

לובה ר' חרל"פ

מטקסט עיצורי לטקסט מעוצב:

להתגבשות הניקוד בטקסט המקראי

ולהשתמעויות הטקסטואליות, הנרטיביות והמטא-הלכתיות

נהוג לקבוע כי בין המאה השישית למאה העשירית לספירה התגבש נוסח המקרא והתעצב, בין השאר באמצעות התקנה של סימני ניקוד על גבי השלד העיצורי. פעילות זו התרחשה בכמה אזורים במזרח התיכון: בבבל, בדרום ארץ ישראל ובצפון ארץ ישראל, בטבריה. מסורת טבריה היא שקיבלה את מעמד הבכורה לדורות.

אולם פעילות זו לא הוגבלה רק לתקופה האמורה. היה זה תהליך של שיח טקסטואלי שנמשך למן מעמד ההתגלות ועד לקיבועו הסופי של הנוסח. במאמר זה נתמקד במצב הטקסט המקראי בתקופת חז"ל, למן המשנה ועד חתימת התלמוד הבבלי, תקופה אשר תכונה על ידינו "תקופת הביניים", כלומר לאחר תקופת הסופרים הראשונים אך טרם קיבוע הטקסט על ידי המסרנים. נביא מספר מקורות בתלמודים המשקפים מחלוקות שהיו בין החכמים באשר למסורת ההגיייה ה"נכונה" בפסוקי מקרא שונים. נראה שביסוד המחלוקות האלה עומדים לא רק ההבדלים במסורת הקריאה שהייתה בידי החכמים, אלא גם, ואולי בעיקר, הבדלים חוץ-טקסטואליים, כלומר תפיסות שונות של הנרטיב המקראי ותפיסות מטא-הלכתיות חולקות.

מבוא: על תהליך ההתגבשות של הנוסח

לפי המסורת שבידינו נוסח הטקסט הכתוב שבידינו נמסר לנו במסורת שבעל פה שהועברה מדור לדור למן מעמד ההתגלות. במשך תקופה ארוכה התגבש הנוסח הכתוב בכמה אפיקים: חלוקה לפסקאות, התקנת טעמי המקרא (סימני הפיסוק הקדומים) כולל תיחום הפסוקים, תיחום התיבות,¹ הטעמת התיבות (באמצעות טעמי המקרא), קביעת הכתיב בעיקר לעניין

• מאמר זה יסודו בתרגום (מאנגלית), עיבוד והרחבה של הרצאה שנשאתי ב BIAJS Conference, King's College London, July 10-13, 2022. אני מודה למשתתפי המושב על הערותיהם המחכימות.

¹ תחום זה, שלא זכה לתשומת לב נרחבת במחקר, אך יש לו עדויות (אף כי מעטות) בתלמוד והוא נדון בכתבים של הוגים יהודיים בימי הביניים, הוא תחום החלוקה לתיבות. כידוע לנו מטקסטים קדומים כלוח גזר (המתוארך למאות ה-9–8 לפנה"ס) וכתובת השילוח (מתוארכת למאות 9–7 לפנה"ס) – האותיות נכתבו ברצף. בכתיבה הרצופה החלוקה לתיבות בעלות משמעות נעשתה על ידי הקוראים בהסתמך על ידיעותיהם בשפה ועל המסורת שבידם, ויש לשער שלא הכול הצליחו לפענח את המילים; החלוקה למילים שהתרחשה בזמן כלשהו הקלה על הבנת הטקסטים. מתפיסות של חכמי ימי הביניים עולה שכך היה מצבו הראשוני של הטקסט התורתי – ראו דברי רמב"ן, ההקדמה לפירושו לבראשית: "ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה [ירושלמי, שקלים פ"ו ה"א], בענין הזה שהזכרנו היה, שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות...". לעניין זה אין לנו עדויות על פעילות שיטתית של בעלי המסורה. ראו פדיה, תשס"ג, עמ' 130, והניתוח הקבלי של כתיבת הרצף והשתמעויותיה – שם, עמ' 173–182; קוגוט, תש"ף, עמ' 12–13 והדוגמאות שם.

אותיות התנועה (אהו"י)² והתקנה של סימני ניקוד.³ פעילות ענפה זו על כלליה, פרטיה ודקדוקיה, התרחשה בכמה אזורים במזרח התיכון: בבבל, בדרום ארץ ישראל ובצפונה – בטבריה.⁴ מסורת טבריה היא שקיבלה את מעמד הבכורה לדורות. בעקבות ייבין (תשע"א, עמ' 9–10) נוהגים לסמן את אמצע המאה העשירית כמועד הסיום של עיצוב הנוסח.⁵

העברה של מסורת כתורה שבעל פה מזמנת מטבעה מחלוקות והתאמות. את הפעילות של המסרנים יש לראות אפוא כניסיונות של הכרעה בין המסורות השונות. כתב היד כתר ארם צובא שהגיהו המסרן אהרן בן אשר נחשב למייצג הנוסח המקובל (ייבין, תשע"א, עמ' 11). משסמך הרמב"ם (משנה תורה, הלכות ספר תורה פ"ח ה"א) על נוסחו קיבלה המסורת הזאת את התוקף ההלכתי והאמוני.

בניגוד למהפכה טקסטואלית אחרת שהתרחשה בתקופה באותו האלף – כתיבת התורה שבעל פה, שתחילתה בעריכת המשנה, לא זכתה פעילות זו להערכה דומה בספרות של אותו הזמן, אף לא בספרות המאוחרת. אך כאמור לעיל, עדויות להכרעות הטקסטואליות ולפולמוסים שליוו אותן שנעשו בסמוך לפעילות המסרנית האמורה, אפשר למצוא, כפי שנראה להלן (בהמשך), בספרות התלמודית באותה התקופה.

נעיר שהשקפה זו באשר למעבר בין טקסט עיצורי לטקסט מעוצב, מנוקד ומוטעם, מתאימה להשקפה הרבנית המקובלת. כך, למשל, היא באה אצל רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי, בדו-

² כלומר, הקביעה אילו מילים כתובות בכתוב מלא ואילו בכתוב חסר. עד הקיבוע על ידי אנשי המסורה היו נהגים השונים. העדויות ממגילות קומראן מצביעות על כתיבה בכתוב מלא דמלא. גם הבחירה בין אימות הכתיבה א/ו לציון מבטא O, למשל ההבחנה בין לא / לו (למשל "אשר לא יעדה", קרי: לו – שמות כא, ז-ח) כלולה בסוג זה של החלטות.

³ סדר מניית הפעולות שנקטתי כאן אינו משקף את ההתפתחות הכרונולוגית אלא מביע את היחס בין הפעילויות שזכרו לטקסט על חלקיו: מן המאקרו אל המיקרו. סדר ההתפתחות הכרונולוגית והמועדים של סוגי הפעילות השונים שנמנו לעיל שנויים בחלקם במחלוקת. מוסכם כי החלוקה לפסקות היא עתיקה יחסית שכן סימון הפסקות נזכר כבר במדרשי ההלכה מן המאה השלישית (ייבין, תשע"א, עמ' 40). החלוקה לפסוקים מאוחרת יותר, אך נזכרת כבר בתלמודים (שם, עמ' 41). אשר לטעמי המקרא ולסימני הניקוד הם נתקנו כנראה לאחר חתימת התלמוד הבבלי, בין 600 לספירה ל-750 (השערת ייבין, שם, עמ' 136–137). לפי סגל (1964, ד, עמ' 906) וכן דותן (Dotan, 1981), התקנת הטעמים קדמה לניקוד.

⁴ ובהתאמה: המסורה הבבלית, המסורה הארץ-ישראלית, המסורה הטברנית. על המסורה הבבלית ראו אצל ייבין, עמ' 93–101, וההפניות לספרות, שם. על המסורה הארץ-ישראלית ראו בקצרה, שם, עמ' 101, וההפניות לספרות, שם.

⁵ כתב היד המוטעם ומנוקד העתיק ביותר – כ"י הנביאים מקהיר – מתוארך ל-897, נכתב בידי משה בן אשר (ייבין, שם, עמ' 17–18). כתר ארם צובא, שנכתב על ידי הסופר שלמה בן בויאעא, הוטעם ומוסר בידי אהרן בן אשר מתוארך לשנת 915 בקירוב. (שם, עמ' 13–14).

