



שמחה קוגוט  
המקרא בין טעמים לפרשנות

לרעייתי      לאה;  
לילדיי      מנשה ורעייתו סיגל,  
            תהילה ואישה מיכאל,  
            רוחמה, אהוד וגלעד;  
ולנכדיי  
באהבה רבה

שמחה קוגוט

## המקרא בין טעמים לפרשנות

בחינה לשונית ועניינית של זיקות ומחלוקות  
בין פרשנות הטעמים לפרשנות המסורתית

מהדורה ראשונה תשנ"ד  
מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת תשנ"ו

ההפצה: הוצאת מאגנס, ת"ד 7695, ירושלים 91076, פקס: 02-633370

©  
כל הזכויות שמורות  
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס  
האוניברסיטה העברית  
ירושלים תשנ"ו

מסת"ב 4-855-223-965 ISBN

נדפס בישראל  
במפעלי דפוס בניצני בע"מ, ירושלים

## תוכן העניינים

9	פתח דבר
12	עם המהדורה השנייה
13	מבוא
13	0.1 המונח 'טעמי המקרא'
13	0.2 תפקידיהם של טעמי המקרא
16	0.3 הזיקה שבין הפרשנות לבין הטעמים
18	0.4 עיקרי שיטת הפיסוק של טעמי המקרא
18	0.4.1 הערות מקדימות
19	0.4.2 שיטת הטעמים בחלוקת הפסוק
22	0.4.3 מיון הטעמים המפסיקים לדרגותיהם
	0.4.3.1 הקיסרים בשתי מערכות הטעמים ומעמד
22	האתנחתא בכל מערכת
24	0.4.3.2 הטעמים המפסיקים בכ"א ספרים
25	0.4.3.3 הטעמים המפסיקים בספרי אמ"ת
26	0.4.4 ניתוחו של פסוק – הנחיות והדגמה
28	0.5 הבהרות כלליות

### חלק א

#### זיקתה הגלויה של פרשנות המקרא המסורתית לטעמי המקרא

פרק ראשון: התייחסות חז"ל לטעמי המקרא והרקע לצמיחת המחויבות לטעמים

33	1.1 טעמי המקרא ופרשנות חז"ל
33	1.2 'מסורות מתרוצצות'
37	1.3 התלבטות חז"ל בפיסוק מקראות אחרים
38	1.4 ייחוס הטעמים לזמן קדום

פרק שני: התייחסותה המפורשת של פרשנות המקרא המסורתית לשאלת  
המחויבות לטעמי המקרא

40	2.1	הצהרות על מחויבות לטעמים
40	2.2	אזכורים מפורשים של פיסוק הטעמים אצל פרשנים
42	2.2.1	אזכור הטעמים אצל רש"י
42	2.2.1.1	אזכור הטעמים כ'תנא דמסייע'
43	2.2.1.2	פירוש בעקבות הטעמים
45	2.2.1.3	כניעה להכרעת הטעמים
46	2.2.1.4	פירוש שכל-כולו תלוי בטעמים
	2.2.1.5	אזכור הטעמים ובצדו פירוש החולק עליהם
47	2.2.1.6	הסתמכות שגויה על הטעמים
48	2.2.1.7	הישענות מדומה על הטעמים (רק בפירושו על דרשת פסוק בתלמוד)
52	2.2.1.8	התעלמות מן הטעמים בפירושו לדרשת פסוק בתלמוד והישענות עליהם בפירושו למקרא
53	2.2.2	אזכור הטעמים אצל רשב"ם
54	2.2.2.1	דחיית פירוש המנוגר לטעמים מפני פירוש התואם את פיסוקם
54	2.2.2.2	הסתמכות שגויה על הטעמים
55	2.2.2.3	קביעת משקלה של תיבה על פי הטעמים
55	2.3	ערעור על סמכות הטעמים
56	2.3.1	רד"ק
56	2.3.2	ר' חזקיה ב"ד מנוח
57	2.4	סיכום
58		

## חלק ב

### הזיקה הסמויה שבין טעמי המקרא לפרשנות המסורתית

63	פרק שלישי: השתקפותה של הסכמה לטעמי המקרא בפרשנות	
63	3.1 ספרות חז"ל	
	3.1.1 הסכמה עם הטעמים כשאין הם משקפים את פשט הכתוב	63
	3.1.2 הדרשה והטעמים משקפים דרש המתחייב מן המורפולוגיה	69
	3.1.3 דרשת חז"ל בניגוד לפשט בתקבולות הטעונות השלמות מצלע לצלע	70
	3.1.4 המדרש והטעמים, בניגוד לפשט, מציבים סוף פסוק באמצע עניין	73
	3.1.5 התאמה בין הטעמים ובין אחת מן הדעות שבדרשה	74
76	3.2 רס"ג	
76	3.2.1 הסכמה עם הטעמים משיקולים עצמאיים	
77	3.2.2 הסכמה עם פיסוק טעמים תמוה	
77	3.2.3 הסכמה עם הטעמים בניגוד לדרשות חז"ל	
78	3.3 רש"י	
78	3.3.1 רש"י ודרשות חז"ל	
80	3.3.2 רש"י והתרגומים הארמיים	
	3.3.2.1 הסתמכות מפורשת של רש"י על התרגומים, כשהפירוש סוטה מן הפשט בשל סיבות תאולוגיות	80
84	3.3.2.2 זיקה בין הטעמים, התרגום ורש"י	
88	3.4 רשב"ם	
90	3.5 ראב"ע	
	3.5.1 הסכמה עם הטעמים בניגוד לדרשת חז"ל בשל שיקולים לשוניים	90
92	3.5.2 הסכמה עם הטעמים בניגוד לפרשנים אחרים	
93	3.5.3 הנמקה פרשנית-לשונית המבהירה פיסוק תמוה של הטעמים	
95	3.6 רד"ק	
102	3.7 רמב"ן	

105	3.8	רלב"ג
107	3.9	ספורנו
111		פרק רביעי: השתקפותה של התנגדות לטעמי המקרא בפרשנות
111	4.1	ספרות חז"ל
112	4.1.1	התנגדויות משיקולים לשוניים
112	4.1.1.1	המדרש מספק לפסוק איברים חסרים
	4.1.1.2	התלבטות חז"ל בהכרע של פסוק בשל
113		אי התאמה במין בין נושא לנשוא
	4.1.1.3	שינוי פיסוק כדי ליחס למלה מעמר תחבירי
113		ההולם יותר את צורתה
	4.1.1.4	פירוק דיבור ישיר אחד לשניים בשל
114		אי הבנת המעמר הסטטיבי של פועל
	4.1.1.5	שינוי הצטרפותם של המרכיבים המיידים
115		של סינטגמה של איחוי
	4.1.1.6	התלבטות בקביעת הגבול בין רישא לסיפא
117		של תנאי
118	4.1.1.7	'בריחה' מתמורה בשל תפיסתה כלשון יתרה
119	4.1.1.8	'בריחה' מכפל לשון (טאטולוגיה)
122	4.1.1.9	מיקומן של מלים בפסוק
	4.1.1.10	קריאה כפולה של מלה או צירוף, או:
126		'מקרא נדרש לפניו ולאחריו'
133	4.1.2	התנגדויות משיקולים תאולוגיים
133	4.1.2.1	דרשות
	4.1.2.2	מקרי גבול: ספק דרשות ספק פשטים
138		חלופיים
139	4.1.3	התנגדויות המציעות פשטים חלופיים
141	4.1.4	התנגדויות מדומות
142	4.2	רס"ג
148	4.3	רש"י
148	4.3.1	סטייה מן הטעמים בעקבות חז"ל
	4.3.2	סטייה מדומה מן הטעמים (רק בפירושו על דרשת
149		פסוק בתלמוד)

	4.3.3	פירוש לפסוק בתלמוד בהתאם לפיסוק הטעמים
150		ובמקרא בניגוד לו
	4.3.4	אי התאמה בין רש"י לטעמים בהיצמדות לגרסאות
151		קרי וכתוב
153	4.3.5	סטייה מהטעמים בעקבות התרגומים הארמיים
	4.3.6	נאמנותו של רש"י לתרגומים הארמיים – כמו
167		לטעמים – אינה מוחלטת
176	4.3.7	סטיות 'עצמאיות' של רש"י מן הטעמים
176	4.3.7.1	שיקולים לשוניים
185	4.3.7.2	שיקולים תוכניים
190	4.4	רשב"ם
	4.4.1	התנגדויות לפיסוק טעמים שברקעו מדרשים או
190		שיקולים תאולוגיים
194	4.4.2	התנגדויות המציעות פשטים חלופיים
196	4.5	ראב"ע
196	4.5.1	התנגדויות משיקולים לשוניים
196	4.5.1.1	התנגדות בעקבות התלבטות חז"ל
198	4.5.1.2	התנגדות לאחר פירוש מסכים וציון חולשתו
200	4.5.1.3	התנגדות משיקולים עצמאיים
206	4.5.1.4	התנגדות לטעמים המשקפים מדרש
	4.5.1.5	התנגדות המוליכה להזדהות ראב"ע עם
210		מדרש
	4.5.1.6	התנגדות לפיסוק טעמים שנולד משיקולים
212		תאולוגיים
222	4.5.2	התנגדויות משיקולים ענייניים
222	4.5.2.1	התנגדות לפשט ולטעמים מסיבה תאולוגית
224	4.5.2.2	התנגדות משיקולים של הקשר
227	4.5.2.3	התנגדות משיקולים לוגיים
231	4.6	רד"ק
231	4.6.1	התנגדות לפיסוק טעמים המפרק צירוף
232	4.6.2	התנגדות המושפעת מתקבולת

	4.6.3	סטייה מהטעמים בעקבות התרגום הארמי התואם
235		את הפשט
236	4.6.4	התנגדות לפיסוק טעמים שנולד משיקולים תאולוגיים
238	4.7	רמב"ן
238	4.7.1	התנגדויות משיקולים לשוניים
239	4.7.1.1	התנגדות בעקבות התלבטות חז"ל
239	4.7.1.2	התנגדות המלווה בהתלבטות
	4.7.1.3	התנגדות לפיסוק שנולד משיקולים
240		תאולוגיים
241	4.7.1.4	התנגדות משיקולים תחביריים
243	4.7.2	התנגדויות משיקולים ענייניים
243	4.7.2.1	התנגדות המושתתת על ההקשר הרחב
	4.7.2.2	התנגדות המושתתת על תפיסת מציאות
244		חברתית
246	4.8	ר' חזקיה ב"ר מנחם
246	4.9	רלב"ג
246	4.9.1	התלבטות: פירוש מתנגד בצד פירוש מסכים
247	4.9.2	התנגדות לפיסוק טעמים שנולד משיקולים תאולוגיים
247	4.10	ספורנו
247	4.10.1	התנגדות בעקבות דרשת חז"ל
247	4.10.2	התנגדות לפירוש מדרשי המשתקף בטעמים
249	4.10.3	התנגדות מסיבה לשונית
249	4.10.4	התנגדויות מוזרות
251		קיצורים ביבליוגרפיים
253		מפתח מקורות ומחקרים
271		תוספות והשלמות

## פתח דבר

ספר זה 'מרוכב' את הפרשנות ה'אילמת' המשתקפת מטעמי המקרא ובורק את מידת הקורלציה שבינה לבין הפרשנות היהודית המסורתית למקרא. בבדיקה זו מעומתת פרשנות הטעמים עם פרשנות חז"ל, עם הפרשנות העולה מתרגומי המקרא הארמיים ועם נציגיה הבולטים של הפרשנות היהודית המסורתית בימי הביניים ובדורות שאחריהם. עימות זה מתמקד הן בהתייחסות המפורשת של הפרשנים לשאלת המחויבות לטעמי המקרא הן בהתייחסותם הסמויה לשאלה זו – וזאת הן כשישנה הסכמה בין שני הצדדים הן כשהעמדות של בעלי הטעמים מנוגדות לאלה של פרשן או פרשנים.

הספר חושף ומנתח את המניעים הלשוניים והענייניים העומדים מאחורי ההסכמות והמחלוקות שבין עמדותיהם של בעלי הטעמים ושל הפרשנים. ניתוחים אלו מאירים את פסוקי המקרא הרבים שבמוקד הדיונים – ואגב כך את תכונותיה של העברית המקראית – וכן את דרכיהם ושיטותיהם של הפרשנים ואת המגמות המנחות אותם בפרשנותם.

נושאי המחקר המלובנים בספר מייעדים אותו למגוון רחב של קוראים. הוא מכון בראש ובראשונה למלומדים ולחוקרים שעיסוקם במקרא ובפרשנותו, בטעמי המקרא ובלשון המקרא. להתעניינות שגילו כמה מהם בנושאי הספר היה משקל לא מבוטל בהחלטה לכתבו. חשתי בהתעניינות זו בהרצאות אחדות שנשאתי בארץ ובסדרת הרצאות שקיימתי במרכז למדעי היהדות שבאוניברסיטת הרוורד, שבהן הועלו כמה מענייני הספר. הפניות הרבות שהגיעו אליי בעקבות הרצאות אלו העידו על העניין ועל הצורך בספר, ושימשו לי תמריץ לכתובו.

גם תלמידיי באוניברסיטה העברית בירושלים, בחוגים למקרא וללשון העברית, העמידוני על הצורך במשנה סדורה וכתובה בנושא הספר, לאחר שכמה מענייניו נודמנו בשיעורי. תודתי לכמה מתלמידיי, שבשל שאלותיהם והערותיהם נתקיים בי 'הרי זה בא ללמד ונמצא למד'. אני מקווה שספר זה ישמש זרז להפניית חוקרים ותלמידים נוספים לעסוק בנושאי.

הספר מיועד גם ללומדי מקרא משכילים שבציבור הרחב, עם אלה נמנים המורים למקרא בבתי הספר התיכוניים ובמכללות (ותלמידיהם), הנדרשים – גם לפי תכנית הלימודים! – להתמודד עם פרשנות הטעמים ולעמוד על זיקת הפרשנים אליה, ורבים מהם לא יכלו עד כה לעמוד בכך. אלה יוכלו למצוא בספר זה כלי עזר זמין

ומועיל יותר מהשתלמויות חד-פעמיות חפוזות, שבאמצעותן ביקשו מארגניהן למלא את החסר. אף בהשתלמויות אלו, שהרציתי בהן כמה פעמים, נתוודעתי לצימאונם הגדול של המופקדים על לימוד המקרא להשכיל בנושא זה.

הרצון לשלב בספר גם מענה לצרכיו של ציבור מעין זה הביאני – לאחר שנועצתי בכמה מחבריי – לכלול במבוא סיכום תמציתי של עיקרי כללי הפיסוק של טעמי המקרא, שיפטור ברוב המקרים את המעיין מן הצורך להיזקק לספרות הספציפית של פיסוק הטעמים, שפרטיה ודקרוקיה המרובים עושים אותה תורה לעצמה. הסיכום האמור הוא תוצר של ניסיון הוראה ושיקולים רידקטיים, המתחשבים במיוחד בצרכיו ובקשייו של הלומד.

ספר זה, אף שהוא מתמקד בטעמים ובפרשנות, מזמן לציבור המשכיל המתעניין במקרא על כלל היבטיו היצע מגוון של עניינים, בהתאם לפסוקים הנידונים, ובעיקר הפסוקים שנחלקו בהם בעלי הטעמים והפרשנים. מטבען של מחלוקות מסוג זה שהן מתגלעות בדרך כלל בפסוקים מוקשים, וטיפולו של הספר בהן מציג לא רק את הקשיים המגוונים המזדמנים בפסוקים כאלה, אלא אף את הפתרונות המגוונים שהציעו להם הצדדים הנחלקים. בהצגה האמורה של הקשיים והפתרונות מספק אפוא הספר לקורא סעד בהכנת מקראות רבים (שיאותרו בנקל בעזרת המפתחות) לא רק מן ההיבט הלשוני, אלא אף מצד התוכן; שכן במוקדם של רבים מן המקראות שנידונו בספר עומדות שאלות תאולוגיות ומוסריות, שנתחבטו בהן בעלי הטעמים והפרשנים.

\*

אני שמח לשאת שלמי תודה לכל מי שסייע בידי להביא את הספר לכלל השלמה. רעייתי לאה ניצבה לימיני למן הורתו ועד לירתו של הספר; יותר מכל ראויה היא לתודה על שחיזקה את ידי לצאת בגפי לחצי שנת שבתון באוניברסיטת הרוורד כדי לקדם את חיבור הספר. יתברכו עמה בני ובנותיי, חתני וכלתי, על העזרה שהושיטו לה בהיעדרי ועל העידוד שהרעיפו עליי בכל מהלך כתיבת הספר. מסופקני, אם יש בשלמי תודה אלה שילום לכל הטובה אשר חיסרתי מיקיריי בעטיו של ספר זה.

תודתי לחבריי באוניברסיטה העברית בירושלים, בחוגים למקרא וללשון העברית, שנסתייעתי בחכמתם ובניסיונם. במיוחד מודה אני לחברי פרופ' משה בראשר, שקרא את כתביהיד של הספר והחכימני בעצותיו. ברצוני להודות גם למרכז למדעי היהדות שבאוניברסיטת הרוורד ולפרופ' יצחק טברסקי, שעמד בראשו במשך שנים רבות, על הכנסת האורחים הנאה שנהגו בי כשעשיתי בחברתם משלחי תשמ"ט עד עיצומו של חורף תש"ן. באותם חודשים ובאותה אכסניה החלה כתיבת הספר. אני חב תודה לכמה מתלמידותיי: גב' חסיה גריאל (ביאלה) שקדה במיומנות על הרפסת כתביהיד במחשב ואגב כך הניבה הערות נבונות, פרי קריאתה המדוקדקת בכתביהיד ובקיאותה בכללי העריכה הלשונית; גב' חגית מנדל טרחה בהגהה הראשונה של הספר;

ואחרונה חביבה גב' רות בך, שעמלה במסירות וכתבונה בהגהות האחרונות ובהכנת המפתחות לספר. מר אברהם בן־אמתי הופקד על עריכת כתב־היד והתקנתו לרפוס; עובדי רפוס בן־צבי לא חסכו כל מאמץ להוציא מלאכה מתוקנת מתחת ידיהם; ומר דן בנוביץ, מנהל הוצאת מאגנס, השגיח בתשומת־לב רבה וביעילות על כל שלבי הפקת הספר. יעמדו כולם על הברכה! עוד מחזיק אני טובה לקרנות המחקר של הפקולטה למדעי הרוח ושל המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית על העזרה שהגישו לי במהלך המחקר שהוליד את החיבור הזה, ולקחן פרי לחקר המקרא שמימנה את ההוצאה לאור של הספר.

ואני תפילה למי שהטעימני מטעמי המקרא וממפרשיו, שיוסיף ללמדני טוב טעם ודעת ולהעריב את דברי תורתו בפי.

שמחה קוגוט

האוניברסיטה העברית בירושלים

## עם המהדורה השנייה

הפתעה נעימה נכונה לי בהודעה, שהוצאת מאגנס נערכת להפקת מהדורה שנייה של ספרי, וזאת חודשים ספורים לאחר הופעתו. היה בכך משום אישור להערכת, שציבור מגוון של חוקרים, לומדים ומשכילים בתחומי המקרא והלשון העברית נוקקים לספר מעין זה וימצאו עניין בנושאי המחקר שלובנו בו.

מגבלות טכניות, כמו גם הרצון שלא לעכב את הופעת המהדורה השנייה, אילצוני להיצמד במהדורה זו לעימוד של קודמתה. בשל כך ניתן היה לתקן בגוף הטקסט רק טעויות רפוס, השמטות קלות ושיבושים אחרים שנפלו במהדורה הראשונה, כשכל אלה – כמו גם מקרים מעטים של ניסוח מחדש – הותנו בכך שלא יהיו כרוכים בפריצת הגבולות המקוריים של כל עמוד מתוקן.

עם זאת, לא ראיתי לוותר על כמה השלמות ותוספות – הן לגוף הספר הן להערות המלוות אותו – שיש בהן תרומה חדשה לספר, אלה הובאו במרכזו בסוף הספר, תחת הכותרת 'תוספות והשלמות'. במקביל סומנו בגוף הספר ובהערות כוכבים (\*) – שהוצבו הן במקום שההשלמה מתייחסת אליו, הן בשולי הדף באותה השורה – המפנים את הקורא להשלמות שבסוף. הסיבות שהוזכרו לא איפשרו ערכון של מפתח המקורות והמחקרים באופן שיכלול גם את המצוי בתוספות ובהשלמות, אך הוא הותאם לגרסה המתוקנת של גוף הספר (כולל ההערות).

בשל ההיצמדות לנוסח המהדורה הראשונה לא יכולתי להביא את כל מה שנתחדש עמי בנושאי הספר מיום שנמסר לדפוס, ונאלצתי להסתפק בהשלמות שנמצאו להן 'נקודות אחיזה' במהדורה הראשונה. לחלק מהשלמות אלו נתעוררתי בעקבות שאלות והערות של קוראים, ואני מודה להם בזאת. תודה מיוחדת שלוחה לרב מרדכי ברויאר על הערותיו המלומדות והמחכימות. התייחסותי לכמה מהן – פעמים מתוך הסכמה ופעמים מתוך מחלוקת – הולידה כמה מן ההשלמות.

אני מודה לתלמידתי, גב' רות בך, שסייעה בידי גם הפעם בהתקנה הטכנית של המהדורה, ולהוצאת מאגנס ומנהלה, מר דן בנוביץ, שדאגו להפקה נאה של מהדורה זו, כשם שעשו בקודמתה.

שמחה קוגוט

האוניברסיטה העברית בירושלים

טבת תשנ"ה

## מבוא

### 0.1 המונח 'טעמי המקרא'

המושג טעם, המשמש במונח טעמי המקרא, רבי-משמעי הוא. קרוב לוודאי, כי כשנטבע המונח התכוונו טובעיו לטעם בהוראת 'משמע, מובן', כהוראתו במאמר חז"ל 'מקרא אחד יוצא לכמה טעמים' (סנהדרין לד ע"א), המתייחס לפסוק 'אחת דבר אלהים שתיס'יו שמעתי' (תה' סב, יב). אפשר אפוא, שבמונח טעמי המקרא מובעת ההשקפה, שסימני הטעמים מסייעים ללומד המקרא לעמוד על טעמם של הכתובים, היינו על כוונתם ופירושם. עם זאת, אפשר שטובעי המונח ראו במלה טעם משמעים נוספים, שהצדיקו אף הם את השימוש בו.

המושג טעם שייך לשרה הסמנטי של החושים. הוא מציין בראש ובראשונה את חישת המזון הנקלט בפה, והנה, מהתמקדות בנקלט בפה התרחב שימושו אל המופק באמצעות הפה והלשון, היינו הקולות שדיבור, ומכאן טעם = stress כלומר ההדגשה שבהגיית אחת ההברות (וו המוטעמת) שבמלה. במונח טעמי המקרא משתמעת במלה טעם גם ההוראה 'נגינה, נעימה'. אפשר שהוראה זו קשורה אף היא אל הקולות, שכן אלו מופקים לא רק בדיבור אלא גם בזמרה.

עם זאת, אפשר שהוראה זו נתקבלה בדרך אחרת: משנתרחב התחום הסמנטי של טעם מן הנקלט בפה אל הדיבור המופק באמצעותו, וממנו אל חוש השמיעה שבו נקלט הדיבור, הוכשרה הדרך לפריצת גבולות החושים ולשימוש במלה טעם כמציינת הנאה המופקת מן הקליטה בחושים. ומכאן: כל דבר אסתטי, נעים ומהנה יש בו טעם; וכיוון שהלחנים המשמשים בקריאת הטקסט המקראי – המכונים גם נעימות (!) – תורמים להנאת השומעים, ראויים אף הם להיקרא טעמי המקרא. יהיה אשר יהיה טעמו של המונח טעמי המקרא מלכתחילה, בדיעבד הוא יוצא לכמה טעמים ומשמיענו את מכלול התפקידים של טעמי המקרא.

### 0.2 תפקידיהם של טעמי המקרא

טעמי המקרא, המלווים את הטקסט המקראי, ממלאים ברומנית שלושה תפקידים. (א) תפקיד מוסיקלי: הם משמשים מעין מערכת תווים להשמעת הטקסט

בלחן מקובל, כשהוא נקרא במסגרת ריטואלית; (ב) תפקיד פונטי: הם מציינים את ההברה המוטעמת במלה, בהיותם – בדרך כלל – צמודים אליה (להוציא מספר טעמים פרה-פזיטיביים ופוסט-פזיטיביים, וראה על כך בסעיפים 0.4.3.2, 0.4.3.3 להלן); (ג) תפקיד פיסוקי-תחבירי: חלקם של הטעמים מתפקדים גם כסימני פיסוק, במערכת הייררכית של קיסרים, מלכים, משנים ושלישים, המחלקת את הפסוק בשיטה בינרית (= דרחלקית) שוב ושוב, חלוקה לפנים מחלוקה, ומצביעה בדרך זו על קשרים תחביריים פנימיים בפסוק.

0.2.1 השלכותיו של התפקיד השלישי על פרשנות הטקסט ברורות. כל פיסוק וכל חלוקה תחבירית מצביעים על דרך הבנה מסוימת של הכתוב, ואגב כך הם עשויים לכוון לפירוש מסוים ולדחות פירוש אחר.

0.2.2 גם התפקיד המוסיקלי תורם למעשה לפיסוק, בצד היותו אמצעי שינון מנמוטכני; שכן הלחן מונע קריאה מונוטונית של הטקסט, וגוזר עליו פיסוק ענייני בהתאם להפסקותיו שלו. אולם התפקיד הפיסוקי, ולא המנמוטכני, הוא העומד מאחורי הקביעה הנחרצת המובאת בתלמוד (מגילה לב ע"א) בשם רבי יוחנן: 'כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר "וגם אני נתתי להם חקים לא טובים" (יח' כ, כה)' – שכן לא היעדר שינון הופך את חוקי האל לחקים לא טובים, אלא פיסוק מוטעה, המשבש את כוונתם.<sup>1</sup>

0.2.3 התפקיד הפונטי של הטעמים עומד גם הוא לעתים בזיקה לפרשנות הטקסט. אף על פי שציון ההברה המוטעמת במלה בא מלכתחילה לצורך דיוק ההגייה בקריאת הטקסט, הרי במקרים שהטעם הוא פונמטי (היינו, שבו תלויה משמעות המבע) מכריע ציון זה בין שני פירושים אפשריים. כך למשל מבחין הטעם בשורשי ע"י/ע"ו בין צורת בינוני יחידה, כגון 'והנה רחל בתו בָּאָה עִסְהָצָאן' (בר' כט, ו) לבין צורת עבר נסתרת, כגון 'עורנו מרבר עמם ורחל בָּאָה עִסְהָצָאן' (שם שם, ט).<sup>2</sup> במקרים מסוימים מבחין הטעם בין צורות עבר נסתרים של שורשים עלולים שונים, כגון שָׁבַד (משורש שו"ב) / שָׁבַד (משורש שב"י). כך מצינו, כי הפסוק 'ואת נשיהם שָׁבַד וַיְבִזּוּ' (בר' לד, כט) מתפרש על פי הטעמים משורש שב"י; לעומת זאת, בהטעמה מלעילית – שָׁבַד

1 אפשר שהזיקה שבין שלושת הגורמים – הלחן, הפיסוק והמשמע – מהדהדת בברכת 'יוצר אור' שבתפילת שחרית: '... וכולם פותחים את פיהם... בשירה ובזמרה... להקדיש ליוצרם בנחת רוח בשפה ברורה ובנעימה...'. לדעתנו, הוראת בנחת רוח כאן, לפי ההקשר, היא 'בסבלנות, במתינות'. על יסוד הבנת נחת רוח כביטוי מנוגד לקיצר רוח משתמעת מן הקטע הזה התפיסה, שרברים המושמעים 'בשירה ובזמרה... ובנעימה' הם בגדר רברים הנאמרים בנחת רוח, היינו במתינות, שלא בבהילות, בנתינת הדעת להפסקות מתאימות בקריאה; ומה שנאמר בנעימה ובנחת רוח נחשב גם למוכע בשפה ברורה, היינו כלשון בהירה ומובנת.

