשש קש לתבן]' (שמ' ה יב) – אימתי דרכו של תבן? באייר. והם יצאו בניסן".

33 המקור בדברי חז"ל: מכילתא דויהי פתיחתא (מהדורת הארואיטץ-רבינ, עמ' 81); תנחומא (הנרפס), בשלח ג, עמ' קפ. ראו פירוט להלן בהרחבת מקרה 5.

34 המקור בדברי חז"ל: בבלי, סוכה ה, ע"ב. ובשינויים לשוניים קלים גם במסכת חגיגה יג, ע"ב: "ומאי כרוב? אמר רבי אבהו: כרביא, שכן בבבל קורין לינוקא רביא".

35 וכך פירש כבר ג 24: "ומלת הכרובים – יש אומרים: כנערים, תרגום ארמית 'כרביא', וכפי דעתי שהיא מלת כלל הצורות". כלומר, ראב"ע ציין שהכתוב לא פירש את צורת הכרובים וזה מסייע להסברו בספר בראשית שמלת 'כרוב' היא שם כללי לכל הצורות. בסוף הסברו נראה שקיבל את הדעה שהכרובים היו בצורת אדם, וכך פירש: "רק מטעם ודברתי אתך ידענוה היטב", וביאר משנה לעזרא: "אבל ממה שנאמר 'ודברתי איתך וכו' מבין שני הכרובים' (לקמן כב) ידענו שצורתם היתה צורת אדם, כי אין זולתו צורה שיש לו כח הדבור", ראו: פליישער, משנה, עמ' 238.

"ואם הוא דרך קבלה נקבל"

נשמע ונקבל".<sup>36</sup> ובפירוש הקצר בשמ' כו 5 הוא פירש: "ועובי הקרש אמה", בלי להזכיר שזו דעת חז"ל.

**מקרה מספר 8:** בשמ' כה 5 תהה ראב"ע על מקורם של עצי השיטים שהובאו להקמת המשכן: "יש מקדמונינו, שאמרו שיעקב אבינו נטעם, וישראל הוציאו ממצרים במצות משה [...] ויש לתמוה [...] והנה לא ידענו, אם קבלה היתה ביד אבותינו שממצרים הוציאו, גם אנחנו נסור אל משמעתם, ואם סברא היא יש לבקש דרך אחרת".<sup>37</sup> זאת בעוד שקודם לכן, בביאור לשמ' טו 22, החזיק ראב"ע בדעת חז"ל: "ומשה הודיעם כי שם יתעכבו עד שיעשו המשכן. כי בעבור זה הוציאו עצי שטים ממצרים כאשר אפרש". כך ביאר גם בפירוש הקצר לשמ' כה 5: "יש אומרים שמהמדבר כרתום, והנכון בעיני שהוציאו ממצרים".

**מקרה מספר 9:** בשמ' טז 1 נימק ראב"ע בשמו של רב סעדיה גאון את פירוש תאריך החניה של בני ישראל במדבר סין: "אמר הגאון רב סעדיה טעם להזכיר בחמשה עשר יום לחדש השני – להודיע כי ביום חמישי בשבוע יצאו בני ישראל ממצרים [...] ומה שאמר הגאון נקבלנו בעבור הקבלה ולא בעבור פירוש; כי מי הגיד לו [...]". בשמ' מ 2, במסגרת חישובי זמן שונים, ציין ראב"ע שוב את היום שבו יצאו בני ישראל ממצרים, וכך כתב: "ובתלמודנו כתוב, כי יום חמישי יצאו ישראל ממצרים. ואם הוא דרך קבלה נקבל. ואם הוא דרך סברא, לפני יום חמישי יצאו".<sup>38</sup> במקור הראשון הוא הציג דעה זאת בשמו של רס"ג וקיבל זאת כקבלה ולא כפירוש; במקור השני הוא ציין שיש מקור תלמודי לדעה זאת וחזר וקיבל אותה בתנאי: רק אם היא עברה דרך קבלה נקבל; לעומת זאת, בפירוש הקצר בשמ' טז 5 הוא טען שבני ישראל יצאו ממצרים ביום חמישי או שישי – 'חמישי' כסברת חז"ל, 'שישי' סברה השונה מדעת חז"ל,<sup>39</sup> שכן פירש: "ומזה

36 המקור בדברי חז"ל: בבלי, שבת צח, ע"ב. ראו פירוט להלן בהרחבת מקרה 7.

37 המקורות בדברי חז"ל: תנחומא (הנדפס), תרומה ט, עמ' רכז; בראשית רבה פרק צד, ד (מהדורת אלבק, עמ' 1174, הערה 5). ראו פירוט להלן בהרחבת מקרה 8.

38 המקורות בדברי חז"ל: מכילתא דויסע א (מהדורת הארואויטץ-רבינ, עמ' 159): "בחמשה עשר יום לחדש: למה נאמר יום? לידע באיזה יום נתנה תורה לישראל: ניסן שיצאו בו ישראל ממצרים אירע להיות בחמישי בשבת"; בבלי, שבת פו, ע"ב. מקרה זה סווג על שם סופו.

39 ראב"ע הציג שתי אפשרויות כיוון שלא ברור לו אם חודש אייר היה מלא כפי שסברו חז"ל, ואז יום יציאת מצרים הוא יום חמישי בשבוע, או שהיה חודש חסר ואז יום יציאת מצרים הוא יום שישי בשבוע. ראו: פליישער, משנה, עמ' 103 שהסביר באריכות עניין זה.

הכתוב למדנו, כי יציאת מצרים היתה יום חמישי או ששי, כי יום בואם אל מדבר סין היה יום שבת בחמשה עשר יום", וזאת בלי להזכיר את דברי חז"ל.

### הפירוש איננו קבלה

בפירוש הקצר נמצא מקרה אחד שבו הצהיר ראב"ע באופן מפורש שהפירוש איננו קבלה:

**מקרה מספר 10:** בשמ' יג 18 הוא ציין כי המידע על כך שממצרים עלה רק אחד מחמש מאות איש אינו בחזקת 'קבלת חז"ל': "ודרש שעלו אחד מחמש מאות איש דבר יחיד הוא ועליו מחלוקת, ואיננה קבלה כלל".<sup>40</sup> בפירוש הארוך, לעומת זאת, הוא לא התייחס לנתון מדרשי זה.<sup>41</sup>

מנתונים אלה עולים ההבדלים בין הפירוש הקצר לארוך: רק בפירוש הארוך נמצאו מקרים שבהם קבע ראב"ע כי דברי חז"ל הם קבלה; נמצאו מקרה אחד של היתכנות לקבלה בפירוש הקצר, ושישה מקרים כאלה בפירוש הארוך; לגבי דחיית הפירוש כקבלה נמצא מקרה אחד בפירוש הקצר. בסך הכל, רק בשני מקרים בפירוש הקצר הזכיר ראב"ע את המונח 'קבלה' בהקשר של דברי חז"ל, ואילו בפירוש הארוך הוא ציין זאת בשמונה מקרים. ממצאים אלה מעידים שראב"ע נדרש לבחינת תוקף הפירוש העובדתי ההיסטורי כ'קבלת חז"ל' באופן נרחב יותר בפירוש הארוך.

### ה. קבלה כ'מס שפתים' – ממצאים התומכים לכאורה בגישת פרידלנדר ומונדשיין

מסקירת הנתונים נראה לכאורה שרובם מוכיחים את המגמה הפרשנית של פרידלנדר ומונדשיין, שכן בפירוש הארוך ראב"ע הזכיר בשמונה מקרים את האפשרות של מחויבות ל'קבלת חז"ל', ואילו בפירוש הקצר עשה זאת רק במקרה אחד.<sup>42</sup> על פי העיון במקרים 4, 5 ו-6 אפשר לטעון באופן מובהק יותר

40 בעניין 'דבר יחיד' בפירוש ראב"ע ראו: מאורי, משמעות, עמ' 201-246.

41 המקורות בדברי חז"ל: מכילתא דרביה (מהדורת הארואיטץ-רבין), עמ' 77: "ד"א וחמשים עלו אחד מחמש וי"א אחד מחמישים, וי"א אחד מחמש מאות"; תנחומא (הנרפס), בשלח א, עמ' קעט.

42 שני מקרים (1, 2) הפירוש כקבלה, ושישה מקרים הפירוש כהיתכנות לקבלה (4-9). מקרה 3 ומקרה 10 אינם בגדר זה.