שיח בין החבר ובין הכוזרי. הכוזרי מסכים ש"מבלי ספק שהיה [=הספר שנתן משה] מאין ניקוד וטעמים, כאשר אנחנו רואים ספר תורה היום" (שם, מאמר ג, ל). ומוסיף החבר: "בהכרח היה הדבר שמור בלבבות ב-a, u, i, e- בשבא ובטעמים" (שם, לא).⁶ כלומר, הטקסט נתגלה ללא ניקוד וטעמים, ומסורת הקריאה הועברה בעל-פה, בבחינת "שמור בלבבות".⁷ ואכן, על פי ההלכה הרבנית, ספר תורה (מגילה) הנקרא בציבור צריך שיהא ללא ניקוד וללא טעמים. כך כתוב במסכת סופרים: "ספר שפסקו [...] אל יקרא בו" (מהד' היגער, ג, ז). הלכה זו – ובהרחבה – באה מאוחר יותר בקודקס ההלכתי "שולחן ערוך": "ספר המנוקד פסול. ואפילו הסירו ממנו הניקוד. וכן ספר שיש בו פיסוק פסוקים פסול" (יורה דעה, הלכות ספר תורה, רעד, ז). כלומר, סימני הניקוד והטעמים אינם מגופו של הטקסט המקודש, ולפיכך הם לא יסומנו במגילת תורה שקוראים ממנה בציבור. ייתכן שהסיבה לכך היא לשמר את ההיצג המקורי (לפני התקנת הניקוד והטעמים), גם ייתכן שההלכה הזאת מטרתה לאפשר ריבוי פרשנויות וחופש מחשבה, ועוד ייתכן שהסיבה לכך היא המגמה להאדיר ולחזק את מסורת התורה שבעל-פה ולהפקיד בידיה את הפרשנות של הטקסט הגולמי.⁸

אך קביעה זו, המשותפת אפוא הן למחקר הן ליהדות התלמודית או ה"רבנית" (כפי שנוהגים לקרוא לזרם זה), אינה מקובלת על כל הזרמים ביהדות. לא כך סברו חכמי הקראים, "בני מקרא", עדה יהודית בעלת שורשים רעיוניים עתיקים שהתגבשה כקבוצה בשם זה כנראה בסוף המאה התשיעית.⁹ כפי שכבר הואר במחקר, רוב הקראים מהדורות הראשונים תפסו

⁶ על פי מהדורת שורץ, תשע"ז, עמ' 169–170.

⁷ וכן הראו קלאר (תשי"ד) ואחרים שדעות אלו עולות ממחזור ויטרי (נכתב ב-1208), סימן קכ: "ספר תורה שניתן למשה בסיני לא שמענו בו ניקוד ולא ניתן ניקוד בסיני כי החכמים ציינוהו לסימן". ובסימן תכו: "שטעמי נגינות הם שנאמרו למשה... אבל סימני הנגינות סופרים הם שתקנום... ולפיכך אין ניקוד טברני דומה לניקוד שלנו [הבבלי] ולא שניהם דומים לניקוד ארץ ישראל". לניתוח עמדות הרבניים ראו קלאר, שם, עמ' 295–297. כן נמצא השקפה זו אצל אליהו לויטה (הבחור) (1472–1549), בספרו מסרת המסרת (לויטה, 1771), הקדמה שלישיית, עמ' 18). עם זאת נציין שבספרות הרבנית בימי הביניים הוצעו גם דעות אחרות. היו מי שחשבו שהסימנים ניתנו בסיני יחד עם הטקסט, אבל נשכחו לאורך זמן והופיעו שוב מאוחר יותר. כך היא הדעה בספר "דרכי הניקוד והנגינות" (חובר על ידי רבי משה הנקדן, כנראה מבעלי התוספות), ומעין זו גם אצל חכמים אחרים, חלקם נזכרים (ודעתם נדחית) אצל רבי אליהו בחור ב"מסרת המסרת" (שם, עמ' 18–19). וראו קלאר, מחקרים, עמ' 296, הערה 198. דעות שונות נשמעו גם בעת החדשה, והיו אף שהקדימו את הסימנים לבריאת העולם, כמו רבי יעקב עמזן (גרמניה, 1698–1776) שסבר שסימני הניקוד והטעמים מקורם מבריאת העולם והושלמו והתגבשו בסיני – ראו בספרו מגדל עוז (הנ"ל, תרל"ד, תשל"ח), עליית הכתיבה, קנג, ע"א. להרחבה בנושא ראו בחיבורו של שמואל דוד לוצאטו (שד"ל) (איטליה, 1800–1865), ה"ויכוח" – ויכוח על חכמת הקבלה ועל קדמות ספר הזהר וקדמות הניקוד והטעמים, ליל שלישי [החלק הדין בניקוד ובטעמים] – מהדורת בשיא, תשע"ג, עמ' 79–109.

⁸ על מגמה זו ראו חרל"פ, תש"ף, ביחוד הסיכום, עמ' 57–58.

⁹ לרקע של הופעת התנועה הקראית במחצית השנייה של המאה התשיעית ראו למשל גיל, תשנ"ט, עמ' 71–107.

את מסירת הניקוד והטעמים באחדות עם מסירת הטקסט.¹⁰ המלומד הקראי הביזנטי יהודה הדסי¹¹ הביע רעיון זה בביטוי מתהלים "תורת ה' תמימה" (יט, ח), כלומר, התורה ניתנה בשלמות [=בתמימות] עם כל רכיביה – טקסט, ניקוד וטעמים.¹² ודוק, שתי הקהילות האמינו במעמד ההתגלות בסיני ובמסירת התורה בידי משה, אך נחלקו ביניהן מה נכלל בטופס זה. כאמור, לפי ההשקפה הרבנית הטקסט המקודש נמסר רק כשלב עיצורי גולמי (העיצורים), אך לא כן לפי המסורת הקראית.¹³

ארבעה היבטים בפעילות המסרנית

לאור תובנות אלו יש לראות את תרומתה של פעילות המסרנים מארבעה היבטים: שימור, הכרעה, קיבוע והנגשה.

1. **שימור** – על פעולות המסרנים לשימור הטקסט העירו כבר בפירוט במחקר (למשל ייבין, תשע"א, עמ' 49–70). זה נעשה בעיקר באמצעות הערות המסורה שנתקנו בשולי כתבי היד שצינו את השווה והשונה בין תיבות שונות, ציינו את התיבות הדומות שבמקרא, הן מבחינת כתיב הן מבחינת ניקוד הן מבחינת ההטעמה, ציינו את הערות הקרי, וכן ציינו את התופעות המיוחדות שבטקסט, למשל אותיות זעירות, נו"נים הפוכות, ועוד.

2. גם על **ההכרעה**, כלומר על ההחלטות שקיבלו המסרנים באשר לעיצוב הטקסט הן מבחינת הניקוד הן מבחינת הפיסוק – דנו רבות במחקר, אך בדרך כלל הודגש הממד הטכני של הפעילות הזאת, כלומר בחינת הקריטריונים ששימשו את בעלי המסורה בבואם להכריע בין שתי מסורות או יותר. לפני בעלי המסורה עמדו כמה מסורות קריאה שהועברו במסורת שבעל פה, והם שהכריעו ביניהם, בדרך כלל על

¹⁰ ראו קלאר, מחקרים, עמ' 320–328; אלוני, תשל"ט, עמ' 321–324. עדות קדומה להשקפה הקראית בעניין קדמות סימני הניקוד מסיני באה בפתיחה לרשימת מונחים קראית שפרסם אלוני שחיבורה מיוחס אצלו למאה השמינית. לדעת מחבר הרשימה, הניקוד הוא הלכה למשה מסיני כשם שהכתיב הוא מסיני, כלשונו: "אותיות בנקודות, ונקודות במסורת, ומסורת סייג לתורה" – אלוני, תשמ"ח, עמ' 114. עוד להשקפת חכמי הקראים בנושא זה ראו חרל"פ, תש"ף, עמ' 35–58.

¹¹ על מלומד זה – קורות חייו ומפעלו הספרותי, ראו למשל Charlap, 2019, pp. 16–18.

¹² על עקרון-על זה בקראות ועל השתמעויותיו השונות ראו חרל"פ, תש"ף.

¹³ ואכן, על פי עדויות שונות נהגו הקראים לקרוא בתורה במצחף מנוקד ומוטעם. רק במאה ה-15 החלו לשנות ממנהגם ולקרוא בתורה במגילה (ללא ניקוד וללא טעמים), וזאת כנראה בהשפעה המנהגים הרבניים. ראו אלוני, תשנ"ב, עמ' 178–184.

פי דעת הרוב.¹⁴ אני ארצה להרחיב את היריעה ולטעון שההכרעה לא נעשתה רק על בסיס של **מסורות קריאה** מתנצחות אלא על בסיס של **מסורות תיאולוגיות והלכתיות** מתנצחות, ושבעקבות ההכרעה הטקסטואלית נקבעו אף הן לדורות.

3. ההיבט הבא הוא **הקיבוע (קודיפיקציה)**. הקיבוע של הטקסט הוא פועל יוצא של ההכרעות שנעשו על ידי חכמי המסורה. כפי שנראה להלן הוא משמעותי לא רק מבחינת הנוסח אלא גם מבחינת הזיכרון ההיסטורי-הסיפורי ולעיתים מבחינת הנרטיב ההלכתי.

4. וישנו אף היבט **ההנגשה**. היבט זה לא הודגש במחקר, אך הוא מסתבר מאוד. ברי כול שאינה דומה קריאת טקסט עיצורי ללא סימני ניקוד וללא סימני טעמים, כמו למשל קריאה במגילה שאינה מנוקדת ואינה מוטעמת (שבה קוראים לפי ההלכה בציבור, בבתי הכנסת), לקריאת הטקסט המונגש בסימנים אלו. מעתה יכול כל אדם לקרוא ולהבין ביתר קלות את הטקסט.