2 וכבר עמד על הבחנה זו רש"י בפירושו לבראשית כט, ו.

ויבזו' – היה מתפרש משורש שו"ב, היינו חזרו וכזו. ולהפך: הפסוק 'ויקח יוחנן בן קרח וכל־שרי החילים את כל־שארית יהודה אשר שָׁבו מכל־הגוים' (יר' מג, ה), המתפרש על פי הטעמים משורש שו"ב, יכול היה להתפרש משורש שב"י אילו בא בהטעמה מלרעית – שָׁבו.<sup>3</sup>

באמצעות הטעם מובחנות גם צורות קְטַלְתִּי, קְטַלְתָּ מן הצורות המקבילות, הצמודות לוי"ו ההיפוך, וְקַטַּלְתִּי, וְקַטַּלְתָּ. עניין זה יכול היה להזמין ניגודים נושאי משמעות: וְקַטַּלְתִּי, וְקַטַּלְתָּ (וי"ו החיבור, עבר רגיל) / וְקַטַּלְתִּי, וְקַטַּלְתָּ (וי"ו ההיפוך, עבר מהופך). אולם ניגודים כאלה אינם מודמנים בדרך כלל במקרא; היצמדותן של צורות העבר הרגיל – קְטַלְתִּי, קְטַלְתָּ – אל וי"ו החיבור מתבקשת בעיקר כשפעלים אלו מצטרפים אל פועל אחר שקדם להם, אלא שבלשון המקרא הצטרפותם של שני פעלים המכוונים לזמן עבר נעשית ברגיל בקונסטרוקציה 'וְאָקַטַּל וְאָקַטַּל' (וכיוצא בזה בגופים האחרים) או גם בקונסטרוקציה 'קְטַלְתִּי וְאָקַטַּל', אך לא בקונסטרוקציה 'קְטַלְתִּי וְקַטַּלְתִּי'. על כן מנועה כנראה בכראשית יז, כ, למשל, הטעמה אחרת מזו שבכתוב: 'הִנֵּה בִּרְכָתִי אֹתוֹ וְהַפְרִיתִי אֹתוֹ וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ; עַל כֹּדֶחַךְ וְהַפְרִיתִי וְהִרְבֵּיתִי צִוְרוֹת עֵבֶר מִהוֹפֶךְ הֵן, וְהַטְעַמָּה מִלְעִילִית שֶׁל תִּיבּוֹת אֱלֹהִים וּפִירוּשׁן כְּצִוְרוֹת עֵבֶר רְגִיל (וְהַפְרִיתִי, וְהִרְבֵּיתִי) נִדְחִים אִפּוֹא לֹא רַק בְּשֶׁל הַהִמְשָׁךְ – 'שְׁנַיִם עֶשֶׂר נְשִׂאִים יוֹלִיד'. נִמְצָא, כִּי מִגִּבּוֹלוֹת תַּחֲבִירִיּוֹת מִכְתִּיבוֹת מִלְכַּת־חִילָה אֵת הַהַטְעַמָּה הַמִּלְרַעִית וְקַטַּלְתִּי, וְקַטַּלְתָּ וְאֵת תְּפִיסַת הַצִּוְרוֹת כְּעֵבֶר מִהוֹפֶךְ.

ובכל זאת אפשר, שצורות כאלה יודמנו בקונסטרוקציה תחבירית אחרת, בהקשר שיתבע מן הפרשן הכרעה לטובת ההטעמה המלעילית. כך למשל בדברים יא, י: 'כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָּאִישְׁמָה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְּאָרֶץ מִצְרַיִם הָיָה אֲשֶׁר יֵצְאָתָם מִשָּׁם אֲשֶׁר תֹּזְרַע אֶת־זֶרַע וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלְךָ כִּגֹּן הַיֶּדִקָּה. בְּעֲלֵי הַטְעָמִים פִּירְשׁוּ יִפָּה אֵת וְהִשְׁקִיתָ, עַל יְדֵי הַטְעַמָּה הַמִּלְעִילִית, כְּצִוְרוֹת עֵבֶר רְגִיל הַצִּמּוּדָה לוי"ו החיבור, ומסתמא הבינו את 'אֲשֶׁר תֹּזְרַע אֶת־זֶרַע' בהוראת 'אֲשֶׁר הִיִּית זֶרַע' (כפי שעולה גם מתפסיר רס"ג על אתר); וכך ההמשך – 'וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלְךָ' – אף הוא מכוון לעבר. וְהִשְׁקִיתָ בפסוק זה עומדת אפוא בניגוד להופעתה הרגילה כצורת עבר מהופך בהטעמה מלרעית, כמו בפסוקים האלה: 'וְהוֹצֵאתָ לָהֶם מִיַּם מִן־הַסֶּלַע וְהִשְׁקִיתָ אֶת־הָעֵדָה' (במ' כ, ח); 'וְהִשְׁקִיתָ אוֹתָם יַיִן' (יר' לה, ב).

0.2.4 אף על פי ששלושת התפקידים של טעמי המקרא מתממשים במערכת סימנים אחת משותפת, ניתן להתמקד בכל אחד מהם בנפרד. בְּקִרְיַת הַמִּקְרָא – בייחוד בזו המשולבת בריטואל – בולטים בחשיבותם התפקיד המוסיקלי והתפקיד הפונטי של הטעמים. לא כך הוא בלימוד המקרא, שתכליתו הבנת הטקסט. כאן מצטמצם

3 ואכן בעל 'מצודת דוד' ראה להדגיש בפירושו על אתר: 'אשר שָׁבו – אשר חזרו...'

מקומו של התפקיד הפונטי לאותם ההיבטים שהם רלוונטיים לפרשנות (ואלה צוינו והודגמו לעיל); ואילו התפקיד המוסיקלי מפנה את מקומו לתפקיד הפיסוקי-התחבירי, שבו מרוכזת התרומה העיקרית של הטעמים לפירוש המקרא.

### 0.3 הזיקה שבין הפרשנות לטעמים

מפרשי המקרא היו ערים לתרומה הפיסוקית-התחבירית של טעמי המקרא להבנת הטקסט, ויש להניח, שכאשר ניגשו לפרש פסוק נתנו דעתם לפיסוק הטעמים שבו ולמשתמע ממנו לגבי הפרשנות. סביר שהפרשנים נקטו דרך זו לא רק במקרים שבהם ראו להזכיר במפורש את הטעמים בפירושיהם – וזאת בדרך כלל כשהסכימו עם הטעמים, ורק במקרים נדירים כשחלקו עליהם – אלא אף במקרים המרובים שבהם לא העידו בפירושיהם על הזרקותם לטעמי המקרא, כדרך שלא תמיד העידו על הזרקותם למקורות פרשניים אחרים שקדמו להם. אין ספק, שבתהליך גיבושו של פירוש לכתוב נתן הפרשן את דעתו למגוון רחב של מקורות, וכיניהם לא נפקד מקומם של טעמי המקרא. הפירוש שנתגבש לבסוף, פעמים שהוא עולה בקנה אחד עם פיסוק הטעמים ופעמים שהוא מנוגד לו, בשני המקרים היה על הפרשן להבהיר לעצמו את הנימוקים שהביאוהו להודחות עם הטעמים או לדחותם.

הדברים האמורים כאן על זיקת הפרשנות לטעמים חלים עקרונית גם על מדרשים קדומים, ובהם כאלה שספק אם בעליהם הכירו את הטעמים בסימניהם הגרפיים. בעלי המדרשים הללו יכלו לעמוד על פיסוק הטעמים לפי מסורת מוסיקלית קדומה, שרק מאוחר יותר ניתן לה ביטוי בסימנים הגרפיים (וכבר צוינה הזיקה שבין הלחן לפיסוק בסעיף 0.2.2 לעיל). עם זאת קיימת גם האפשרות ההפוכה, שבמקרים כאלה עוצב פיסוק הטעמים – תחילה בלחן ואחר כך בסימני הטעמים – בהשפעת אותם מדרשים קדומים.

בין כך ובין כך אין להתעלם מעצם קיומה של זיקה בין הפרשנות לבין הטעמים, ואף אם לא בכל מקרה ניתן לקבוע את מעמדם של השניים – מי המשפיע ומי המושפע – חשוב לעמת אותם, לחשוף את נקודות הדמיון ואת נקודות המחלוקת שביניהם, ולהעלות את השיקולים הענייניים והלשוניים שמאחורי ההסכמות והמחלוקות. דרך זו, שנקטנו בספר, תוצאות לה מעבר לתיאור טיבה של הזיקה שבין הטעמים לפרשנות, שכן היא מחדדת ומבהירה הן את דרכם של בעלי הטעמים בפיסוקם הן את דרכיהם הפרשניות של מפרשי המקרא, ומתוך כך מתגלים גם הקשיים שנפסוקים ומתבארים הפתרונות שהוצעו להם.

הזיקה שבין הפרשנות המסורתית למקרא לבין הפרשנות המשתקפת מן הטעמים לא זכתה עד כה לבריקה מקיפה ויסודית. התייחסו אליה מעט במחקרים שהוקדשו

לתיאור שיטת הפיסוק של טעמי המקרא. התייחסות כזו מלווה חלק מן הפסוקים שהובאו בנספח לספרו של ויקס;<sup>4</sup> רישומה ניכר יותר בחלקים מפרק הסיום 'פרשנות ונוסח' שבכל אחד מספריו של ברויאר.<sup>5</sup> גם בפרק על הטעמים, שכלל ייבין במסגרת עיונו במסורה הטברנית, יוחד סעיף (289) ל'לקט פסוקים מוטעמים והסברת הטעמתם', ופה ופה מבצבצת בסעיף זה הערה המשווה בין עמדה פרשנית המשתקפת בטעמים לבין עמדה תומכת או מתנגדת של פרשן או פרשנים.<sup>6</sup> המתקרים המקיפים והחשובים שהזכרנו לא הוקדשו לנושא הזיקה שבין הטעמים לפרשנות, ובכל זאת ראוי להזכירם, ובדין, צורך לפתוח צוהר לנושא זה עבור העוסקים בפרטיה ובדקדוקיה של תורת הטעמים. גם שלא במסגרת דיון מקיף בטעמים עלה נושא הזיקה שבין הטעמים לפרשנות בהערות ובדוגמות שהקדישו לו כמה מלומדים. בין אלה ראויים לציון שד"ל, שריכוז כמה דוגמות הנוגעות לנושא זה בהקדמה לפירושו לתורה;<sup>7</sup> מלמד, שתרם מאמר קצר לנושא;<sup>8</sup> וכן ילון, שנגרר להעיר על מספר דוגמות של סטייה מן הטעמים בפרשנות המסורתית, כהתנצלות על שפירש פסוק נגד הטעמים.<sup>9</sup>

ההתייחסות לזיקה בין הטעמים לפרשנות בכל העבודות שהוזכרו – במקיפות כבמצומצמות – הותירה את הנושא רחוק מאוד ממיצוי, הן מצד הכמות הן מצד התוכן. מצד הכמות: האוסף הכולל של פסוקי המקרא שנוכרו בעבודות הללו בהקשר המעניין אותנו קטן הוא ביחס, ובמרכזו פסוקים אחרים שחזרו ונשנו בכמה מן העבודות. אוסף הפסוקים המצומצם אינו מאפשר הסקת מסקנות, לא באשר למגמות הפרשניות של בעלי הטעמים וכוודאי שלא באשר לדרכי הפרשנות של המפרשים; שכן לא כל פרשן מיוצג באוסף הכולל של הדוגמות, ואוסף קטן זה, לכשנמיינו בין הפרשנים המיוצגים בו, יותיר לכל פרשן דוגמות בודדות בלבד.

הטיפול בזיקה שבין הטעמים לפרשנות בעבודות שנוכרו לעיל דל הוא גם מצד התוכן: ראשית, אין הוא מציג בצורה מאוזנת את שני ה'צדדים'; אזכורם של הפרשנים שולי בדרך כלל, ומשרת את הצגת הפירוש המשתקף מן הטעמים. שנית, אין דין הזיקה הגלויה שבין הפרשנות לטעמים כדין הזיקה הסמויה שביניהם, ובחירתן

4 ראה ויקס, טעמי כ"א ספרים, עמ' 130–142. נספח זה מוקדש להערות על פסוקים מוקשים מצד עצמם או מצד טעמיהם. רוב ההערות עניינן בחילופי גרסאות, אך יש ביניהן גם כאלה המעמידות את פיסוק הטעמים בהשוואה לדברי פרשן או פרשנים.

5 ראה ברויאר, פיסוק טעמים, עמ' 135–158; הנ"ל, טעמי המקרא, עמ' 368–377. אוסף הדוגמות שנדונו בפרקי הסיום של שני הספרים זהה ברובו.

6 ראה ייבין, מבוא למסורה הטברנית, עמ' 164–167. אוסף הדוגמות שאצל ייבין מושתת על הדוגמות שהביאו ויקס וברויאר, ורק במעטות מן הדוגמות נרמזות השוואות מן הסוג הנזכר.

7 ראה שד"ל, תורה, הקדמה, עמ' יד–טו, יצוין, כי רגישותו של שד"ל לנושא זה מתגלה גם בהערות שפירז פה ופה בפירושו, והפניות להן מצויות בדיונינו בספר.

8 ראה מלמד, טעמים בדברי פרשנים.

9 ראה ילון, פרקי לשון, עמ' 331.

המקרית של הדוגמות אינה מאפשרת התחקות אחר ההבדלים המאשישים הבחנה זו. שלישית, ברוב המקרים אין מתלווה כל דיון לעצם האזכור של הפרשן ולציון הסכמתו עם הטעמים או התנגדותו להם. בהעדר דיון המבהיר את עמדת הפרשן מוצגות למעשה ההסכמות וההתנגדויות האלה כאילו היו שרירותיות, שכן אין הן זוכות להנמקה כלשהי.

ברור אפוא, כי יש צורך בטיפול שיטתי ומעמיק בנושא הזיקה – הגלויה והסמויה – שבין הפרשנות לטעמים, טיפול שיהא מושתת על אוסף עשיר של השוואות בין מרכיביה המגוונים של הפרשנות המסורתית לבין הפרשנות המשתקפת בטעמים. טיפול כזה יוכל לעלות יפה רק במחקר שיוקדש כולו לנושא זה ויחשוף את ההגמקות הלשוניות והענייניות שגרמו לכל צד להחזיק בעמדתו, הן במקרים שעמדתו תמכה בעמדת הצד האחר הן במקרים שהתנגדה לה. למיצוי הנושא, ובהתאם למגמות שתיארנו כאן, חתרנו בחיבורו של מחקר זה.

## 0.4 עיקרי שיטת הפיסוק של טעמי המקרא<sup>10</sup>

### 0.4.1 הערות מקדימות

מציאותם של סימני הטעמים בכל תיבה במקרא (ובגדר תיבה אחת נחשבות אף כמה מלים מוקפות, היינו מחוברות ביניהן במקף) היא פועל יוצא של העובדה, שמערכת סימנים אחת משמשת לשלושה תפקידים – מוסיקלי, פונטי ופיסוקי – גם יחד. התפקיד המוסיקלי והתפקיד הפונטי מצדיקים את סימונה של כל תיבה בטעם מן הטעמים; לא כן התפקיד הפיסוקי: אף על פי ששיטת הפיסוק של הטעמים מחלקת את הפסוק בצורה מרבית, ומציינת בו יחידות קטנות שפיסוק מודרני אינו טורח לציין, אין התפקיד הפיסוקי של הטעמים מצריך סימון טעם בכל תיבה ותיבה. ממילא יובן, שניתן לבודד מכלל סימני הטעמים את קבוצת הטעמים המפסיקים, היינו הטעמים שבנוסף על ציון הלחן וההטעמה מתפקדים כמערכת של סימני פיסוק. כל שאר סימני הטעמים, המכונים 'משרתים' או 'מחברים', אינם רלוונטיים למעשה לפיסוק, והם ראויים להיקרא הטעמים שאינם מפסיקים. הסיכום שלפנינו יתמקד אפוא רק בטעמים המפסיקים. עוד יודגש כאן, כי אופייה התמציתי של הסקירה שלהלן מגביל אותה מלכתחילה לתופעות העיקריות הקשורות לטעמים המפסיקים, ולא לכלל התופעות. כמו כן מכוון סיכום זה להקנות

10 כמצוין ב'פתח דבר' של הספר, ראינו לכלול במבוא את הסעיף הזה לתועלת אותם קוראים שתורת פיסוק הטעמים אינה נהירה להם, ואשר בלעדי הסיכום המובא כאן היתה נפגמת יכולתם להבין את הספר.

ללומד הכרה פסיבית ולא אקטיבית של הטעמים המפסיקים ושל שיטת הפיסוק. הווי אומר: אין אנו חותרים להקניית יכולת הצבה של הטעמים הראויים בטקסט חסר טעמים, אלא רק להקניית היכולת לפענח את המסר הפיסוקי של הטעמים שהוצבו בטקסט המקראי.

#### 0.4.2 שיטת הטעמים בחלוקת הפסוק

מערכת הטעמים המפסיקים מורכבת מקבוצות של טעמים המסודרות בסולם הייררכי, ומכאן גם הכינויים שניתנו לקבוצות השונות על פי דרגתם: קיסרים, מלכים, משנים, שלישים. לכאורה ניתן לעמוד על כוח הפיסוק של טעם מן הטעמים המפסיקים על פי דרגתו, אולם כפי שנראה בהמשך אין הדברים כך.

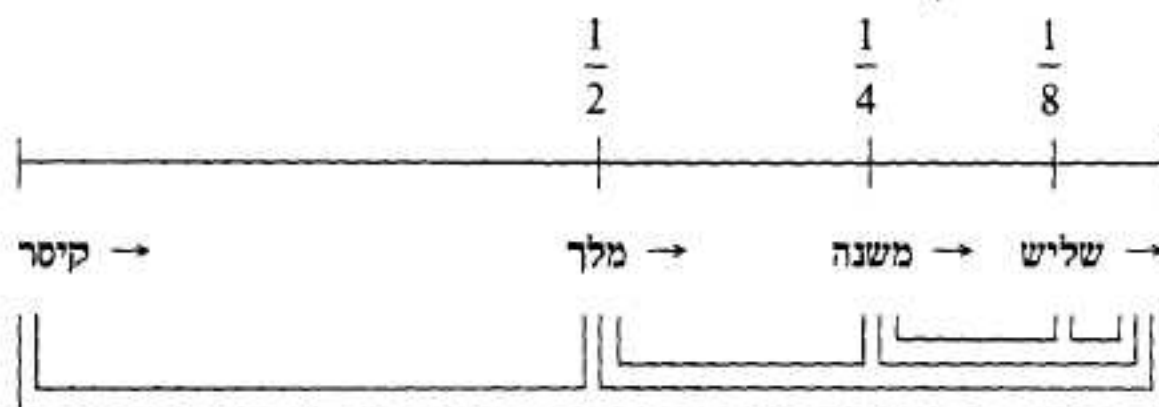
להבנת שיטת הפיסוק של הטעמים נסתייע במשל, המציג את ההיררכיה שבעולם השלטון. משל זה איננו מקרי, אלא הוא עומד למעשה מאחורי עצם שיטת הפיסוק, ולא רק מאחורי שאילת השמות הנזכרים של דרגות הפיסוק.

וזה דבר המשל: הפסוק (או מחציתו, ועל כך להלן בסעיף 0.4.3) משול לקיסרות הנשלטת בידי קיסר. קיסר זה עומד בקצה השמאלי של הפסוק הקיסרות, השולט על כל תחום הקיסרות המשתרע ימינה ממנו. אולם אורך הקיסרות אינו מאפשר לקיסר לשלוט לבדו על הקיסרות השלמה, והוא נזקק לסיועו של מושל נוסף לחלוק עמו את השליטה המעשית על הקיסרות (היינו, מצד העניין מתבקשת חלוקת הקיסרות – הפסוק או מחציתו – לשניים). מושל נוסף זה יוצב באמצע הקיסרות (היינו, בנקודת החלוקה יוצב מפסיק נוסף) כדי לשלוט על חלקה הימני; ואילו הקיסר ימשיך וישלוט פורמלית על כל הקיסרות, אך באופן מעשי יגביל את שלטונו לחלקה השמאלי בלבד.

תהליך זה יכול לחזור על עצמו גם בתחום שלטונו של המושל החדש. הווי אומר: אף על פי שתחום שלטונו של המושל החדש תופס רק חלק מתחום השלטון המקורי של הקיסר, אפשר שאף המושל החדש יזדקק לעוזר שיחלוק עמו את השליטה המעשית על תחום השלטון המצומצם שהופקד בידו (היינו, שוב תתבקש מצד העניין חלוקה לשניים של החלק הימני של הקיסרות); וכך אפשר שיקרה גם למושל הבא, בחלק המצומצם עוד יותר שיימסר לשליטתו.

כך נמצא, שמושל ממונה הופך גם מושל ממונה, וכל זאת בשיטה שלהלן: מושל כלשהו הנזקק למסייע פונה אל הדרגה הקרובה לו מתחתיו ואך ורק לדרגה זו – ובוחר מתוכה את עוזרו: קיסר ממונה מלך; מלך ממונה משנה; משנה ממונה שלישי. כל מושל שנבחר שולט רק על החלק שמימינו, ורק בחלקו זה הוא רשאי למנות לו עוזר, אם יזדקק לכך. והרי חלוקה אפשרית של פסוק, לפי המוצג במשל עד כה:

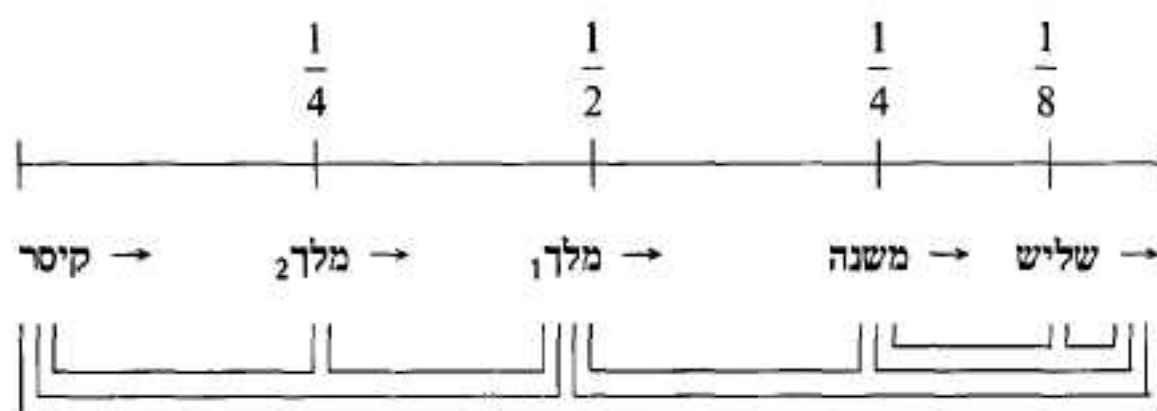
## תרשים א



יש לזכור, כי כל מושל מתמנה מלכתחילה לשלוט עד לקצה הקיסרות שלימינו, אולם באופן מעשי נקטע תחום שלטונו בנקודה שבה ראה להציב מושל שיהיה כפוף לו. עוד יושם אל לב, כי בתרשים מוצגת חלוקה סימטרית של כל תחום שלטון לשני חלקים שווי אורך. מובן, שהחלוקה של פיסוק הטעמים אינה נקבעת לפי אורך החלקים שבפסוק, אלא לפי ערכם הענייני. נקודת החצי שבתרשים מייצגת אפוא במציאות את נקודת החצי שבפסוק לפי עניינו, וכיוצא בזה בשאר נקודות החלוקה שצוינו בתרשים.

מן התמונה שנתקבלה עד כה יכול הלומד להתרשם, ששיטת הטעמים מעניקה לכל דרגה כוח פיסוק מוחלט, היורד או עולה בהתאם לדרגתו של הטעם המפסיק. אך כפי שנראה מיד לא יהיה זה נכון לקבוע, שלעולם כוח הפיסוק של משנה קטן מזה של מלך וגדול מזה של שלישי. קביעה זו מתערערת בשל העובדה, שהשיטה מאפשרת לכל מושל למנות לעצמו יותר מעוזר אחד. כך, למשל, בדרך שהמחצית הימנית של הקיסרות – המחצית שנמסרה לשלטונו של המלך – נמצאה ראוייה להיחצות בין המלך לבין משנה הכפוף לו, כן ייתכן שהמחצית השמאלית של הקיסרות, זו שנותרה תחת שלטון הקיסר, תימצא אף היא ראוייה להיחצות לשני רבעים. אולם חציית המחצית השמאלית של הקיסרות מסורה רק בידי הקיסר, השולט במחצית זו, ובבואו לחלק מחצית זו בינו לבין מושל אחר עליו לברור לו מושל זה רק מקרב המלכים; ונמצא, שלאחר שכבר מינה הקיסר מלך ראשון והציבו בנקודת החצי של הקיסרות, עליו לשוב ולמנות מלך שני ולהציבו בנקודת הרבע השמאלית. המלך השני עומד אפוא בין הקיסר ובין המלך הראשון, וכוח פיסוקו זהה לזה של המשנה, המוצב בנקודת הרבע הימנית, בין המלך הראשון ובין השלישי. תמונת המצב החדשה תיראה אפוא כך:

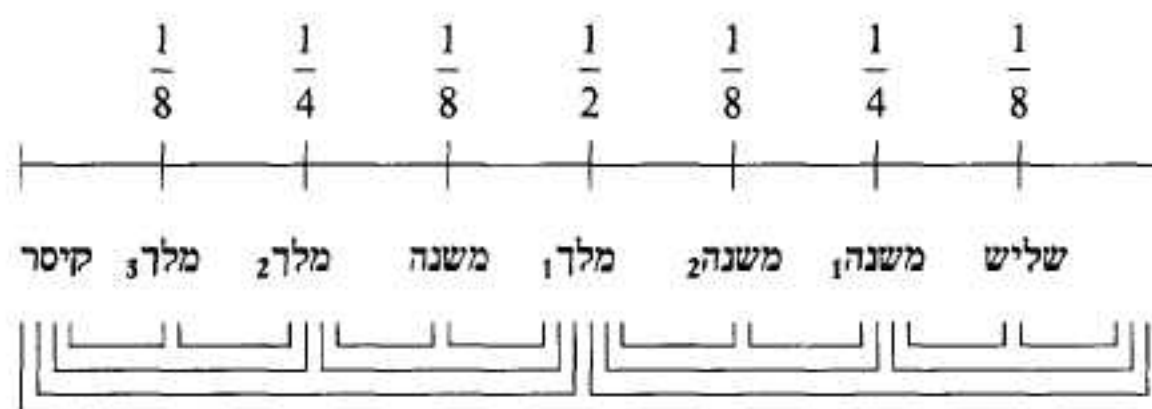
## תרשים ב



עתה ניכר בעליל, כי כוח הפיסוק של מלך<sub>2</sub> קטן מזה של מלך<sub>1</sub>, וזהו לכוח הפיסוק של המשנה של מלך<sub>1</sub>.