”ואם הוא דרך קבלה נקבל”

כי הזכרת האופציה של 'קבלת חז"ל' דווקא בפירוש הארוך נובעת מהשפעת הסביבה היהודית-צרפתית בלבד, ולא משום שזו אפשרות סבירה בעיניו. במקרים אלה הציג ראב"ע בפירושו הארוך את 'קבלת חז"ל' כאפשרות דרך ביטוי אגבי, כשבפירוש הקצר הוא לא התייחס כלל לדעת חז"ל או ששלל אותה במפורש.<sup>43</sup>

אדגים זאת באמצעות עיון במקרה מספר 5, המוכיח לכאורה מגמה זאת. בפירושו הקצר לשמ' יג 21-22 דחה ראב"ע את דעת חז"ל ששבעה עננים ליוו את בני ישראל במדבר:

ויש בקדמונים שאמרו, ששבעה עננים היו. ולפי דעתי, שהם שנים לבדם. גם יתכן להיותו אחד, וזה פירושו: "בעמוד ענן יומם לפניהם" – להראותם אי זה דרך ילכו; גם יגן בו עליהם, וזה טעם "פרש ענן למסך".<sup>44</sup> "ולילה בעמוד אש להאיר להם" – יתכן היות עמוד אש בתוך עמוד הענן בלילה, כטעם "ואש תהיה לילה בו". וטעם "ללכת יומם ולילה" – שהלכו תמיד.<sup>45</sup>

אם כך, על פי פשוטו של מקרא סבר ראב"ע שהיו שני עמודים בלבד, עמוד ענן אחד ביום ועמוד אש אחד בלילה, וייתכן שהיה רק עמוד ענן אחד שבליילה נראתה בו האש.<sup>46</sup> בהקשר זה הוא דחה את דברי חז"ל ולא הזכיר את האפשרות שדבריהם הם קבלה היסטורית מהימנה. לעומת זאת, בפירוש הארוך לשמ' טו 22

43 בשלושת המקרים האחרים 7, 8, 9 נקט ראב"ע כבר בפירוש הקצר עמדה הקרובה לדעת חז"ל, כך שבחירתו בהיתכנות ל'קבלת חז"ל' סבירה יותר. במקרה מספר 3 הובאה ההיתכנות ל'קבלת חז"ל' בפירוש הקצר. במקרים 1 ו-2 מוכיח ניתוח המקרים בפירוש הארוך כי קביעת ראב"ע עניינית.

44 מדרש תהלים קה 39: "פרש ענן למסך ואש להאיר לילה – רבי מאיר אומר שני עננים היו שנאמר (שמ' מ, לח): 'כי ענן ה' על המשכן יומם'. רבי אלעזר בן שמוע אומר ענן אחד היה שנאמר: 'פרש ענן למסך ואש להאיר לילה'."

45 הרעיון שהיו שבעה ענני כבוד מופיע למשל בתנחומא (הנרפס), בשלח ג, עמ' קפ: "וה' הולך לפניהם יומם" – את מוצא שבעה ענני כבוד היו. אלו הן: 'ה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן' – הרי אחד; 'ועננך עומד עליהם' (במ' יד 14) – הרי שתיים; 'ובעמוד ענן' (שם) – הרי שלושה; 'ובהאריך הענן' (במ' ט 19) – ארבע; 'ובהעלות הענן' (שמ' מ 36) – חמישה; 'ואם לא יעלה הענן' (שם 37) – ששה; 'כי ענן ה' על המשכן' (שם 38) – שבעה. ארבע מארבע רוחות, ואחד מלמטה ואחד מלמעלה, ואחד מהלך לפניהם". במכילתא דרביה פתיחתא (מהדורת הארואיטץ-רבין, עמ' 81): הובאו כמה דעות ונראה שראב"ע לא היה מודע למחלוקת זאת: לדעת ר' יהודה 13 עננים היו ולפי ר' יאשיה ארבעה.

46 לפי הנאמר בשמ' יג 21-22.

דן ראב"ע הן בסוכות שבהן ישבו בני ישראל במדבר – אם סוכות של ממש היו או ענני כבוד – והן בענן שהיה על המשכן – אם אחד היה או שבעה:

ובכאם אל מדבר סיני עשו כלם סכות, כי שם עמדו כמו שנה [...] ולהיות זכר לאלה הסוכות שעשו, היה חג הסכות; כי הכתוב אומר "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל". ואיך ישבו בעננים? כי הסוכות אינם דומים לעננים [...] וכאשר נעשה המשכן, ירד השם ונראה ענן עליו; כי כן כתוב [...] "ואש תהיה לילה בו", ובנסוע הענן "יסעו בני ישראל"; ובעבור זה כתוב 'ובעמוד ענן אתה הולך לפניו יומם'; והנה שנים עמודים הם, שמתחלפים על המשכן. ואם קבלה היא ששבעה ענני כבוד היו, נניח סברתינו ונסמוך על הקבלה.

ראב"ע שב ופירט שעל המשכן היו רק שני עמודים – עמוד ענן אחד ביום ועמוד אש בלילה, כפי שמשמע מהפסוקים בשמ' מ 34-38<sup>47</sup> אך לאחר מכן הצהיר: "ואם קבלה היא ששבעה ענני כבוד היו, נניח סברתינו ונסמוך על הקבלה". הצהרה זו מעוררת קושי, שכן לפניו הוא דחה את הדעה שהסוכות היו ענני כבוד משום שהיא סותרת את הכתוב וההיגיון,<sup>48</sup> ובהמשך הפירוש קבע פעם נוספת באופן נחרץ "והנה שנים עמודים הם שמתחלפים על המשכן". מלבד זאת, גם בפירוש הקצר לשמ' יג 21 הוא דחה על הסף את דעת חז"ל זו, ולכן לא ברור מדוע סבר בשלב זה שאולי מדובר ב'קבלת חז"ל'. מתבקש לכאורה ההסבר שהצהרתו נועדה להדוף התנגדות ליחסו הביקורתי לחז"ל, וכי האמירה "ואם קבלה היא וכו'" לא נועדה להביע תמיכה אמיתית בדעה הסותרת את הכתוב, אלא להדגיש שהוא מכיר בסמכות המסורת החז"לית. באופן זה ניסה ראב"ע למנוע יחס ביקורתי מוגזם לדבריו. דומה שמגמה זו אינה יחידה בפירושו הארוך לספר שמות.

47 בפירוש הארוך ראב"ע אינו מציע את האפשרות שהיה רק ענן אחד, כמו בפירוש הקצר לשמ' יג 21.

48 המקורות החז"ליים מתעדים ויכוח בעניין זה, כמו בבבלי סוכות יא, ע"ב. ראב"ע אף לא ציין שהעניין שנוי במחלוקת אצל חז"ל, אולי משום שהתייחס לפירוש רש"י בויקרא.

”ואם הוא דרך קבלה נקבל”

## ו. 'קבלת חז"ל' בפירוש הארוך כבחינה מחודשת, עיון מדוקדק ומגמה שונה: ממצאים

כיוון נוסף שאפשר להציע לשיקוליו של ראב"ע בכתבת פירושו הארוך נובע מהעובדה שבסוגיות שונות הוא בוחן מחדש את השאלה האם דברי חז"ל הם קבלה, דהיינו מסורת היסטורית מהימנה. הוא עושה זאת על בסיס הידע שצבר, הסבירות וההיגיון, ולפי שיקולים פרשניים שהלכו והתחדדו אצלו מאז כתיבת הפירוש הקצר.<sup>49</sup> ראב"ע נענה לאתגר הסמוי שהציב בפניו קהל הלומדים בצרפת – תלמידי רש"י הנאמנים למסורת חז"ל,<sup>50</sup> והחל לבדוק פעם נוספת את תוקפן של מסורות היסטוריות שונות, כשהיושר הפרשני נר לרגליו. להערכתו, המגוון של סיווג המקרים בפירוש הארוך מלמד, כשלעצמו, כי הוא בחן מחדש כל מקרה לגופו והגיע למסקנות בעלות אופי שונה. אם כוונתו הייתה אחת, רק תשלום מס שפתיים למסורת, אפשר היה לצפות כי היחס ל'קבלת חז"ל' בפירוש הארוך יהיה אחיד, אך כאמור ההתייחסות היא מורכבת.<sup>51</sup> להלן פירוט הממצאים:

1. כאמור, בפירוש הקצר הזכיר ראב"ע פעמיים בלבד את המושג 'קבלה' בהקשר של מסורת עובדתית-היסטורית (מקרים מספר 3 ו-10), ובשתיהן דחה את פירוש חז"ל כסביר ואף כאפשרות לקבלה: פעם אחת, בשם 'יג 18, הוא דחה את הפירוש שממזרים עלו רק אחד מ־500 איש; ופעם שנייה, בשם 'לד 6, הוא שיער שאולי הפירוש שהקב"ה מתגלה לישראל ב־13 מידות הוא בגדר קבלה, אף שלדעתו זו רק סברה ואין כל מחויבות למספר זה.<sup>52</sup> נראה שבפירוש הקצר לא עמד הנושא של 'קבלת חז"ל' בראש

49 כעשר שנים בין הפירוש הקצר לארוך, ראו: סימון, מהדורת הכתר, מקוון: <https://www.mgketer.org/article/8>

50 האתגר הוא ידע, בקיאות והתחשבות בדעות חז"ל ובסמכותם, כפי שכותב מונרשיין (אברהם, עמ' 139): "במציאות שבה כל הערכה של רמה אינטלקטואלית וכל מעמד ציבורי-רוחני, נמדד על פי ההישגים האישיים בחכמת הלימוד – מלכתחילה לא היה לראב"ע שום סיכוי, גאוותו כחניך אסכולה שונה אינה על היותו איש הלכה".