באור כל זאת אני רואה לנכון להגדיר את פעילות המסרנים כפעילות מהפכנית שקשה להפריז בחשיבותה.

שלוש תקופות בהתגבשות הנוסח

מ"צ סגל (1964, ד, עמ' 847) מחלק את הפעילות סביב הנוסח לשלוש תקופות: תקופת הסופרים הראשונים; תקופת התנאים והאמוראים; ותקופת מפרשי התלמוד, התקפה הפוסט-תלמודית. כל קבוצה תרמה בזמנה לטיפול בנוסח. הסופרים הראשונים הניחו את היסודות לעבודת המסורה, חכמי המשנה והתלמוד המשיכו ושכללו, ובתקופת מפרשי התלמוד הועלו הדברים על הכתב והומצאו סימני הטעמים וסימני הניקוד.

¹⁴ ויש שההכרעה הייתה שלא להכריע, כדוגמת מקרי "מקראות שאין להן הכרעה". על המקראות האלה ראו קוגוט, תשנ"ד, עמ' 33-38; מ' ברויאר, תשנ"ד-תשנ"ה, עמ' 189-200; קוגוט, תשנ"ט. להשתמעות המתודולוגית של העמדת קבוצה אקסלוסיבית זו לעומת מקרים אחרים הפזורים בתלמודים וכן לסדר המופעים בברייתא ראו חרל"פ, תשס"ב. עוד ראו י' ברויאר, תשע"א.

בעקבות החלוקה העקרונית של סגל אני רוצה להציע לכנות את **התקופה הראשונה** – **התקופה הקדם-מסרנית**. בתקופה זו נתהווה למשל התחום הראשוני בהתגבשות הטקסט המקראי – חלוקת הטקסט לתיבות בעלות משמעות.

את **התקופה השלישית**, שבה פעלו אנשי המסורה המפורסמים כמשפחת בן אשר, נכנה: **התקופה המסרנית**, ובה התרחשו בעיקר תהליך ההכרעה בין המסורות וקיבוע הנוסח לדורות;

את **התקופה השנייה** בתולדות הנוסח, למעשה תקופת המעבר בין הפעילות הקדם-מסרנית ובין הפעילות בתקופה המסרנית, נכנה **תקופת הביניים**. בתקופה זו נתבררו המסורות השונות, נדונו ונשקלו עד שלאחר זמן נתקבעו.

במסגרת זו אתחום את הדיון **לתקופת הביניים**, כלומר, **לתקופת התנאים והאמוראים** (במחצית הראשונה של האלף הראשון לספירה), ואתרכז רק בדיונים הקשורים להגיינת התיבות, כלומר לפעילות הקשורה בזיהוי התנועות של הטקסט העיצורי, שבתקופה זו היו עדיין בגדר מסורת שבעל-פה.

הדיונים בענייני הגייה בתלמודים בתקופת הביניים – המחלוקות והשתמעויותיהן

בניתוח המחלוקות נציג תחילה את העמדות הטקסטואליות השונות של החולקים, ולאחר מכן נעמיק בניתוח הדעות והמגמות השונות העולות מן המחלוקות האלה. כאמור לעיל, הנחתנו היא כי ביסוד המחלוקות הטקסטואליות יש מחלוקות מהותיות הנוגעות לנרטיב המקראי, ולעיתים לתפיסה ההלכתית או לתפיסה המטא-הלכתית. לתפיסתנו, המסורות הטקסטואליות באות בעיקר כדי לתמוך באידיאולוגיה הפרשנית. אין אנו נכנסים לשאלה הבלתי פתירה מה קדם למה – המסורת הטקסטואלית או המסורת הפרשנית, אך גם אין זה משנה למעשה. כפי שננסה להראות מסורת הטקסט והמסורת הפרשנית (התורה שבעל פה) אחוזים זה בזה ומשרתים זה את זה.

כפי שנראה באמצעות ניתוח הדוגמאות שלהלן, המהלך של קיבוע הטקסט היה גם אקט של קיבוע הנרטיב ההיסטורי ולעיתים גם קיבוע של הפרקטיקה ההלכתית. מסורות אחרות נותרו מחוץ לנרטיב המקראי. הן נותרו במקרה הטוב בהערות הקרי, ובמקרה הפחות טוב הן נזנחו ונעלמו.

עם זאת אפשר להניח שהמסורות האלה, בייחוד אלה שיש להן תיעוד כלשהו בתלמוד או במדרש, יכולות להיות בסיס לקריאה פרשנית אחרת בעתיד ולגילוי פנים חדשות, טקסטואליות ופרשניות.

המקרים וניתוחם

1. משנה, עבודה זרה ב, ה: הגיית "דודיך"

...אמר לו [רבי יהושע]: ישמעאל אחי היאך אתה קורא [שיר השירים א, ב] כי טובים דודיך מייך או כי טובים דודיך, אמר לו כי טובים דודיך, אמר לו אין הדבר כן שהרי חבירו [שם, פסוק ג] מלמד עליו לריח שמניך טובים.¹⁵

זוהי מחלוקת בהגיית התיבה "דודיך" הבאה בשיר השירים א, ב. לדעת רבי ישמעאל, הכינוי החבור ל"דודיך" הוא נקבי, ולדעת רבי יהודה – הכינוי החבור הוא זכרי. ההבדל במשמעות נעוץ בשאלה האם אלה הם דברי הדוד אל הרעיה או דברי הרעיה אל הדוד. בעל הדעה האחרונה, רבי יהושע, מסתמך על המילה "שמניך" שבהמשך השיח ("לריח שמניך טובים"), שלגבי הגייתה לא הייתה מחלוקת (כנראה בזכות המשך הפסוק "על כן עלמות אהבוך"), ומקיש ממנה על הקריאה "דודיך" כצורה הנכונה. כלומר, בשני הפסוקים אלה הם דברי הרעיה אל הדוד.

מהם הנרטיבים שברקע המחלוקת? נראה לי שהשאלה העומדת ברקע היא מיהו הכוסף ומיהו הנכסף – האם עם ישראל (המיוצג במשל על ידי הרעיה) כוסף לא-ל (הדוד), או הא-ל הוא הכוסף אל ישראל. השאלה מתמקדת באופי הקשר וביחסי הכוחות בקשר בין העם לאלוהיו – מיהו הדומיננטי בקשר ומי התלוי. הפתרון המוצע הוא טקסטואלי (בזכות הפסוק העוקב המאיר את כוונת הכתובים). מכל מקום, אני רואה את עצם העמדת השאלה ואת ההתחבטויות באשר למסורת הנוסח כמשקפים את התהייה בשאלה תיאולוגית זו.

2. בבלי, ראש השנה כה, ע"א: הגיית "תקראו אתם"

¹⁵ הנוסח על פי כתב יד קויפמן.

במקור זה נראה מחלוקת בהגיית התיבה "אתם" בפסוק "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם [בנוסח המסורה: "אתם", אל"ף בחולם ותי"ו בקמץ] מקראי קדש אלה מועדיי" (ויקרא כג, ב) ובעוד שני מקומות, ובהשלכות באשר למצוות קידוש החודש.

המשנה (שם) מספרת על מחלוקת שאירעה בקידוש חודש תשרי, כלומר על הזמן המדויק שבו נכנס החודש החדש. המחלוקת היא בין נשיא בית הדין רבן גמליאל ובין כמה חכמים, ובהם גם רבי יהושע. וכך מסופר:

...ועוד באו שנים [=שני עדים] ואמרו ראינוהו בזמנו ובליל עיבורו לא נראה וקיבלן רבן גמליאל. אמר רבי דוסא בן הורכנס עדי שקר הן, היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה? אמר לו רבי יהושע רואה אני את דברך [=הסכים רבי יהושע עם דברי רבי דוסא]. שלח לו ר"ג גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונוך. הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר [=מצטער על שרבן גמליאל לא קיבל את דעת רבי דוסא], אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה ר"ג עשוי שנאמר (ויקרא כג, ד) "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם" בין בזמן בין שלא בזמן, אין לי מועדות אלא אלו. בא לו [רבי יהושע] אצל ר' דוסא בן הורכנס אמר לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של ר"ג צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו... נטל [רבי יהושע] מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל ר"ג ביום שחל יוה"כ להיות בחשבונו. עמד ר"ג ונשקו על ראשו אמר לו: בוא בשלום רבי ותלמידי, רבי בחכמה ותלמידי שקבלת את דברי.