תמונה זו ניתנת לפיתוח נוסף, כך: במקביל לחציית מגזר הרבע הימני (היינו תחום שלטון המשנה) על ידי הצבת שלישי בנקודת השמינית, נוכל לחצות גם את יתר שלושת מגזרי הרבע ולקבל עוד שלוש נקודות שמיניות. אולם המפסיקים שיוצבו בכל אחת מנקודות אלו לא ייבחרו הפעם מקבוצת השלישים, ואף לא יהיו כולם בני אותה קבוצה. כל אחד מהמלכים ימנה משנה (ולגבי מלך<sub>1</sub> ייתוסף משנה זה על קודמו), ואילו הקיסר ימנה מלך (וזה ייתוסף על שני המלכים שקדמו לו). עתה נזרקק לתרשים חדש, שישקף את התמונה המפותחת:

## תרשים ג



מעיון בתרשים ג עולה, כי השתייכותו של טעם לקבוצה מסוימת של מפסיקים אינה מלמדת בהכרח, כי כוח פיסוקו גדול מזה של טעם שבקבוצה נמוכה ממנו בסולם, וגם לא ההפך, שכוח פיסוקו קטן מזה של טעם השייך לקבוצה גבוהה ממנו בסולם. כך מצינו, ששונה הוא כוח הפיסוק של כל אחד מהמלכים שבתרשים, ויש אף שכוח

הפיסוק של מלך קטן מזה של משנה (כך מלך<sup>3</sup> בהשוואה למשנה<sup>11</sup>), וזהה לזה של שליש (השווה בתרשים את מעמדו של מלך<sup>3</sup> למעמדו של השליש). מן הראוי להדגיש כאן, כי לצורך ההכרה הפסיבית של פיסוק הטעמים – היינו היכולת לעמוד על מבנה הפסוק על פי הערך הפיסוקי של הטעמים המפסיקים שהוצבו בו – אין כל הכרח להכיר את ההבדלים שבין המפסיקים השונים המשתייכים לאותה הקבוצה; די להכיר את שיטת החלוקה שתוארה כאן ולרעת לזהות את דרגתו של כל טעם מפסיק כדי להגיע אל החלוקה שהציעו בעלי הטעמים לפסוק, חלוקה שממנה יכול להשתמע גם מסר פרשני.

### 0.4.3 מיון הטעמים המפסיקים לדרגותיהם

0.4.3.1 הקיסרים בשתי מערכות הטעמים ומעמד האתנחתא בכל מערכת במקרא פועלות למעשה שתי מערכות טעמים שונות. האחת מופעלת רק בשלושה ספרים, איוב (להוציא המסגרת: א, א – ג, א; מב, ז–יז), משלי ותהלים, והיא ידועה בשם טעמי אמ"ת; והשנייה מופעלת בשאר ספרי המקרא (וכן בסיפור המסגרת של ספר איוב), ונקראת טעמי כ"א ספרים. למרות ההבדלים שבין שתי המערכות, באשר לסימני הטעמים ולשמותיהם ובאשר לדרגותיהם של כמה טעמים המשותפים לשתייהן, שתי המערכות פועלות באופן עקרוני באותה שיטה, זו שתוארה לעיל. ראוי לציון רק שוני אחד הקשור בשיטה, והוא, שבטעמי אמ"ת מיתוספת לארבע קבוצות הטעמים שתוארו לעיל – קיסרים, מלכים, משנים, שלשים – קבוצה חמישית של טעמים; אלה נחשבים נטולי דרגה, ויוער עליהם בהמשך.

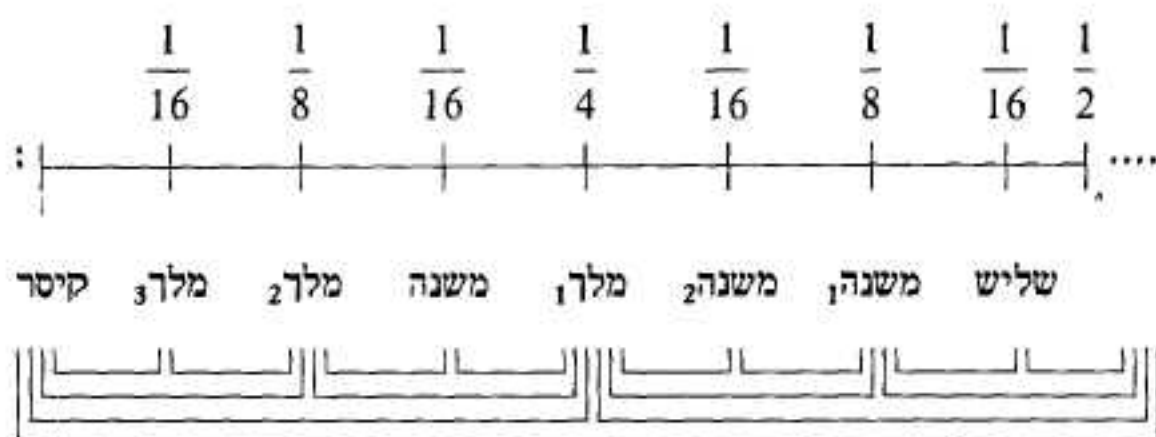
בשל ההבדלים שבין שתי המערכות מן הראוי להציג בנפרד את הטעמים המפסיקים של כל מערכת ואת שיוכם לקבוצות הדירוג שהוזכרו. כאן המקום להעיר על עניין הקשור בקיסרים: לשתי המערכות קיסר זהה, המוצב בסוף הפסוק. קיסר זה נקרא פילוק, וצורתו – כשנציבנו במלה 'דָּבָר', שתשמש כאן להדגמה – דָּבָר: "במערכת טעמי אמ"ת טעם זה הוא הקיסר היחיד. לעומת זאת מערכת כ"א ספרים משתמשת בקיסר נוסף, אתנחתא, שצורתו דָּבָר.

גם במערכת כ"א ספרים ישנם פסוקים בעלי קיסר אחד, סילוק, אך מרביתם של הפסוקים במערכת זו מכילים גם אתנחתא, החוצה את הפסוק לשתי צלעות. לכל צלע כזאת חלוקה משלה, המקיימת את סולם הדרגות שראשו בקצה השמאלי של הצלע – שם מוצב הקיסר (אתנחתא/סילוק) – ותחתיתו בקצה הימני שלה. מובן שאורך הפסוק ועניינו משפיעים על חלוקתו, הן באשר למספר הקיסרים שיוצבו בו הן באשר למספר הדרגות שישולבו בסולם היורד שבכל צלע.

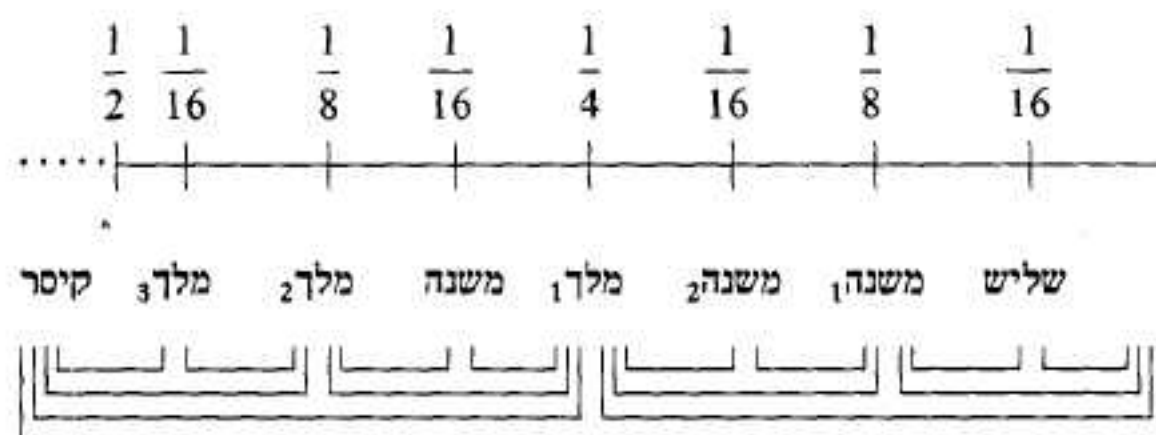
11 ציינו כאן נקודתיים, הבאות תמיד בסוף הפסוק, כדי להבחין בין הסילוק לבין המתג – שהוא סימן זהה שאיננו שייך למערכת הפיסוק, המתג בא בתיבות כגון תִּרְשָׁא (בר' א, יא), וְלִהְבִּיל (שם, פס' יח), והוא מלווה תמיד בטעם כלשהו, כיוון שהוא עצמו אינו בגדר טעם.

לאור האמור כאן ברור, שתרשים ג שהובא לעיל אינו מייצג בהכרח פסוק שלם, אלא אפשר גם שהוא מייצג צלע אחת של פסוק בעל שני קיסרים. במקרה כזה, בהיות הצלע כולה מחצית של פסוק, יש לחצות בהתאם את הערכים המספריים (המוצגים כאן בשברים), המביעים את יחסי כוחות הפיסוק של נקודות החלוקה שבצלע. נציג אפוא מחדש את מה שהוצג בתרשים ג, כשהוא מותאם למקרה שתואר כאן. עתה נזדקק לשני תרשימים אפשריים:

## תרשים 17



## תרשים 27



טעם האתנחתא איננו בלערי למערכת הטעמים של כ"א ספרים. הוא משמש גם במערכת טעמי אמ"ת, אולם שם אין הוא בגדר קיסר אלא הוא אחד מן המפסיקים שבקבוצת המלכים – לרוב הראשון; אך יש שקודם לו עולה ויורד (ראה טבלה 2 להלן). הברל זה מכתוב כמובן את דרגת המפסיקים שהאתנחתא יכול למנות לחלוקת תחום שלטונו: בכ"א ספרים יהא זה מפסיק שדרגתו מלך, ובספרי אמ"ת – משנה. אולם כאן וכאן תציין בדרך כלל האתנחתא את נקודת החצי בפסוק.

0.4.3.2 הטעמים המפסיקים בכ"א ספרים

טבלה 1 שלהלן מציגה את הטעמים המפסיקים בכ"א ספרים בשמותיהם ובסימניהם על פי דרגותיהם. להרגמת סימון ההטעמה במלה נבחרה התיבה דָּבָר. פרטים שבטבלה המצריכים הבהרות נידונים בהערות לטבלה, הבאות אחריה; מספריהן של ההערות לטבלה מתייחסים למספרים המפנים אליהן, המובאים בגוף הטבלה.<sup>12</sup>

## ט ב ל ה 1

שמות הטעמים וסימניהם						הדרגה
סילוק (סוף פסוק) דָּבָר:			אֶתְנַחְתָּא דָּבָר			קיסרים
טַפְחָא דָּבָר	זָקַף גְּדוּל דָּבָר	זָקַף (קטן) דָּבָר	שְׁלֹשֶׁת דָּבָר	סָגוּל דָּבָר <sup>1</sup>	מלכים	
תָּבִיר דָּבָר	יְתִיב חֶסֶד <sup>6,3,2</sup>	פֶּשְׁטָא דָּבָר; חֶסֶד <sup>5,1</sup>	זֶרְקָא דָּבָר <sup>1</sup>	רְבִיעַ דָּבָר	משנים	
מִנַּח לְגִרְמָה דָּבָר	גְּרִשִּׁים דָּבָר	גְּרִשׁ דָּבָר	תְּלִישָׁא גְּדוּלָה דָּבָר <sup>4,2</sup>	קֶרְנִי פֶרָה (פֶּזֶר גְּדוּל) דָּבָר	פֶּזֶר דָּבָר	שלישים

1. הטעמים סָגוּל, זֶרְקָא ופֶּשְׁטָא הם פוסט־פוזיטיביים, היינו, הם מוצבים תמיד מעל האות האחרונה של המלה. בתיבות המוטעמות מלעיל מוכפל הסימן לעתים ומופיע גם מעל ההברה המוטעמת; למשל חֶסֶד. כן נוהגים דרך קבע הדפוסים המקובלים בסימון הפשטא, וזאת בעקבות מרבית כתבי־היד העתיקים.

2. הטעמים יְתִיב ותְלִישָׁא גְּדוּלָה הם פְּרֵה־פוזיטיביים, היינו, מוצבים תמיד לפני האות הראשונה במלה.

3. הטעם יְתִיב אפשרי רק במלה המוטעמת בהברתה הראשונה.\*

4. הטעם תְלִישָׁא גְּדוּלָה יכול להיכפל ולהופיע גם מעל להברה המוטעמת. בבואו בתיבות מוקפות הוא יסומן בראש התיבה השנייה; למשל קְלִי־קָרְפָּנָם.

12. ההערות לטבלה נוגעות רק לטעמים שדרגתם מתחת לקיסר, שכן הקיסרים נידונו בפירוט בסעיף הקודם. כמו כן לא הבאנו בהערות אלו את ההבחנות שבין הטעמים השייכים לאותה הקבוצה, שכן הבחנות אלה – החשובות ליריעה האקטיבית – אינן נדרשות ליריעה הפסיבית של פיסוק הטעמים, שאליה חתרנו בסיכום זה. על ההבדל שבין שתי צורות יריעה אלו עמדנו בסוף סעיף 0.4.1 לעיל.

5. הטעם פשטא זהה בסימנו לטעם קדמא, שאיננו מפסיק. ההבחנה בין השניים חשובה ביותר. הטעם קדמא בא לעולם מעל ההברה המוטעמת, והפשטא מעל לאות האחרונה או בהכפלת הסימן כנ"ל. ראה מס' 1 לעיל.
6. הטעם יתיב זהה בסימנו לטעם מהפך, שאיננו מפסיק. אף כאן חשובה ביותר ההבחנה בין השניים. המהפך מופיע רק לפני פשטא, והוא מצוין בהברה המוטעמת; היתיב מקדים קצת את האות הראשונה (ראה מס' 2 לעיל), וכך ניתן להבחין בינו לבין מהפך אפילו במלים המוטעמות בהברתן הראשונה (ראה מס' 3 לעיל): חסד – יתיב; חסד – מהפך. [בשני מקרים אין צורך בהבחנה זו: (א) כשהטעם במלה איננו בהברה הראשונה – אז לעולם יהא הטעם מהפך; (ב) כשהיתיבה התוכפת איננה מוטעמת בפשטא – אז לעולם יהא הטעם יתיב.]

0.4.3.3 הטעמים המפסיקים בספרי אמ"ת

טבלה 2 שלהלן בנויה בשיטת הטבלה הקודמת, ואף אחריה כאות הערות לטבלה.<sup>13</sup>

## ט ב ל ה 2

שמות הטעמים וסימניהם					הדרגה
סילוק דבר:					קיסר
עולה ויורד דבר <sup>2</sup>	אזלא לגרמה דבר <sup>3</sup>	אתנחתא דבר	פזר דבר <sup>3</sup>	רביע דבר <sup>4</sup>	מלכים
רביע מגרש דבר <sup>5</sup>	שלשלת גדולה דבר	מהפך לגרמה דבר <sup>6</sup>			מפסיקים שלשמאל האתנחתא <sup>1</sup>
רביע גדול דבר <sup>4</sup>	צינור דבר <sup>7</sup>	רביע קטן דבר <sup>4</sup>	דחי דבר <sup>8</sup>	מהפך לגרמה דבר <sup>6</sup>	משנים
פזר דבר <sup>3</sup>	אזלא לגרמה דבר <sup>3</sup>	מהפך לגרמה דבר <sup>6</sup>			שלישים

1. קבוצת המפסיקים שמשמאל לאתנחתא מיוחדת לטעמי אמ"ת, ואף בספרי אמ"ת לא תתממש קבוצה זו בפסוקים שאין בהם אתנחתא. אף על פי שהמפסיקים שבקבוצה זו ממוקמים בצלע המסתיימת בקיסר, אין חלוקת הצלע נקבעת בידי הקיסר, ובוודאי

13 כל האמור בהערה הקודמת כוחו יפה גם לכאן, ואף כאן המספרים הרשומים בטבלה מפנים להערות לטבלה שבהמשך.

שלא בידי האתנחתא הסמוכה לתחילת הצלע. החלוקה של צלע זו וקביעת הטעמים בה נעשות מימין לשמאל, בניגוד לשיטה הכללית שתוארה לעיל. תחילה נחצית הצלע – המהווה מחצית הפסוק – ובנקודת הרבע מוצב אחד משני הטעמים: רביע מוגרש או שלשלת גדולה. לאחר מכן מחולק הרבע האחרון לשניים, ובנקודת השמינית מוצב מהפך לגרמיה (ראה גם מס' 6 להלן). הטעמים שבקבוצה זו משוללי דרגה, ולא רק משום שאינם מתמנים בידי הקיסר, אלא גם משום שאין הם ממנים שום מפסיק אחר בתחום שלטונם.

2. לסימן הטעם עולה ויורד שני רכיבים. חשוב להבחין בינו לבין טעמים אחרים, שאינם מפסיקים, השונים ממנו ברכיב הראשון: מֶרְכָּא – בלא הרכיב הראשון (דְּבָר); צִינּוּרִית ומֶרְכָּא (= מרכא מצונר) – עם רכיב ראשון אחר (דְּבָר).

3. הטעמים אזלא לגרמיה ופזר יכולים להיות מלכים, אם נתמנו בידי הקיסר, או שלישים, אם נתמנו בידי משנה. יש לבדוק אפוא, מהו המפסיק שאת תחומו בא כל אחד מהם לחלק.

4. הטעם רביע יכול להיות מלך רק כשאין בפסוק אתנחתא; אותו סימן משמש גם לטעמים רביע גדול ורביע קטן – שניהם מאותה דרגה, משנים (ולכן אין ההבחנה ביניהם חשובה לידיעה הפסיבית). ההבחנה בין רביע שהוא מלך לבין רביע גדול/קטן שהוא משנה יכולה להיעשות על פי בדיקת דרגת המפסיק שאת תחום שלטונו הם מחלקים. יושם אל לב, כי מלבד אלה משמש גם רביע מוגרש, מקבוצת המפסיקים שמשמאל לאתנחתא (ראה מס' 1), אך הוא נבדל מהם בסימנו, המכיל רכיב נוסף (דְּבָר).

5. הטעם רביע מוגרש יכול גם שלא להיות מפסיק אלא משרתו של סילוק, וזאת כשהוא צמוד לסילוק.

6. הטעם מהפך לגרמיה יכול להיות הן מפסיק שמשמאל לאתנחתא, המשולל דרגה (ראה מס' 1 לעיל), הן משנה והן שלישי. קביעת הדרגה של טעם זה תיעשה על פי בדיקת דרגתו של המפסיק שאת תחום שלטונו בא טעם זה לחלק.

7. הטעם צִינּוּר הוא פוסט־פוזיטיבי. יש להבדיל בינו לבין הטעם צִינּוּרִית, שאיננו מפסיק, אלא הוא רכיב ראשון של מרכא מצונר (דְּבָר) או מהפך מצונר (דְּבָר).

8. הטעם דחי הוא פְּרֵה־פּוֹזִיטִיבִי. יש להבדיל בינו לבין הטעם מֶרְכָּא, שאיננו מפסיק, ואשר בא תמיד בהברה המוטעמת (דְּבָר – דחי; דְּבָר – טרחא).

#### 0.4.4 ניתוחו של פסוק – הנחיות והדגמה

התכלית של לימוד שיטת הטעמים בחלוקת הפסוק ושל הצגת הטעמים המפסיקים על דרגותיהם היא ניתוחו של הפסוק על פי הטעמים שהוצבו בו. באמצעות הניתוח ניתן לעמוד על משמעויות הפסוק כפי שהבינוהו בעלי הטעמים או כפי שרצו שלומדי

המקרא יבינוהו. האפשרות השנייה נוגעת למקרים לא מעטים, שבהם אילוצים כלשהם – על פי רוב תאולוגיים – הביאו את בעלי הטעמים להציע לקורא ולשומע פיסוקי פירוש 'נקי' מקשיים. לבדיקת מידת הקורלציה שבין פרשנות הטעמים לבין הפרשנות היהודית המסורתית למקרא – בדיקה העומדת במוקדו של הספר – נצרכת אפוא יכולת מוקדמת לנתח פסוקי מקרא על פי טעמיהם, והסעיפים 0.4.1 – 0.4.3.3 לעיל נועדו לספק כלים עיקריים למטרה זו. לניצול יעיל של כלים אלו מוקדשות להלן כמה הנחיות דידקטיות.

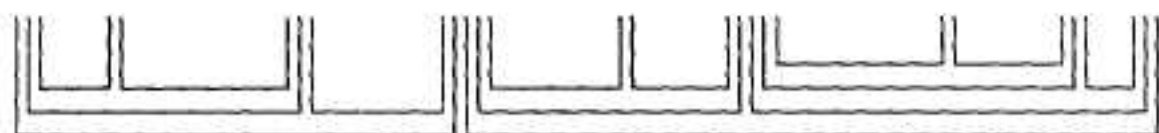
לצורך ניתוחו של פסוק ניתן בדרך כלל, כאמור, להתעלם מן הטעמים שאינם מפסיקים ולהעתיק את הפסוק כשהוא מכיל רק את הטעמים המפסיקים, ולירך כל אחד מאלה לרשום את דרגתו. כך למשל:

ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב איש וביתו באו: (שמ' א, א)  
משנה משנה      מלך      מלך      קיסר      מלך      מלך      קיסר

משנמצאו בפסוק – כמו בזה המודגם כאן – טעמים שווי דרגה שנתמנו בידי אותו 'המושל', תמוספר דרגתם של אלה לפי סדר מינוים, החל בטעם המרוחק מן 'המושל' הממנה' עד לקרוב אליו. עתה יחולק הפסוק בהתאם לדרגות שצוינו בו על מספריהן, כשבכל נקודת חלוקה יינתן ביטוי בשברים לערכה היחסי של כל יחידה בפסוק, וממילא גם לכוח הפיסוק של כל אחד מהמפסיקים שנזדמנו בו. כך ייראה אפוא ניתוחו השלם של הפסוק הנ"ל:

$$\frac{1}{8} \quad \frac{1}{4} \quad \frac{1}{2} \quad \frac{1}{8} \quad \frac{1}{4} \quad \frac{1}{16} \quad \frac{1}{8}$$

ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה את יעקב איש וביתו באו:      באו:      משנה<sub>1</sub>      משנה<sub>2</sub>      מלך<sub>1</sub>      מלך<sub>2</sub>      קיסר      מלך<sub>1</sub>      מלך<sub>2</sub>      קיסר



לאחר הניתוח יש מקום להתחקות אחר הסיבות שהוליכו את בעלי הטעמים לחלק את הפסוק כפי שחילקוהו, וזאת ביחוד כשמלכתחילה אפשר היה להעלות על הדעת חלוקה שונה. בפסוק המודגם, למשל, דחו בעלי הטעמים את האפשרות להציב את האתנחתא בתיבה יעקב, משום שחלוקה זו היתה מעמידה את הקיסרות השנייה – 'איש וביתו באו' – כחזרה מיותרת על הקיסרות הראשונה. מסקנות פרשניות העולות מפיסוק הטעמים הודגמו למכביר בפרקי הספר.

## 0.5 הבהרות כלליות

פסוקים רבים עומדים במרכזם של דיונים שבספר, ופסוקים רבים נוספים נזכרים בו אגב הדיון. הפסוקים המשמשים בסיס לדיונים מוספרו במספור רציף. יש שפסוק כזה נידון בספר יותר מפעם אחת, כשבכל פעם הוא ממקד סביבו עיון בפרשן אחר או בנושא אחר. קטע המקרא שבמוקד כל דיון יכול להיות פסוק שלם, או חלק ממנו, או אף יחידה הגדולה מפסוק. דיון חוזר באותו פסוק אפשר אפוא שיתייחס לחלקים שונים שבפסוק. בכל אחת מהופעותיו מקבל הפסוק מספר חדש ברצף המספור, והמספרים שניתנו לו בדיונים הקודמים מוזכרים לאחר סימן השוויון.

בפסוקים שחזרו ונידונו בספר יותר מפעם אחת – בין בשל התמקדות בחלקים אחרים של הפסוק ובין בשל התמקדות בפרשנים אחרים – התבקש לעתים לחזור על דברים שכבר הועלו בספר בהיקריות קודמות של עיונו בפסוק, כגון דיון בפירוש המשתקף מטעמי המקרא לפסוק. במקרים כאלה השתמשנו בהפניות בנוסח 'דאה...!', והללו הובאו בגוף הדיון ולא בהערות. בהפניות כאלה בגוף הדיון מתבקש הקורא לראות את הדיונים הקודמים, שאליהם הוא מופנה. כחלק מן הדיון המחודש בפסוק. כנגד זאת, הפניות באותו נוסח שהובאו בהערות מצביעות רק על קיום קשרים כלשהם בין הדיונים השונים בספר המתייחסים לאותו הפסוק.

העיון בפסוקים מתמקד בהשוואת פיסוק הטעמים והמשתמע ממנו עם הפרשנות שהתייחסה לפסוק. כל עיון כזה משמש להדגמת תופעה שבדיון הכולל. הדוגמות שבחרנו להביא בסעיפים השונים מייצגות אפוא תופעות המאפיינות את העניין או את שיטת הפרשן, שבהם עסקנו; לא התיימרנו להביא את מכלול הדוגמות השייכות לכל תופעה.

במובאות מן הספרות שמחוץ למקרא – שצוטטו לפי מהדורות מדעיות כשישנו כאלה, ולפי מהדורות מקובלות כשמדובר בטקסטים שטרם הוהדרו במהדורה מדעית – הקלנו לעתים על הקורא בפרטים האלה: פעמים שמילאנו כתיב חסר, כשהיה בו כדי להטעות את הקורא, ויש שהוספנו ניקוד חלקי והשלמנו קיצורים וראשייתיות כדי לאפשר קריאה שוטפת של המובאה. פעמים פיסקנו מובאה (וכך נהגנו לעתים גם בפסוקי מקרא) כחלק מהאינטרפרטציה שנתנו לה בדיונו. לעתים הוספנו בסוגריים הרחבה מילולית למובאה, וזאת כשסברנו שיהא בתוספת כדי לתרום לפירושה של המובאה, או להצגה טובה יותר של עניין כלשהו בדיון שהמובאה שולבה בו. במקרים כאלה נהגנו כך: בין סוגריים עגולים הובאו הסברים משלנו לדברים המצוטטים; בין סוגריים מרובעים שולבו בטקסט הצעות להשלמות, התואמות את הפירוש לטקסט כפי שהועלה באותו עניין.

מחקרים שזכרו בגוף הספר או בהערות יותר מפעם אחת נרשמו במקומם בשם מקוצר, והפרטים הביבליוגרפיים המלאים הובאו ברשימת הקיצורים הביבליוגרפיים.

מחקרים שנזכרו פעם אחת בלבד לא הובאו בדרך כלל ברשימת הקיצורים, ובמקרים אלו הובאו על כל פרטיהם בהערות שאליהן מפנה גוף הכתוב במקום שבו נזכרו. במבוא ובשני הפרקים הראשונים נכללו כמה מהעניינים שנידונו במאמרי על שאלת המחויבות לטעמי המקרא.<sup>14</sup> העדפנו דרך זו על פני הפניות אל המאמר, בגלל השינויים – הרחבות וניסוחים מתורשים – שראינו להכניס בכמה מסעיפיו של המאמר ההוא, ובייחוד בשל שייכותם המהותית של העניינים הללו לנושאי הספר.

14 ש' קוגוט, 'התייחסותה המפורשת של פרשנות המקרא המסורתית לשאלת המחויבות לטעמי המקרא, והרקע למחויבות זו', שערי טלמון (בעריכת ע' טוב ומ' פישביץ), ריגוה לייק (אינדיאנה) 1992, עמ' 153\*–165\*.