51 שני מקרים הפירוש כקבלה ושישה כהיתכנות קבלה. בשני מקרים אין לפירוש דיון בחז"ל.

52 ראב"ע מוסיף וטוען שעל פי פשט הכתוב יש רק שש מידות, כנאמר בבמ' יד 18: "ה' ארך אפים – ורב חסד – נשא עון – ופשע – ונקמה לא ינקח – פקר עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים". יש לציין שכבר בפירוש הקצר השתמש ראב"ע באפשרות של 'היתכנות לקבלה' – "אם היא קבלה".

מעייניו, לכן הזכיר את המונח 'קבלה' בהקשר ההיסטורי רק בשני מקרים אלה.

2. בפירוש הארוך נמצאו רק שני מקרים שבהם הצהיר ראב"ע באופן מפורש שהפירוש קבלה, היינו מסורת היסטורית מהימנה (מקרים מספר 1 ו-2). לשיטת פרידלנדר ומונדשיין אפשר היה לצפות שתהיה זו תופעה גורפת יותר לאורך הפירוש: במקרה הראשון, כשראב"ע זיהה בשמ' א 15 ובשמ' ב 2 את המיילדות שפרה ופועה כיוכבד ומרים, הוא קבע שמדובר בקבלה היסטורית עובדתית מחייבת ונעזר במידע זה כדי להוכיח שמשא לא היה בנם הבכור של עמרם ויוכבד, כפי שמשמע לכאורה מהפרשה.<sup>53</sup> במקרה השני, בביאור לשמ' יט 1, הוא הציג את סברתו כי מתן תורה התרחש בה' בסיון, אך סומך על הקבלה המסורה מדור לדור שבו' בסיון ניתנה התורה. בשני המקרים ניכר שהוא דן בסוגיה לגופו של עניין, ומסקנתו נשענת על מסורת חז"ל. אפשר גם לטעון שאם הצהרות אלה היו רק מס שפתיים, לראב"ע לא היה צורך לקבל את עמדת חז"ל באופן גורף והוא יכול היה לשלב בפירושו את האמירה "אם קבלה נקבל" ולהמשיך לפרש בדרכו שלו. נראה כי שתי דרכי ההתבוננות הללו עשויות לערער על עמדת שני החוקרים.

3. בנוסף לכך, וכמוזכר לעיל, בפירוש הארוך נמצאו שני מקרים יוצאי דופן שבהם שלל ראב"ע פירושים כקביעות היסטוריות עובדתיות כיוון שלא נמסרה בעניינן כל קבלה. באחד, בביאור לשמ' כח 9, הוא התנגד לזיהוי אבני החושן של רס"ג בתרגומו בגלל היעדר קבלה בעניין: "ואין לנו דרך בבירור לדעת אבני המילואים, כי הגאון תרגמם כרצונו, כי אין לו קבלה שיסמוך עליה כי הנה ראינו שתרגם ספיר לבן [בפסוק 18], ואינו רק אדום". בפירוש הקצר הוא לא התייחס לנושא.<sup>54</sup> במקרה השני, בביאורו לשמ' לב 15, דן ראב"ע בשאלות של פרטים טכניים בעניין לוחות הברית שלא קיבלנו

53 ראב"ע נדרש לבעיה בפסוק 2 "ותהר האשה ותלד בן", שהרי לכאורה מובן שהילד הראשון – זה שנולד, הוא משה, והרי ברור שאין זה כך! הוא מביא לכך שלוש הוכחות: (א) "אין ספק כי אהרן גדול ממשה בשנים" פסוק מפורש שמ' ז 7; (ב) חז"ל קיבלו שפועה הייתה מרים, לכן אין ספק שהייתה גדולה ממשה, ואם היא גדולה אז ברור שהוא לא הראשון; (ג) אחרי שיוכבד הניחה את תיבת הגומא ביאור מציין הכתוב שאחותו (מרים) התייצבה מרחוק, כך שהיא הייתה גדולה ממנו.

54 ראב"ע מביא הסבר קצר בשם הגאון לאבני השם.

"ואם הוא דרך קבלה נקבל"

מחז"ל כל מסורת לגביהן, וסבר שאין טעם לדון בהן: "ולא נוכל לדעת אם הלוח נכתב כלל, או נשארו לו מארבע פאותיו שיורין, כאשר נעשה אנחנו היום בספרים אלו, אם היה המכתב עב או דק, ודבר שלא מצאנוהו קבלה אין טעם לסברתנו". בפירוש הקצר הוא כלל לא התייחס לנתונים חסרים אלה.<sup>55</sup> אלה שני מקרים שחז"ל לא אמרו בעניינם דבר, ובהיעדר קבלה טען ראב"ע שאין טעם בסברות הפרשן. גם שני מקרים אלו מוכיחים שבפירוש הארוך 'קבלת חז"ל' חשובה בעיני ראב"ע, שבחן את תוקף הפירושים לפי קיום מסורת בעניינם וכשלא מצא קבלה התנגד להעלאת סברות שונות. שני הפירושים המזוהים כקבלה דווקא, ושני המקרים שבהם טוען ראב"ע שאין בעניינם קבלה כלל, מלמדים על חשיבה עצמאית, כשכל מקרה נידון לגופו לעומק ולא לפי דפוס חשיבה קבוע ומאולץ, כפי שהיה אולי נדמה. מנתונים אלה עולה שבפירוש הארוך בחן ראב"ע מחדש את 'קבלת חז"ל' בסוגיות השונות.

4. גם ששת המקרים בפירוש הארוך שבהם הסתפק ראב"ע אם הפירוש הוא בגדר 'קבלת חז"ל' או בגדר סברה (מקרים מספר 4-9) אינם מקשה אחת, וכאן אבקש להוכיח את טענתי מכיוון נוסף: אם בפירוש הקצר, במקרים מספר 5 ו-6, שלל ראב"ע על דרך הפשט את היתכנותה של סברת חז"ל, ובפירוש הארוך כתב שהפירוש הוא בגדר 'ספק קבלה היסטורית', במעין אמירה הנשמעת מהשפה ולחוץ, הרי שבשלושה מתוך ששת המקרים (מספר 7, 8, 9) המגמה הייתה הפוכה. כאן, דווקא בפירוש הקצר הוצגה סברת חז"ל כפירוש האולטימטיבי, והיא לדעתו ההכונה הנכונה של פשט הכתוב, ואילו בפירוש הארוך ערער ראב"ע על נכונות הפירוש כפירוש פשט וקיבל אותו רק כספק 'קבלה היסטורית'. ניתוח שניים מהמקרים יוכיח מגמה זאת:<sup>56</sup>

55. ראב"ע מסכם ומסביר שאין בידינו קבלות היסטוריות לגבי צורתם ואופן כתיבתם של לוחות הברית. לכן נוכל לדעת על כך רק לפי המידע החלקי שמספק לנו הכתוב, ומעבר לכך אין טעם לשער השערות ולנחש ניחושים.