עד כאן דברי המשנה. והגמרא מוסיפה:

הלך ר"ע (ומצאו) מיצר כו': איבעיא להו מי מיצר [=מצטער] ר"ע מיצר או רבי יהושע מיצר? ת"ש דתניא [בבריתא] הלך ר"ע ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר, אמר לו: [רבי], מפני מה אתה מיצר, אמר לו: עקיבא, ראוי לו שיפול למטה י"ב חדש ואל יגזור עליו גזירה זו. א"ל: רבי, תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני, אמר לו: אמור. אמר לו: הרי הוא אומר אַתֶּם אַתֶּם אַתֶּם ג' פעמים [ויקרא כג, ב; שם, ד; שם, לז], אתם ואפילו שוגגין, אתם אפילו מזידין, אתם אפילו מוטעין. בלשון הזה אמר לו: עקיבא, נחמתני נחמתני.

כלומר, התיבה אתם הבאה שלוש פעמים בפסוקי הציווי על קידוש החודש [ויקרא כג, ב: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה מועדיי"; וכן שם, ד, ושם, לז] רבי עקיבא

קורא אותן בניקוד פתח וסגול [=אָתָם]. לפי קריאה זו, ההדגשה היא על סמכותו של בית הדין לקבוע את המועדים. אָתָם, חכמי בית הדין, תקבעו! בתודעה זו הוא ניחם את רבו, רבי יהושע, שהיה מיצר על הגזירה שנגזרה עליו לחלל את יום הכיפורים (לפי התחשיב שלו). קביעת החודש היא אפוא פררוגטיבה מלאה של בית הדין, וקביעתו יוצרת מציאות.

אומנם גם לפי הקריאה השנייה, בחולם וקמץ – "תקראו אָתָם", בית הדין הוא שאמור לקבוע את החודש, אך הוא רק בגדר מי שעליו מוטלת המשימה לברר את המציאות של קידוש החודש. מקריאה זו משתמע שמעמד בית הדין בהליך זה מצומצם יותר. **אין לו האוטונומיה לקבוע את המציאות אלא רק להכריז עליה.** ואם פסק שלא כהלכה והגיע למסקנה לא נכונה – טעותו עלולה להיזקף לחובתו.

נקודת המחלוקת היא אפוא בתפיסת המהות של הלוח היהודי – האם הוא נתון אלוקי שביית הדין אמור לגלות אותו ולהכריז עליו, או דבר הנתון מעיקרו לקביעה אנושית.¹⁶ ובתמצית נוכל להגדיר כך: האם הזמן היהודי הוא אלוקי או אנושי.

3. בבלי, סוכה ו, ע"ב: הגיית התיבה "סכת"

הנה מקרה של מחלוקת בהגיית התיבה "סכת", וההשלכות על השאלה ההלכתית כמה דפנות צריך שיהיו לסוכה כשרה:

[כתוב במשנה:] ושאין לה [=לסוכה] שלש דפנות [=היא פסולה]. תנו רבנן [=בברייתא]: שתים כהלכתן [=שיש בהן שבעה טפחים], ושלישית אפילו טפח. רבי שמעון אומר: שלש כהלכתן, ורביעית אפילו טפח. במאי קמיפלגי [=במה הם חולקים]?... רבנן סברי: יש אם למסורת [=ויקרא כג, מב-מג]: **בסכת** תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו **בסכת**, למען ידעו דרתיכם כי **בסכות** הושבתו את בני-ישראל..."] – בסכת [=לשון יחיד] בסכת [=לשון יחיד] בסכות [=לשון רבים, כלומר שתי סוכות] – הרי כאן ארבע [=ארבע דפנות], דל [=הורד] חד לגופיה [=לעצמו, כלומר לציווי העקרוני] – פשו להו תלתא [=נשארו לו שלוש דפנות],

¹⁶ בהקשר לכך ראו המדרש על הדו-שיח בין הקב"ה למלאכים על קביעת המועדים בדברים רבה, ואתחנן, פרשה ב, פיסקא יד: "...א"ר יוחנן כשמתכנסין מלאכי השרת לפני הקב"ה לומר אימתי ר"ה [=ראש השנה] ואימתי יום הכפורים, הקב"ה אומר להם: לי מה אתם שואלים? אני ואתם נלך אצל בית דין של מטה...". אני מודה לאישי על הבאת מדרש זה לידיעתי, וכן על עזרתו בעוד כמה נושאים במאמר זה.

שתיים כהלכתן [=דפנות שלמות], ואתאי הלכתא וגרעתה לשלישית [=ובאה ההלכה (הלכה למשה מסיני) וגרעה מן הדופן השלישית], ואוקמה אטפח [=והעמידתה על טפח (בלבד)]. רבי שמעון סבר: יש אם למקרא: בסכות בסכות בסכות [=הוא קורא את כל המילים בהגיית הברה הסופית בחולם, כלומר בלשון רבים] – הרי כאן שש [=כנגד שש דפנות], דל חד קרא לגופיה [=הוֹרֵד היקרות אחת של "סוכות" לצורך הציווי העקרוני] – פשו להו ארבע [=נשארו לו שתי היקרויות של "סוכות", כנגד ארבע דפנות]. שלש כהלכתן, אתאי הלכתא וגרעתה לרביעית ואוקמתה אטפח [=באה ההלכה וגרעה מן הדופן הרביעית והעמידתה על טפח (בלבד)].¹⁷

דוגמה זו מתייחסת לשני הכתיבים "סכת" ו"סכות" בסמיכות מקום במקרא (בויקרא כג, מב–מג) ודורשת אותם להלכה. המחלוקת בין החכמים ובין רבי שמעון נעוצה בהבדלים בכתיב התיבות השונות שבקטע: בין הכתיב החסר ("ספת") ובין הכתיב המלא ("ספות"). רבנן, הלוא הם החכמים, קראו את שתי התיבות הראשונות "ספֶת", בלשון יחיד, ואילו רבי שמעון קורא אותן בחולם: ספת (כפי שניקדו לאחר זמן המסרנים). אומנם אפשר לטעון שאף החכמים קראו "ספת" בחולם, ושהם רק "ניצלו" את הבדלי הכתיב לדרוש ולהפיק הלכה באמצעותם, וזוהי רק דרשה. אך מאידך גיסא ייתכן שהייתה להם מסורת קריאה אלטרנטיבית שלפיה "ספת" הגויה בכ"ף קמוצה [=ספֶת], ועל פיה פירשו אותה כלשון יחיד והסיקו כך להלכה. מכל מקום, גם במקרה זה אנו רואים ששתי המסורות – הכתיבה והקריאה – נתפסו כאלטרנטיבות פרשניות, וכך אנו רואים הבדלים בהעדפות הפרשניות של החכמים: רבנן דרשו בהתאם לכתיב, ולכן גרסו להלכה שלסוכה אמורות להיות שלוש דפנות, ואילו רבי שמעון דרש בהתאם למסורת הקריאה שהייתה בידו, ולהלכה גרס שלסוכה ארבע דפנות.

ונראה לי שגם כאן יש ברקע שיקולים מטא-הלכתיים: איך תוגדר הסוכה, האם לפסוק בכיוון המינימליסטי ולאפשר העמדה של מבנה של שתי דפנות ועוד תוספת, או להרחיב את הדרישה לשלוש דפנות ועוד תוספת, וזאת כדי לראות בסוכה מבנה מושלם יותר, דומה יותר

¹⁷ המקרה הזה נזכר גם בבבלי, זבחים לז, ע"ב, וגם בבבלי, סנהדרין ד, ע"א. מחלוקות מאותו הסוג באות במקורות הנ"ל לגבי הקריאה של "נפשת" (ויקרא כא, יא) כצורת יחיד או רבים (סנהדרין, שם, ע"א-ע"ב; וכן לגבי "קרנת" (ויקרא ד, ז) (סנהדרין, שם; זבחים לז, ע"ב-לח, ע"א); וכן לגבי טטפת (ראו המקורות והדיון בהמשך להלן).

למבנה של בית קבע. הוויכוח הוא אפוא על המהות של המבנה הקרוי "סוכה" בהשוואה למבנה של קבע.

4. בבלי, בבא בתרא כא, ע"א-ע"ב: הגיית "זכר עמלק"

בקטע שלפנינו גרסה אחת מוצגת כגרסה המקובלת ואילו השנייה מוצגת כטעות חמורה. המחלוקת נובעת מהבדל בהגיית התיבה "זכר" בפסוק "מחה תמחה את זכר עמלק" (דברים כה, יט):

רב דימי מנהרדעא אמר... שבשתא כיון דעל על [=שיבוש כיוון שנכנס – נכנס, וקשה לשרשן] דכתיב (מ"א יא, טז) "כי ששת חדשים ישב-שם יואב וכל-ישראל עד-הכרית כל-זָכָר באדום". כי אתא לקמיה דדוד אמר ליה מאי טעמא עבדת הכי [=כאשר בא (יואב) לפני דוד שאלו (דוד) מה הטעם שעשית כך (שהרגת את כל הזכרים)?] אמר ליה: דכתיב (דברים כה, יט) "תמחה את זָכָר עמלק"¹⁸ [=זָכָר היא צורת הנסמך של זָכָר, וכך קרא אותה יואב], אמר ליה: והא אנון זָכָר קרינון [=אמר לו (דוד) והרי אנחנו קוראים "זָכָר"], א"ל: אנא זָכָר אקריון. אזל שיייליה לרביה [=הלך יואב לשאול את רבו], אמר ליה: היאך אקריתן [=איך לימדת אותנו?] אמר ליה זָכָר. שקל ספסירא למיקטליה [=לקח את חרבו כדי להרגו], אמר ליה [הרב] אמאי [=מדוע?] א"ל [=אמר לו יואב] דכתיב (ירמיהו מח, י) "ארור עושה מלאכת ה' רמיה"¹⁹...