חלק א

זיקתה הגלויה של פרשנות המקרא המסורתית  
לטעמי המקרא

## פרק ראשון

### התייחסות חז"ל לטעמי המקרא והרקע לצמיחת המחויבות לטעמים

#### 1.1 טעמי המקרא ופרשנות חז"ל

הפרשנות המסורתית למקרא, הן זו המפוזרת בספרות חז"ל הן זו – השיטתית – של פרשני ימי הביניים, ראוי לה שתיבדק בויקה לפרשנות ה'אילמת' העולה מטעמי המקרא. כיוון הזיקה שבין פרשנות ימי הביניים לבין טעמי המקרא הוא ברור, שכן טעמי המקרא עמדו לנגד עיניהם של פרשנים אלו, ופירושיהם פעמים שספגו את פירוש הטעמים ופעמים שהתעלמו ממנו. לא כן הזיקה שבין פרשנותם של חז"ל לפסוקי מקרא לבין טעמי המקרא. כאן אפשר לצפות מלכתחילה להשתקפות של פרשנות חז"ל בפרשנות הטעמים, וכשאין שני אלו עולים בקנה אחד ניתן לכאורה לדבר על התעלמות הטעמים מפרשנות חז"ל לאותם כתובים, או לומר, שבעלי הטעמים לא הכירו פרשנות מסוימת זו. אולם אף על פי שהסימנים הגרפיים של הטעמים הותקנו בזמן סמוך להתקנת סימני הניקוד (ולענייננו אין חשיבות לשאלה הבלתי מוכרעת, איזו ממערכות הסימנים קדמה לרעותה) – היינו לאחר חתימת התלמוד הבבלי,<sup>1</sup> – קדמה להתקנת הסימנים מסורת מוסיקלית-פיסוקית שנמסרה בעל-פה. לכן אפשר שלא הטעמים מתבססים על פרשנות חז"ל או מתעלמים ממנה, אלא פרשנות חז"ל פעמים שהיא משמשת פה למסורת מוסיקלית-פיסוקית, שהולידה מאוחר יותר את סימני הטעמים, ופעמים שהיא מתעלמת ממסורת זו או אף מתנגדת לה. מוטב אפוא להסתפק בציון קיומה או אי קיומה של זיקה בין פרשנות חז"ל לבין פרשנות הטעמים, מבלי להכריע בשאלת כיוון הזיקה.

#### 1.2 'מסורות מתרוצצות'

העובדה שחז"ל ציינו, ש'חמש מקראות בתורה אין להן הכרע' (יומא נב ע"א-ע"ב), מלמדת, שברוך כלל ידעו את 'הכרע' הפסוקים ממסורת שבעל-פה, ורק במקרים

1 ראה ייבין, מבוא למסורה הטברנית, עמ' 114-115.

נדירים נתעלמה מהם ה'הכרעה'. מקרים אלו מצביעים על קיומן של 'מסורות מתרוצצות' באשר לפיסוק מקראות מסוימים, עד שהוכרעה התרוצצות זו וגברה אחת המסורות על רעותה. מצב כזה ניתן ליחס לארבעה מחמשת המקראות שנמנו שם (בר' ד, ז; מט, ו-ז; שמ' יז, ט; כה, לד [= לז, כ]). בדרך כלל ניתן להתחקות אחר הסברה העניינית והלשונית שמאחורי המסורת הפיסוקית שנדחתה.

#### מקרה פשוט הוא הפסוק

- (1) ויאמר משה אליהושע בחרילנו אנשים וצא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על־ראש הגבעה ומטה האלהים בידי:  
(שמ' יז, ט)

כאן שייכה המסורת שנדחתה את המלה מחר לסוף המחצית הראשונה של הפסוק ('...וצא הלחם בעמלק מחר, אנכי נצב...'); וברור כי לשון המקרא, ואף העניין, מאפשרים פיסוק כזה.

#### מקרה דומה הוא:

- (2) ...כי באפם הרגו איש וברצנם עקרו־שור: ארור אפם כי עו ועברתם כי קשתה...  
(בר' מט, ו-ז)

כאן צירפה המסורת שנדחתה את המלה הראשונה של פסוק ז לסוף פסוק ו, וקראה '...וברצנם עקרו שור ארור'. קריאה זו יכולה היתה ללמד על אפשרות של העצמה (הפיכה לשם עצם) של ארור במקרא והעמדתו כסומך בצירוף הסמיכות שור ארור, היינו 'שור של ארור'.<sup>2</sup> בחלוקתה זו מתגברת המסורת שנדחתה על הקושי הלשוני של העדר התאמה במין בין ארור (זכר) לבין עברתם (נקבה).<sup>3</sup>

#### פחות ברורה שאלת ההכרעה בפסוק:

- (3) הָלוֹא אִם־תִּיטִיב שְׁאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב לִפְתּוֹחַ חֲטָאת רִבְּךָ  
(בר' ד, ז)

רישא	סיפא	רישא	סיפא

למרות הקשיים שבפסוק זה ברורה היא חלוקתו התחבירית לפי המסורת שנתקבלה. ניתן להבחין כאן בשני משפטי תנאי שלמים, הראשון חיובי והשני שלילי, כשכל אחד

2 וכך מפרש רש"י ביומא נב ע"ב: 'שור של שכם, שהוא מארור כנען' (היינו צאצא של כנען, שנאמר בו 'ארור כנען' [בר' ט, כה]).

3 על משמעו של פסוק ו לפי המסורת הפיסוקית שנדחתה ראה להלן בסעיף 4.1.1.2 דוגמה 82.

מהם בנוי מרישא ומסיפא. המסורת שנדחתה העבירה את המלה שאת ממשפט התנאי הראשון אל ראשית משפט התנאי השני, והבינה את שני משפטי התנאי כך:

הלוא אסיתיטיב [מוטב]; [אולם] שאת (= ייזכר לך העוון) ואם לא תיטיב.

<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; display: inline-block;"> <div style="border-bottom: 1px solid black; width: 100%;"></div> <div style="display: flex; justify-content: space-between; width: 100%;"> <span>רישא</span> <span>סיפא</span> </div> </div>	<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; display: inline-block;"> <div style="border-bottom: 1px solid black; width: 100%;"></div> <div style="display: flex; justify-content: space-between; width: 100%;"> <span>סיפא</span> <span>רישא</span> </div> </div>
--	--

קריאה זו הניחה אפשרות שסיפא של תנאי תישמט, ותעשה בכך את התנאי לתנאי רטורי, היינו אם תיטיב = 'מוטב שתטיב'. כמו כן מניחה קריאה זו, שחיבורם של שני תנאים יצמיד את וי"ו החיבור לרישא של התנאי השני גם כשהוא בנוי בסדר סיפא-רישא. נראה שמאחורי פיסוק זה, שתחביר המקרא אינו תומך בו, עומד הרצון להפוך את הטבת הדרך ('אם תיטיב') מתנאי, שאפשר גם שלא לקיימו, לדרישה, המובעת כתנאי רטורי.

מקרה אחר הטעון הסבר הוא הפסוק

(4) ובמנרה ארבעה גבעים משקדים כפתריה ופרחיה;

|-----| |-----|

(שמ' כה, לד [= לו, כ])

כנגד המסורת הפיסוקית שגברה, המעמידה שני משפטים שלמים וברורים, עימדת המסורת הפיסוקית שנדחתה:

ובמנרה ארבעה גבעים משקדים כפתריה ופרחיה.

|-----| |-----|

מסורת זו טעונה הסבר, שכן היא מותירה את 'כפתריה ופרחיה' תלויות על בלימה, כביכול. אולם אנו סבורים, כי מבעד למסורת שנדחתה משתקפת תפיסה שהכירה, כי לקונסטרוקציה התחבירית של שם עצם הצמוד לכינוי קניין היתה בלשון המקרא פונקציה נוספת על זו המוכרת. במקום אחר<sup>4</sup> הראינו, כי בלשון המקרא מצויות לא מעט דוגמות שבהן משמש הכינוי הצמוד לשם עצם כנשוא של שם העצם המשמש כנושא, וזיווגם יחד מעמיד משפט שלם, כלומר פרדיקציה ולא סינטגמה. דוגמה המדברת בעד עצמה מצויה בתהלים קטו, ז, בשל הצלעות המקבילות לה בפסוקים ה, ו:

(ה) פה להם ולא ידברו; עינים להם ולא יראו; (ו) אזנים להם ולא ישמעו;

נשא נשוא                      נשא נשוא                      נשא נשוא

אף להם ולא יריחון; (ז) ידיהם ולא ימישון; רגליהם ולא יהלכו...

נשא נשוא                      נשא + נשוא                      נשא + נשוא

אמור מעתה: ידיהם ורגליהם בהקשר זה אינן בגדר סינטגמות. בהוראה הרגילה 'הידיים/הרגליים שלהם', אלא פרדיקציות, והוראתן 'ידיים להם', 'רגליים להם'. על פי הפונקציה הזאת של הקונסטרוקציה הנידונה מסבירים אנו את ההיגיון, העומד מאחורי המסורת הפיסוקית שגרסה 'ובמנורה ארבעה גבעים משקלים כפתריה ופרחיה'. לדידנו, כפתריה ופרחיה אינן שתי סינטגמות הטעונות השלמה לכרי משפט, אלא שתי פרדיקציות, שמשמען 'כפתורים לה ופרחים לה'.<sup>5</sup>

הא למדת, שגם מסורות הפיסוק שגורו לבסוף היגיון להן ולימוד הן צריכות, ולא רק בשלב שלפני ההכרעה, כפי שראו חז"ל להתייחס אליהן, אלא אף כדיעבד, לאחר ההכרעה.

הפסוק החמישי המובא ברשימת חז"ל כמקרא שאין לו הכרע הוא

(5) הנך שכב עס־אבתיך וקם העם הזה וזנה... (רב' לא, טז)

בניגוד לארבעת הפסוקים האחרים שברשימה אין להניח כאן, שהמסורת הפיסוקית שנחתה נתכוונה להציע פשט חלופי לפסוק בקריאה 'הנך שכב עס־אבתיך וקם', שהרי אין כל משמעות להמשך 'העם הזה וזנה', כפי שכבר ציין ראב"ע.<sup>6</sup> המסורת שנחתה נולדה בלא ספק מתוך 'צורך' תאולוגי להציע פיסוק דרשני לפסוק, ש'שתול' בתורה רמיזה לתחיית המתים. ואכן כך מובא בתלמוד:

שאלו מינין את רבן גמליאל: מנין שהקב"ה מחיה מתים? אמר להם [ראיות] מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים, ולא קבלו ממנו. מן התורה – דכתיב: 'ויאמר ה' אל משה הנך שכב עס־אבתיך וקם' (סנהדרין צ ע"ב).

ודוק! ההתנגדות לקריאה זו וההיצמדות לקריאה המפסקת לפי הפשט נחשבת שם לשאלת המינין, הבאה בהמשך: 'אמרו לו: ודילמא "וקם העם הזה וזנה"?'. מכל מקום, משהגיעו אל חז"ל שתי מסורות הפיסוק למקרא זה, נהגו בו כבמקראות אחרים, שכן חז"ל לא נטלו לעצמם את זכות ההכרעה בין המסורות.

5 טעמי המקרא ייחסו במקום אחר את הפונקציה הפרדיקטיבית לקונסטרוקציה הנידונה – ביחוקאל א, יא ובפסוק יח שם. להלן בסעיף 2.2.1.4 דנו במקרים אלו, וציינו את היותם של טעמי המקרא בפסוקים הללו לעיניים לפרשן.

6 ראה בפירושו על אתר. זאת ועוד: אפילו שיטת הקריאה הכפולה של מלה או מלים בפסוק – מעין הפלולוגיה – העולה מדרשות של חז"ל לכמה פסוקים אינה פותרת את הקושי כאן. לפי שיטת הקריאה הכפולה נדרשות, לרוגמה, המלים 'בנשך ובמרבית' (וי' כה, לו) במסכת בבא מציעא סא ע"א, וכן 'תתננה ואכלה או מכר' (רב' יד, כא) בפסחים כא ע"ב, וראה על כך להלן בסעיף 4.1.1.10. אימוץ שיטה זו לגבי תיבת וקם בפסוקנו יסייע אמנם לתחביר המשפט – 'וקם העם הזה וזנה' – אך יאפשר לקרוא את הרישא באופן שירחיק את הפסוק מפשוטו.

## 1.3 התלבטות חז"ל בפיסוק מקראות אחרים

בצד חמשת המקראות ש'אין להן הכרע' מצויים בספרות חז"ל עוד פסוקים שנתלבטו בפיסוקם.<sup>7</sup> סבורים אנו, שההבדל בין המקרים ש'אין להן הכרע' לבין האחרים הוא בכך, שהראשונים הגיעו אל חז"ל כשהם מלווים במסורות פיסוק מתחרות קדומות, ואילו האחרונים נתעלמה מחז"ל מסורת הפיסוק שלהם, היינו לא הגיעה לידיהם בבירור. כך עולה, למשל, מן הדיון בפסוק שלהלן:

(6) וישלח את־נערי בני ישראל ויעלו על־ת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים:  
(שמ' כד, ה)

שנינו בחגיגה ו ע"ב:

בעי רב חסדא: האי קרא היכי כתיב: 'וישלח את נערי בני ישראל ויעלו על־ת כבשים, ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים', או דלמא אירי ואירי פרים הוּז למאי נפקא מינה? מר זוטרא אמר: לפיסוק טעמים.

ההתלבטות של רב חסדא, אם פרים קשורה בפסוק רק לזבחי השלמים או גם לעולות, שאלה פרשנית היא, ובהעדר מסורת פיסוקית נותרת היא בלא הכרע. אך מסיום הפסקה, 'למאי נפקא מינה?', ומתשובת מר זוטרא, 'לפיסוק טעמים', אנו למדים על מעגל קסמים שפרשנות וטעמים סובבים בו. שכן חז"ל הוטרדו לא רק מהעדר ההכרעה הפרשנית לפסוק, אלא אף מחוסר היכולת להכתיב על פי פירוש הפסוק את פיסוק הטעמים שלו, שנתעלם מהם, ושהוא בגדר מטרה לעצמה.<sup>8</sup> עם זאת, במקרים

7 ראוי לציין כי בבראשית רבה פ, ו מצוין מקרא נוסף, שלשיטת ר' תנחומא שייך אף הוא לקטגוריה של חמשת המקראות הנזכרים. וכך נאמר שם: 'איסי בן יהודה אמר: חמשה מקראות בתורה אין להם הכרע, ואלו הן: שְׁאֵת אֲדָמָה, מִחָר, מִשְׁקָדִים, וקם. ר' תנחומא מוסיף חדא: "ובני יעקב באו מִן־הַשָּׂדֶה כְּשִׁמְעָם" או "כְּשִׁמְעָם וַיִּתְּעֲצְבוּ הָאֲנָשִׁים" וגו' (בר' לר, ז). מובנת היא ההתלבטות בין שני הפיסוקים למקרא זה. הפיסוק המתבטא במסורת הטעמים המקומית, היינו 'ובני יעקב באו מִן־הַשָּׂדֶה כְּשִׁמְעָם', מלמד על שיבתם המהירה של בני יעקב מן השדה מיד עם שמעם את היריעה על מה שאירע את אחותם. כנגד פירוש זה עומד פסוק ו, האומר: 'ויעקב שמע כי טמא את־דינה בתו, ובניו היו את־מקנהו בשדה, והחריש יעקב ער־בָּאֵם'. נמצא, לכאורה, שרק משכא מן השדה שמעו בני יעקב מפי אביהם מה שאירע, וזה אפוא המניע להולדת המסורת הפיסוקית שנדחתה, הגורסת כי 'בני יעקב באו מִן־הַשָּׂדֶה' בתום העבודה, כהרגלם, ואז 'כְּשִׁמְעָם, וַיִּתְּעֲצְבוּ...'. חולשתה של מסורת זו היא כנראה בלשון הכתוב, שכן הלשון הרגילה בפסוקיות זמן כאלה היא 'יָדִי כְּשִׁמְעָם...', ואולי זוהי הסיבה לדחייתה.

8 רש"י בפירושו על אתר, ר"ה 'לפסוקי טעמים', מכיר כמובן את הטעמים שנקבעו לפסוק, אך משים עצמו בעורם של חז"ל ומציין את שתי האפשרויות לפסק את הפסוק בהתאם לשני הפירושים האפשריים: 'לפסוקי טעמים' – בנגינות. אם תאמר שני מינין – צריך אתה לפסוק הטעם של 'ויעלו על־ת' באתנחתא, כמו שאנו קורין אותו, או בזקף קטן, טעם שמפסיק הדבור ממה שלאחריו. ואם מין אחד היה – צריך אתה לקרותו באחד משאר טעמים שאין מפסיקין, כגון פשטא או רביעי'.

כגון זה האחרון אפשר גם שלא נתעלמה מחז"ל ההכרעה הפיסוקית של המקרא, אלא שאף על פי שזו הגיעה לידיהם במסורת ברורה הם התעלמו ממנה ביודעין והעדיפו לפסק ולפרש את המקרא בדרך אחרת.

גם פרשני ימי הביניים, שלפניהם כבר עמדה בבירור מסורת הפיסוק של הטעמים, יש מהם שהורו היתר לעצמם לסטות ממנה. כך עולה מפירושו הקצר של ראב"ע על אתר: 'זמלת' פרים" על העולות ועל השלמים.<sup>9</sup> ודומה לכך פירושו של רמב"ן: 'וטעם' לה' פרים" ... והנה העלו העולות וזבחו השלמים כולם פרים'. אפשר שפרשנים אלו לא נרתעו מסטייה עצמאית ממסורת הפיסוק של הטעמים, אך אפשר גם שסטייה כזאת לא קשתה עליהם משום שסברו שחז"ל סללו לפניהם את הדרך להתעלם ממסורת הטעמים, או אף להתנגד לה.

#### 1.4 ייחוס הטעמים לזמן קדום

לאור האמור לעיל ברור הוא, כי אף על פי שאין התלמוד מכיר עדיין סימנים גרפיים של טעמים, הוא מודע לקיומה של הפונקציה המוסיקלית-הפיסוקית-הפרשנית שלהם, היינו של המסורת שבעל-פה, שמאוחר יותר פותחה ובוטאה בשיטה גרפית. זאת ועוד: חז"ל ייחסו את הטעמים לתקופת עזרא. כך עולה מן הדרשות על הכתוב 'ויקראו בספר בתורת האלהים מִפֶּנֶשׁ וּשְׁוֹם שָׁכַל וַיְבִינֵנוּ בַּמִּקְרָא' (נחמ' ח, ח): "ושום שכל" – אלו הטעמים' (ירוש' מגילה ד, א); "ושום שכל" – אלו הפסוקין; "ויבינו במקרא" – אלו פסקי טעמים' (בבלי מגילה ג ע"א; נדרים לו ע"ב). כיוצא בזה דרשו את האמור על קהלת, ש'למד'דעת את'העם' (קה' יב, ט); 'דאגמריה בסימני טעמים' (עירובין כא ע"ב).

ייחוס הטעמים לזמן קדום – לתקופת עזרא, וביתר הפלגה (המייחסת אולי אף את סימני הטעמים) לקהלת (שלשיטת חז"ל הוא שלמה) – משקף את חשיבותם הרבה בעיני חז"ל. כך עולה דרגת הטעמים, שמלכתחילה אינם מרכיב של הטקסט, ומתקרבת אל הטקסט בזמן, כדי להתקרב אליו גם בסמכות. ואמנם בימי הביניים היו שהפליגו בעניין זה, עד שכרכו את הטעמים (כמו גם את הניקוד) עם מתן תורה מסיני. ומי שלא ראה אותם כמסורים מאז בסימניהם בכתב, הרי

9 וראה דברינו על פירושו זה של ראב"ע להלן בסעיף 4.5.1.1, דוגמה 149. כאן המקום להעיר, כי דבריו בפירושו הארוך על אתר – 'והזכיר עם השלמים' פרים", כי האוכלים רבים היו' – אינם חריגשמעיים. ניתן להתאימם לפירושו הקצר בכך שנאמר, כי כוונתם להסביר מדוע נסמכה פרים לשלמים דווקא ולא לעולות, אף על פי שהיא מכוונת גם להן. אך אפשר לפרשם גם לפי פיסוק הטעמים (ובניגוד לפירושו הקצר), היינו העולות לעצמן והשלמים לעצמם, וכיוון שהשלמים רבו אוכליהם פירט הכתוב את סוגיהם, מה שלא עשה בעולות.

לפחות פירש את נתינתם בסיני כמסירה שבעל־פה. כך מצינו במחזור ויטרי, בפירוש למסכת אבות, בדיון על השתלשלות מסירת התורה:

שטעמי לנגינות הם שנאמרו למשה, מי תולש ומי זוקף, ומי יושב ומי עומד, ומי העולה ומי היורד ומי המונח. אבל סימני הנגינות סופרים הוא שתקנום... ומפני שהטעמים והנגינות משתכחין הוא שתקנום... ולפיכך לא ניתן ספר תורה לינקד, שאע"פ שניתנו פסוקי הטעמים ונגינות הקרייה מסיני במסורת, דכת' 'ושום שכל' (נחמ' ת, ח), על־פה נאמרו, ולא כסימני נקידה בספר...<sup>10</sup>

## פרק שני

### התייחסותה המפורשת של פרשנות המקרא המסורתית לשאלת המחויבות לטעמי המקרא

2.0 קשירת טעמי המקרא למסורת המשתלשלת מסיני והאמונה שהבנת הטקסט תלויה בהם, כפי שעולה מן הקשרים האסוציאטיביים שמספקים הכתובים שנתפרשו כמכוונים לטעמים – 'שום שכל', 'ויבינו במקרא', 'למדידעת את-העם' – מזמינות מחויבות-מראש מצד פרשנות המקרא המסורתית לטעמי המקרא.

#### 2.1 הצהרות על מחויבות לטעמים

2.1.1 את הביטוי הברור ביותר למחויבותו של פרשן לטעמי המקרא מוצאים בהצהרות של ראב"ע, המובאות בשניים מספריו. ב'מאזני לשון הקודש' הוא שולל פירושים המנוגדים לטעמים, וזה לשונו: 'אזהירך שתלך אחרי בעלי הטעמים, וכל פירוש שאינו על פי הטעמים לא תאבה לו ולא תשמע אליו'; וב'ספר צחות' הוא מתייחס במפורש לחכמתו של 'המפסיק' בהסתמך על תוצר עבודתו, שהוא בלא כל דופי. וזה לשונו: 'איך טעה המפסיק, ואף כי אם הוא עזרא הסופר והכלל, כי המפסיק לא היה אחריו חכם כמוהו, כי הנה ראינו בכל המקרא לא הפסיק כי אם במקום ראוי(ו)'.<sup>1</sup>

2.1.2 את מחויבותו לטעמים מבטא ראב"ע במפורש גם בכמה מקומות בפירושו. כך למשל:

(ז) לולי ה' צבאות הותיר לנו שריד כמעט כסדם היינו לעמרה דמינו:

\_\_\_\_\_

(יש' א, ט)

אומר ראב"ע: '...ו"כמעט" דבק עם "שריד", בעבור טעם המפסיק, כי עיקר גדול הוא לשמור דרך הטעמים'. אזכורו של 'עיקר גדול' זה חשוב לו, משום שחז"ל התעלמו ממנו בהתייחסם לפסוקנו,<sup>2</sup> וכן עשו תרגום יונתן ורש"י.

1 ראב"ע, המאזניים, דף ד עמ' ב.

2 ראב"ע, ספר צחות, דף עג עמ' ב.

3 ברכות יט ע"א; ס ע"א; כתובות ח ע"ב. הפיסוק החלופי של חז"ל לפסוק וניתוח מניעיו יידונו להלן בסעיף 4.1.1.3 דוגמה 83.

כיוצא בזה ראב"ע דוחה את פירוש רס"ג לפסוק שלהלן, בהסתמכו על פיסוק הטעמים:

(8) ויעבר ה' עליפניו ויקרא' ה' | ה' אל רחום וחנן... (שמ' לד, ו)

ואלה דברי ראב"ע:

אמר הגאון כי 'השם' הראשון דבק עם 'ויקרא' (היינו '...ויקרא (= נושא) ה' (= נושא); ורק אחר כך מתחיל הדיבור הישיר, המהווה פסוקית תוכן מושאית: 'ה' אל רחום וחנן...'. ואילו היה כן, למה לא דיבקו בעל הטעמים? והנכון, כי 'השם' שתי פעמים, כמו 'אברהם אברהם' (בר' כב, יא)...

טענה דומה באה בדבריו על הפסוק

(9) ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע (בר' ג, כב)

ראב"ע דוחה את האפשרות להפסיק במלה כאחד ולהפרידה מהמלה ממנו. פיסוק כזה עולה מתרגום אונקלוס, הגורס: 'ואמר ה' אלהים: הא אדם הוה יחידי בעלמא, מנה למידע טב וביש'.<sup>4</sup> ראב"ע מעלה נימוק מורפולוגי לדחיית פיסוק כזה:

כאשר יהיה אחד בפתח קטן (= סגול), יהיה בטעם (= מוטעם), ועניינו מוכרת (= כמעמד נפרד); ואם יהיה בפתח גדול (= אחד, כבפסוקנו), יהיה סמוך (= כמעמד נסמך)... על כן לא יתכן מדרקדוק הלשון להיות פירושו 'כמו אחד', ומה טעם (= מובן) יהיה לו.

אך ראב"ע אינו מסתפק בנימוק המורפולוגי, אלא גם שולל אפשרות חלוקה שהיא מנוגדת לטעמים, בטענה זו:

4 הציטוט הוא מפירושו הארוך, ודברים דומים באים בפירושו הקצר. נעיר כי גם לשיטת ראב"ע הנושא של ויקרא הוא ה', אלא שראב"ע דוחה בפסוק שני נושאים - 'ויעבר... ויקרא' - לאותו נושא: ה'. כך יש להבין מדבריו, 'ואל תתמה בעבור שהשם קורא השם! אין ענייננו כאן בסוגיית דרך מניין של שלושי-עשרה מידות, שיש המונים את שתי התיבות ה' ה' בשתי מידות (וכך ראב"ע), ויש הפותחים את המניין בתיבת ה' השנייה (וכך רס"ג, כנראה). וראה על כך בתוספות לראש השנה יז ע"ב, ר"ה 'שלש עשרה מידות'.

5 בהסתמך על אונקלוס ביאר גם רמב"ם את פסוקנו בפרק ח של 'שמונה פרקים', וזה לשונו (בתרגומו של ר' שמואל אבן תיבון): 'כבר באר התרגום בפירושו, שהרצון בו - "ממנו לדעת טוב ורע". ר"ל, שהוא היה אחד בעולם. ר"ל מין שאין כמוהו מין אחר שישתתף עמו בזה העניין אשר נמצא בו, והוא שמעצמו ומגפשו ידע הטוב והרע, ויעשה איזה מהן שירצה, ואין מונע לו מהן...'. דברים דומים כתב רמב"ם גם במשנה תורה, הלכות תשובה ה, א.

והיה בעל הטעמים ראוי לדבק 'ממנו' עם 'לדעת' (אילו היה סבור כמו אונקלוס, למשל)... ופי' 'ממנו' לשון רבים... וזה דבור השם עם המלאכים.

מהדוגמות שהובאו נמצאו למדים, כי ראב"ע נצרך להצהרת מחויבותו 'לשמור דרך הטעמים' כטענה מכרעת המגויסת נגד פירושיהם של אחרים, העומדים בסתירה לטעמי המקרא.<sup>6</sup>

## 2.2 אזכורים מפורשים של פיסוק הטעמים אצל פרשנים

הצהרות עקרוניות על מחויבות הפרשן לטעמי המקרא – מעין אלו של ראב"ע – לא מצאו אצל מפרשים אחרים. עם זאת, אזכורים מפורשים של הטעמים והכרעתם מצויים אצל כמה מהם – בעיקר אצל רש"י ורשב"ם – במקומות אחרים, ואף על פי שקצתם כבר צוינו במחקרים קודמים<sup>7</sup>, עדיין הם מזמינים לימוד. נעיין כאן בכמה אזכורים כאלה, ונבדוק את תרומת הטעמים באותם פסוקים להבנת המבנה התחבירי של הכתוב. כן ננסה לבחון, אם אזכורים אלו מציינים הכרה מצד הפרשן בנחיצות תרומת הטעמים לפירוש הפסוק עד כדי הישענות על תרומה זו, או שהוא רואה בהם תוספת סיוע לפירושו, המבוסס על שיקולים משיקולים שונים.

### 2.2.1 אזכור הטעמים אצל רש"י

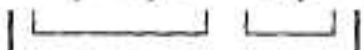
רש"י מאזכר בפירושו את טעמי המקרא בהודמנויות שונות. להלן נבחן וננתח את החשובים שבין האזכורים האלה.