56. בשל קוצר היריעה הבאתי שתי הוכחות מתוך שלוש. להלן פירוט מקרה אחד של דיון בעובדה היסטורית נוספת שלא הוגדרה על ידי ראב"ע כקבלה, אך נראה שמדובר ב'קבלה היסטורית': לגבי מינוי מערך השרים ומספרם כתב ראב"ע בפירוש הקצר: "והאמת מה שאמרו הקדמונים, שהיו כל השרים שמונה ושבעים אלף וששת מאות" (שמ' יח 21) כלומר, ראב"ע קיבל את דעת חז"ל שמספר השרים שמינה משה עמד על 78,600. לעומת זאת, בפירוש הארוך הוא הקשה על הדעה שסוברת

מקרה מספר 8: בשמות כה 5, כחלק מהציווי להבאת תרומות לבניית המשכן, מוזכרים עצי שיטים, כנאמר: "וערת אילם מאדמים וערת תחשים ועצי שטים". ראב"ע התמודד עם השאלה המתבקשת מה מקורם של עצים אלה במדבר, וכך פירש בפירוש הקצר: "יש אומרים, שמהמדבר כרתום; והנכון בעיני שהוציאו ממצרים, והעד: 'וכל אשר נמצא אתו עצי שטים'". בפירושו הציג שתי אפשרויות: האחת, המיוחסת ל"יש אומרים", גורסת כי העצים נכרתו במדבר עצמו, והשנייה, המועדפת עליו, מניחה כי העצים הובאו ממצרים. דעה זו קרובה בעיקרה לפירוש חז"ל, והיא מקבלת חיזוק בפירושו הארוך של ראב"ע לשם' טו 22, שם הוא מסביר כי העצים שהוצאו ממצרים שימשו לבניית סוכות במדבר סיני: "בבאם אל מדבר סיני עשו כולם סוכות, כי שם עמדו כמו שנה [...] כי בעבור זה הוציאו עצי שטים ממצרים כאשר אפרש".<sup>57</sup>

ואולם, בפירושו הארוך לפרק כה 5 מוביל ראב"ע מהפך פרשני מרתק, מהסכמה מלאה בפירושו הקצר והארוך – "והנכון בעיני שהוציאו ממצרים" ו"כי בעבור זה הוציאו עצי שטים ממצרים" – להתנגדות מוחלטת לדעה זו:

ועצי שטים – יש מקדמונינו שאמרו שיעקב אבינו נטעם וישראל הוציאו ממצרים במצות משה, והראיה: "וכל אשר נמצא אתו", כמו "התכלת" ו"הארגמן".<sup>58</sup> ויש לתמוה, למה נאמר "אשר נמצא אתו" לצרכו. ואם אמרנו כן, יש לתמוה למה הוציאו עצי שטים, כי מה צורך יש להם? ועוד: הנה המצרים חושבים כי לזבח הם הולכים, ואחר כך ישובו; על כן השאילום. ואיך יוציאו קרשים רבים, ארך כל אחד עשר אמות גם בריחים והם עברו

שהשרים היו אלפים רבים, וכך כתב: "יש לתמוה [...] וזה רחוק מאד להיות שרים רבים כאלה [...] ועוד איך יתכן להיות שמינית המחנה ראשי שבטים [...] והנה יש לתמוה איך יצא המספר הנזכר שיהיו כולם חכמים ונבונים". ראב"ע הציג שלוש תמיהות כנגד דעת חז"ל (באופן סמוי), כשהוא עצמו פירש כך בפירוש הקצר ובחר כאן לפרש באופן אחר. גם דוגמא זו מוכיחה שבפירוש הארוך ראב"ע בחן מחדש את פירושו ולא חשש לפרש נגד חז"ל, ולא נכנע או התנצל על בחירתו.

57 אך פירש באופן אחר, ראו להלן, כה 5.

58 המקורות בדברי חז"ל: תנחומא (הנדרס), תרומה ט, עמ' רכז: "ומהיכן היו הקרשים? יעקב אבינו נטע אותם בשעה שירד למצרים. אמר לבניו [...]"; מדרש בראשית רבה, צד, ד (מהדורת אלבק, עמ' 1174, הערה 5): "מהיכן מצאו אותו לשעה. אלא מלמד שהיו מוצנעין עמהן מימות אבינו יעקב הדא הוא 'וכל אשר נמצא אתו עצי שטים' (שם' ל"ה, כ"ד) אשר ימצא אתו אין כתי' כאן אלא אשר נמצא אתו". נראה שראב"ע הכיר את שני המדרשים, כי בפירושו הארוך שילב ביניהם: החלק הראשון, תיאור נטיעת העצים והוצאתם ממצרים, לפי מדרש תנחומא, והחלק השני, ההוכחה מפרשת ויקהל, לפי מדרש בראשית רבה.

”ואם הוא דרך קבלה נקבל”

על מצרים מקום המלוכה, ומה היתה תשובה לשואליהם, למה יוליכו עצי שטים, והם הולכים לזבח דרך שלשת ימים? והנה לא ידענו: אם קבלה היא ביד אבותינו, שממצרים הוציאו, גם אנחנו נסור אל משמעתם; ואם דרך סברא, יש לבקש דרך אחרת: כי היה סמוך אל הר סיני יער עצי שטים, ובבאם שם אמר להם משה, ששם יתעכבו הרבה; ואין עליהם ענן, כאשר פרשתי. אז עשה כל אחד סוכה, והנשיאים עשו כדמות חצרות – כל אחד כפי מעלתו; וכתרו כל היער, כי עם רב היה, ועשו סכות. ומשה לא דבר להם דבר המשכן, רק אחר יום הכפורים. וזה טעם ”כל אשר נמצא אתו”.

ניתן לזהות בפירושו זה שלושה חלקים: בתחילת ביאורו מביא ראב”ע דעה מחז”ל הגורסת כי יעקב נטע את העצים במצרים ובני ישראל הוציאו משם, אך מיד מעלה קושיות על פירוש זה.<sup>59</sup> בחלק השני הוא שואל אם עמדת חז”ל מבוססת על מסורת מחייבת או על סברה פרשנית, ומציע לחפש הסבר חלופי במידה שמדובר בסברה. לבסוף, הוא מציע פרשנות חדשנית: קיומו של יער עצי שיטים בסמוך להר סיני, שממנו כרתו בני ישראל עצים לבניית סכות ולאחר מכן השתמשו בהם לבניית המשכן.<sup>60</sup>

תמורה דרמטית זו בפרשנותו מעוררת שאלות מהותיות בעניין גישתו הפרשנית של ראב”ע ויחסו למסורת חז”ל. היא מדגימה את נכונותו לבחון מחדש ואף לשנות עמדות קודמות על בסיס שיקולים רציונליים, ואת גישתו הביקורתית כלפי פירושים מסורתיים, לרבות אלה שלו. יתרה מזאת, מקרה זה שופך אור על התייחסותו ל’קבלה’ בפרשנותו. הוא נכון לשקול מחדש ואף לדחות פירושים מסורתיים כשהוא מזהה קשיים לוגיים או פרשניים, תוך הבחנה בין מסורת מחייבת לסברה פרשנית. נראה כי כשכתב את הדברים בפירוש הקצר

59 תחילה הוא מקשה על ההוכחה, והרי נאמר: ”אשר נמצא אתו”, כלומר, הכתוב מדגיש בהוראה שיביאו עצים שנמצאים איתם לצרכיהם, ולכן עולה השאלה לשם מה הוציאו עצי שיטים ממצרים? איזה צורך היה בעצי שיטים בדרך? ועוד הוא מקשה, איך ייתכן שבני ישראל הוציאו קרשים באורך עשר ואף 15 אמות ממצרים, שהרי המצרים רק אישרו להם לצאת ולזבוח שלושה ימים, ואיך עברו דרך עיר המלוכה ואיש לא עצר אותם. בכך הוא מערער לא רק על ההוכחה הפרשנית של דעת חז”ל, אלא על ההוכחה הפרשנית שלו ועל סבירות ההיגיון של מה שהיה בפירושו הקצר ’נכון בעיניו’.

60 בשלב זה מבאר ראב”ע את פסוק ההוכחה שהביא בפירושו הקצר באופן אחר. לדבריו, הנאמר לאחר יום הכיפורים בפרשת ויקהל: ”וכל אשר נמצא אתו עצי שטים”, כוונתו לאותם עצי שיטים מהיער שנכרת לצרכיהם. הסבר זה נראה בעיניו בעת הזאת סביר יותר מפירוש חז”ל או מהסברו שלו בפירוש הקצר.

הייתה דעת חז"ל נטועה בתודעתו, וכך גם כשסקר את מסע בני ישראל במדבר בפירוש הארוך. בהמשך הוא בחן מחדש את נכונות הפירוש על דרך הפשט, אך עדיין שמר אמונים לסברה הראשונה שייתכן ויסודה בקבלה.

דוגמה זו מוכיחה שהשימוש של ראב"ע ב'קבלה' כמסורת היסטורית בפירוש הארוך לספר שמות אינו בעל גוון אחיד: יש פעמים שבהן ראב"ע, שדחה את פירוש חז"ל בפירוש הקצר, ראה צורך לאזכר את דעתם בפירוש הארוך אף כהיתכנות קלושה ביותר; ויש פעמים שבהן, למרות שהחזיק בדעתם מלכתחילה בפירוש הקצר, הוא הותיר את הסברה רק כ'קבלת חז"ל' אפשרית בפירוש הארוך. במקרה זה הוא שינה את דעתו גם בין כתיבת הפירוש הארוך לפרק טו לבין כתיבת הפירוש הארוך לפרק כה. לא ברור מדוע שינה את דעתו מהקצה לקצה, מהסברה שממצרים הוציאו את עצי השיטים 'לדרך אחרת' – הצעה על כריתת יער עצי השיטים ליד הר סיני. אין לי הסבר לשינוי היחס לדברי חז"ל בפירוש הארוך בעניין עצי השטים, ואוכל רק לציין שלראב"ע הפרשן היה אומץ רב והוא לא חשש משינוי דעתו ומהשלכות השינוי. בכל אופן, אף ששינה את דעתו הוא הזכיר את דעת חז"ל, אולי מתוך מחויבות לדעה המקובלת שהייתה מושרשת גם בו.