במקרה זה יש לפנינו שתי מסורות קריאה ושלוש פרשנויות אפשריות: (1) זָכָר [צורת הנסמך של זָכָר] – זו הקריאה של רבו של יואב, ולפיה ההוראה היא למחות רק את הזכרים. (2) זָכָר - קריאתו של דוד – שאפשר לפרשה בשני כיוונים, או (א) במובן מחיית כל האוכלוסייה של העמלקים, זכרים ונקבות, או (ב) מחיית הזיכרון הלאומי של העמלקים. הטקסט העיצורי מאפשר את שתי הקריאות ואת כל הפרשנויות, אך התהום בפרקטיקה ובאידיאולוגיה הוא רב ועצום.

¹⁸ והשוו שמות יז, יד: "כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים". בפסוק זה הדברים הם הבטחה של ה', לא ציווי לעם, וזאת בניגוד לכתוב בדברים, שמהם עולה שזהו ציווי על ישראל לדורות.

¹⁹ המקרה הזה מובא אצל רבי אליהו בחור, מסרת המסרת (לויטה, 1771), הקדמה שלישית (עמ' 20), כאחת מהוכחות לטענתו בעניין היעדר ניקוד בתקופת התלמוד.

במקרה זה נראה שברקע הקריאות השונות עמדו השקפות עולם סותרות. יואב (וגם רבו) רצה בהכחדה של הזכרים, של הלוחמים. בכך הוא חשב להשיג את ההכרעה במלחמה.²⁰ באשר לעמדת דוד אפשר להבינה לטעמי בשני אופנים: (א) דוד רצה בהשמדת טוטאלית של האויב, אנשים, נשים וטף. לתפיסתו זהו מילוי האוטופי של הציווי המקראי "מחה תמחה..." (כך נהוג לפרש את עמדת דוד); (ב) אך יורשה לי להציע פרשנות אחרת: דוד הבין את הצו התורתי כהכחדה של הַזָּכָר, במובן הזיכרון, כלומר השתלטות על **האתוס הלאומי** של העם הנכבש, ולא הכחדה של האנשים. הכחדה של הזיכרון הלאומי יכולה הייתה להתבצע באמצעות פעולות כמו חילופי אוכלוסיות (כפי שהיה נהוג במלחמות אחרות בעולם העתיק)²¹ או אף באמצעות פעולות חינוכיות ותועמלניות. לפי תפיסתו, הציווי לא כיוון להכחדה של אנשים, לא של זכרים וודאי שלא של נשים וילדים.

המחלוקת בין דוד ובין יואב (למעשה, בין דוד ובין רבו של יואב) חורגת ממחלוקת טקסטואלית (איזו מסורת קריאה נכונה יותר). זוהי מחלוקת על פרשנות הצו ההלכתי שנקבע לדורות מאז ההתקפה של עמלק על ישראל בהיותם במדבר. לפי הפרשנות הראשונה שנתנו בדברי דוד, זוהי מחלוקת בין העמדה הדוגלת בהרג של הזכרים הלוחמים בשדה הקרב שאותו ניתן להבין כצורך מלחמתי, ובין הפרשנות המקיפה של ג'ינוסייד, שהיא טוטאלית ואכזרית. אלה הן שתי זוויות ראייה על היחס לעמלק, כשהצד האכזרי יותר הוא כמובן דוד.

לפי הפרשנות השנייה בדברי דוד, המחלוקת תהומית עוד יותר: זוהי מחלוקת ערכית ומוסרית על תורת הלחימה של המקרא: דוד מדבר על מחיקת הזיכרון הלאומי, יואב ורבו מדברים על רצח והשמדה. כיוון שכך היה חשוב לו לדוד לא להשאיר ספק בדבר המסורת הטקסטואלית ה"נכונה", כי ספק זה מקעקע את מוסר המלחמה של המקרא, לפי תפיסתו. המאבק בין השניים הוא אפוא על קיבוע המסורת האידאולוגית והמוסרית לשעתם ולדורות. אגב כך מתגלגלת לידינו גם המחלוקת הטקסטואלית שהייתה באשר להגיית המילה "זכר".

5. סנהדרין ג, ע"ב-ד, ע"ב: הגיית "ירשיען"

²⁰ אולם כפי שרואים מהמסופר במל"א א, לא, כל הזכרים הומתו. אדד/הדד ברח למצרים וחזר אחרי שנים בתקופת שלמה "ויהי שטן לישראל כל ימי שלמה" (שם, כה).

²¹ כך עשו האשורים והבבלים לישראל. על גלות אשור ועל חילופי האוכלוסין שזים מלך אשור בהביאו עמים אחרים, ובהם הכותים, להתיישב בארץ ראו מל"ב יז, כד.

במקור זה מתגלעת מחלוקת בשאלה כמה דיינים צריכים לשבת בדין בענייני ממונות. לפי אחת הדעות, המחלוקת תלויה בהגיית התיבה "ירשיען" בפסוק "עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים" (שמות כב, ח).

כך כתוב במשנה, סנהדרין א, א-ה :

דיני ממונות בשלושה. גזילות וחבלות בשלושה... מכות בשלושה... והקרקעות, תשעה וכהן... דיני נפשות בעשרים ושלושה... אין דנין לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד. ואין מוציאין למלחמת הרשות, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד.

במשניות אלו מצוינים ההרכבים הנדרשים לכל סוג של דיון. אך בגמרא (סנהדרין ג, ע"ב) מובאת בריתא שנחלקו בה רבנן ורבי במספר הדיינים השופטים בדיני ממונות.

תנו רבנן [=בבריתא] דיני ממונות בשלשה, רבי אומר בחמשה כדי שיגמר הדין בשלשה. אטו בתלתא מי לא גמר דינא בתרי? [=וכי אם יתחיל הדין בהרכב של שלושה, גם אז ייפסק על פי הרוב]. הכי קאמר [=רבי] מפני שגמר דין בשלשה [=כיוון שגמר הדין צריך להיות בשלושה, צריכים להיות מלכתחילה חמישה דיינים במושב]. אלמא [=ולכן] קסבר תלתא, כי כתיבי בגמר דינא כתיבי [=לדעת רבי צריך להיות רוב של שלושה בגמר הדין, כלומר בשעת הפסיקה]. מגדף בה רבי אבהו : אלא מעתה תהא סנהדרי גדולה צריכה מאה וארבעים ואחד כדי שיגמר הדין בשבעים ואחד, ותהא סנהדרי קטנה צריכה ארבעים וחמשה כדי שיגמר הדין בשלשה ועשרים, אלא "אספה לי שבעים איש" (במדבר יא, טז) אמר רחמנא, משעת אסיפה שבעים. "ושפטו העדה והצילו העדה" (במדבר לה, כד) נמי משעת שפיטת העדה. הכי נמי "ונקרב בעל הבית אל האלהים" (שמות כב, ז) משעת קריבה שלשה [=רבי אבהו מגחיק את הסברה הזאת בהסבר דברי רבי, ומוכיח שמספר הדיינים נקבע לפי תחילת הדין, משעת הקריבה, או האסיפה או השפיטה]. אלא היינו טעמא דרבי [=זה ההסבר לדעת רבי] : "אשר ירשיעון אלהים" (שמות כב, ח) תרי [=שנים], נאמר אלהים למטה, ונאמר אלהים למעלה [=בחלק הראשון של הפסוק], מה למטה שנים [=שכן קוראים ירשיען, בלשון רבים, ומיעוט לשון רבים שניים], אף למעלה שנים, ואין בית דין שקול [=שווה במספר החברים, ומשום כך] מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי כאן חמשה. ורבנן ירשיען כתיב [=הם הוגים ירשיען, בלשון יחיד, ולכן הכוונה

הן בפסוק למעלה והן בפסוק למטה לדיין אחד בכל מקום, ולצורך ההכרעה מוסיפים עוד דיין, הרי ביחד שלושה דיינים]. א"ר יצחק בר (יוסי) אמר ר' יוחנן: רבי ורבי יהודה בן רועץ ובית שמאי ור"ש [ורבי שמעון] ור' עקיבא כולו סבירא להו יש אם למקרא [=לדעת רבי יצחק בשם רבי יוחנן, כל התנאים הנזכרים סוברים שמסורת הקריאה היא ה"נכונה"...]