#### 2.2.1.1 אזכור הטעמים כ'תנא דמסייע'

(10) הכתובה בספר התורה הזה  


(דב' כט, כ)

בפירושו לפסוק זה משווה אותו רש"י עם הפסוק

(11) אשר לא כתוב בספר התורה הזאת  


(דב' כח, סא)

6 לעניין זה, וכן דוגמות לזיקה שבין הפרשנות לבין הטעמים, ראה במחקרים החשובים שנוכרו במבוא, בסעיף 0.3 ובהערות 4–9 שם.

על יסוד השוואת שני הפסוקים מצביע רש"י על התאמת הלוואי לסומך או לנסמך על פי מינו. וזה לשונו:

'הוא' לשון נקבה מוסב אל 'התורה', 'הוא' לשון זכר מוסב אל ה'ספר', ועל ידי פסוק הטעמים הן נחלקין לשתי לשונות.

אזכור הטעמים כאן אינו מלמד על מחויבות להם. הוא בא כתוספת לטיעון הדקדוקי, ונראה שכוונתו מתודית. יש בו מעין הזמנה להיוועץ בטעמי המקרא, שכן אלה מסמנים את המרכיבים המיידיים (immediate constituents) של יחידות תחביריות מורכבות, ויכולים על כן להצביע על זיקת הלוואי לסומך או לנסמך; כך אף במקרים שבהם שני מרכיבי הסמיכות הם שווי מין ומספר, כגון

(12) אחי יפת הגדול  
(בר' י, כא)

הקביעה בתלמוד, כי 'יפת הגדול שבאחיו הוה' (סנהדרין סט ע"ב), תואמת את טעמי המקרא, ואפשר שכיוון שכבר הוכרע כך בתלמוד לא נזקק רש"י בפירושו לתורה להסתמך על הטעמים לעניין זה. אף שציין את הבעייתיות התחבירית שבכתוב: 'איני יודע (היינו, אין לדעת מן הכתוב עצמו) אם יפת הגדול, אם שם'. בפירושו תמך רש"י, על פי תארוכים מקראיים, בקביעת חז"ל.

## 2.2.1.2 פירוש בעקבות הטעמים

אזכורם של הטעמים בפירושי רש"י לפסוקים שלהלן מלמד, כי רש"י גיבש את פירושו אלה לאחר שנועץ בפסוק הטעמים:

(13) וארא כי עלי-כל-אדות אשר נאפה משבה ישראל

שלחתיה ואתן את-ספר כריתתיה אליה  
(יר' ג, ח)

רש"י מציין, כי 'נקודות טעמי מקרא זה מלמדן על פירושו. "ישראל" נקוד זקף, מובדל מ"שלחתיה"; "שלחתיה" נקוד זקף גדול לעצמו'. מפירושו בהמשך משתמע, שטעמי המקרא הבינו את המבנה התחבירי של הפסוק כך, ש'שלחתיה ואתן את-ספר כריתתיה אליה' הוא פסוקית תוכן מושאית של וְאָרָא – היינו ראיתי (לנכון) לשלחה ולתת את ספר כריתותיה – וכיניהם חוצץ פסוק סיבה לפועל וארא, 'כי... נאפה משבה ישראל'.

(14) ומוצא הסוסים אשר לשלמה ממצרים

(מל"א י, כח)

ומקנה סחרי המלך יקחו מקוה במחיר:

אף כאן נסמך רש"י על הטעמים, באמרו: 'ולכן נקוד על "ומקוה" טעם זקף גדול, ללמוד שהתיבה עומדת בעצמה ואינה רבוקה לאחריה'. הטעמים באו ללמד, כי יש לראות בצלע השנייה של הפסוק משפט ייחוד, שבו התיבה מקוה משמשת כחלק ייחוד, אף על פי שהיא מופיעה גם בגוף המשפט, ושלא כמקובל, אין כינוי מוסב ממיר אותה שם. כיוצא במבנה זה של משפט ייחוד מצאנו עוד במקרא:

...והבשר כל־טהור יאכל בשר: (וי' ז, יט).<sup>7</sup>

(15) תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכן לשבתך פעלת ה'

(שמ' טו, יז)

מקדש ה' כוננו יריך:

גם בפירושו לפסוק זה נוקק רש"י לתמיכת הטעמים, בציינו: "מקדש ה'"<sup>8</sup> – הטעם עליו זקף גדול, להפרידו מתיבת "השם" שלאחריו: המקדש אשר כוננו יריך, ה'. לצורך פירושו יכול היה רש"י להסתמך על ניקוד מקדש בקמץ, השולל סמיכות אפשרית של 'מקדש ה'. סמיכות כזאת סובלת גם מן הזוהות שבין ה' לבין הכינוי שבידיך: בהבנה זו מתבקשת הלשון 'מקדש(ך) כוננו יריך'. בכל זאת העדיף רש"י להפנות את הקורא אל הטעמים, שכן העיון בהם מבליט יותר את הסטטוס של התיבה ה', המשמשת כאן – כמו בצלע המקבילה ('מכון לשבתך פעלת, ה') – במעמד של פנייה. אך שלא כבצלע המקבילה, חוצצת הפנייה כאן בין הזוקק מקדש לבין פסוקית הזיקה האסינדרטית המלווה אותו – 'אשר' כוננו יריך'. ועל כן ראה רש"י להצמיד את פסוקית הזיקה לזוקק, כפי שהוא בצלע המקבילה, ופירש: 'המקדש אשר כוננו יריך, ה'...'. נמצא שהטעמים לימדו את רש"י גם על התקבולות

מקדש // מכון לשבתך

[אשר] כוננו יריך // [אשר] פעלת.

7 תודתי לתלמידי, מר יונתן הורוביץ, שהפנה אותי לפסוק זה.

8 בחלק מן הדפוסים התיבה ה' מצויה בדיבור המתחיל, ובדפוסים רבים היא איננה.

והרי כאן בפיסוק הטעמים הדגשתי יותר של מה שמלמדים הקמץ שבתיבה מקנש וזהות ה עם הכינוי שבידיך.

### 2.2.1.3 כניעה להכרעת הטעמים

לעתים נוטה רש"י לפרש בדרך אחת, הנראית לו כפשט, אך טעמי המקרא מכתיבים לו פירוש אחר. את נטייתו לפירוש המנוגד לפיסוק הטעמים הוא מגלה בעצם הבאתו, בלויית הצגה של פיסוק טעמים אלטרנטיבי, הצגה היפותטית הנרחית לבסוף מפני הפיסוק הקיים. כך בפירושו לכתוב שלהלן:

(16) בעצתך תנחני ואחר כבוד תקחני: (תה' עג, כד)

\_\_\_\_\_

זה לשון רש"י:

ואחר כבוד תקחני – אלו היה טעם [מפסיק] על 'כבוד' היה פתרונו: לאחר שהשלמת לסנחריב כל הכבוד... תקחני' אליך, הפלאת נסיד לישראל והחרבת את סנחריב. עכשיו שהטעם על 'ואחר' זה פתרונו: ואחרי כן לכבוד תקחני, משכתני אליך לכבוד ולתפארת.

הפירוש הראשון, המנוגד לפיסוק הטעמים, מצרף את אחר כבוד ומעמיד את הסינטגמה כתיאור לפועל תקחני. שימוש כזה מצוי פעם נוספת במקרא – אחר כבוד \_\_\_\_\_

שְׁלַחְנִי (זכ' ב, יב), ופיסוק הטעמים שם מצרף את אחר כבוד כתיאור לשלחני. אפשר \_\_\_\_\_

שבשל כך נוטה רש"י לפרש את פסוקנו באותו האופן, ורק הטעמים עיכבוהו. פירושו הראשון של רש"י מתאים לפיסוק העולה מן התרגום הארמי על אתר, אם כי רש"י הרחיב את ידיעת הפירוש בהשוואה לתרגום, שאינו מפליג אל סנחריב, אלא נשאר צמוד יותר לטקסט:

במלכתך תִּדְבַּרְנִי, ובתר דשלים אִיקְרָא דאמרתא עלי לְאִיתָאָה תִּסְבַּנִּי .

\_\_\_\_\_

פירושו השני של רש"י בנוי במוצהר על פי פיסוק הטעמים, המבודד ברביע מוגרש את ואחר ומצרף את כבוד תקחני. לפי פירוש זה אין אחר נתפסת כמלת יחס, אלא

כתואר הפועל, בהוראת 'ואחר כך'. פירוש זה מתעלם מסדר המלים בפסוק, שכן דרך לשון המקרא להסמיק את הפועל אל אחר המשמש כתואר הפועל, כגון 'תשב הנערה'... אחר תלך' (בר' כד, נה), ואילו אחר הסמוך אל שם עצם, כבפסוקנו, נתפס כמלת יחס. נמצא, שפיסוק הטעמים התייחס לפסוקנו בשיטת 'סרסחו ופרשהו', היינו אחר כבוד תקחני ← אחר תקחני [אל] כבוד.

מה דחף את בעלי הטעמים לנקוט פירוש זה ולזנוח את הפשט ואת דרך הלשון? אפשר שנתכוונו לרמוז בפיסוקם פירושם לגמול הצפון לנשמות בעולם הבא, ופירשו את אחר כתואר הפועל שהוראתו 'באחרית', היינו 'באחרית תקחני אל הכבוד'. פירוש מגמתי-אולוגי זה נסתייע הן בצורת העתיד של תקחני – מה שאינו כן ב'אחר כבוד שלחני' (הנזכר לעיל) – הן בקונוטציה הסמנטית של הפועל, שיכולה לקשור את תקחני אל פסוקים כגון 'ואיננו כילקח אתו אלהים' (בר' ה, כד); 'אך־אלהים יפרה נפשי מיד־שאל, כי יקחני סלה' (תה' מט, טז). פירוש אחר בפסוקנו בהוראת 'באחרית' אפשר שהוא ניזון גם מראיית תקבולת כיאסטית בין שני חלקי הפסוק בהושע ג, ה: אֲחֵר יֵשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּבִקְשׁוּ אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְאֵת רוּד מֶלֶכָם // וּפָחַדוּ אֱלֹהֵי וְאֵל־טוֹבוּ בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים. מכל מקום, רש"י ביקש להישאר נאמן לבעלי הטעמים, אם כי לא נתן ביטוי למגמה התאולוגית שעמדה כנראה מאחורי פיסוקם. הוא טשטש את האופי הדרשני שביסוד הפירוש השני שלו, והציגו כפשט אלטרנטיבי לפירוש הראשון.

2.2.1.4 פירוש שכל־כולו תלוי בטעמים

הצהרה על תלות מוחלטת של פירושו בטעמים מצויה בדברי רש"י לפסוק

(17) וּפְנִיָּהֶם וּכְנַפֵּיהֶם פְּרֻדֹּת מִלְּמַעְלָה

(יח' א, יא)

זה לשון רש"י:

אלמלא שראיתי טעם זקף גדול נקוד על 'ופניהם' לא הייתי יודע לפרשו. אבל הניקוד (= פיסוק הטעמים) למדני להבדילם זו מזו, ולהעמיד תיבת 'ופניהם' בפני עצמה. וכן פירושו: 'ופניהם להם, וכנפיהם היו פרודות למעלה מפניהם'... ודוגמת לשון מקרא זו יש עוד בפרשה זו:

(18) וּגְבִיָּהֶן וּגְבָה לָהֶם וִירָאָה לָהֶם (יח' א, יח) –

תיבת 'וגביהן' עומדת בעצמה.

פיסוקם של בעלי הטעמים לשני הפסוקים (יח' א, יא ויח) היה לרש"י לעיניים, והובילו לפרש את ופניהם ואת וגביהן כמבודדות מן ההמשך.<sup>10</sup> אפשר שרש"י הבין מן הטעמים, שיש לראות בתיבות האלה משפטים חסרי נשוא, היינו 'ופניהם [להם]; וגביהן [להן]'. ואף שבהציגו תיבות אלו כמשפטים כיוון לעיקר דעתם של בעלי הטעמים, לא ירד לסוף דעתם כפי שאנו מעדיפים לראותה, ולא הצביע על ייחודה של הקונסטרוקציה התחבירית שבפרדיקציות אלה, שבהן משמש הכינוי החבור כנשואו של שם העצם הנרשאי שאליו הוא רבוק. אמור מעתה: ופניהם = 'ופנים להם'; וגביהן = 'וגבים (= וגבות) להן' – כדרך שפירשנו לעיל (בסעיף 1.3 רוגמה 4) את תפיסתם התחבירית של בעלי ההכרע שנדחה בפיסוקו של הכתוב בשמות כה, לר, שבודדו את כפתריה ופרחיה, בהנינם את הצירוף כשתי פרדיקציות, היינו 'כפתורים לה ופרחים לה'.

#### 2.2.1.5 אזכור הטעמים ובצרו פירוש החולק עליהם

אזכור מפורש של הטעמים בא אצל רש"י גם כשאזכור זה מחליש את תוקפו של פירוש שהוא מציע. אין הוא נרתע מלהצביע על אי התאמת הפירוש לפיסוק הטעמים, אפילו כשאין בידו להציע פירוש אחר שיהלום את פיסוקם. כך הדבר בדוגמה שלהלן, שבה נשען רש"י על תרגום יונתן:

(19) ולא־אחר עשה ושאר רוח לו ומה האחר מבקש זרע אלהים

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

(מל' ב, טו)

רש"י מתמקד בפירושו לכתוב במשפט ושאר רוח לו, והוא מפרשו: 'הרוחות והנפשות לו' היו, מאדם הראשון יצאו כולם'. הוא רוחה את ההבנה ושאר = 'אחר', שעל פיה ושאר רוח לו = 'רוח אחרת היתה לו', ובלשון רש"י: 'לא דעתו כדעתכם', וקובע ש'תרגום של יונתן [לגבי 'שאר רוח לו'] הוכשר בעיני'. אגב כך הוא מאמץ גם את פיסוקו של יונתן למובא בהמשך הפסוק, 'ומה האחר מבקש? זרע אלהים!', כפי שעולה

10 כדומה לרש"י התחשב גם רד"ק בעובדה, ש'מלת "ופניהם" נפרדת בטעם, לומר שאינה דבקה עם הבאה אחריה' (ראה פירושו על אתר). ואמנם מי שלא שם לבו לטעם המפריד כך את 'פניהם וכנפיהם' יחד, כך עשה רמב"ם ב'מורה נבוכים' (חלק ג פרק ב, עמ' רעז במהדורת קאפח): 'ואמר עוד, כי על אף היותן צמודות הרי פניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה... והתבונן אמרו "מלמעלה", כי הגופות צמודות, אבל פניהם וכנפיהם הריהם פרודות, ורק מלמעלה. לפיכך אמר "ופניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה". התעלמות מן הטעם המפריד שבתובה ופניהם יש גם בפירוש מצודת דוד במקום: 'ופני החיות הנה היו עם כנפיהם פרושות ממעל להם...'

11 הגרסה 'לי' המצויה בדפוסים היא שגויה, ויש לתקנה ל'לו', לפי לשון הכתוב.

מן התרגום '...ומה חד בְּעִי, אֱלֹהִין רִי יתקים ליה ולד מן קדם ה''. בהתייחסו לכל הקיסרות הראשונה של הפסוק רואה רש"י את פירושו־שלו תואם את רוח תרגום יונתן, אף על פי שהתרגום לחלק השני של קיסרות זו אינו תואם את פיסוק הטעמים. והרי לשון רש"י לעניין זה:

וזהו (פירושו לקיסרות הראשונה, שהביא קודם לכן) לשון תרגום של יונתן. אלא שיונתן תרגם 'ומה האחד מבקש, כי אם ('אֱלֹהִין') זרע אלהים', והפירוש נכון, אם לא ש'האחד' נקוד בטעם זקף, נותק טעם הזקף את תיבת 'מבקש' מלהתחבר עם 'ומה האחד', וסמכו אצל 'זרע אלהים'.

#### 2.2.1.6 הסתמכות שגויה על הטעמים

הסתמכות על הטעמים מחייבת הבנה מלאה של שיטת הפיסוק המתמצה בהם, שכן ידיעה חלקית של השיטה עלולה להביא לידי מסקנות מוטעות. נראה שהערכתו של רש"י, שהישענות על טעמי המקרא מחזקת את פירושו, גרמה לו לגייס אותם כהוכחה לפירושו גם כשהסתמך עליהם שלא כדין מבלי לחוש בכך. כך למשל בדוגמה שלפנינו:

(20) והיה הנלכד בחרם יִשְׂרָאֵל בְּאֵשׁ אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־אֲשֵׁרֵלּוֹ (יהו' ז, טו)

\_\_\_\_\_

חלוקת הפסוק לפי טעמי המקרא ברורה, והיא תואמת את פשט הכתוב. הקיסרות של האתנחתא נחצית אחרי חלק הייחור – הנלכד בחרם – ומחציתה השנייה מעמידה יחס פרדיקטיבי בין יִשְׂרָאֵל בְּאֵשׁ (= החלק הנשואי) לבין אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־אֲשֵׁרֵלּוֹ (= 'הוא וכל אשר לו' = החלק הנושאי הכולל). יִשְׂרָאֵל בְּאֵשׁ קשור אפוא להמשך – אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־אֲשֵׁרֵלּוֹ – וההפרדה הפנימית שהעמידו הטעמים בין שני חלקים אלו אינה פוגמת בקשר זה. בעלי הטעמים נוהגים לעתים להפריד בין החלק הנשואי לחלק הנושאי, וזאת גם במשפטים שנשואם הוא פועל סביל ואת נושאם מקדימה מלת היחס את – תופעה מצויה בלשון המקרא. נמצא שאין הפרדה של ממש בין יִשְׂרָאֵל בְּאֵשׁ לבין ההמשך, והחלוקה ביניהם אינה מעמידה שני יחסים פרדיקטיביים, אלא מציינת את גבולות שני החלקים המעמידים את היחס הפרדיקטיבי במשפט.<sup>12</sup> פירושו של רש"י לפסוקנו רחוק מהפירוש העולה מפיסוק הטעמים, אף על פי שהוא נסמך על פיסוקם, כביכול. רש"י חש מחויבות לפרשנותם של חז"ל, אשר לפיה

12 השווה למשפט הצידון כאן את המשפט שלהלן, שאף בו הנשוא הוא פועל סביל, הנושא פותח באת, ופיסוק הטעמים מפריד בין החלק הנשואי לחלק הנושאי:

וַיֵּצֵא לְרִבְקָה אֶת־דְּבָרֵי עֲשׂוֹ בְנֵה הַגָּל (בר' כז, מב).

\_\_\_\_\_

גידון עכן לסקילה (כדין מחלל שבת, על שגנב בשבת).<sup>13</sup> פרשנות זו הותאמה למסופר שם בפסוקים כד-כה: 'ויקח יהושע את־עכן... ואת־בניו ואת־בנותיו ואת־שורו ואת־חמרו ואת־צאנו ואת־אהלו ואת־כל־אשר־לו... וירגמו אתו כל־ישראל אבן ורש״י: 'שחלל את השבת' וישרפו אתם (רש״י: 'האהל והמטלטלין') באש ויסקלו אתם (רש״י: 'השור והבהמה') באבנים. הצורך לגשר בין ציווי ה', להמית בשריפה את הנלכד בחרם (פס' טו), לבין מה שבוצע בפועל – סקילת עכן (פס' כה) – הביא את רש״י להידחק בפירושו לפסוק טו ולהוציאו ממשוטו, כך:

'ישרף באש' – האהל והמטלטלין; 'אתו ואת־כל־אשר־לו' – כדין המפורש למטה (בפס' כה): 'וירגמו אתו... אבן... ויסקלו אתם באבנים': אותו והבהמה בסקילה.

את הפסוק ו'פתרונ', כפי שהציע רש״י בהמשך, יש להבין כך: והיה הנלכד בחרם [זה דינו]; ישרף באש [הראוי לישרף, היינו האהל והמטלטלין שלו; ואילו] אתו ואת־כל־אשר־לו [ויסקלו] (זה מקרא קצר... לא פירש מה יהיה ב"אותו וכל אשר לו", ולמטה פירש). כדי לאשש את הפירוש המאולץ הזה נתלה רש״י בטעמים – מתוך הנחה שהסמכות שמאחוריהם אכן מספקת הוכחה לנכונות הפירוש – ומשלב בדבריו את הטיעון: 'והזקף שהוא על "באש" מוכיח שהוא נפרד מ"אתו", שכן מצינו מקראות שהטעם מחלקן'. אולם לאמתו של דבר אין חלוקת הטעמים – כפי שהראינו לעיל – חורגת מהפשט, ואין ללמוד מההפרדה בין באש לבין אתו... את מה שמבקש רש״י לתלות בהפרדה זו.

גם בדוגמה שלהלן הסתמכותו של רש״י על הטעמים בטעות יסודה:

(21) הכצעקתה הבאה אלי עשו | כלה  
(בר' יח, כא)

רש״י מפרש: 'הבאה אלי עשו' – ואם עומדים במרדם כלה אני עושה בהם. לפי פירושו משפט תנאי כאן, שהרישא שלו היא 'הכצעקתה... עשו', והסיפא היא 'כלה [אני עושה בהם]'. חלוקת הטעמים, כפי שציינו, אינה כזאת, ותמוהים הם דברי רש״י בהמשך: 'ולפיכך יש הפסק נקודת פְּסוּיָק בין "עשו" ל"כלה", כדי להפריד תיבה

13 ראה במ"ד כג, ו; תנחומא מסעי ה. לפי המדרש שם גידון עכן גם לשריפה, על שמעל בחרם. אך בסנהדרין מד ע"א נשללת האפשרות שנענש הן בסקילה הן בשריפה, ונקבע כי 'הראוי לשריפה' (רש״י שם: 'כסף זהב ובגדים') – לשריפה; הראוי לסקילה ('הוא, שורו ובהמותיו') – לסקילה. רש״י בפירושו ליהושע ז פסוקים טו, כה אימץ את מה שאינו שנוי במחלוקת, היינו סקילה.

מחברתה'. אכן מונח + פֶּסֶק כאן, אך נתחלף לו לרש"י צירוף זה בטעם מונח לגרמיה  
 \* שאינו כאן, וצדק שר"ל בקבעו:

ומה שהביא רש"י ראייה מן הטעם שבין 'עשו' ל'כלה' אינו ראייה... וכל שכן  
 שאין זה מונח לגרמיה... ואינו אלא פֶּסֶק, שאין לו שום כוח בענין נתוח  
 המאמרים.<sup>14</sup>

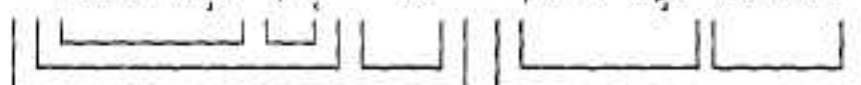
שר"ל היטיב לראות גם את המשמעות התחבירית והסמנטית של בלה, כפי שעולה  
 מרבריו שם:

'עשו כלה', הכוונה עשו בהחלט, ובא הפֶּסֶק ליתן ריוח בין שתי המילות, שלא  
 יובן ש'כלה' הוא היה המושא... אבל יובן שהוא תואר הפועל, כמו 'כלה גרש'  
 גרש אתכם מזה' (שמ' יא, א).

נמצא שהפועל עשו מקבל שני משלימים תיאוריים: פָּלָה, המצטרף אליו ראשונה,  
 ובצעקתה הבאה אלי, המצטרף אל הצירוף הראשון. הפֶּסֶק בצירוף הראשון בא לרופף  
 במידת־מה את הקשר<sup>15</sup> שבין הפועל לבין משלים שהוא בלתי מוצרך, ורש"י טעה  
 בהערכת תפקידו כאן.

להלן רוגמה נוספת לפירוש של רש"י התולה בטעמים מה שלא נתכוונו לומר:

(22) הלא־המה בעבר הירדן אחרי־יָרְדָּךְ מבוא השמש (רב' יא, ל)



מפירוש רש"י לאחרי־י - 'אחר העברת הירדן הרבה והלאה למרחוק' - ומאזכור הכלל  
 'וזהו לשון "אחרי־י": כל מקום שנאמר "אחרי־י" מופלג הוא'<sup>16</sup> אנו למדים, כי  
 לשיטתו מלה זו, המציינת מרחק, אינה מתייחסת ל'דרך מבוא השמש', אלא עומדת  
 מבודדת כביכול, כמעין afterthought ל'בעבר הירדן'. כך עולה גם מהמשך דבריו,

14 שר"ל, תורה, עמ' 78-79.

15 ראה ברויאר, פיסוק טעמים, עמ' 83; הג"ל, טעמי המקרא, עמ' 133.

16 הכלל השלם, המצביע על דיפרנציאציה סמנטית בין אחר לבין אחרי, מופיע אצל רש"י  
 בפירושו לבראשית טו, א: 'כל מקום שנאמר אחר - סמוך; אחרי - מופלג'. וראה גם רש"י  
 לבראשית לט, ז: משלי כח, כג. מקורו של הכלל בבראשית רבה מד, ה. שם נחלקים ר' יודן  
 ור' הונא, תרויהון בשם ר' יוסי בן זמרא: רש"י נוקט לעניין זה את שיטת ר' הונא, ואילו  
 שיטת ר' יודן - הפוכה היא. תן דעתך לכך, שבכל המקומות הנזכרים עוסק הכלל בשדה  
 הסמנטי של הזמן, ואילו בדברים יא, ל מיישם אותו רש"י לשדה הסמנטי של המקום. עוד  
 נזכיר, כי רש"י מפרש פסוק זה באותו האופן גם בפירושו לסוטה לג ע"ב, ד"ה 'הלא המה  
 בעבר הירדן'; שם, לאחר שביאר '...שההרים האלה במערב הירדן ואילך הרבה להלן מן הירדן  
 לצד מערב', הוסיף במפורש: 'לא סמוך לירדן'.

בר"ה 'דרך מבוא השמש': 'להלן מן הירדן לצד מערב'. רש"י קורא אפוא את הפסוק כך: 'הלא־המה בעבר הירדן (אך לא בסמוך לירדן, אלא) אחרי (= 'להלן מן הירדן', 'הרבה והלאה למרחוק' מן ה'עבר' [= הגדה] שלו) דרך (= 'לצד') מבוא השמש (= 'מערב')'. את הסברו זה תומך רש"י בטעמים, באמרו:

וטעם המקרא מוכיח שהם ('אחרי' ו'דרך') שני דברים, שנקדו (= פוסקו) בשני טעמים (מפסיקים): 'אחרי' – נקוד בפשטא, ו'דרך' נקוד במשפל (= יתיב). ואם היה 'אחרי דרך' דבור אחד, היה נקוד 'אחרי' במשרת, בשופר הפוך (= מהפך)...

רש"י רואה בטעם המפריד שבמלה אחרי עילה לניתוקה התחבירי מן ההמשך. זאת ועוד: לדידו, בידודה של אחרי במחצית השנייה של תחום שלטון המלך (הזקף) גורם לה להימשך כביכול, מצד העניין, אל המחצית הראשונה שלו, המופסקת על ידי המשנה (רביע). רש"י קורא אפוא: 'הלא־המה בעבר הירדן אחרי':

אולם כבר שד"ל דחה את המשמעות שייחס רש"י לטעם המפריד שבאחרי, וקבע כי רש"י נכשל בהבנת כוחם של טעמי המקרא הזה, כי משפטי הטעמים לא היו ידועים יפה בימיו. שד"ל השווה את הטעמים שבצירוף 'אחרי' דרך מבוא השמש' לטעמים שבצירוף 'ימי' שבע שבתות השנים' (וי' כה, ח), וטען כצדק, כי אמנם 'מילת "אחרי"...

[ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ]

אינה סמוכה למילת "דרך" לבדה, אבל היא סמוכה לשלוש תיבות: "דרך מבוא השמש".<sup>17</sup> על דברי שד"ל יש להוסיף, כי הסינטגמה המורכבת 'אחרי דרך מבוא השמש' מצוינת על ידי הטעמים לפי המרכיבים המיידיים הבונים אותה, היינו:

[אחרי | דרך | (מבוא השמש)]  
1 2 3

וכיוון שזוהי שיטתם הרגילה של בעלי הטעמים, אין ליחס למלה אחרי כשהיא בטעם מפסיק תפקיד תחבירי או סמנטי שונה מזה המיוחס לה כשהיא בטעם מחבר. והשווה

ותקם חנה אחרי אכלה בשלה ואחרי שתה... (שמ"א א, ט)

[ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ]

המרכיבים המיידיים של הצירוף 'אחרי' (אכלה בשלה) מחייבים כאן הצבת טעם מפסיק באחרי, מה שאין כן בהמשך – אחרי שתה. אמור מעתה: ארבע התיבות אחרי דרך מבוא השמש מחוברות בידי הטעמים ליחידה אחת. הטעמים לא ביקשו לבודד את תיבת אחרי ביחידה, אלא ציינו את היותה האחרונה בסדר הצטרפות

המרכיבים של הסינטגמה. הישענותו של רש"י על הטעמים בדוגמות האחרונות מלמדת אולי על אהבתו להם, אך אם כך הוא, הרי שהאהבה קלקלה כאן את השורה.

2.2.1.7 הישענות מדומה על הטעמים (רק בפירושו על דרשת פסוק בתלמוד) יש להיזהר מלתלות ברש"י הישענות על הטעמים במקום שלא התכוון לגייסם לתמיכה ברעתו שלו, אלא להצביע על הזיקה שבין הטעמים לבין פירוש מדרשי לפסוק. נעניין בדוגמה הזאת:

(23) כה־אמר ה' למשיחוֹ לְכוֹרֶשׁ | אֲשֶׁר־הִחֲזַקְתִּי בִימִינוֹ... (יש' מה, א)

פסוק זה נדרש במגילה יב ע"א:

...וכי כורש משיח היה? אלא אמר לו הקב"ה למשיח: קובל אני לך על כורש ('לכורש' = 'על כורש'). אני אמרתי: 'הוא יבנה ביתי ויקבץ גליותי' (פרפרזה על 'הוא יבנה עירי וגלותי יִשְׁלַח' וְשָׁם, פס' יג); והוא אמר: 'מי בכם מכל עמו... ויעל' (דה"ב לו, כג).

רש"י בפירושו לתלמוד (שם, ר"ה 'קובל אני לך') מציין:


וניקוד טעם מקרא זה מוכיח על דרש זה; שאין לך טעם זרקא במקרא שאין סגול בא אחריו, וכאן ננקד 'למשיחו' בזרקא ו'לכורש' ננקד במאריך (= מונח), להפרישו ולנתקו מעם 'למשיחו'.

רש"י תפקד כאן כפרשן התלמוד ולא כפרשן המקרא. הוא הצביע על סיוע הטעמים לא לפירוש הפסוק אלא לדרשה התלמודית הנתלית בו.<sup>18</sup> תדע שכן הוא אם תלך אצל פירושו לפסוק במקרא, ותמצא שדרשת חז"ל מוזכרת בפירושו רק לאחר הפשט, ובלי ציון תמיכת הטעמים. פירוש הפשט שמציע רש"י (על אתר) – 'כל שם גדולה קרויה "משיחה", כמו "לך נתתים למשחה" (במ' ית, ח) – מואר יותר בפירושו למלים 'ער-משיח נגיד' בדניאל ט, כה: 'ער בא כרש... שאמר הקב"ה עליו שהוא ישוב ויבנה עירו, וקראו משיחו ונגידו, שנא': "כה אמר ה' למשיחו לכורש...". נמצאת למד, שכשהביא רש"י את פירושו שלו לצירוף, היינו כשתפקד כפרשן המקרא ולא כפרשן התלמוד, הציג את למשיחו לכורש כצירוף של תמורה. וכיוון שראייה זו אינה עולה בקנה אחד עם פיסוק הטעמים, בצדק לא הסתייע בהם.

18 למעשה, הדרשה התלמודית היתה מסתייעת במערכת טעמים מזוהה פחות לפסוקנו, כך: 'כה־אמר ה' למשיחוֹ לְכוֹרֶשׁ | אֲשֶׁר־הִחֲזַקְתִּי בִימִינוֹ...'. רש"י יצא מהטעמים הקיימים בפסוקנו והצביע על זרות אחת. הזריות הנוספות שבפסוק טעונות בירור לעצמן, ומשתקפת מהן התרוצצות בלתי מוכרעת בין פירוש המתאים יותר לפשט, ולפיו 'למשיחו לכורש' = צירוף של תמורה, לבין פירוש המתאים לדרש, ואכמ"ל.

2.2.1.8 התעלמות מן הטעמים בפירושו לדרשת פסוק בתלמוד והישענות עליהם בפירושו למקרא

מצב הפוך למתואר בדוגמה האחרונה עולה מהשוואת פירושי רש"י לתלמוד ולמקרא כאשר לפסוק שלהלן:

(24) יִגִּיד עָלָיו רְעוֹ מְקַנָּה אָף עַל־עוֹלָה:  


פסוק זה נדרש בתלמוד בניגוד לפיסוק הטעמים:

...ואם לחש (= התפלל) ועלתה בידו (להוריד גשמים) ומגיס דעתו עליו, מביא אף לעולם, שנאמר: 'מקנה אף על עולה' (תענית ח ע"א).

הקשר בין הנאמר כאן בתלמוד לבין הפסוק המקראי המשמש אסמכתא לנאמר סובל כמה פירושים. נראה ש'יגיד עליו רעו' נתפרש בדרש לעניין הלחש, היינו התפילה לירידת הגשם. את הגסת הדעת של המתפלל, היינו התגאותו, אפשר שלומד הדרשן מ'יגיד עליו' (= על עצמו) רעו, כך ניתן להבין מן התוספות (ר"ה ז'א'):

אם יגיד עליו רעו שעל ידו באו הגשמים והוא מגיס דעתו, מקנה אף עולה. כלומר: הוא קונה אף ועולה, כלומר: אם עולה, שמגיס דעתו עליו, הוא מקנה האף.

אך אפשר גם שהגסת הדעת נלמדת מ'על עולה', כך נרמז בסוף דברי התוספות שהבאנו, וכך עולה מפירושו רש"י לתלמוד שם, ר"ה 'מקנה אף על עולה': 'מקנה אף מי שמגיס דעתו ועולה'. הווי אומר: 'על עולה' = על מתגאה, על מגיס דעתו. בין כך ובין כך גורסת הדרשה צירוף מקנה אף, בין שמקנה הובן כגזור משורש קנ"י (כך, כנראה, התוספות) ובין שהובן כגזור משורש קנ"א – בטשטוש ההבדל שבין גזרות ל"י ול"א, המאפיין את לשון חכמים, ואשר ניצניו מצויים כבר במקרא. לפי זה מקנה אף = מקנא אף = מעורר קנאת אף, או, בלשון התלמוד, 'מביא אף לעולם'.

ברור שהעמדת הצירוף מקנה אף בדרשה התלמודית מנוגדת לפיסוק הטעמים, שהפרידו בין מקנה (המוטעם ברביע מוגרש) לבין אף על־עולה. בפירושו לתלמוד חייב רש"י לבאר את הדרשה ולא את פשט הכתוב, ולכן מנוגר פירושו, לכאורה, לטעמים. אולם בפירושו לאיוב על אתר הוא דוחה את הפירוש המדרשי שבתלמוד:

ורבותינו פירשוהו קנין אף וחימה על המגיס דעתו, אבל הניקוד שנקד 'מקנה' (ב)פתח (= סגול) מוכיח, שהוא אינו רבוק ל'אף'. שאילו היה רבוק היה נקוד קמץ (= צירי, היינו מקנה, כנסמך), ולא היה בו פיסוק הטעם, שהוא נטעם ברביעי (= רביע מוגרש).

רש"י בפירושו לפסוק מסתמך אפוא על הניקוד ועל הטעמים, שראו במקנה צורת נפרד. הקשר בין הניקוד לטעמים כאן הוא ברור, בין שמסורת הגייה קדומה הכתיבה לבעלי הטעמים את הפיסוק ובין שמסורת מוסיקלית קדומה שנתלוותה להגייה משתקפת כאן.

פירושו של רש"י עצמו לפסוק, עם שהוא מכוון לטעמים, אינו קרוב יותר לפשט מן הדרשה התלמודית, ואף זיקתו ללשון הכתוב היא מאולצת. וזה לשונו:

יגיד עליו רעו – ידרוש להם לבדוק להם במעשיהם ולשוב אליו.<sup>19</sup> מקנה – וזהו קנין שנקנין בו הגשמים. אף על עולה – גם למעלה למעלה ועולה על ידי כך, כמו 'ישבו לא על' (הו' ז, טז); או 'הקם על' (שמ"ב כג, א).

הפירוש וזיקתו לכתוב אינם בהירים דים, אך משתמע מדבריו ומהדוגמות שהביא, שאת סוף הכתוב הוא קרא 'אף על' (= גם למעלה) 'עולה'; ואם כך הוא, הרי עם שהעמיד את 'מקנה' בצורת נפרד ובהפסקה עניינית כלשהי – ובכך בא לתקן את שעיוותה הדרשה התלמודית – עיוות הוא את 'אף על-עולה' ודן אותו כאילו היה 'אף על, עולה', וזה כוודאי בניגוד לניקוד ולטעמים.<sup>20</sup>

## 2.2.2 אזכור הטעמים אצל רשב"ם

אף רשב"ם מאזכר לעתים את הטעמים בפירושו. כך במקרים שלהלן:

### 2.2.2.1 דחית פירוש המנוגד לטעמים מפני פירוש התואם את פיסוקם

דחיית פירושו של פסוק בטענה שאין הוא הולם את פיסוק הטעמים מלמדת לא רק על סמכותם של הטעמים בעיני הפרשן, אלא אף על הערכתו, שגם קוראיו הפוטנציאליים מכירים בסמכות זו, ומסתבר כי יעדיפו פירוש העולה בקנה אחד עם הטעמים. כך תמצא בפירושו של רשב"ם לפסוק זה:

(25) גֹּר אֲרִיָּה יְהוּדָה מְטָרָה בְּנֵי עֲלִית (בר' מט, ט)



19 אפשר שהתכוון לפרש: יגיד עליו שיהיה רעו, שיהיה מקורב אליו, ומכאן בדיקת המעשים והשיבה אל ה'.

20 קשה להצביע כוודאות על כוונת בעלי הטעמים בפיסוקם כאן. מבין הפירושים הרבים שהוצעו לפסוק קשה זה נראה לי מכוון לפירוש הטעמים – אף שלא הזכירם – פירושו של בעל תוספות רי"ד (פירוש נביאים וכתובים לרבינו ישעיה הראשון מטרנאני) מהדורת אברהם יוסף ורטהימר, ירושלים תשל"ח, וזה לשונו: 'יגיד – על המטר; רעו – תרועת המטר. מקנה אף על עולה – על "יגיד עליו רעו" עונה (= מוסב), שרעו מגיד שיהיה מקנה רב, אף על צמח העולה מן הארמה מגיד שיתרבה ויצמח המקנה מרעה שמן'. שיעור הכתוב לפי זה הוא: 'יגיד (= יבשר) עליו (= על המטר) רעו (= תרועתו של המטר, ותרועה זו מבשרת גם שיהיה מקנה רב), והיא מבשרת אף (= גם) על-עולה (= על צומח רב)'.  
 21

במדרש ניתן לפסוק פירוש המתעלם מן הטעמים. פירוש זה מבוטא בתמציתיות בבראשית רבה צח, ז – 'מטרפו של יוסף עלית ונתעלית'; ובדומה בפסידור יונתן על אתר, וכנראה גם אצל רש"י (אף על פי שהדיבורים המתחילים של רש"י מותאמים כאן לפיסוק הטעמים).<sup>21</sup> לפי מדרש זה צריך היה פיסוק הטעמים להיות מטרף בני עלית, ועל כן קובע רשב"ם: 'זהמפרשו במכירת יוסף לא ידע בשיטה

\_\_\_\_\_

של פסוק ולא בחילוק טעמים כלל'. רשב"ם מציע לפסוק פירוש אחר, המכוון לפשט ומתאים לטעמים, וממנו עולה כי בני אינה משמשת כסומך אלא כמלת פנייה, המכוונת לנושאו של הפועל עלית, ועל כן חיברו הטעמים לפועל.

## 2.2.2.2 הסתמכות שגויה על הטעמים

(26 = 21) הכצעקתה הבאה אלי עשו | כלה... (בר' יח, כא)

\_\_\_\_\_

בפירושו לפסוק זה הלך רשב"ם בעקבות סבו, רש"י, בהסתמכו על הטעמים. על טעותו של רש"י בהביאו ראיה מן הטעמים לפירושו כאן עמדנו בסעיף 2.2.1.6 לעיל, והדברים חלים גם על פירושו של רשב"ם לכתוב: 'עשו כלה – פסק יש בינתיים, להפריד הדבר. כלומר: אם כן עשו, אעשה אותם כלה'.

## 2.2.2.3 קביעת משקלה של תיבה על פי הטעמים

הסתמכות על הטעמים באה בדרך כלל לאשש עניין פיסוקייתחבירי; אך יש שהיא מתמקרת בתחומי לשון אחרים, כפי שעשה רשב"ם בדוגמה הזאת:

(27) לא תקלל חרש... (וי' יט, יד)

בפירושו לפסוק זה מסתמך רשב"ם על הטעמים לא באשר לפיסוק המקרא אלא לשם קביעת משקלה של התיבה חרש על פי הטעמתה: '...וטעמו ברי"ש, כי משקל רגש הוא, כמו עור, גבן'. יש עניין מיוחד בהערתו זו של רשב"ם, המלמדת כי היא מכוונת לקוראים שאין לפניהם טקסט מנוקד, או שבמסורת הקריאה שלהם לא הבחינו בהגייה בין צירי לסגול. נטרול שתי תנועות אלו מקנה לטעם כאן מעמד פונקטי, המונע בלכול בין חרש (כאן) ובין חרש (יהו' ב, א).

21 ואפשר בכל זאת להעמיד את פירוש רש"י (ואולי גם את פסידוריונותן) על פי הטעמים, כך: 'מטרף [יוסף], [אתה] בני (= יהודה), עלית'. וראה על כל זה בהרחבה בריונו להלן בסעיף 4.3.5, דוגמה 121.

## 2.3 ערעור על סמכות הטעמים

2.3.0 מפרשי המקרא, שהיו ערים לסמכות שמייחסים לטעמים לומרי המקרא, השתדלו 'לגייסם' לתמיכה בפירושיהם או לדחיית פירושי אחרים, כפי שראינו לעיל. אזכורם של הטעמים בהקשרים כאלה, ובדומה לכך הצהרות עקרוניות על מחויבותו של הפרשן לטעמים, תופעות מובנות הן. כן ברור, שברוב המקרים שבהם פירוש כלשהו עולה בקנה אחד עם פיסוק הטעמים אין הפרשן מלווה את פירושו בהצהרות או באזכורים כאלה, שכן בהיעדר פירושים חלופיים אפשריים אין הוא זקוק לראיה תומכת בפירושו.

עם זאת, לא מעטים הם המקרים שבהם חולק הפרשן על פיסוק הטעמים, אלא שהוא עושה זאת בשתיקה, בהצעת פירושו שלו, בלא אזכור פיסוק הטעמים ודחייתו. יציאה מפורשת נגד הטעמים עלולה לפעול כבומרנג נגד הפרשן; ובכל זאת ישנם מקרים נדירים שבהם העז פרשן מסורתי לערער במפורש על סמכות הטעמים ומחויבות הפרשן להם. כך הוא בדוגמות שלהלן:<sup>22</sup>

## 2.3.1 רד"ק

(28) אִם־גִּלְעָד אֶוֶן אֶךְ־שׁוֹא הָיוּ בַגִּלְגָּל שׁוֹרִים וַפָּחוּ (הו' יב, יב)

את הצירוף אֶךְ־שׁוֹא היו מפרש רד"ק תחילה בהתאם לפיסוק הטעמים, באמרו: 'נוכל להדביקו למעלה... ויהי העניין כפול במלות שונות'; היינו, אם גלעד היו אך אוון ושוא. אולם בהמשך מציע רד"ק לקשור אל הצירוף את התיבה בגלגל שאחריו, בניגוד לטעמים, היינו 'אך שוא היו בגלגל, ...'; והוא מוסיף: 'ואף־על־פי שהזקף במלת "היו", אין כל טעמי הפירושים הולכים אחרי טעמי הניקוד'. הרי כאן הצהרה גלויה האומרת, כי לעתים יש להעדיף את הפיסוק הנדרש לפירוש (= 'טעמי הפירושים') על פני הפיסוק של הטעמים (= 'טעמי הניקוד' = הטעמים המצוינים בסימנים שבכתב).

מימושה של הצהרה זו, תוך ציון אי ההתחשבות בטעמי המקרא, מצוי גם בפירושו של רד"ק לפסוק שלהלן:

(29) אֲנִי יָדַעְתִּי נֹאמֶיהָ עֲבַרְתָּ וְלֹא־כֵן בָּדִיו לֹא־כֵן עָשָׂה: (יר' מח, ל)

22 חלק מהדוגמות הובאו בידי שד"ל בהקדמתו לפירושו לתורה.

רד"ק מסתמך בפירושו על הפסוק המקביל:

(30) שמענו גאון־מואב גא מאר גאותו וגאוןו ועברתו לאיכן בדיו:

(יש' טז, ו)

הפסוק בישעיהו מלמד, שאין להפריד בין לאיכן לבין בדיו, ויש לצרפם בפרדיקציה אחת. על כן אומר רד"ק בפירושו לפסוק בירמיהו:

ואנחנו בפירושינו קשרנו מלת 'בדיו' עם 'כן', ואף על פי שהאתנח במלת 'כן', וכן דעת יונתן (שתרגם 'ולא תקנין יקיריהון', ורד"ק הזכיר את לשונו לפני כן), וכן הוא הענין בפסוק של ישעיהו (טז, ו).

אמנם בהמשך מציע רד"ק פירוש 'על דרך הטעם', אך נראה בעליל שדעתו נוטה לפירוש שלפיו יש להעתיק את האתנח או לתיבה בדיו או לתיבה עברתו.<sup>23</sup>

## 2.3.2 ר' חזקיה ב"ר מנחם

גם ר' חזקיה ב"ר מנחם בפירושו (המכונה 'חזקוני') יוצא בגלוי נגד הטעמים שבכמה כתובים. אין הוא נרתע אף מהסגת האתנחתא לאחור או מהעתקתה קדימה בפסוק.

הסגה אחורנית תמצא בפירושו לפסוק שלהלן:

(31) ארץ מצרים לפניך היא במיטב הארץ הושב את־איכך ואת־אחך יִשְׁבוּ בארץ גִּשֶׁן ואס־ידעת וישִׁבֶם אנשי־חיל וּשְׁמַתָּם שְׂרֵי מִקְנֶה עַל־אֲשֶׁר־לִי: (בר' מז, ו)

עמדתה המנותקת לכאורה של הסינטגמה יִשְׁבוּ בארץ גִּשֶׁן הביאה את ר' חזקיה לייחס לו את אחיך מעמד נומינטיבי, ולפרש:

במיטב הארץ הושב את־איכך (בהצבת האתנחתא כאן) – כי הוא זקן ואינו מבקש רק מנוחה ואויר טוב. אבל אחיך בחורים יִשְׁבוּ בארץ גִּשֶׁן, ארץ מקום מרעה.

23 לפי האפשרות השנייה הציעו שתי המהדורות של הביבליה הבראיקה: R. Kittel (ed.), *Biblia Hebraica*, Stuttgart 1951; K. Elliger & W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1977

והוא מוסיף ומצהיר: 'ואל תשיבני מן האתנחתא לומר שהיא מפסקת, שהרי דוגמתו מצינו "זבלון עם חרף נפשו למות ונפתלי על מרומי שדה" (שופ' ה, יח).'<sup>24</sup>

העתקת האתנחתא קרימה נמצאת בפירושו של חזקוני לפסוק:

(32) בנימין זאב יטרף בִּבְקָר יֹאכֵל עַד וּלְעֶרֶב יִחַלֵּק שָׁלָל: (בר' מט, כז)

חזקוני העדיף לפרש את תיבת עד כמלת יחס (ולא כשם עצם – בהוראת 'שלל' – כפי שפירשו אחרים), וקשר אותה לתיבה ולערב:

יטרוף רוב בהמות כל כך, שבכל בקר תהא אכילתו מספקתו עד לערב, שיחלק בו משלל טרפו לגוריו... וי' ד'ולערב' יתרה היא, וכמוה רבות.

ואף כאן הוא מוסיף: 'זאין להשיב מן האתנחתא שב"עד"...'.

## 2.4 סיכום

בפרקים הראשונים בידרנו את הרקע שהוליד את תחושת המחויבות של פרשני המקרא לטעמי המקרא ועסקנו ביחס הגלוי של הפרשנים המסורתיים לשאלת המחויבות הזאת, כפי שיחס זה מתבטא בהצהרות עקרוניות ובאזכורם המפורש של הטעמים בפירושים, בין שהם נסמכים על הטעמים ובין שהם מתנגדים להם. ההתייחסות הסמויה של הפרשנות לטעמי המקרא – היינו זו שאינה מאזכרת אותם במפורש – מצריכה עיון נפרד, ולה מוקדשים הפרקים הבאים.

24 שופטים ה, יח נתפרש בניגוד לטעמים – אך בשתיקה, בלא אזכור הטעמים – גם בידי רד"ק במקום: "חרף נפשו למות" – גלה ופרסם נפשו ומסר עצמו למיתה מרוב חפצו למלחמה; ונפתלי כמו בן שם עצמו על מרומי שדה להילחם. פחות ברור הוא הפיסוק שהציע לכתוב רש"י, המפרש: "זבלון עם חרף" וגו' – בזה נפשו והפקיר עצמו למות במלחמה עם ברק וכן נפתלי על מרומי שדה על הר תבור. נראה לנו, כי 'על מרומי שדה' שבדברי רש"י הוא דיבורי מתחיל חדש, והמלים 'על הר תבור' הן פירושו. אם כך הוא, הרי המלים 'וכן נפתלי' שבפירוש רש"י משייכות את ונפתלי שבפסוק לקיסרות הראשונה, כמו בחלוקתם של טעמי המקרא. מצד שני, ניתן לקרוא את דברי רש"י ברצף אחד של משפט מחובר, שבו האיבר השני הוא 'וכן נפתלי' [בזה נפשו והפקיר עצמו למות במלחמה עם ברק] על מרומי שדה, [היינו] על הר תבור. דומה שכך הבין חזקוני את דברי רש"י, ועל יסוד הבנה זו נתלה בו כבאילן גדול להצדקת אי התחשבותו במיקום האתנחתא, ולכן הביא ראיה מפסוק זה.

חלק ב

**הזיקה הסמויה שבין טעמי המקרא  
לפרשנות המסורתית**

## פתיחה

### לטיבה של הזיקה הסמויה

הזיקה שבין הטעמים לבין הפרשנות המסורתית מובעת רק מעט באזכורים מפורשים של הטעמים בפרשנות. בדרך כלל היא מוצנעת, ואיננה מזדקרת מאליה לפני המעיין בפרשנות ובטעמים. חשיפת הפרשנות ה'אילמת' המוצעת על ידי הטעמים והשוואתה עם הפרשנות המקללת, היינו המנוסחת במלים, מאפשרות את בדיקת הזיקה הסמויה שביניהן. בניגוד להתייחסות המפורשת של הפרשנים לטעמי המקרא, שהיא מוגבלת לקטעי פרשנות שאינם מרובים, אין הזיקה הסמויה שבין הטעמים לפרשנות מצטמצמת בקטעי פרשנות מסוימים, אלא יכולה להשתקף כמעט בכולם; שכן במקום שלא תמצא זיקה של הסכמה ביניהן תמצא זיקה של התנגדות או מחלוקת. בין כך ובין כך, עצם ההשוואה בין הפרשנות ה'אילמת' של הטעמים לבין הפרשנות הממוללת, המיוצגת על ידי פרשנים שונים, תורמת להארה הרדית ביניהן, ומתוך כך לאפיון מלא יותר של דרכיהם ושיטותיהם של פרשני המקרא.



בספרות חז"ל מצינו התלבטות בפיסוקו של מקרא זה.<sup>1</sup> במשנה יומא ח, ט דורש ר' אלעזר בן עזריה מפסוקנו, ש'עברות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר; עברות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו'. כנגד דרשה זו, המפסקת את פסוקנו שלא כבשיטת הטעמים – היינו 'מכל חטאתיכם [ש]לפני ה' תטהרו' – עומדת

דרשת ר' עקיבא: 'אשריכם ישראל, לפני מי אתם מיטהרין, מי מטהר אתכם? – אביכם שבשמים'. דרשתו מצמידה, כמו בשיטת הטעמים, את לפני ה' לתטהרו. המעמד התחבירי של לפני ה' בדרשת ר' אלעזר בן עזריה הוא לוואי לצירוף השמני מכל חטאתיכם הקודם לו, ואילו בדרשת ר' עקיבא הוא משלימו של הצירוף הפועלי תטהרו, הבא אחריו. שתי הדרשות אינן מתאימות, כנראה, לפשט, המבקש להצמיד את מכל חטאתיכם למה שקדם לו, כך: '...לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו'.

דרשת ר' אלעזר בן עזריה התרחקה מאוד מפשט זה, ואילו דרשת ר' עקיבא – ובמקביל דרשת בעלי הטעמים – אף שקרובה היא יותר לפשט, אין היא מפסקת בדיוק כמתבקש ממנו, אלא מגיבה כנראה לדרשה החלופית, ומדגישה: 'מכל חטאתיכם (ולא רק מאלה שבין אדם למקום) לפני ה' תטהרו'. ראוי להזכיר ולהדגיש, כי כשמדובר בפרשנות חז"ל ובהשוואתה לטעמי המקרא מוטב להצביע על קיומם או על אי קיומם של דמיון וזיקה ביניהם, בלי להכריע בשאלת כיוון הזיקה, וממילא גם בלא לקבוע את כניעתו של אחד הגורמים לסמכותו של משנהו.<sup>2</sup>

כזה הוא המצב גם בדוגמה שלהלן:

(34) ויושע... מיר מצרים וירא ישראל את־מצרים מת על־שפת הים:

\_\_\_\_\_

(שמ' יד, ל)

טעמי המקרא חצו את צלעו השנייה של הפסוק במלה מצרים, כהציבם בה טעם בדרגת מלך (זקף), שכוח פיסוקו גדול מזה של המלך שבא אחריו, במלה מת (טפחא). כך גילו דעתם, שהצירוף מת על־שפת הים מהווה בשלמותו פסוקית מצב המתייחסת למצרים. פירושם של בעלי הטעמים הולם את המדרש בפסחים קיח ע"ב (ובדומה גם ערכין טו ע"א):

1 ההבדל בין מקרים שבהם התלבטו חז"ל בפיסוקו של מקרא מן המקראות לבין חמשת המקראות שחז"ל ציינום כמונח 'אין להם הכרע' (יומא נב ע"א-ע"ב) נתפרש בסעיף 1.3 לעיל.

2 דיון בשתי האפשרויות של כיוון הזיקה תמצא בסעיף 1.1 לעיל.

...מלמד שהמרו ישראל באותה שעה ואמרו: כשם שאנו עולין מצר אחד, כך מצרים עולים מצר אחד. אמר לו הקב"ה לשר של ים: פלוט אותן ליבשה!... מיד פלט אותן ליבשה, ובאו ישראל וראו אותן, שנאמר: 'זירא ישראל את מצרים מת על שפת הים'.<sup>3</sup>

לפי מדרש זה, שאף רש"י מאמצו כפירוש הפסוק, ראה ישראל את מצרים כשהוא (מצרים) מוטל מת (לאחר שפלטו הים) על שפת הים. אין ספק, שפירוש זה איננו פשט הכתוב. ניכרת בו מגמה תאולוגית, המבקשת לְסַפֵּק הוכחה ודאית למיתת המצרים. לפי פשט הכתוב – שהיטיבו להבינו רשב"ם וראב"ע – ראה ישראל בעמדו על שפת הים את מצרים בטבעו בים. פשט זה מחויב על פי הלשון, כפי שנראה להלן בדיונינו בפירושי רשב"ם וראב"ע<sup>4</sup> לפסוק, שם ינותחו הסיבות להתנגדותם לפירוש הטעמים.