להלן דוגמה שנייה להוכחת שני הטענות – זה האומר שבפירוש הארוך יש חשיבה מחודשת, וזה הגורס שהשימוש ב'קבלת חז"ל' בפירוש זה אינו 'מס שפתיים':

במקרה מספר 7, במעשה בניית המשכן בשמ' כו 1-29, מציינת התורה את מספר הקרשים הדרוש לבניית צדדיו של המשכן – 20 קרשים לצד דרום, 20 קרשים לצד צפון, לצד מערב שישה קרשים ועוד שניים לשתי הפינות, צפון-מערב ודרום-מערב – בסך הכל 48 קרשים, התורה מציינת גם את אורכו (= גובהו) של כל קרש – עשר אמות, ואת רוחבו – אמה וחצי. רק על עובי הקרשים לא נאמר דבר. הכתובים שם מתייחסים גם למידות של שני סוגי היריעות המכסות את המשכן ולכריחים המחברים בין הקרשים. ראב"ע התייחס לעובי הקרשים בפעם הראשונה בפירוש הקצר לשמ' כו 5:

עתה שים לבך, ואני אפרש לך בדרך קצרה צורת המשכן. הנה עשרים קרש נערכים זה דבק עם זה [...] ורוחב כל קרש "אמה וחצי האמה", ולפאת דרום עשרים קרשים, וכן לפאת צפון – הנה השני צלעים שוים והמשכן מרובע, והנה אורך המשכן שלשים אמה. ובפאת מערב "ששה קרשים",

”ואם הוא דרך קבלה נקבל”

ומפאת מערב נדע הרוחב – תשע אמות. והמקצוע כחצי אמה, והנה שני “מקצעות”, שהם הזוויות. ואמר עשר אמות אורך הקרש. והנה הקומה ידוע, והנה היריעות שמו ארכם כנגד רוחב המשכן, כי מצלע דרום עשר אמות כנגד אורך הקרש, וכן לפאת צפון, ונשארו שמונה באמות אמה מזה ואמה מזה.<sup>61</sup> [...] ועובי הקרש אמה, וקרש הירך מסתיר מהעובי.

אם כך, בפירוש זה מקבל ראב”ע את שיטת רש”י-חז”ל כי עובי הקרש היה אמה, אך לא את רוחב המשכן בכללו.<sup>62</sup> לדבריו, רוחבם של שני הקרשים שבזוויות המשכן היה כחצי אמה כל אחד, ולפיכך היה רוחבו החיצוני של המשכן, שהורכב מששת הקרשים הרגילים ושני הקרשים הפינתיים, עשר אמות. וכיוון שעובי הקרשים היה אמה, אמה אחת הוסתרה על ידי הקרשים של פאות צפון ודרום, ויוצא איפה שבצד הפנימי המערבי היה רוחב המשכן שמונה אמות – עשר אמות פחות אמה מכל צד. לא היינו יודעים נתון זה אלמלא ההנחה שעובי הקרשים היה אמה.

בפירוש הארוך חל מהפך משמעותי בגישתו של ראב”ע, וכך הוא פירש בשמ’

כו 18:

”ועשית” – הנה לא נכתב כמה עובי הקרש. והראשונים אמרו שהיא אמה. אכן היא,<sup>63</sup> הכותל הדרומי היו שלשים אמה; וככה הצפוני. והנה לא נשאר

61 לפירושו של ראב”ע נוסח נוסף כפי שמופיע ב’על התורה’: “נשארו שמונה [עשרה] אמות [והנה יחסר] אמה מזה ואמה מזה.” ראו: על התורה, מקוון: <https://mg.alhatorah.org/Full/Shemot/26.4#e0n6>. י”ל פליישר (משנה, עמ’ 247–249) ביאר את דברי ראב”ע על פי תיקון נוסח זה. לפי נוסח מהדורת הכתר “ונשארו שמונה באמות” לא מובן מדוע ציין ראב”ע שמונה אמות מכל צד ולא תשע, שהרי רוחב הכסוי 28 אמות.

62 כך פירש רש”י בשמ’ כו 5: “והמשכן ארכו שלושים מן המזרח למערב שנאמר ‘עשרים קרשים לפאת נגב תימנה’ וכן לצפון, וכל קרש אמה וחצי האמה, הרי שלושים מן המזרח למערב. רוחב המשכן מן הצפון לדרום עשר אמות שנאמר ‘ולירכתי המשכן ימה וגו’, ושני קרשים למקצועות הרי עשר ובמקומם אפרשם [...] ואמה מכאן ואמה מכאן לעובי ראשי הקרשים שעוביים אמה.” הסבר דומה נמצא גם ברש”י כו 23. רש”י פירש כדעת רבי נחמיה בתלמוד, ראו: בבלי, שבת צח, ע”ב. צריך לשים לב לכך שיש הבדל מהותי במבנה המשכן בין רש”י לראב”ע: על פי רש”י רוחב המשכן מבחוץ 12 אמות ומבפנים 10 אמות, על פי ראב”ע מבחוץ 10 אמות ומבפנים 8 אמות. יש לציין שבפירוש הקצר ציין ראב”ע את עובי הקרשים בפסוק 5 כפי שפירש רש”י, אף שהפסוק לא דן בכך בצורה ישירה. בפירוש הארוך ראב”ע דן בעניין בפסוק 18 המתאר את קרשי המשכן בצד דרום.

63 ב’על התורה’ הביא נוסח שונה: “אם כן” שתואם יותר לתוכן דברי ראב”ע.

לכותל המערבי רק רוחב שמונה אמות, וצריכים אנו לשום שם שמונה קרשים.

אולי הוצרכו לאמר כי אמה היה העובי בעבור הבריה התיכון הנכנס בתוך הקרש, על דעת רבינו שלמה, כי כתיב כי במעשה נס היה עומד.<sup>64</sup> כי על דרך הפשט שלשה בריחים תיכונים הם, וככה כתיב: "מן הקצה אל הקצה", לא 'אל הקצוות'. ואם קבלה היא שהעובי היה כך, נשמע ונקבל. ואם דרך סברא – יש תיקון אחר: כי השנים בריחים, הם העליונים, גם השפלים, הם עד חצי הקיר; "והבריה התיכון", שהובא "בתוך הקרשים", יהיה "מבריה מן הקצה אל הקצה"; וכמוהו "לעשות בתוך התכלת ובתוך הארגמן"; וכן "הפעמונים בתוך הרמונים". ולולי זה לא היו מצפים הבריחים התיכונים זהב.

ונאמר, כי לא ידענו כמה עובי הקרש, יש לנו לתקן המערב איך היתה. והנה בתחלה היו מתקנים פאת המערב, כי השנים הקרשים שהם "למקצעות המשכן" – שפירושו כמו זווית – וככה היה "חצי למקצוע החצר";<sup>65</sup> כי המשכן היה בצורת מרובע אך, והנה יש לו "מקצעות". ואלה השנים הקרשים לבדם, שהם במקצעות, אינם כמות הקרשים הנזכרים, על כן הבדלים הכתוב ואמר: "כן יהיה לשניהם" – לבדם, לא הקרשים האחרים. ובאלה השנים הקרשים הם מקימים המשכן; והיו הששה הקרשים באמצע, והנה רוחב המשכן עשר אמות. ולא ידענו, אם היו קרשי המקצעות מרובעות או עגולות, כי אין לנו רק אמה אחת. ועל דרך שאמר רבינו שלמה, לא תהיינה אלה הקרשים בטור שוה; כי חצי אמה יהיה בפנים, כי קרש הוא ואיננו בגד. ואחר כן ישימו קרשי דרום וצפון. והנה יצא חוץ מן המשכן כפי עבי הקרש, על כן יהיה כנגד עמוד פתח המשכן. ובחצי ריעות עזים יהיה התקון.

לפירוש זה יש שלושה חלקים עיקריים: הצגת דעת חז"ל וטיעון נגדם; ניסיון להסביר את דעת חז"ל והצהרה "אם קבלה נקבל", ודעת הפרשן בעניין מבנה המשכן. כאמור, בחלק הראשון מקשה ראב"ע על דעת ראשונים ובעצם מערער על קביעתו שלו בפירוש הקצר – "ועובי הקרש אמה". הוא מראה שאי אפשר

64 ראו: בבלי, שבת צ"ח, ע"ב ורש"י שם.

65 ב'על התורה' "חצר למקצוע החצר", ונראה שראב"ע התכוון להביא ראיה מספר יחזקאל שמקצוע פירושו זווית, כנאמר: "והנה חצר במקצע החצר" (יח' מו 21).