בהמשך בא הסבר אחר במחלוקת רבנן ורבי, המבוסס על ההנחה שגם רבנן קיבלו את מסורת הקריאה: ירשיען (לשון רבים):

ורבי ורבנן בהא קמיפלגי: רבי סבר ירשיעון אלהים (שמות כב, ח) אחריני [לפי הכתיב "ירשיעון" בחלק השני של הפסוק (שם) – הכוונה לשני דיינים, ומכאן שגם "אלוהים" בחלקו הראשון של הפסוק מכוון אף הוא לשניים נוספים]; ורבנן סברי ירשיעון דהאיך והאי... [=ש"ירשיעון" בלשון רבים מכוון לאלוהים שבצירוף "ירשיען אלהים", ונקטה לשון זו כנגד שתי ההיקרויות של "אלהים" הבאות באותו הפסוק].

הרי לפנינו מחלוקת בבריתא כמה דיינים יושבים בדיני ממונות: שלושה (לפי דעת החכמים) או חמישה (לפי דעת רבי). האמוראים השונים בגמרא מנסים לבסס את המחלוקת על סמך כתובי המקרא. ההסבר של הסתמא בגמרא, שההבדל בין רבי לחכמים נעוץ בהגיית "ירשיען", הוא הרלוונטי לענייננו. לפי דעה זו רבי קורא "ירשיען", בנטיית הפועל בגוף שלישי ברבים, ואילו רבנן קוראים "ירשיען", בגוף שלישי ביחיד. מכאן משתלשלות ההבנות השונות בעניין מספר הדיינים, כפי שהראינו במהלך הציטוט על אתר.

אומנם ההסבר הזה נדחה בהמשך, שכן לדעת הגמרא הכול סוברים ש"יש אם למקרא", כלומר שגרסת מסורת הקריאה "ירשיען" (בלשון רבים) היא ה"נכונה". מכל מקום העלאת ההסבר שנשען על שתי המסורות מעידה שהייתה מחלוקת שכזו ברקע.

מה משקפת המחלוקת בין רבי לרבנן? לדעתנו יותר משהמחלוקת משקפת הבדלים במסורת הקריאה של תיבת "ירשיען" היא משקפת מחלוקת רעיונית ומטא-הלכתית בשאלה מהו היחס למערכת השפיטה בדיני ממונות. כפי שראינו במשנה (לעיל) בשאלות של ציבור בית הדין התכנס במתכונת של שבעים ואחד דיינים, ובדיני נפשות נדרש הרכב של עשרים ושלושה דיינים. דיני ממונות נתפסו כערכאה נמוכה ומכאן גם ההרכב המצומצם. והשאלה שעמדה במוקד הייתה: עד כמה לצמצם את ההרכב? רבי הוא המתמיר: לדעתו, כדי לפסוק בענייני

ממונות דרוש הרכב של חמישה; רבן הם המקילים: הם מסתפקים בשלושה. ממבט אחר: רבי מחמיר ביחסו אל המשפט הממוני, אך מעמיס על רשויות החוק ומקשה על ההתנהלות המשפטית שהופכת להיות מסורבלת יותר. רבן קשובים יותר למציאות; הדרישה להרכב של שלושה עשויה להקל על ההתנהלות המשפטית, ובסופו של יום לזרז את פתרון הבעיות במישור המשפטי-ממוני. למעשה, אלו התפיסות המטא-הלכתיות שברקע המחלוקת. תליתן במסורת הקריאה של "ירשיען" (לפי אחת הדעות בגמרא) נראית לי כניסיון להישען על אסמכתה טקסטואלית.

6. בבלי, סנהדרין ד, ע"א: הגיית "שבעים"

במקור זה באה מחלוקת בהגיית התיבה "שבעים" בויקרא יב, ה: "ואם-נקבה תלד וטמאה שְׁבַעִים":

דתניא [בבריתא] שאלו תלמידים את ר' יהודה בן רועץ אקרא אני שְׁבַעִים, יכול תהא יולדת נקבה טמאה שְׁבַעִים [?]. אמר להן טימא וטיהר בזכר וטימא וטיהר בנקבה [שם, פסוקים ב ו-ה], מה כשטיהר בזכר בנקבה כפלים [=33 ימים של טהרה בלידת זכר לעומת 66 ימים בלידת נקבה], אף כשטימא בזכר [=היולדת זכר נטמאת במשך שבוע] בנקבה כפלים [=שתיטמא במשך שבועיים]. לאחר שיצאו יצא ומחזיר אחריהם, אמר להן אי אתם זקוקים לכך [=להיקש שהעלה לעיל], שבועים קרינן, ויש אם למקרא [=אין צורך ללמוד מן ההיקש כיוון שלפי מסורת הקריאה הוגים "שְׁבַעִים"]²².

למחלוקת זו בניקוד השלד העיצורי "שבעים" יש נפקות הלכתית. לפי קריאת התלמידים, המילה היא "שְׁבַעִים", היולדת נקבה נטמאת למשך שבועים יום; לפי רבי יהודה בן רועץ, שהעמיד את תלמידיו על מסורת הקריאה שבידו – "שְׁבַעִים", היא נטמאת לשבועיים בלבד. אומנם כפי שרואים ממהלך הקטע דלעיל, את המסקנה להלכה אפשר היה להסיק גם מכוח ההיקש לדין יולדת זכר, אך האישוש המכריע הגיע מתוך מסורת הקריאה של רבי יהודה.

²² והשוו גם זבחים לח, ע"א. במקור הנוכחי (בבלי, סנהדרין ג, ע"ב–ד, ע"ב) ובמקום מקביל (זבחים לו, ע"ב–לח, ע"א) מרוכזות כמה מחלוקות בעניין "יש אם למקרא" ו"יש אם למסרת", בהן אלה המוצגות במאמר זה. על הביטוי "יש אם למקרא" לעומת "יש אם למסרת" ראו נאה, תשנ"ב.

אפשר להניח שבמחלוקת זו היו מעורבים גם שיקולים חוץ-טקסטואליים, ועלו שאלות רחבות מתחום ההלכה ואף המטא-הלכה: (1) מהו יחסה של ההלכה לטומאת היולדת, (2) איך תתקבל תרופת טומאת הלידה בעיני היולדת, (3) ואיך תתקבל בעיני בעלה, (4) ומדוע בכלל יש הבדל בין יולדת זכר ליולדת נקבה (הן באשר למשך תקופת הטומאה הן באשר למשך תקופת הטהרה שלאחריה)?²³

אפשר רק לשער את מערכת השיקולים המקיפה שהשפיעו על רבי יהודה ועל התלמידים ולהניח קדם-הנחות באשר לשאלות שהעלינו.

אומנם פתרון המחלוקת נשען בסופו של יום על סמכותו של רבי יהודה בן רועץ שהשליט את מסורת הקריאה שלו וביטל את מסורת הקריאה של התלמידים. אך ניסיונו לברר את הטקסט על פי ההיקש, כפי שעשה בתחילה, מראה שמסורת הקריאה שלו לא הייתה מוצקה דיה. רק בשלב מאוחר הוא איחד בין המסורת שלו ובין עמדתו ההלכתית. ואילו התלמידים עברו תהליך הפוך: לכתחילה נראה כי מסורת הקריאה שבידם היא מוצקה, אך תהייתם היא על ההשתמעות ההלכתית הנגזרת ממנה. ולשם בירור ההשקפה ההלכתית הם מעוררים את הדיון.

ממהלך הדיונים נראה לי ששני הצדדים בסיפור זה שואפים למסד הלכה המצמצמת את זמן הטומאה של יולדת הנקבה. במקרה זה הטיל רבי יהודה את כל כובד משקלו על הקריאה שבועיים ובכך מיסד גם את ההלכה הנגזרת ממנה.

7. בבלי, סנהדרין, ד, ע"ב: הגיית "טטפת"

מקרה נוסף עניינו בשאלה מניין לומדים דין ארבעה בתים [=מחיצות, חלקים] בתפילין של

ראש:²⁴

²³ בשאלה זו הועלו כמה סברות על ידי הפרשנים. חז"ל בנידה לא, ע"ב, שאלו וענו: "ומפני מה אמרה תורה זכר לשבעה ונקבה לארבעה עשר? זכר שהכל שמחים בו מתחרטת [=האישה, ונענית לבעלה] לשבעה, נקבה שהכל עצבים בה מתחרטת לארבעה עשר". ועוד הם קושרים את טהרת האישה בזכר למועד הברית: "מפני מה אמרה תורה מילה לשמונה שלא יהו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים [=אם לא תיטהר עד הברית]". הקשר בין יציאת האישה מטומאתה לבין הסרת העורלה של בנה במעמד הברית יש לו ביטוי מיסטי אצל פרשנים קבליים מאוחרים (כך רבי אברהם אזולאי, 1570–1643, בפירושו "בעלי ברית אברהם", מצוטט אצל נחשוני, תשל"ט, עמ' 447), ויש מהפרשנים שתלו את הסיבה להארכת זמן הטומאה לאחר הולדת נקבה בסיבות פיזיות ורפואיות (כך ראב"ע, רמב"ן, ספורנו ועוד).