הדוגמה הבאה מלמדת אף היא על התעלמות הטעמים והמדרש מפשט הלשון:

(35) ... ארמי אבד אבי וירד מצרימה...  
 (רב' כו, ה)

טעמי המקרא, המצמידים את אבד לאבי ולא לארמי, משקפים נאמנה את המדרש המובא בהגדה של פסח:<sup>5</sup>

צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל, שנאמר 'ארמי אבד אבי...'.<sup>6</sup>

מדרש זה משתקף גם בתרגום אונקלוס – '...לבן ארמאה פָּעָא לאוכרא ית אבא' – ובעקבות שניהם גם אצל רש"י: 'לבן בקש לעקור את הכל, כשרדף אחר יעקב'. נמצאת למד, שלפי המדרש ארמי = לבן = נושא; אבד = נושא; אבי = יעקב = מושא. המדרש אונס את אבד להיות פועל גרימה, בבנין פועל, במשמעות דומה לבניין פיעל (מֵאבֵד או הפעיל (מֵאבִיר).

ההתלבטות בין הפירוש המדרשי לבין פירוש הפשט – הגורס משפט שמני: ארמי אבד (– נושא) אבי (– נושא) – באה לידי ביטוי בספרי דברים, כי תבוא, שא: "ואמרת לפני ה' אלהיך ארמי אבד אבי", מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד, ומעלה על לבן הארמי כאילו איבדו. הרי כאן ניסיון לאחוז את החבל בשני קצותיו: הקצה האחד – 'מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד' –

3 וראה גם מבילתא דר' ישמעאל, בשלח, מסכתא דויהי, ו.

4 ראה להלן סעיף 4.4 דוגמה 147.

5 ראה ריונו בפירושו הארוך לפסוק, להלן סעיף 4.5.1.4 דוגמה 156.

6 על עצם היכללותו של מדרש זה בסדר ההגדה כבר בזמן קדום, אם כי לא על נוסחו המפורש, אנו למדים מן המשנה (פסחים י, ד): 'ודורש מ"ארמי אבד אבי" עד שיגמור כל הפרשה כולה'.

משקף את פירוש הפשט, הווי אומר: נושא המשפט הוא אבי, והוא מכוון ליעקב אבינו, והנשוא הוא הצירוף ארמי אבד (ארמי על שם ירידתו לארם, ואבד על שם תכלית ירידתו, 'לאבד'). הקצה האחר של מדרש זה – 'מעלה על לבן הארמי כאילו איבדו' – משקף את הפירוש המדרשי של ההגדה, הטעמים, אונקלוס ורש"י.

ברומה למדרש שבספרי דברים מנסה גם תרגום פסידיונותן לאחוז בשני הפירושים: 'לארם נהריא נחתת אבונן יעקב מן שירויא, וכעא לאוכדותיה, ושוכיה מימרא דה' מן ידוי, ומבתר כרין נחת למצרים...'. תרגום זה מייחס ליעקב שתי ירידות: ירדה לארם, שנותרה 'מן שירויא', היינו בהתחלה; וירדה למצרים, זו הנזכרת בפסוק, שנותרה 'מבתר כרין', היינו לאחר מכן. הירדה לארם, שאינה נזכרת בפסוק, נלמדת כנראה מהתיבה אבד במשמע 'נודד'. נמצא, כי מחד גיסא נתפרש למתרגם 'ארמי אבד אבי' בהוראת אבי היה נודד, היינו יורד לארם (ועל כן נקרא 'ארמי'); ומאידך גיסא נתפרש לו הביטוי כ'כעא לאוכדותיה', היינו מישוהו ביקש לאבדו.

נראה להנחת, שהפירוש המדרשי שבהגדה של פסח נולד מתוך שני מניעים: (א) להימנע מליחס את התואר ארמי לאחד מאבות האומה, (ב) לנצל את הפסוק להדגמת הרעיון 'שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו'. התנגדות לפירוש מדרשי זה עולה מפירושי רשב"ם, ראב"ע וספורנו לפסוק. ראב"ע גם מנמק את ההתנגדות, ועוד נעמוד עליה בהמשך.<sup>7</sup>

גם הרוגמה הבאה מראה כיצד ניצל המדרש – המשתקף גם בפסוק הטעמים – את הכתוב לצרכיו הרעיוניים, תוך התעלמות מפשט ברור:

(36) ואסילא תאבה האשה ללכת אחריו ונקית משבעתי זאת

רק אתיבני לא תשב שמה: (בר' כד, ח)

[ ] [ ]

לפי הפשט הוראת רק כאן היא 'אבל', ומתבקשת כאן הפרדתה מן ההמשך. מעין 'רק אתיבני לא תשב שמה':<sup>8</sup>

[ ] [ ] [ ] [ ] [ ]

פיסוקם של הטעמים, הקושר את 'רק אתיבני' ביחידה אחת, עולה בקנה אחד עם המדרש בבראשית רבה נט, י: "רק" – מיעוט: בני אינו חוזר, בן בני חוזר'. ורומה לו רש"י לפסוקנו: "רק" – מעוט הוא: בני אינו חוזר, אבל יעקב בן בני סופו לחזור'. מדרש זה בא להכשיר את ירדת יעקב לארם, אף על פי שאין דעת אברהם נוחה מחזרת

7 ראה ריונו בפירוש ראב"ע לפסוק, להלן סעיף 4.5.1.4 רוגמה 155.

8 ומצינו רק בטעמים מפסיקים, במיוחד כשבעלי הטעמים הבינוה בהוראת but ולא בהוראת only, כך למשל: 'רק לאנשים האל' אלתעשו דבר' (בר' יט, ח), וראה גם בר' כ, יא; רב' יז, טו.

בני משפחתו לארץ מוצאם. ורשת רק למיעוט משחררת את בני המשפחה האחרים, זולתי יצחק, מהאיסור לשוב לארם.

מיוחד במינו הוא התיאום שבין המדרש לבין הטעמים בדוגמה שלהלן:

(37) ותענו אתי ותאמרו טוב־הדבר אשר־דברת לעשות: (רב' א, יד)

טעמי המקרא הפרידו באתנחתא את ותענו אתי מותאמרו. חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו שצירוף ענה ואמר מופרד באתנחתא אלא כאן. ודוק: שכיחה היא הפרדת ענה מאמר הסמוך לו בטעמים שדרגתם מלך ומטה, אך עדיין ענה ואמר קשורים אז באותה הקיסרות ומציעים יחד את תוכן האמירה הבאה אחריהם, בין באותה הקיסרות ובין בקיסרות שאחריה. אולם כאן מוצע תוכן האמירה בקיסרות השנייה כשהוא צמוד לותאמרו לבדה, שכן התיבות ותענו אתי מהוות קיסרות לעצמה. נראה, כי הופעת את לאחר שורש ענ"י בבניין קל היא שהולידה את חלוקת הטעמים וכן את המדרש ההולם אותה (שיובא להלן), אם כי שימוש כזה מצוי עוד במקרא, כגון: 'ולא יכלו אחיו לענות אתו' (בר' מה, ג); 'ולא ענו העם אותו דבר' (מל"א יח, פסוקים כא, לו).<sup>9</sup>

לדעתנו<sup>10</sup> מביע פיסוק הטעמים לפסוקנו את המובע במדרש שבספרי דברים, יד: 'לכך נאמר "ותענו אותי" – כשהייתי מתעצל בדברים הייתם אומרים: יַעֲשֶׂה הַדָּבָר בַּמַּהֲרָה' (ובעקבות הספרי פירש גם רש"י על אתר, ר"ה 'לעשות'). ז' בן־חיים הצביע על הזיקה שבין שורש ענ"י שבפסוק לבין המשמעות של עיכוב ואיחור, המצויה בלשון חכמים בצירוף עיניו הדין.<sup>11</sup> הממצא שהעלינו מטעמי המקרא – היינו ההפרדה היחידאית באתנחתא בין 'ותענו אתי' לבין 'ותאמרו טוב הדבר אשר־דברת לעשות', המצביעה על שני עניינים נפרדים בפסוק – מחזק את ההנחה, שהמדרש קשר את 'ותענו אתי' ל'עיניו הדין', וייחס לשורש ענ"י כאן משמע של השהיה.<sup>12</sup>

האסוציאציה שהוליכה את המדרש בכיוון זה ניזונה מן ההקשר בכתוב, הדין במינוי שופטים־דיינים בקונוטציה של רברי תוכחה. אלה ניתוספו למה שהיה נראה כשימוש לשון מזור, 'ענה את פלוני', וגרמו לתפיסת ותענו כפועל רנומינטיבי, הנגזר מעיניו בהוראת עיכוב, השהיה, או – בלשון המדרש ורש"י – עצלות.

עוד דוגמה המשקפת תיאום בין הטעמים והמדרש יש בפסוק שלהלן:

9 שורש ענ"י בבניין קל בא גם עם כינוי מושא תכור, כגון 'יענך ה' ביום צרה' (תה' כ, ב) ורבים כמוהו.

10 ראה קוגוט, הלשון והפרשנות, עמ' 50–52.

11 ראה בן־חיים, ענה ולא השיב.

12 ואמנם כך פירש רש"י את המושג עיניו הדין בשבת לג ע"א: 'שמאחרין הדיינים לדונן, ולא לשם שמים, אלא לאחר שהוברר להם הדין משה' ין איתו'.

(38) בר' א, טז: ויעש אלהים את־שני המאֹרֹת הגְּדֹלִים

את־המאור הגדל לממשלת הַיּוֹם ואת־המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים:

לפי פשט הכתוב היה מתבקש להצמיד זה לזה את שני מרכיבי התמורה של 'את־שני המאֹרֹת הגְּדֹלִים', היינו 'את־המאור הגדל לממשלת היום ואת־המאור הקטן לממשלת הלילה', ולהפרידם מן ההמשך, 'ואת הכוכבים'<sup>13</sup> שכן הכוכבים אינם בכלל 'המאֹרֹת הגְּדֹלִים'. אולם המדרש, המשתקף גם בפסוקם של בעלי הטעמים, ביקש להסביר את העובדה התמוהה, שאחד המאורות מכונה 'גדול' ו'קטן' גם יחד,<sup>14</sup> וכן לאזן את אי השוויון שבין מאור זה לבין משנהו הגדול על ידי הצמדת הכוכבים אליו. וכך נדרש הפסוק בבראשית רבה ו, ד:

אמר ר' אחא: למלך שהיה לו ב' אפיטרופים, אחד שלט בעיר ואחד במדינה. אמר המלך: הואיל ומיעט עצמו זה להיות שולט בעיר, גזור אני עליו בשעה שיוצא תהא בולי ודימוס (= הזקנים והעם) יוצאין עמו, ובשעה שנכנס תהא בולי ודימוס נכנסין עמו. כך אמר הקב"ה: הואיל והלבנה הזו מיעטה עצמה להיות שולטת בלילה, גזור אני עליה, בשעה שיוצאה יהיו הכוכבים יוצאין עמה, וכשנכנסת יהיו הכוכבים נכנסין עמה.

בדומה לדוגמה האחרונה, שבה נרחק המדרש לישב מה שנראה לו מוקשה בכתוב ('ה'התרוצצות' בין התארים 'גדול' ו'קטן', המתייחסים שניהם גם יחד אל הירח), כך גם בדוגמה שלהלן נרחף הדרשן לדרוש את הפסוק מתוך שהוטרד בשאלה עניינית, ומצא בדרך המדרש מענה לה:

(39) ויחלמו חֲלוֹם שְׁנֵיהֶם (בר' מ, ה)

לפי הפשט חֲלוֹם הוא שם עצם בנפרד (שצורתו זהה גם בנסמך), המשמש מושא פנימי לפועל ויחלמו. הקשר החזק שבין הפועל למושא הפנימי שלו היה צריך להתבטא

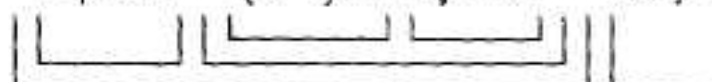
13 ולענייננו אין נפקא מינה, אם הפרדה זו היתה מושגת בהצבת האתנחתא בתיבה הלילה, או בהשארת האתנחתא בתיבה הגדלים ובארגון שונה של המפסיקים בקיסרות השנייה, באופן שבתיבה היום יוצב משנה ולא מלך.

14 לעניין זה ראה חולין ס ע"ב: ר' שמעון בן פוי רמי: כתיב "ויעש אלהים את שני המאורות הגְּדֹלִים", וכתיב "את המאור הגדול ואת המאור הקטן"? אמרה ירח לפני הקב"ה: אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה: לכי ומעטי את עצמך. רש"י בפירושו לפסוקנו מביא את תמצית המדרש הזה, ומסיים (בר"ה 'ואת הכוכבים'): 'על ידי שמיעט את הלבנה הרכה צבאיק להפיס רעתה'.



שלא רצו לנתק את אחת מהצירוף משתי עיני נמצאו כוללים את הסינטגמה 'נקם אחת משתי עיני' במלכות אחת (של הטפחא), הנחצית במלה אחת על ידי משנה (תביר). כיוון שבעלי הטעמים גם ראו לנכון לחבר את המושא הפנימי (נקם) אל הפועל המוליד אותו (ואנקמה), לא יכלו לפסק אלא כפי שפיסקו, והאפשרות הנוספת –

ואנקמה נקם אחת משתי עיני מפלשתיים – נפלה.



כללו של דבר: פיסוק הטעמים לפסוק כפוף לתפיסת נקם כצורת נסמך ומוליך בדיעבד למשמע 'ואנקמה נקם של אחת משתי עיני'. משמע זה תואם את הדרש המובא בירושלמי סוטה א, ח:

כתיב 'ואנקמה נקם אחת משתי עיני מפלשתיים'. אמר רב אחא: אמר לפניו: רבונו של עולם, תן לי שכר עיני אחת בעולם הזה, ושכר עיני אחת מותקנת לי לעתיד לבוא.

דרש זה, בנוסח כמעט זהה, מובא גם בבמדבר רבה ט, כד, ועל פיו פירשו אף רש"י ורד"ק. האילוצים שעמדו לפני בעלי הטעמים עמדו גם לפני בעלי המדרש ועל כן אין זה בבחינת דרש רגיל, שכן הדורשים לא נתכוונו לדרש אלא לפשט; כל פשט אחר אפשרי רק למי שמשחרר לפחות מצורת הנסמך, ואולי גם מחוסר ההתאמה בין המינים של נקם ואחת; כלומר, גרסתו תהא 'ואנקמה נקם...', ואולי אף 'ואנקמה נקם אחד / ואנקמה נקמה אחת'.

3.1.3 דרשת חז"ל בניגוד לפשט בתקבולות הטעונות השלמות מצלע לצלע

יש שמבנה של פסוק מבקש השלמות מצלע לצלע, דבר שבעלי הטעמים אינם יכולים להביע בהטעמתם, ואף המדרש אינו נוטה לכך. הפסוק כצורתו, בלא השלמות בשיטת 'מושך עצמו ואחר עמו', זוכה לפירוש מדרשי אצל חז"ל, ואפשר שאותו הפירוש משתקף גם מן הטעמים. כך למשל בדוגמה הזאת:

(41) לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם: (שמ' כ, כ)

האיסור לא תעשון שבפתיחת הפסוק נשנה גם בסופו – לא תעשו לכם – ונראה בעליל שהפסוק בנוי בתקבולת כיאסטית, המחייבת משיכה של אתי גם לצלע השנייה ומשיכה של לכם גם לצלע הראשונה, כך:

לא תעשון [לכם] אתי אלהי כסף  
ואלהי זהב לא תעשו לכם [אתי]

רמב"ן היטיב לראות מבנה זה, וכך אמר:

...ושיעור הכתוב: לא תעשון אתי אלהי כסף ולא תעשו לכם אלהי זהב. ולדעתי פירושו: לא תעשון אלהי כסף ואלהי זהב להיות לכם לאלהים אתי; ולא תעשו לכם כלל. הזהיר מן האמונה בהם, וחזר והזהיר מן העשיה לברה.<sup>17</sup>

ברור שבעלי הטעמים לא יכלו להשתמש בשיטת משיכת מלים מצלע לצלע, ולכן נאלצו לכרוך את אלהי כסף ואלהי זהב או עם האיסור שבתחילת הפסוק או עם זה שבסופו. הם העדיפו לכרוך מלים אלו עם האיסור שבסוף הפסוק, ולהניח שהקורא לא תעשון אתי בלא המושא ישייך את המושא שבצלע השנייה גם לצלע הראשונה.

גישה עקרונית זו מחייבת הבהרות והבחנות נוספות:

ההשלמה הנדרשת מצלע לצלע מעמידה את התקבולת שבפסוק זה בקטגוריה נפרדת מפסוקים שבהם ניתן לראות תקבולת בין צלעות כפי שהן, בלא צורך בהשלמה כלשהי. הבחנה זו שהעמדנו כאן בין שתי הקטגוריות יש בכוחה להקחות את טענתו הכוללנית של קוגל, המבקרת את בעל הטעמים על טשטוש התקבולות שבמקרא.<sup>18</sup> בין המקרים מן הקטגוריה השנייה – היינו, בין הפסוקים שיש בהם תקבולת שאינה צורכת השלמה מצלע לצלע – יש שלגביהם צורך קוגל בקבעו, שבעלי הטעמים לא הכירו בתקבולת המצויה בהם וגרמו למפרשים שבאו בעקבותיהם שיתעלמו אף הם מקיומה. טענה זו אפשר להחיל, למשל, על הפסוק שלהלן (שהביאו קוגל):

למה תשיב ירך וימינך מקרב חיקך כלה: (תה' ער, יא)

הצבת האתנחתא בתיבה וימינך – והיו מניעיה אשר יהיו – מטשטשת את התקבולת, הנראית בפסוק בעליל:

למה תשיב ירך / וימינך מקרב חיקך כלה<sup>19</sup>

בתקבולת זו עומדת כל צלע לעצמה ואינה צורכת השלמה מרעותה. לכן, אילו רצו בעלי הטעמים להכיר בקיומה, לא היו מתקשים בהצבת האתנחתא בתיבה ירך.<sup>20</sup> אולם

17 גם ראב"ע בפירושו הארוך על אתר הצביע על החזרה שבכתוב ועל הצורך למוג את שתי הצלעות: '...ואל תתמה בעבור שכתוב "לא תעשו" פעמיים, כי כן דרך צחות לשון הקודש... וכן הוא: לא תעשון לכם אתי אלהי כסף ואלהי זהב....'

18 ראה קוגל, השירה המקראית, עמ' 109–116.

19 בעל 'מצודת דוד' הבחין בתקבולת זו, ופירש את הפסוק בניגוד לטעמים.

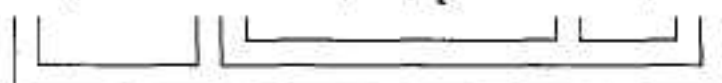
20 הסיבה שבעטיה חילקו בעלי הטעמים את הפסוק שלא בהתאם לתקבולת ניתנת להילמד מפירושו של ראב"ע על אתר, פירוש התואם את חלוקת הטעמים. וראה על כך בדיוננו בפסוק זה להלן, סעיף 3.5.3 דוגמה 63.

שמות כ, כ (שקוגל לא הביאו, ובצדק) שייך לקטגוריה הראשונה שהעמדנו, בשל ההשלמות המתבקשות בו מצלע לצלע. וכיוון שאין כל דרך לציין השלמות אלו באמצעות הטעמים, נאלצו בעלי הטעמים ללכת בדרך שהלכו. נמצאנו למדים, שבעלי הטעמים השתדלו, עד כמה שאפשר, להציע לפסוקים חלוקה כזאת, שתאפשר את עמידתם כפי שהם, בלא צורך בהשלמות מצלע לצלע. נטייתם זו אילצה אותם שלא לבטא בפסוקם את התקבולות השייכות לקטגוריה הראשונה. כך נבין את אי התחשבותם בתקבולות המצויה בדוגמה אחרת שהביא קוגל:

מִן־אֶרֶם יִנְחֲנִי בֶלֶק / מֶלֶךְ־מֹאָב [יִנְחֲנִי] מִהַר־יִקְדָם (במ' כג, ז)

פסוקם של בעלי הטעמים רואה כאן יחידה אחת, שבתוכה הצירוף מהררי קדם עומד כתוספת, מעין afterthought, כך:

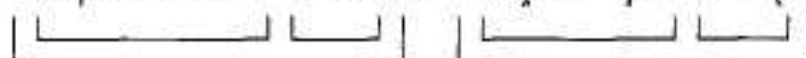
מִן־אֶרֶם יִנְחֲנִי בֶלֶק מֶלֶךְ־מֹאָב מִהַר־יִקְדָם



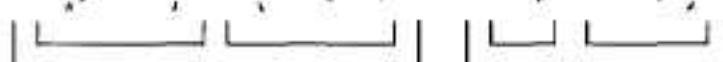
דווקא בפסוקם זה שמרו בעלי הטעמים על המשמעות העולה מן התקבולות, שכן לו הקפידו על ציון מבנה התקבולות עלול היה הפסוק להתפרש שלא כהלכה בידי מי שלא היה ער להשלמה הנדרשת בצלע השנייה על פי הצלע הראשונה. בהעדר הפועל ינחני בצלע השנייה אפשר היה להבין את הצירוף מהררי קדם כלוואי למלך מואב, היינו מלך מואב שמהררי קדם, במקום להבינו כתיאור לפועל ינחני. מכאן נסיק, כי אין הכרח להניח שבעלי הטעמים לא הבחינו בתקבולות שבפסוק זה, אלא שלשיטתם העריפו לפסק כך שהקורא לא יודקק להשלמה, וזאת כמובן כשמשמעות הפסוק אינה נפגעת כתוצאה מפסוק זה.

עוד נעיר, כי בעלי הטעמים נקטו דרך זו רק בתקבולות כיאסטיות, המאפשרות הצמדה של האיבר המסיים את צלע א עם האיבר הפותח את צלע ב והעמדתם כסינטגמה של איחוי, כמו בדוגמות שהובאו: 'דרך וימינך', 'בלק מלך־מואב'. תקבולות רגילות, המחייבות השלמה מצלע לצלע – כגון:

הָהָרִים רִקְדּוּ כְּאִילָנִים / גְּבֻעוֹת וְרִקְדּוּ כְּבְנֵי־צֶאֱן (תה' קיד, ד)



יָדַע שׁוֹר קָנָהוּ / וַיִּדְעַן חֲמֹר אָבֹס בְּעָלָיו (יש' א, ג)



– הובחנו וצוינו בפסוק הטעמים. כמו כן הובחנו וצוינו על ידי הטעמים תקבולות כיאסטיות שבהן האיברים המקבילים הנפגשים משמשים כנושאים ואין הם נרדפים,

כגון: 'כי שבעת־יָמִים יִקְסֶה־קִין / וְלִמָּד יִקְסֶה' (בר' ד, כד). במקרים אלו, כשלא היתה פתוחה דרך אחרת לפני בעלי הטעמים, הניחו שהקורא ישלים כהלכה את החיסור שבצלע אחת על פי הצלע השנייה, והחלוקה לצלעות בהתאם לתקבולת תסייע לו בכך.

נשוב עתה אל שמות כ, כ:

לֹא תַעֲשֹׂן אֹתִי אֱלֹהִי כִסֵּף וְאֱלֹהִי זָהָב לֹא תַעֲשֹׂן לָכֶם:

פיסוק הטעמים אפשר שהוא תולדה של האילוצים שהעלינו לעיל, כשמאחוריו הנחה שהקורא ידע למשוך קדימה ואחורנית את הטעון משיכה, כפי שהראה רמב"ן. עם זאת אפשר שפיסוק זה משקף את המדרש שנביא להלן, בין שהמדרש נולד כתוצאה ממסורת פיסוק קדומה, שמצאה אתר כך את ביטוייה בסימני הטעמים שלפנינו, ובין שבעלי הטעמים הושפעו מן המדרש המתייחס לפסוקנו, שהיה ידוע להם, ונתנו לו ביטוי בפיסוקם:

'לא תעשון אתי' – ר' ישמעאל אומר: לא תעשון דמות שמי, המשמשין לפני במרום. לא דמות מלאכים, ולא דמות אופנים, ולא דמות כרוכים (מכילתא דר' ישמעאל, יתרו, מסכתא דבחודש, י).

כך פירש גם רש"י את פסוקנו: 'לא תעשון אתי' – לא תעשון דמות שמי, המשמשים לפני במרום'.

מדרש זה הוא תולדה של שיקול תחבירי: הציווי השלילי לא תעשון מחייב השלמה מושאית. משהופקע הצירוף אֱלֹהִי כִסֵּף מלשמש כמושא בצלע הראשונה והועבר לצלע השנייה, הועמס תפקיד המושא במדרש על המלה אֹתִי. לפי המדרש הועמד אתי כשריד של פסוקית זיקה עצמאית אסינדרטית – [מה אשר] אתי – ומכאן המשמע 'דמות שמי, המשמשין לפני במרום'.

3.1.4 המדרש והטעמים, בניגוד לפשט, מציבים סוף פסוק באמצע עניין

מקרה מיוחד הוא הדוגמה שלהלן, שבה, לפי הפשט, שני פסוקים מהווים יחד עניין אחד. הגבול שהוצב ביניהם יכול להסביר היטב את רקעו של מדרש המושתת על גבולות הפסוק.

(42) (בר' כג, יז) ויקם שדה עפרון אשר במכפלה אשר לפני ממרא השדה והמערה אשר־בו וכל־העץ אשר בשדה אשר בכל־גבולו סביב: (יח) לאברהם למקנה לעיני בני־חת בכל באי שער־עירו:

ואלה דברי המדרש:

'ויקם שדה עפרון אשר במכפלה' – דהות נפולה וקמת (היינו שהיתה [השדה] נפולה, וקמה; ומהי תקומתה? –), דהות רבר אנש זער (שהיתה של אדם קטן [במעלתו]) ואתעבדת לבר נש רב (ונעשתה של איש גדול)... (בר"ר נח, ח).

דרשה זו, כמו הטעמים, מתייחסת לפסוק יז כאל יחידה עצמאית, שבה שדה עפרון... הוא הנושא, והנשוא הוא ויקם. כך חייב ויקם להיתפס כמציין שינוי מצב מנפילה לקימה.<sup>21</sup> אך גם דרשה זו, בהסבירה את השינוי מנפילה לקימה, יונקת מן הקשר לפסוק יח, ומציינת את העברת הבעלות מעפרון ('בר אנש זער') לאברהם ('בר נש רב'). נמצא, שויקם מתפקד בדרשה פעמיים: פעם בהקשר של פסוק יז לברו – השדה קם מנפילתו – ופעם בקונסטרוקציה 'ויקם x (שם עצם כללי) ל-y (שם עצם פרטי) ל-z (שם עצם כללי)', היינו השדה קם לאברהם למקנה. רש"י בפירושו על אתר, ר"ה 'ויקם שדה עפרון', ניסח בבהירות את משמעו של ויקם לפי המדרש: 'תקומה היתה לו, שיצא מיד הדיוט ליר מלך', אך הוסיף מיד: 'ופשוטו של מקרא: ויקם השדה והמערה אשר בו וכל העץ לאברהם למקנה וגו' – ובכך הכריע לטובת ההצמדה של שני הפסוקים יז–יח ליחידה אחת.