"ואם הוא דרך קבלה נקבל"

למקם את שמונת הקרשים בצד המערבי בתוך שמונה אמות, אם נניח שעובייה אמה, שכן לדעתו רוחב המשכן מבחוץ הוא עשר אמות בלבד, כפי שדייק מהביטוי "לכסותו" (פסוק 13) בביאורו לפסוק 9. מעשר אמות אלה יש להוריד שתי אמות של עובי הקרשים (אמה לכל צד – הצפוני והדרומי), כך שיש רק שמונה אמות מבפנים.<sup>66</sup> משמעות הדבר היא שצריך לשים את שמונת הקרשים של צד מערב בתוך שמונה אמות, אך זה בלתי אפשרי כי ששת הקרשים הרגילים שכל אחד מהם ברוחב אמה וחצי תופסים בעצמם תשע אמות, וודאי שאין מקום לשני קרשי המקצועות.

בחלק השני של דבריו מציע ראב"ע כי חז"ל הניחו שעובי הקרשים היה אמה, כדי לאפשר את היתכנות הבנתם שכריח התיכון עבר בתוך הקרשים מקצה לקצה, כנאמר: "והבריה התיכון בתוך הקרשים מבריה מן הקצה אל הקצה" (שם' כו 28).<sup>67</sup> אבל הוא נאלץ לדחות אפשרות זו, הן כי לדעתו אפשר לדייק מן ההיגד "מן הקצה אל הקצה" שהיו שלושה בריחים אמצעיים, אחד לכל פאה, והן משום שהדרישה לצפות את הבריחים התיכונים בזהב לשם קישוט מעידה שהם נראו לעין, כלומר מוקמו בצד החיצוני של הקרשים. בנקודה זאת מצהיר ראב"ע: "ואם קבלה היא שהעובי היה כך, נשמע ונקבל. ואם דרך סברא – יש

66 כך כתב בשמ' כו 9: "והנה רוחב המשכן עשר אמות והגובה עשר אמות, ותשע אמות היו גובה שני צדי המשכן; על כן כתוב "והאמה מזה והאמה מזה" (להלן יג) לכסות את המשכן". כוונתו לומר, שהיריעות הראשונות, שאורכן היו 28 אמות, כיסו תשע אמות מכל צד וגם את הגג, שאורכו היה עשר אמות, והיו אם כן תלויות אמה אחת בלבד מעל גובה הקרקע מכל צד. וכיצד ידע ראב"ע שאורך הגג היה עשר אמות? משום שלגבי יריעות העזים, שאורכם היה שלושים אמות, כתוב "לכסותו" – הן כיסו את המשכן באופן מלא, והם יכסו את האמה החסרה בכיסוי הראשון. וכיוון שגובה המשכן היה עשר אמות מכל צד (ביחד 20), הרי שמן ההכרח לומר שאורך הגג היה גם עשר אמות. והואיל ואורך הגג כולל גם את עובי הקרשים מכל צד, הרי שאורך המשכן מצד מערב מבחוץ היה עשר אמות ולא 12 אמות. ראו: קרינסקי, חמישה, "יהל אור" אות סג, עמ' 438. והעיר כסלו: "למעשה אין בדברי ראב"ע דיוק מן המלה לכסותו. ייתכן שזו רק השערה של קרינסקי. מכל מקום, כפי שאני רואה את הדברים ראב"ע אינו לומד מן הפסוקים על רוחב המשכן, אלא מניח שהוא היה 10 אמות. את זה הוא אומר בביאורו לפס' 2 'על כן היה מקום קדש הקדשים בחשבון מעוקב'. נראה שזו הנחה שלו, משום שמטעמים פילוסופיים ואולי אסתטיים מתאים לו להניח שקודש הקודשים היה קובייה. בהמשך הוא אומר גם על הדביר בבית המקדש שהיה קובייה".

67 חז"ל נאחזים בלשון הכתוב שכריח תיכון אחד עבר בתוך כל הקרשים מקצה צפון-מזרח עד קצה דרום-מזרח, ובריה זה התעקם באופן ניסי בפינות צפון-מערב ודרום-מערב, שהרי בעל מקצוע אינו יכול לגרום לו להתעקם כשהוא בתוך הקדש.

תיקון אחר". גם בפעם הזו הוא מציג שאם הנתון של עובי הקרש עבר במסורת יש לקבלו כעובדה, אך אם זו רק סברה – אפשר לבאר את מבנה הבריחים בדרך אחרת.<sup>68</sup>

בחלק האחרון של פירושו מציג ראב"ע את שיטתו בנוגע למבנה המשכן: תחילה הוקמו שני הקרשים המיוחדים שהיו מקצועות – זוויות למשכן בצד המערבי. שני אלה היו ברוחב שונה משאר ששת הקרשים הנוספים שבקיר זה, שרוחב כל אחד מהם היה אמה וחצי וביחד הם הגיעו לתשע אמות. שני המקצועות שבזוויות הקיר השלימו אמה נוספת, חצי לכל צד, כך שרוחב המשכן מבחוץ היה עשר אמות כנדרש.<sup>69</sup> בסוף הפירוש משלים ראב"ע את תיאור הנחת קרשי הפאות בצפון ובדרום, ואת מידת הכיסוי שלהם על ידי היריעות השונות.<sup>70</sup> כאמור, דוגמה זו מוכיחה כי כשראב"ע ניגש לבחינת סוגייה זו בפירוש הארוך הוא בחן מחדש כל נתון ולא חשש לערער על דעתו שלו בפירוש הקצר, על דעת רש"י או על דעת חז"ל. יש להודות שבמקרה זה עמדה לנגד עיניו רק השאלה הפרשנית. להערכתי, האפשרות ל'היתכנות קבלה' בפירוש נובעת מאותה מחויבות ערכית פנימית לשמירת מסורת היסטורית עובדתית שעברה מדור לדור. יש היגיון רב בהנחה שהייתה מסורת בעל פה בעניין זה, שכן הכתוב

68 לדעתו, אפשר לבאר את תיבת "בתוך" בהוראת 'באמצע', כפי שמצאנו במקומות נוספים במקרא: שמ' לט 3 שנאמר: "לעשות בתוך התכלת ובתוך הארגמן" שמשמעו "לעשות בין (באמצע) התכלת ובין (באמצע) הארגמן"; שמ' לט 25: "הפעמנים בתוך הרמנים" שמשמעו, "הפעמנים בין (באמצע) הרימונים".

69 נראה שעובי הקרשים בצד צפון ודרום היה חלק מרוחב המשכן על חשבון שטח זווית קרשי המקצוע, כפי שהציע א' בן עזרא ששרטט את מבנה המשכן לפי פירוש ראב"ע בהשוואה לפירוש רש"י. ראו: בן עזרא, אמר, עמ' 47.

בסוף הסבר זה מזכיר ראב"ע מה שנראה לו כפגם בשיטתו של רש"י – שרק חצי אמה מכל קרש שבמקצועות תיראה מבפנים, בעוד אמה תראה מבחוץ, שכן אמה אחת מכל קרש מכוסה על ידי עובי הקרשים, שהוא אמה לפי רש"י. ואין אפשרות להכניס את כל שמונת הקרשים, שאורכם הכולל הוא 12 אמות, בין קרשי פאת צפון לקרשי פאת דרום, כך שקרשי המקצועות ייראו במלואם הן מבפנים והן מבחוץ, שכן הקרשים הם קשיחים ואין אפשרות לקפלם.

70 לדבריו, אחרי שהניחו את הקרשים של פאת מערב, כולל שני הקרשים למקצועות, הניחו את קרשי פאות צפון ודרום. לגבי היריעות הרגילות שרוחבן הכולל היה 40 אמה משמעות הדבר היא שהן לא כיסו את המשכן עד הסוף. אפילו אם נניח שהן לא כיסו את עמוד פתח המשכן אלא רק את מכסה המשכן מעל הקרשים, שאורכם 30 אמה, ואת גובה הקרשים מפאת מערב, שהוא עשר אמה, הרי שחסר לכסות כעובי הקרשים, והיריעות הללו היו אפוא תלויות מעל גובה הקרקע כמרחק עובי הקרשים. מצב זה בא על תיקונו על ידי יריעות העזים, שרוחבן הכולל היה 44 אמות ונכפלו באמצע.