²⁴ בתפילין של ראש. בכל בית יש אחת מארבע הפרשיות שבתפילין.

והתניא [=כתוב בבריתא] לטטפת (שמות יג, טז) לטטפת (דברים ו, ח) לטטפות (דברים יא, יח)²⁵ הרי כאן ארבע [=בית אחד נלמד מן התיבה "טטפת" שקריאתה לדעתו "טוטפת", בלשון יחיד, וכך גם נלמד הבית השני, והשניים האחרים נשענים על הכתיב "טוטפות", שקריאתה על דרך צורת הרבים; סך הכול ארבעה בתים בתפילין], דברי ר' ישמעאל. ר"ע [=רבי עקיבא] אומר אינו צריך [=ללימוד על דרך זו], טט בכתפי [=בשפה המדוברת במקום הנקרא "כתפי"] – שתים, פת באפריקי [=בשפה אפריקנית] – שתים [=ושתיים ועוד שתים שווה ארבע. כלומר בתפילין של ראש יש ארבעה בתים]...²⁶

בשאלת מספר הבתים שבתפילין של ראש אין מחלוקת להלכה. הכול סומכים ידיהם על הדין של ארבעה בתים [=כלומר מחיצות להנחת ארבע הפרשיות]. עניין זה קבוע באופן מוצק במסגרת ההלכות המכונות "הלכה למשה מסיני". המחלוקת המתוארת לעיל היא על **אופי האסמכתה הטקסטואלית**: רבי ישמעאל קורא את כל התיבות לפי מסורת הכתיב, שלפיה שתי הצורות הראשונות נהגות "טוטפת", בלשון יחיד, והשלישית נהגית טוטפות, בלשון רבים, והרי סך הכול ארבעה בתים. לעומתו, רבי עקיבא מתעלם ממסורת הכתיב, אף מתעלם משאלת ההגייה הנכונה, ומגיע למסקנה ההלכתית מתוך הניתוח האטימולוגי שלו ל"טטפת".

לענייננו מעניין לראות את דרכו של רבי ישמעאל: ברצותו לעגן את ההלכה בכתובים הוא מסתמך על מסורת הכתיב ולא על מסורת הקריאה (הניקוד) המשתקף בנוסח הטברני המקובל. ייתכן שזו הייתה המסורת שהועברה אליו, או ייתכן שניסה להתאים בין המסורת ובין ההלכה והביא את המסורת החוץ-טקסטואלית כאסמכתה להלכה.

8. בבלי, סנהדרין ד, ע"ב: הגיית "יראה"

והנה באותו הדרך עוד דוגמה של הומוגרף. במקרה זה אנו רואים קריאה כפולה שמובילה למסקנה הלכתית מעניינת:

²⁵ בנוסח המקובל הכתיב הוא טוטפת, אך כנראה הייתה לחכמים אלה מסורת כתיב אחרת: טוטפות.

²⁶ והשוו גם בבלי, זבחים לז, ע"ב.

שמות כג, יז: "שָׁלַשׁ פְּעָמִים, בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל-זְכוּרָךְ אֶל-פְּנֵי הָאֲדֹן יְהוָה": והרי יִרְאֶה יִרְאֶה דְּכִי הַדָּדִי נִינְהוּ [=שהרי שווים הם (בכתיב)], ופליגי דתניא [=וחולקים בבריתא] יוחנן בן דהבאי אומר משום רבי יהודה בן תימא בהסומא בא' [=באחת] מעיניו פטור מן הראיה שנא' יראה [=יִרְאֶה] יראה [=יִירָאֶה] – כדרך שבא לראות כך בא לִיְרָאוֹת, מה לראות בשתי עיניו אף לִיְרָאוֹת בשתי עיניו...

המחלוקת נסבה על השאלה מיהו המחויב לעלות לרגל לירושלים – האם כל אדם, או שמה רק הרואים. יוחנן בן דהבאי הקורא את תיבת י-ר-א-ה גם כ"יִרְאֶה" וגם כ"יִרְאֶה", כלומר בשני אופני קריאה אפשריים (בהתאם לשלד העיצורי המאפשר שתי קריאות, וכנראה על יסוד שתי מסורות קריאה שרווחו בין החכמים), לומד מכאן שרק מי שיכול לראות את פני ה' (ובשתי עיניו) מחויב להיראות, ומי שאינו בין הרואים אינו חייב להיות בין הנראים.

כפי הידוע, נתקבע הנוסח על צורת "יִרְאֶה". כנראה הייתה זו המסורת המוצקה יותר. אך הקריאה השנייה נוצלה בידי יוחנן בן דהבאי להפיק הלכה. לפי התפיסה המטא-ההלכתית שברקעה של הלכה זו, כל עניינה של מצוות הראייה (כלומר העלייה לרגל לבית ה') היא כדי לראות (ולא כדי להיראות). כלומר תכלית העלייה לרגל היא לראות את המעמד ולחוות את הקדושה במלוא עוצמתה. אם אין הדבר אפשרי בשלמות בגלל פגם כלשהו בראייה הפיזית, יש פטור ממצווה זו.

אם ההשערה הזו נכונה אזי המסורת הטקסטואלית הדחוויה משמשת כאסמכתה להלכה.

9. בבלי, סנהדרין ד, ע"ב: הגיית "חלב אמו"

במקרה נוסף (שם) סמכו הכול על מסורת הקריאה המוצקה למרות שתי האפשרויות מבחינת הכתיב העיצורי:

אבל האי חלב [=המילה "חלב" בפסוק "לֹא-תִבְשֹׁל גְדִי בְחֵלֶב אִמּוֹ" (שמות כג, יט)]²⁷ וחלב דכי הדדי נינהו [=התיבה "חלב" יש לה שתי אפשרויות קריאה: אפשר לקרוא "חֵלֶב", נסמך של חֵלֶב, ואפשר גם לקרוא חֵלֶב, נסמך של חֵלֶב (חלק שומני בבהמה שנאסר באכילה)], יש אם למקרא [=הכול הולכים בעקבות מסורת הקריאה – חֵלֶב].

²⁷ וכן במקבילות: שמות לד, כו; דברים יד, כא.

כמו במקרה הקודם גם בזה היו שתי מסורות אפשריות, אך נראה שאחת חזקה מחברתה. המסורת האלטרנטיבית שיש לה נפקות להלכה, איסור בישול בשומן הבהמה הקרוי חֶלֶב, הועלתה, אך נדחתה בהקשר של הציווי הזה.²⁸ איסור בשר וחלב הוא שנתקבע כאן. בספרות הרבנית הציווי הזה הנלמד בפסוקנו (ובמקבילותיו) זכה להרחבות הלכתיות, הן מצד הגדרת המושג "בישול" (כאב טיפוס למלאכות קשורות – אכילה והנאה), הן מצד הכלול בהגדרת "גדי" (כדוגמה למין כולו), הן מצד תפיסת הביטוי "חלב אמו" (כדוגמה לכל חֶלֶב).²⁹ אף בטעמי הציווי הזה התחבטו הפרשנים. לפי רמב"ן (דברים יד, כא), ההגבלה הזאת אמורה להעלות לתודעה את היחס בין הגדי לאימו, ומתקשרת לסוגיה של צער בעלי חיים.³⁰

ייתכן שמה שתמך בהכרעה הטקסטואלית הוא לא רק המוצקות של המסורת הזאת ("יש אם למקרא") אלא גם **התמיכה הטקסטואלית מן הכתובים עצמם**: מאחר שנכתב "לא תבשל... בחלב אמו" – משמע שמדובר בחֶלֶב (milk), שכן לפי הפרשנות החולקת (חֶלֶב) המילה "אמו" בצירוף "בחלב אמו" אינה רלוונטית לדין איסור "חֶלֶב".³¹ במקרה זה גובתה אפוא מסורת הקריאה באמצעות התובנה הטקסטואלית.

סיכום

לעיל הצגנו וניתחנו תשע מחלוקות בתלמודים על אודות ההגייה ה"נכונה" של תיבות במקרא. כפי שנאמר בספרות המחקר, הופעתם של מקרים אלו בספרות התלמודית מאששת את ההשערה כי בתקופת המשנה והתלמוד עדיין לא נתקנו סימני הניקוד, מה שאפשר מקום

²⁸ יצוין שאיסור אכילת חֶלֶב נלמד מפסוק אחר: "כל חלב וכל דם לא תאכלו" (ויקרא ג, יז).
²⁹ לקראים פירושים שונים לפסוק זה בהיקריותיו השונות, ולסוברים שיש בו איסור על בישול בשר בחלב (milk) הוא מצטמצם רק ביחס לבשר בעל החיים שנתבשל בחלב אימו. למנעד הפרשנויות של הקראים לציווי הזה ראו ארדר, תשע"ג, עמ' 57–122.

³⁰ רמב"ן, דברים יד, כא: "כי איננו מאכל נתעב, אבל יאסור אותו להיותנו קדושים במאכלים או להיותנו קדושים, שלא נהיה עם אכזרי לא ירחמו, שנחלוב את האם ונוציא ממנה החלב שנבשל בו הבן. ואף על פי שכל בשר בחלב יכנס בלאו הזה כי כל מיינקת תקרא אם וכל יונק יקרא גדי והוא דרך הבישול, והנה בכלם אכזריות".

³¹ דיוק זה בא אצל רד"צ הופמן, בפירושו לספר דברים יד, כא (מהדורת נצח, תש"ף-תשפ"א), וזה לשונו (תרגם מגרמנית: צ' הר-שפר): "ביטוי 'בחלב אמו' נראה שנאמר מפני שספר הברית נכתב יד ועל כן אין אפשרות להבהיר בכתב שהמדובר באיסור בישול בחלב (חיית ולמ"ד קמוצות) ולא בחלב (חיית צרויה, למ"ד סגולה). הלשון 'בחלב אמו' אינו משאיר מקום לטעות, שהרי החלב (חיית צרויה, למ"ד סגולה) אין טעם להזכיר עליו את האם דווקא, מה שאין כן החלב (חיית ולמ"ד קמוצות) השייך אל יחס האמהות. בתקופה העתיקה, שלא היו כותבים בנקודות, הביטוי הנוסף 'אמו' היה מיועד להבדיל בין חלב (חיית צרויה, למ"ד סגולה) לבין חלב (חיית ולמ"ד קמוצות)" (עמ' רכא).

למסורות הגייה שונות, לפרשנויות שונות, מהן אף הנוגעות להלכה למעשה. יש שהמחלוקת נפתרה על ידי קריאה של הטקסט בהקשרו (דוֹדִיךְ / דוֹדִיךְ ; חֶלֶב / חֶלֶב), ויש שמסורת אחת הייתה מוצקה יותר מחברתה (חֶלֶב לעומת חֶלֶב) או נתמכה על ידי אישיות בכירה יותר בהיררכיה של בית המדרש (כמו במקרי שְׁבָעִים / שְׁבָעִים ; אֶתֶם / אֶתֶם).

במאמר זה ניסינו להעמיק בתובנות שמאחורי המחלוקות האלה ולראות בהן לא רק חילוקים במסורות הקריאה, אלא גם, ואולי בעיקר, השתקפות של חילוקי דעות חוץ-טקסטואליים, מהם הנוגעים במחשבה הדתית (כמו במקרה של הבדלי הכתיב דוֹדִיךְ / דוֹדִיךְ ששיקף תפיסות מעומתות בהגדרת היחסים בין העם לאלוהיו, וכן המחלוקת על הגיית אֶתֶם / אֶתֶם שנגעה בתפיסת הזמן ביהדות) ומהם שנסבו על מחלוקות הלכתיות ומטא-הלכתיות (כמו המחלוקת בהגיית זָכַר / זָכַר [נסמך של זָכַר] ששיקפה, לפי הבנתנו, תפיסות סותרות במוסר המלחמה המקראי, והמחלוקת על הגיית ירשיען / ירשיען ששיקפה עמדות שונות ביחס לדיני המשפט העברי), ועוד כפי שהראינו). באמצעות הדוגמאות האלה ניסינו להגדיר את אופייה של הפעילות המסרנית בתקופת הביניים (כפי שכינינו אותה) ולבחון את השלכותיה החורגות ממסגרת הטקסט והמעצבות את הנרטיב המקראי ואף את הפרקטיקה ההלכתית ביהדות.

מהתבוננות במחלוקות האלה נוכל להעריך את העידן הטקסטואלי בתקופת הביניים ולהבין את עומק המהפכה שהתרחשה עם התקנת הניקוד בדורות שלאחריו.

מקורות

אלוני, נ' (תשמ"ח). רשימת מונחים קראית מהמאה השמינית. בתוך: הנ"ל, **מחקרי לשון וספרות**, ב (עמ' 105–144). ירושלים: מכון יד בן צבי (נתפרסם לראשונה בתוך: א' וייזר ובי"צ לוריא, **ספר קורנגרין** [עמ' 324–363]. תל אביב: החברה לחקר המקרא בישראל, תשכ"ד).

----- (תשנ"ב). **מחקרי לשון וספרות**, ה – **ביבליוגרפיה ותורת הספר** (עמ' 171–184). ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח (נתפרסם לראשונה: ספר התורה והמצחף בקריאת התורה בצבור בעדת הרבנים ובעדת הקראים. **בית מקרא**, 24, ג [תשל"ט], עמ' 321–324).

ארדר, י' (תשע"ג). **דרכים בהלכה הקראית הקדומה**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

ברויאר, מ' (תשנ"ד-תשנ"ה). מקראות שאין להם הכרע. **לשונונו**, נח, עמ' 189–200.

ברויאר, י' (תשע"א). ושוב למקראות שאין להם הכרע. בתוך: ר"י (זינגר) זר וי' עופר (עורכים), **ישראל – מחקרים בלשון לזכרו של ישראל ייבין** (עמ' 53–63) (כתבי מפעל המקרא של האוניברסיטה העברית, כרך ו). ירושלים: מפעל המקרא של האוניברסיטה העברית בירושלים.

בשיא, י' (מהדיר) (תשע"ג). ש"ד לוצאטו (שד"ל), **ויכוח על חכמת הקבלה ועל קדמות ספר הזהר וקדמות הניקוד והטעמים**. ירושלים: כרמל.

גיל, מ' (תשנ"ט). קדמוניות הקראים. **תעודה, טו** (חקר הגניזה לאחר מאה שנה), עמ' 71–107.

הופמן, רד"צ (תש"ף-תשפ"א). **ספר דברים** (תרגום: צ' הר-שפר). בני ברק: נצח (וראו גם באתר "דעת").

חרל"פ, ל' (תשס"ב). הברייתא של איסי בן יהודה על מקראות ש'אין להן הכרע' – עיון פרשני-לשוני-מתודולוגי. **מים מדליו, 13**, עמ' 139–147.

----- (תש"ף). רעיון "תורת ה' תמימה" בשיח הקראי-רבני בימי הביניים והשתמעויותיו האידאולוגיות, הפרשניות והטקסטואליות. בתוך: י' ברקאי ואחרים (עורכים), **זֶכֶר לאברהם – אסופת מאמרים ביהדות ובחינוך לזכר ד"ר אברהם זלקין** (עמ' 24–58). ירושלים: מכילת ליפשיץ.

ייבין, י' (תשע"א). **המסורה למקרא** (סדרת אסופות ומבואות בלשון, בעריכת מ' בר-אשר [עורך הסדרה] וי' עופר [עורך הספר]), ג. ירושלים: האקדמיה ללשון העברית.

לויטה, א' (1771). **מסרת המסרת**. זולצבאך.

נאה, ש' (תשנ"ב). אין אם למסורת, או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת? **תרביץ, סא**, עמ' 401–448.

נחשוני, י' (תשל"ט). **הגות בפרשיות השבוע, ב (ויקרא, במדבר, דברים)**. בני ברק: דפוס זהר.

סגל, מ"צ (1964). **מבוא המקרא**, ג-ד. ירושלים: קרית-ספר.

עמדן, י' (תרל"ד). **מגדל עוז**. זיטאמיר (ד"צ ירושלים: אשכול, תשל"ח).

פדיה, ח' (תשס"ג). **הרמב"ן – התגלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש**. תל אביב: עם עובד.

קוגוט, ש' (תשנ"ד). **המקרא בין טעמים לפרשנות**, ירושלים: מאגנס.

----- (תשנ"ט). הלא אם-תיטיב שאת... – עיונים סמנטיים ותחביריים מכריעים במקרא שאין לו הכרע. בתוך: ש' שרביט (עורך), **מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה – מוגשים למנחם צבי קדרי** (עמ' 83–89). רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן.

----- (תש"ף). נוסח המקרא במשנתם של תלמידי חכמים בזיקה לתיאור העברית המקראית.
בתוך: י' ברקאי ואחרים (עורכים), **זְכֹר לַאֲבֵרָהֶם – אֲסוּפַת מַאֲמָרִים בִּיהָדוּת וּבַחִינוּךְ לַזְכֹּר ד"ר**
אברהם זלקין (עמ' 3–23). ירושלים: מכללת ליפשיץ.

קלאר, בי (תשי"ד). **מחקרים ועיונים בלשון בשירה ובספרות**. תל אביב: מחברות לספרות.
שורץ, מי' (מתרגם) (תשע"ז). **ספר הכוזרי – הוא ספר הטענה והראיה לדת המושפלת לרבי יהודה**
הלוי. באר-שבע: הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב.

Charlap, L. R. (2019). *Language and Textuality in Byzantine Karaizm – Grammatical Concepts, Biblical Text Traditions, and Hermeneutic Aspects in the Constantinople Center (Late 11th–First Half of 14th Centuries)* (AKM series, Band 116). Wiesbaden: Harrassowitz.

Dotan, A. (1981). The Relative Chronology of Hebrew Vocalization and Accentuation. *PAAJR*, 48, pp. 87–93.