”ואם הוא דרך קבלה נקבל”

סותם ואינו מפרש נקודה זו, שידיעתה נחוצה לבניית המשכן. ראב”ע יכול היה לקבוע בקלות שעובי הקרש במבנה המשכן הוא אמה, לפי ’קבלת חז”ל’ וכפי שהוא עצמו חשב בפירוש הקצר, ולנהוג כפי שנהג בשתי הדוגמאות הראשונות שהובאו במחקר זה, מקרה 1 ומקרה 2. אך הוא לא עשה זאת, אלא הבהיר לפי סבירות ההיגיון שאין מדובר בעובי של אמה, ועם זאת המשיך להתלבט בין כוחה של מסורת לסברה בעלמא. מציאות זו מוכיחה שאתגר פרשני מובהק ושאלה של נאמנות למסורת ניצבו לפתחו גם בפעם הזאת.

ניתוח שני המקרים: סוגיית עצי השיטים וסוגיית רוחב קרשי המשכן, מספק תובנות חשובות בעניין מתודולוגיית הפרשנות של ראב”ע, יחסו למסורת חז”ל ונכונותו לאמץ גישה פרשנית ביקורתית. הוא עמד בדיבורו גם בפירוש הארוך, כשלנגד עיניו עמדו שני כללי הברזל של דרך הפשט: ”ובעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר”. הוא לא חשש לערער על תפיסה, דעה או הנחה המקובלת עליו או על אחרים, גם אם זו כבר נכחנה על ידו בעבר לפי מדדים אלה. באומץ, בנחישות ובדייקנות הוא בחן את משנתו מחדש.

הדוגמאות הללו מוכיחות בעליל שאכן, בכתיבת הפירוש הארוך ראב”ע לא התעלם מעמדות חז”ל, דעתם הייתה חשובה לו ומסורת היסטורית עובדתית חשובה בעיניו ביותר. אך הוא לא נהג כחותמת גומי אלא היקשה, תירץ, דחה ופעמים אף ערער על יסודות פירושו. הוא לא התחשב באופן מאולץ במעמדם וביוקרתם, כפי שמנסים לטעון, שכן בכל אחד מהמקורות הללו בפירוש הארוך (מקרים 7, 8) ניכר שהוא התחבט בטבעיות וללא העמדת פנים בשאלה האם עמדת חז”ל היא ’קבלה מחייבת’.<sup>71</sup> במקרה מספר 8, בעניין עצי השיטים, במקור הראשון (טו, 22) הוא עצמו פירש כדעת חז”ל, וגם במקור השני (כה, 5), למרות שהיקשה על דעתם, הוא עדיין חשב כמוכחן מאליו ש”אם קבלה היא ביד אבותינו, שממצרים הוציאו גם אנו נסור למשמעתם”. במקרה מספר 7, בעניין קרשי המשכן, היקשה ראב”ע על דעת ראשונים, ואת הצהרתו ”ואם קבלה היא [...] נשמע ונקבל” ייחס בצורה ישירה לעובי הקרשים בעניין הבריחים, שכן לרוחב הקרש יש השלכה מעשית לעניין זה. נראה שגם בפירוש הארוך הוא שמר על עצמאות פרשנית הנאמנה לקווי היסוד של פרשנותו, אך ברירת המחדל שבחר – ”ואם הוא דרך קבלה נקבל” – מדויקת בהקשרה ומלמדת שהיה עדיין

71 כאמור גם מקרה 9 נכלל בקטגוריה זו.

מחויב לפירושים היסטוריים מסורתיים. הוא העריכם מחדש, ומכורח אי הידיעה השאירים על כנם בווריאציה זו.

## ז. סיכום

המחקר הנוכחי בדק אם יש הבדל בין הפירוש הקצר לפירוש הארוך בספר שמות בשימוש של ראב"ע במונח 'קבלה' בהקשר היסטורי עובדתי. נמצאו שני מקרים בפירוש הקצר ושמונה בפירוש הארוך שבהם הוא בחר אם יסודה של דעת חז"ל במסורת היסטורית, בבחינת "תורה למשה מסיני"<sup>72</sup>, או שעניינה סברה. באחד המקרים שבפירוש הקצר הוא קבע כי הפירוש אינו 'קבלה', ואת השני סיווג כהיתכנות ל'קבלת חז"ל'.<sup>73</sup> שמונת המקרים בפירוש הארוך סווגו גם הם לפי קריטריונים דומים, באופן הבא: בשני מקרים "הפירוש הוא בגדר קבלה"; בשישה מקרים הוא "היתכנות לקבלת חז"ל", וכן נמצאו שני מקרים של אזכור המונח "קבלה" כשאין לחז"ל פירוש בסוגיה.

ממצאים אלה מוכיחים שבפירוש הארוך ראב"ע הקדיש תשומת לב מיוחדת למרכיב זה, לעומת הפירוש הקצר, ובהחלט ניתן לומר שבצרפת הוא ראה צורך להזכיר את דעת חז"ל וסמכותם, במקום שבו קולם נשמע ויש לו השפעה בולטת. אך רק שלושה מקרים מתוך השמונה מחזקים לכאורה את כיוון מחשבתם של פרידלנדר ומונדשיין, שכן ראב"ע הזכיר בהם את האפשרות של "היתכנות לקבלת חז"ל" באופן סתמי, ללא דיון תוכני מעמיק ולאחר שכבר שלל בפירוש הקצר את הפירוש, או סבר אחרת.<sup>74</sup> כטענתם, האמירה "רק אם היה הקבלה [...]" קיבלנו ושמענו" ודומותיה, נשמעות במקרים אלה כהצהרת חנופה אגבית שבאה לרצות את קהל לומדיו של ראב"ע בצרפת. הנתונים הנוספים שנידונו במאמר

72 ראו: בזק, נצחוני עמ' 41-43; קופרמן, פשוטו, עמ' 129.

73 לעומת זאת נמצאו בפירוש הקצר גם ארבעה מקרים שבהם ביאר ראב"ע על דרך פשט בדומה לדעת חז"ל (2, 7, 8, 9). מפירושו ניכר שהכיר מסורות קדומות אלה. בפירוש הארוך, במקרה מספר 2 – הוא אימץ דעה זאת כ'קבלת חז"ל', ובשלושת המקרים הנוספים (7, 8, 9) – דחה את דעתם כאפשרות סבירה על דרך פשט ופירש באופן אחר. נתונים אלה מוכיחים שגם כשכתב את הפירוש הקצר הייתה עליו השפעה חז"לית כלשהי בשונה מהדעה המחקרית המקובלת, וכאמור פירוש ראב"ע הארוך מורכב, לא צפוי ואינו עשוי מקשה אחת.

74 מקרים 4, 5 ו-6.

"ואם הוא דרך קבלה נקבל"

זה, שני המקרים בפירוש הקצר וחמשת המקרים בפירוש הארוך, מוכיחים אחרת, ולטענתי יש להסיק מהם גם על שלושת המקרים שהוזכרו לעיל. במבט כללי נראה שראב"ע נטע את גרעין ההתלבטות "אם היא קבלה" כבר בפירוש הקצר, ובפירוש הארוך התרחבה מגמה זו. בידי ראב"ע לא הייתה דרך ברורה לקבוע בכל מקרה ומקרה אם הייתה לחז"ל מסורת או שהם אמרו את דבריהם מתוך סברה, דבר זה איפשר לו קשת רחבה של ניסוחים ביחס לסבירות ההנחה שהייתה לחז"ל קבלה. יחד עם זאת ראב"ע הפעיל כלי פשט מגוונים – דיוקי לשון ושיקולי היגיון שסייעו בידו בבחינה המחודשת של סוגיות היסטוריות עובדתיות. עדות מובהקת להתפתחות זו ניתן למצוא במישור הכמותי והטרמינולוגי: בעוד שבפירוש הקצר השימוש במדרד ה'קבלה' הוא זניח יחסית ומופיע במקרים בודדים בלבד,<sup>75</sup> הרי שבפירוש הארוך הורחבה היריעה לשמונה מקרים המדורגים על סקאלה דומה.<sup>76</sup> המורכבות בסיווג המקרים – הכוללת גם התייחסויות למונח 'קבלה' במקומות שבהם אין לחז"ל פירוש כלל – מלמדת על בחינה מחודשת ועניינית של הסוגיות. העובדה שראב"ע בחן אם לכל פירוש יש יסוד מוצק בפשט או שהוא נשען על מסורת היסטורית, שוללת את הטענה שקבלת דברי חז"ל בפירושיהם היא בגדר 'מס שפתיים'. אדרבה, המיון המוקפד ופיזור המקרים מבטאים חשיבה עצמאית, מקורית ועניינית, המכריעה בכל מקרה לגופו של עניין.<sup>77</sup>

עם זאת, הציון במקומות שבהם שינה את דעתו ל"אם קבלה היא נקבל", למרות שמהפשט עולה אחרת, מעיד כי בצרפת הביא ראב"ע בחשבון את דעת חז"ל יותר מאשר באיטליה. הוא חש מחויבות לפירושים היסטוריים עובדתיים שיסודם במסורת חז"ל לא מעמדה נחותה ומרצה, אלא מתוך הבנה שיש להם

75 "ואיננו קבלה כלל" (שמ' יג 18); "אם היא קבלה" (שמ' לד 6).

76 'הפירוש הוא בגדר קבלה' כגון: "כי על הקבלה נסמוך" (שמ' א 15); 'היתכנות לקבלת חז"ל' כגון: "ואם הוא דרך קבלה" (שמ' מ 2).

יש לציין שגם במקרה 3 בפירוש הארוך פירש ראב"ע כדרך חז"ל "וכתוב כי שלש עשרה מדות הם", אך לא הגדיר את הפירוש כ"דרך קבלה". בפירוש זה הוא דן באריכות במניין 13 המידות, וזאת הוכחה נוספת לכך שבדק מחדש באופן ענייני את הנושא. הערה לקורא: ויש לשאול האם את 'מס השפתיים' שילם כבר לכאורה בפירוש הקצר: "אם קבלה שהם שלוש עשרה", או אולי בפירוש הארוך?! דוגמה זו מוכיחה שאין זאת כוונתו. בפירוש הארוך יכול היה להישאר בדעתו ולהוסיף משפט אגבי.

77 אינני יודעת לפי מה קבע ראב"ע סיווג זה. ייתכן שיש מקום למחקר נוסף שייתן מענה לשאלה זו.

בסיס תודעתי מוצק. גם שני המקרים שנותרו לעיל תחת הכותרת "היתכנות לקבלת חז"ל", מקרים 7 ו-8, ממחישים מגמה הפוכה ביחסו לחז"ל. במקרים אלה הוא פירש כדעת חז"ל בפירוש הקצר, ובפירוש הארוך היקשה עליהם, סתר אותם ופירש באופן אחר. השינויים מרחיקי הלכת בין הפירוש הקצר לפירוש הארוך ובתוך הפירוש הארוך עצמו – העומק, הרוחב והחדות של כל אחד מהמקרים, מעידים ברורות כי ראב"ע אכן שאף לשלמות פרשנית. ההתלבטות והספקנות שבפירושו אינן סימן לחולשה, וודאי שלא נכתבו כלאחר יד ואין בהן גם שמץ של חנופה. הוא הוכיח בדרכו הבלתי מתפשרת כי "אמת מארץ תצמח" (תה' פה 12), למרות שידע כי ישלם על כך, כפי שהצהיר בהקדמתו לפירוש הארוך: "ומהשם לבדו אירא, ולא אשא פנים בתורה".

נראה שממרחק הזמן, כעשר שנים מאז חיבור הפירוש הקצר, ובכוחו את הפירוש הארוך, חשב ראב"ע כי נכון לבחון את פירושו מחדש באופן שיטתי ומעמיק, לפי אמות המידה של הפשט ותוקף אמתותם ההיסטורית כפי שנתפסה בעיניו.<sup>78</sup> בהחלט אפשר לומר שקרבתו ליהדות צרפת היא שהעמידה בפניו אתגר זה, והוא חש צורך לבדוק את הקביעות העובדתיות השונות של חז"ל לאורך ספר שמות, עובדות שהן נכסי צאן ברזל במורשת ישראל. לאור נתונים אלה מקבלת משנתם של דוידוביץ' וסימון ממד חדש – עומק ונפח משמעותיים, והערכתם שראב"ע שינה את דעתו בפירוש הארוך "מתוך הרחבת ידיעותיו והעמקה מחודשת בכתובים" מתחזקת. הדיון הפרשני בנושא "קבלה כמסורת היסטורית עובדתית" בפירושי ראב"ע לספר שמות הוא דוגמת מופת ל"שכלול והעמקה של מלאכת הפירוש".

### רשימה ביבליוגרפית וקיצורים

- בזק, נצחוני      א' בזק, נצחוני בני, ראשון לציון תש"פ  
 בן גדליה, הוראת      י' בן גדליה, "הוראת פירוש ראב"ע בענייני הלכה", מים  
 מדליו 16 (תשס"ו), עמ' 275-294  
 בן עזרא, אמר      א' בן עזרא, אמר אברהם המחבר: פרקים על פירושי ראב"ע,  
 חיפה תש"ס

78 כפי הנטען, ראב"ע העריך מחדש את מהימנותם ההיסטורית, אך הקריטריונים אינם ברורים. לא מובן גם כיצד יכול היה לבדוק מסורות אלה.

"ואם הוא דרך קבלה נקבל"

- ג'ייקובס, יחסו מ' ג'ייקובס, יחסו העקרוני של ראב"ע כפרשן פשט למדרשי האגדה של חז"ל ולדבריהם כפי שניכר מפירושו לספר שמות (שווה ערך לעבודת גמר לתואר מוסמך באוניברסיטת בר אילן), רמת גן תשע"ד, מקוון:
- <https://asif.co.il/wpfb-file/80-pdf-3/>
- גרוס, נבו וניצן, מ' גרוס, י' נבו וי' ניצן, דרכים בפרשנות המקרא: עיון בפרשנות ימי הביניים על התורה, ב, רעננה 2001
- דוידוביץ, שני ת' דוידוביץ, שני פירושו של ר' אברהם אבן עזרא לספר שמות-מחקר השוואתי (עבודת גמר לתואר מוסמך באוניברסיטת בר אילן), רמת גן תשל"ט
- וייזר, אבן א' וייזר (מהדיר), פירושי התורה לרבינו אברהם אבן עזרא, ירושלים תשל"ו
- יפת, בעקבות ש' יפת, "בעקבות ספרו של אוריאל סימון: 'אזן מלין תבחן': מחקרים בדרכו הפרשנית של רבי אברהם אבן עזרא", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כג (תשע"ד), עמ' 293-298
- כסלו, הזיקה א' כסלו, "הזיקה בין פירושיהם של ראב"ע ורשב"ם: סוגיית מרכיבי הקטורת", תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 61-80
- כסלו, הפשטות א' כסלו, "הפשטות המתחדשים בכל יום' פירושו הקצר של ר' אברהם אבן עזרא לתורה כמקור לרשב"ם בפירושו לתורה", תרביץ עט (תשע"א), עמ' 434
- כסלו, הקשר I. Kislev "The Relationship between the Pentateuch Commentaries Composed by R. Abraham Ibn Ezra in France and the Significance of this Relationship for the Commentator", *JJS* 60 (2009), pp. 282-297
- לוי, פירוש פירוש ראב"ע לתורה, צילום מתוך כ"י וטיקן 38 בתוספת הקדמה ומפתח, ירושלים תשל"ד
- מונדשיין, יש לו "יש לו סוד והמשכיל ידום' מסגנונו האניגמטי של ראב"ע עד הערכת אישיותו", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד (תשס"ד), עמ' 257-288
- מונדשיין, אברהם א' מונדשיין, "ר' אברהם אבן עזרא האיש נגד הזרם", בית מקרא מט/ב (תשס"ד), עמ' 138-141

- מאורי, משמעות "על משמעות המונח 'דבר יחיד' בפירוש ראב"ע  
למקרא: ליחסו של ראב"ע למדרשי חז"ל", בתוך: ש' יפת  
(עורכת), שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב),  
עמ' 201-246
- סימון, און א' סימון, 'און מלין תבחן': מחקרים בדרכו הפרשנית של  
רבי אברהם אבן עזרא, רמת גן תשע"ו
- סימון, ארבע א' סימון, ארבע גישות לספר תהילים, רמת גן 1982
- סימון, דיוקן א' סימון, דיוקן של פרשן – ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן  
תשפ"א
- סימון, דרך א' סימון, "דרך הפשט של רבי אברהם אבן עזרא", שנתון  
לחקר המקרא והמזרח הקדום כד (תשע"ו), עמ' 315-339
- סימון, הפירושים הכפולים לר' אברהם אבן עזרא,  
בתוך: מ' כהן (עורך), מקראות גדולות הכתר שמות, רמת  
גן תשע"ב, עמ' י-כב
- פליישער, משנה י"ל פליישער, משנה לעזרא, וינה תרפ"ט
- פרידלנדר, אבן M. Friedlander, "Ibn Ezra Literature", *Essay on the  
Writings of Abraham Ibn Ezra*, London 1877, pp.  
143-144, 151
- קופרמן, פשוטו י' קופרמן, פשוטו של מקרא – בשלמות התורה ובקדושתה,  
חלק ב, ירושלים תשס"א
- קרינסקי, חמישה י"ל קרינסקי, חמישה חומשי תורה עם חמש מגילות: עם  
פירוש מחוקקי יהודה, וילנא תרפ"ח
- רייפמן, גודל י' רייפמן, "גודל יקרת התורה שבעל פה ומייסדיה בעיניו",  
בתוך: מ' מנחם (עורך), עיונים במשנת הראב"ע, ירושלים  
תשכ"ב, עמ' 104-111