### 3.1.5 התאמה בין הטעמים ובין אחת מן הדעות שבדרשה

בדיקתה של מידת ההתאמה שבין המדרש לטעמים מעלה לעתים קרובות, כי לעומת המדרש, שלפעמים הוא מתלבט בין שתי דרכים אפשריות של ניתוח תחבירי, והתלבטות זו באה לידי ביטוי באופן מילולי, הרי הטעמים – בהיותם מפרשים 'אילמים' – חייבים להכריע לצד אחת הדרכים, ונמצא אז, שההתאמה בינם לבין המדרש היא חלקית. כך למשל בדוגמה

(43) אשר קר' בדרך ויזנב בך כליהנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע

ולא ירא אלהים: (רב' כה, יח)

בפסוק זה דר'משמעות תחבירית. ואמנם במכילתא דר' ישמעאל (בשלח, מסכתא דעמלק, א) ניתן ביטוי לדר'משמעות זו:

21 והשווה לניגוד קם / נפל את תה' כ, ט: 'המה כרעו ונפלו ואנחנו קמנו ונתעורר'.

... ולפי שפרשו מרברי תורה (זהו פירוש ל'נחשלים' ול'אתה עיף ויגע') לכך בא עליהם השונא (שהוא 'לא ירא אלהים')... אחרים אומרים: 'ולא ירא אלהים' אלו ישראל, שלא היו בידם מצוות.<sup>22</sup>

ובצורה חריפה יותר מיוחסים שני איברי המשפט המחובר 'ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים' הן לישראל הן לעמלק בספרי רברים רצו:

'ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים'. במרה שמרדת בה מדרו לך. מה אתה עיף ויגע ולא ירא אלהים, אף הוא עיף ויגע ולא ירא אלהים.

כיצד מעגן עצמו מדרש זה בלשון הכתוב? נראה לנו, כי הדרשן העמיס על ואתה את המשמע 'וגם אתה', היינו: וגם אתה – נוסף על עמלק, שדובר בו בחלק הראשון של הפסוק – עיף ויגע ולא ירא אלהים.<sup>23</sup>

ברור הוא, כי בעלי הטעמים נאלצו להכריע לצד אחת המשמעויות התחביריות. מלכתחילה היה ניתן לצפות, שהסיפור המקביל על מלחמת עמלק, המובא בשמות יז, ח-טז ונקשר שם לסיפור 'מסה ומריבה' (פסוקים א-ז), יסייע לחיבורם של המשפטים 'ואתה עיף ויגע' + 'ולא ירא אלהים' ולייחוס שניהם לישראל. הקשר בין שני הסיפורים שם מלמד על סדר אירועים זה: תחילה 'ויצמא שם העם למים וילן העם...' (שם, ג), ובתגובה ל'ריב בני ישראל ועל נסותם אתה' לאמר היש ה' בקרבנו אס'אין' (ז) מתקיים 'ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידם' (ח). קשר זה מהדהד בנוסחת הסיפור שכרברים כה: 'אשר קרד [עמלק] בדרך ויונב כך... ואתה (היינו כשאתה) עיף ויגע (היינו צמא, כמשמעות שורש עי"ף בפסוקים רבים במקרא, השווה: 'כארץ ציה ועיף בליימים'

22 הד לתפיסה זו עולה מקידושין לג ע"ב. שם נידונים עניינים שנאמר בהם 'ויראת מאלהיך', וכיניהם נזכרות 'מוראת רבית ומוראת משקלות'. ופירש רש"י שם: 'מוראת רבית – דגבי רבית נמי כתיב "אל תקח מאתו וגו' ויראת [מאלהיך]" (וי' כה, לו), וכן גבי משקלות "אבן שלמה וצדק" וכו' (דב' כה, טו). בעלי התוספות שם, ד"ה 'ואימא מורא משקלות', מקשים על רש"י שציין את הפסוק 'אבן שלמה וצדק', שאין בו אזכור של 'ויראת מאלהיך'. למעשה קושייתם חוזרת אל הסוגיה בתלמוד, המשתמשת במונח מוראת משקלות אף שלא נאמר בהם מורא. תשובת התוספות, המיישבת את רש"י, מיישבת גם את השימוש במונח הזה בתלמוד. וז"ל: 'זר' יצחק מפרש דמצינו מורא במשקלות, כדאמרינן במדרש "זכור את אשר עשה לך עמלק ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים", היינו בשביל המשקלות, ועל עון זה בא עמלק, דבתר פרשת משקלות (דב' כה, יג-טז) כתיב "זכור את אשר עשה לך עמלק" (שם, יז-יט)... הסבר התוספות קושר אפוא את 'מוראת משקלות' ל'ולא ירא אלהים', קשר שכביכול מעניק לפרשת המשקלות את האזהרה של 'ויראת מאלהיך'. לפי דרשה זו נתפס 'ולא ירא אלהים' כמכוון לישראל, שלא קיימו את דיני המשקלות כראוי.

23 אפשר שאת עיפותו ויגיעותו של עמלק למד הדרשן מהלשון קרד, המצינת פגישה מקרית ולא יומה מלחמתית מצד עמלק, וכן מהלשון 'ויונב כך כל הנחשלים'. העשויה ללמד שבשל עיפותו לא הכה בחזקים.

ותה' סג, ב), 'לא־מים עיף תִּשְׁקָה ומרעב תִּמְנַע־לָחֶם' (איוב כב, ז), ו[אתה גם] לא ירא אלהים (בהטילך ספק בהשגחתו: 'היש ה' בקרבנו אם אין?').

בעלי הטעמים לא שתו לבם לפרשנות הפנים־מקראית הזאת בבואם לפסק את הפסוק בדברים; נראה שבשל מניע תאולוגי – שלא לקטרג על ישראל – לא חצו את הפסוק באתנחתא במלה אחר־ך, ובהציבם את האתנחתא במלה ויגע פירקו את המשפט המחובר 'ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים'. לפי פיסוקם מהווה רק האיבר ואתה עיף ויגע, בלא האיבר הצמוד לו, פסוקית מצב לכינוי המופיע בתיבות 'קֹרֶךְ', 'בֶּךְ' ו'אחר־ך'. הפרשנות העולה מפיסוקם היא, שיש בפסוקנו שתי אמירות על עמלק: (1) שהוא קֹרֶךְ בדרך וינב בך את כל הנחשלים אחר־ך, כ א ש ר אתה עיף ויגע; (2) הוא (עמלק) לא יִרָא אלהים.

הכרעת בעלי הטעמים נוטה אפוא לצד דעה אחת שבמדרש ואינה מותירה מקום לדעה האחרת, שלפיה 'ולא ירא אלהים' אלו ישראל, שלא היו בידם מצוות. לכך מהמניע התאולוגי שהוכרנו, שאפשר שעמד אף לנגד עיני רש"י – אשר פירש את פסוקנו כמו בעלי הטעמים – ישנם מניעים לשוניים התומכים בפירוש זה, ואלו נרמזים בדברי ראב"ע בפירושו לפסוק ויידונו בהמשך.<sup>24</sup>

### 3.2 רס"ג

רס"ג בתרגומ־פירושו לתורה נאמן לטעמי המקרא בהודמנויות רבות. אך היות שיש גם מקרים שהוא מפרש בניגוד לטעמים, אין ליחס לו נאמנות עיוורת להם; ובמקומות שהוא מסכים עמם, אפשר שאך מקרה הוא ששיקול דעתו עולה בקנה אחד עם הטעמים, ואין לראות בכך כניעה לסמכותם. כך למשל הסכמתו עם הטעמים בפסוק שלהלן – שניתן לראות בו דומשמועות תחבירית, ואשר בשל כך הוא זכה לפירושים אחרים – שונה מזו של פרשנים אחרים בעניין המעמד התחבירי שהוא מציע למלה השנויה במחלוקת.

#### 3.2.1 הסכמה עם הטעמים משיקולים עצמאיים

(25=44) גֹּר אֲרִיָּה יְהוּדָה מִטָּרֶף בְּנֵי עֲלִית (בר' מט, ט)

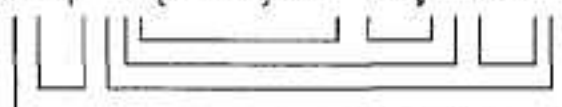
\_\_\_\_\_

רס"ג: "גור אריה" – אתה יהודה תהיה כגור אריה, כי הצלת את בני מטרף. רס"ג צועד כאן עם הטעמים בכך שאינו רואה צירוף של סמיכות מטרף בני, כפי שעולה, למשל, מפסידריונתן ('...רמן קטליה דיוסף ברי סליקתא נפשך'). אולם שלא כמו פרשנים אחרים, שראו בבני מלת פנייה המכוונת ליהודה,<sup>25</sup> רס"ג רואה בה מושא ישיר לפועל עלית, שאותו הוא תופס כפועל יוצא בהוראת 'העלית'. נאמנות לטעמים גרידא לא היתה מוליכה לפירוש קשה זה, כשהפירוש האחר שהבאנו מתיישב יותר עם הלשון.

### 3.2.2 הסכמה עם פיסוק טעמים תמוה

כשרס"ג מפרש בדרך התואמת את פיסוק הטעמים במקום שפיסוקם אינו סביר, הדבר אומר דרשני. תמיהה מיוחדת מעוררת דרכו זו כשהוא נוקטה בפסוקים שפשטם ברור ואינם מצריכים פירוש כלל. במקרים כאלה ניכר בעליל שרס"ג מפגין את נאמנותו לטעמים בנכונותו להישמע להם או אף להצדיקם. כך הוא בפירושו לפסוק שלהלן:

(45) ויאמרו איש אליאחיו הנה בעל החלמות הלזה בא: (בר' לו, יט)



תמוהה היא חלוקתם של בעלי הטעמים את הצירוף 'בעל החלמות הלזה' במקום לצרף יחד את בעל החלמות ולחבר את הצירוף אל הלזה, באופן שתהיה התאמה במספר בין בעל לבין הלזה, צירפו יחד את החלמות הלזה, שאין מרכיביו מתאימים במספר. רס"ג רואה לנכון לפרש את הצירוף, שמלכתחילה – לפי הפשט – אינו קיים, וממילא אינו מזמין פירוש.<sup>26</sup> אך אליבא דרס"ג, המסכים כאן עם הטעמים, הצירוף קיים, ופירושו: "החלמות הלזה" – הנה בעל אותם החלומות בא'. כדי להצדיק את הטעמים קובע רס"ג למעשה שהכינוי הרומז לרחוק, הלזה, משמש גם בלשון רבים, דבר שאין לו אסמכתא מחוץ לכתוב זה.

### 3.2.3 הסכמה עם הטעמים בניגוד לדרשות חז"ל

נאמנותו של רס"ג לטעמים בולטת במקום שפירושו – התואם את פיסוקם – מתמודד עם דרשות חז"ל שאינן עולות בקנה אחד עם פיסוק הטעמים. כך הוא בפסוק שלהלן, שחז"ל התלבטו בפיסוקו:

25 כך, למשל, רשב"ם. ראה פירושו על אתר, ומה שהבאנו לעיל בסעיף 2.2.2.2 דוגמה 26.  
26 ואמנם רס"ג הוא יוצא דופן בין הפרשנים, שכן זולתו כולם שותקים בפסוק זה ואינם מגיבים על מוזרות הטעמים.

(46) דברו אל־כל־עדת ישראל לאמר בעשׂר לחדש הזה

וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׁה לְבֵית־אֵבֶת שֶׁה לְבֵית:

(שם' יב, ג)

המדרש במכילתא דר' ישמעאל (בא ג) קובע, בניגוד לטעמים: 'הריבר הזה (צ"ל היה) בר"ח; ולקחה בעשור; ושחיטה ב"ד'.<sup>27</sup> נמצא כי לפי המדרש מוקדמת האתנחתא אל התיבה לאמר, והצירוף בעשׂר לחדש הזה מתחבר אל וַיִּקְחוּ... רס"ג נאמן לטעמי המקרא, ומפרש: 'דברו אל כל עדת בני ישראל ואמרו להם בעשור לחודש שיקחו'.

ברוגמה שלהלן בולטת יותר נאמנותו של רס"ג לטעמי המקרא על רקע דרשת חז"ל המנוגדת לפיסוק הטעמים:

(47) אִסְדִּהמָצָא תמָצָא בִּידוֹ הַגִּנְבָה מִשּׁוֹר עֲדִיחֲמוֹר

עֲדִישָׁה חַיִּים שְׁנַיִם יִשְׁלָם:

(שם' כב, ג)

במכילתא דר' ישמעאל (משפטים יג) נדרש: '... "חיים שנים ישלם" ולא מתים'.<sup>28</sup> פירושו של רס"ג משאיר את התיבה חיים בקיסרות הראשונה של הכתוב, כפי שהיא מצוינת על ידי הטעמים. וזה לשונו: "עד שה חיים", והם [היינו השור, החמור, השה] חיים, הרי זה משלם במקום האחד שניים'.

כשתי הדוגמות האחרונות לא נתלה רס"ג במדרש אלא נצמד לטעמי המקרא. מאידך גיסא, במקרים אחרים סטה רס"ג מן הטעמים והלך אחר התרגומים או המדרש (כפי שמעידות הדוגמות שבסעיף 4.2 להלן). עובדה זו מלמדת, שרס"ג דן כל מקרה לגופו, ולא חש מחויבות מוקדמת לא לפרשנות חז"ל ולא לטעמי המקרא.

### 3.3 רש"י

#### 3.3.1 רש"י ודרשות חז"ל

כיוון שרש"י סומך את פירושו על ספרות חז"ל, הרי במקומות שבהם פירוש הטעמים ופירוש מדרשי של חז"ל עולים בקנה אחד מפרש גם רש"י בדרך כלל כמותם. במקרים

27 ראה גם את המשנה בפסחים ט, ה. וראה דיוננו במדרש חז"ל לדוגמה זו להלן סעיף 4.1.1.9 דוגמה 90.

28 ובדומה גם בירושלמי בבא קמא א, א. ועל פי מדרש זה פירש גם רש"י על אתר: 'ולא ישלם לו מתים אלא חיים או רמי חיים'. וראה דיוננו בדוגמה זו להלן סעיף 4.1.1.9 דוגמה 91.

כאלה קשה כמובן לקבוע, במי משני הגורמים ראה רש"י סמכות המחייבת אותו. כך הוא המצב בדוגמות מספרות חז"ל (34–43) שנידונו לעיל בסעיף 3.1.<sup>29</sup> אך יש שרש"י מסכים עם טעמי המקרא בניגוד לדרשה שבתלמוד. במקרים כאלה יכול רש"י להתחבט בין מחויבותו לפירוש המקרא כשלעצמו לבין מחויבותו לתפיסת חז"ל את פסוקי המקרא. נעניין בדוגמה הזו:

(48) לאיתהיה אחרי רבים לרעה

ולאיתענה על רב לנטות אחרי רבים להטות: (שמ' כג, ב)



לפי טעמי המקרא מבודדת התיבה להטות מכל הקודם לה בקיסרות השנייה של הפסוק. המרכיבים המיידיים של קיסרות זו, לפי פיסוקם של בעלי הטעמים, הם כדלקמן:

{(ולאיתענה על רב) (לנטות אחרי רבים) (להטות)}

ולשיטתם אין כאן צירוף אחרי רבים להטות. צירוף כזה עולה מן הדרשה בחולין יא ע"א: 'מנא הא מילתא דאמור רבנן: זיל בתר רובא? – מנלן? – דכתיב: "אחרי רבים להטות" (שמ' כג, ב).'<sup>30</sup> רש"י בפירושו לתורה על אתר מציע כפשט הכתוב את הפירוש העולה מפיסוק הטעמים:

ואני אומר לישבו על אפניו כפשוטו, כך פתרונו: ... 'ולא תענה על רב לנטות' וגו', ואם ישאל הנדון על אותו המשפט, אל תעננו על הריב דבר הנוטה אחרי אותן רבים, להטות את המשפט מאמיתו, אלא אמור את המשפט כאשר הוא, וקולר יהא תלוי בצואר הרבים.

בניגוד לדרשה בחולין, בעלי הטעמים ורש"י מבינים את המחצית השנייה של הפסוק הנידון כך: ולא תענה על רב (= משפט) [בדרך של] לנטות אחרי רבים (= הרבים הנזכרים במחצית הראשונה של הפסוק, האוסרת לרעה אחריהם). להטות [את המשפט מאמיתו].

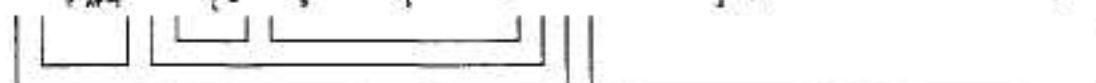
29 שונה המצב בדוגמה 33 (וי' טז, ל), שם רש"י שותק. ספק אם ניתן להסיק משתיקתו, שלא רצה להכריע בין ר' עקיבא לר' אלעזר בן עזריה. בין כך ובין כך עובדה היא, שלא הטה את הכף לטובת ר' עקיבא, ולא עמדה לו לר' עקיבא הסכמת הטעמים עמו. ואולי לא עשה רש"י כן משום שחש, שאף על פי שדרשת ר' עקיבא והטעמים קרובה יותר לפשט הכתוב מדרשת ר' אלעזר בן עזריה, בכל זאת אין היא משקפת בפיסוקה את הפשט בדיוקו. וראה דיונו בדוגמה זו בסעיף 3.1.

30 וראה דיונו בפירוש חז"ל לפסוק זה בסעיף 4.1.3 להלן, דוגמה 103.

אולם הדרשה שבחולין, הלומדת 'זיל בתר רובא' מהצירוף אחרי רבים להטות שהיא גורסת בפסוקנו, מונחת ביסוד פירושו של רש"י למוכא בביצה ג ע"ב. וזה לשון רש"י שם, ר"ה 'אפילו באלף לא בטיל': 'ואף על גב דמדאורייתא חד בתרי בטיל, דכתיב "אחרי רבים להטות" – אחמור רבנן...'. כאן רואה רש"י את עצמו כפוף למוסכם בדרשות חז"ל, עד שהצירוף אחרי רבים להטות, המורכב בניגוד לפיסוק הטעמים, זוכה למונח 'מדאורייתא' (1), על פי הקביעה בבבא בתרא כד ע"א: 'ושמע מינה: רובא דאורייתא'.

רש"י מפרש לפי פיסוק הטעמים גם כשאין הם נתמכים בידי דרשת חז"ל, ויש מקום לפקפק בהתאמת פיסוקם לפשט. רש"י נהג כך כשסיבה לשונית מנעה מן הטעמים – וגם ממנו – לפרש בדרך שנראית הולמת יותר את הפשט. כך למשל בדוגמה הזאת:

(49) והערים יהרסו... וכל־עץ־טוב יפילו עד־השאיר אבניה בקיר חרשת



(מל"ב ג, כה)

צדק רד"ק בצינו כי 'קיר חרשת שם עיר גרולה בערי מואב', שכן שם זה נזכר בישעיהו טז, ו – 'לא־שישי קיר־חרשת תהגו אך־נכאים' – בדברים האמורים במואב. ותן דעתך לעובדה, שבפסוק בישעיהו מוקפות התיבות קיר־חרשת, שלא כבפסוקנו, שבו טעם מפריד מפרק את הסינטגמה. בעלי הטעמים ורש"י בעקבותיהם פירשו את חרשת כאילו היא משמשת כתיאור מצב, ודרשו חרשת מלשון חרסית. כך עולה מדברי רש"י: '...שהיו נוטלין האבנים מן החומות עד השאיר כל אבני הקירות כקיר לעמוד על חרסית שלהן, הוא הטיט, כלומר שלא היתה עוד אבן בחומה...'. פירוש הטעמים ורש"י הוא אפוא: 'עד השאיר אבניה [אשר] בקיר [כ]חרשת'. דומה שהטעמים ורש"י התעלמו מישעיהו טז, ו פיסקו ופירשו בדרך שתיארנו משום שלא יכלו להסבין עם יידועו של שם עצם פרטי: בקיר חרשת תחת בקיר חרשת.

### 3.3.2 רש"י והתרגומים הארמיים

התרגומים הארמיים משמשים לרש"י משענת בפירושו למקרא, וכשאלה משקפים את פיסוקם־פירושם של בעלי הטעמים – על אחת כמה וכמה.

3.3.2.1 הסתמכות מפורשת של רש"י על התרגומים, כשהפירוש סוטה מן הפשט בשל סיבות תאולוגיות

בדוגמות שלהלן גרמו סיבות תאולוגיות לפיסוק טעמים הרחוק מן הפשט. סיבות אלו הנחו גם את התרגומים הארמיים בתרגומם, וכן את רש"י בפירושו. רש"י היה ער בוודאי

לעובדה שאין פירושו תואם את פשט הכתוב, ועל כן הסתמך במקרים כאלה במפורש על התרגום.

(50) וְגַר אֱלֹהִים טָרַם יִכְבֶּה וּשְׂמוּאֵל שָׁכַב בְּהִיכַל ה' אֲשֶׁר־שָׁם אֲרוֹן אֱלֹהִים:

(שמ"א ג, ג)

נראה כי בעלי הטעמים חששו מן האפשרות, שישתמע מן הפסוק כאילו הפגין שמואל חוסר כבוד כלפי ה' בהיכל בשכבו בו, על כן נמנעו מלהציב את האתנחתא בטרם יכבה או בבהיכל ה', כמתבקש מן הפשט. לעומת זאת, ניתוק המלים ושמואל שכב מן ההמשך מאפשר להניח, שמקום שכיבתו לא היה בהיכל ממש. הפירוש ה'אילים' של הטעמים אינו משיב על השאלה, מהי משמעות הקיסרות השנייה של הפסוק ולאן היא נקשרת. תשובה לכך מצויה בתרגום יונתן לפסוקים ג-ד: (ג) ...ושמואל שכיב בעזרת לוֹאִי וקלא אשתמע מהיכלא דה' רתמן ארונא דה'. (ד) וקרא ה' לשמואל,.... התרגום משלים תיאור מקום למשפט 'ושמואל שכב', היינו 'בעזרת לוֹאִי', ואילו את תיאור המקום המקורי 'בהיכל ה'...' הוא מעתיק למעשה לפסוק ד. כלומר, 'בהיכל ה'...' הוא לשיטת התרגום תיאור מקום ל'ויקרא ה' אל'שמואל'.

רש"י הולך באותה הדרך. הוא כותב את התיבות 'בהיכל ה' אשר שם ארון האלהים' מבלי לפרשן, רק כדי לקשרן אל הפסוק העוקב ואל הדיבור המתחיל הראשון שלו בפירושו: 'ויקרא ה'...' אך נוסף על עובדה זו תמצא, שהוא מסתמך במפורש על תרגום יונתן. וזהו פירושו:

'ושמואל שוכב' – במקומו, בעזרת הלויים השומרים בית המקדש, וכן תרגם יונתן: 'ושמואל שכיב בעזרת לוֹאִי'. 'בהיכל ה' אשר שם ארון האלהים ויקרא ה' – וקול יצא מהיכל ה', מבית קרשי הקדשים, שקרא: 'שמואל'. סוף המקרא העליון מחובר לראש המקרא התחתון.<sup>31</sup>

(51) מִיִּיתְכֶּן אֶת־רוּחַ ה' וְאִישׁ עֲצָתוֹ יוֹדִיעָנָה:

(יש' מ, יג)

גם מטעמי המקרא שבפסוק זה משתקף פירוש דרשני, שמקורו בגישה תאולוגית המבקשת להרחיק רעות פסולות.<sup>32</sup> גישה זו חוששת מעצם קיום השאלה 'מי תכן את רוח ה?', שמא לא תיתפס כשאלה רטורית, שתשובתה היא שתיקה, האומרת 'אין כזה', ותינתן לה תשובה אחרת. על כן חילקו טעמי המקרא את השאלה הרטורית לשאלה ותשובה: 'מייתכן את־רוח?' – 'ה?'. פירושם הדרשני הזה תואם את תרגום יונתן.

31 וראה גם 'מצורת דוד' על אתר.

32 וכבר עמדו על כך. ראה למשל ברויאר, פיסוק טעמים, עמ' 373.

האומר: 'מן תקין ית רוח קודשא בפום כל נביא? – הלא ה'; וצדיקא עבדי מימריה – פתגמי רעותיה הודעינו'. אולם התרגום, שלא כטעמים, יכול להוסיף על לשון הכתוב. עיון בהוספותיו של תרגום יונתן לפסוקנו מלמד על נקיטת שיטה של קריאה כפולה של התיבות ה' ועצתו, כך: 'מי תכן את רוח ה' (= 'רוח קודשא [בפום כל נביא])? – [הלא] ה'; ואיש עצתו (= 'צדיקא עבדי מימריה') – עצתו יודיענו (= פתגמי רעותיה הודעינו)'. סביר בעינינו, שאף בעלי הטעמים התכוונו לפרש את הפסוק בשיטה זו, בבחינת 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו'.<sup>33</sup>

רש"י בפירושו לפסוק הלך בעקבות התרגום, והוא מציין זאת במפורש: 'מי תכן – את רוח הקודש בפי הנביאים? ה' תכנו וכדאי הוא להאמן. ואיש עצתו יודיענו – רוחו. כן ת"י'. בפירושו למחצית השנייה של הפסוק מייחס רש"י לתרגום יונתן השלמת האמור במחצית זו על פי האמור במחצית הראשונה של הפסוק, כך: 'ואיש עצתו (= 'צדיקא עבדי מימריה') – [את רוח (הנזכרת במחצית הראשונה, ומתורגמת שם 'רוח קודשא')] = 'פתגמי רעותיה' יודיענו (= 'הודעינו')'. אנו סבורים, כי רש"י לא היטיב לראות כאן את הקריאה הכפולה של עצתו בשיטת התרגום; ואילו הוא עצמו מציע שיטה זו בהמשך פירושו, אם כי בגוון פרשני שונה מזה של התרגום. וזה לשון רש"י בהמשך דבריו: 'לפי משמעו: "ואיש עצתו" מוסב לראש המקרא: מי תכן את רוחו, ומי איש עצתו אשר יודיענו להקב"ה עצה'. בתוספת זו של רש"י, המבארת את הפסוק 'לפי משמעו' ולא לפי הטעמים והתרגום, נשענת המחצית השנייה על המחצית הראשונה של הפסוק, במשכה אליה את מלת השאלה מי. התיבה עצתו נקראת פעמיים, כשהכינוי שבה מכון בכל פעם לאובייקט אחר, כך: 'ומי איש עצתו (של ה') [אשר] (את) עצתו (של האיש) יודיענו (להקב"ה)'. \*

תן דעתך: פירושו הראשון של רש"י מותאם לטעמים ולתרגום, ואין משתמעת בו בבירור קריאה כפולה של תיבת ה' שבמחצית הראשונה של הפסוק. כנגד זאת, פירושו השני – 'לפי משמעו' – אינו חד־משמעי. קרוב לוודאי שאזכור המחצית הראשונה של הפסוק בפירוש זה נקרא שלא לפי פיסוק הטעמים: 'מי תכן את רוחו' (= היינו 'את רוח ה').<sup>34</sup> אפשרות אחרת, סבירה פחות, היא שגם פירוש זה קורא את המחצית הראשונה של הפסוק בהתאם לטעמים, אך אז מונחת ביסודו בהכרח קריאה כפולה של תיבת ה' (היינו 'מיתכן את־רוחו' – ה'). אשר למחצית השנייה של הפסוק; זו מתפרשת בידי רש"י בהתאם לטעמים בכל מקרה, שכן אף פירושו השני אינו עומד בסתירה להם, שהרי אין לטעמים דרך להביע במפורש פירוש המציע קריאה כפולה של תיבה בפסוק.

33 וראה דיונו בשיטה זו להלן בסעיף 4.1.1.10.

34 פיסוק הטעמים שהיה הולם קריאה זו הוא: 'מיתכן את־רוח ה'. ואמנם שד"ל מעיר בפירושו לספר ישעיהו, עמ' 452: 'כן (היינו, טעמים אלו) מצא מיכיליס בשני כ"י ארפורט'.

(יש' ג. ב.)

(52) שרפים עומדים | ממעל לו

...נראה שהיה הציור הזה רע בעיני ההמון, שיהיה האל בשפל והשרפים למעלה ממנו. לפיכך עמדו חכמינו ז"ל ופירשו 'ממעל לו' כאילו הכוונה: השרפים העומדים ממעל (בשמים) הם לו (מוכנים לעבודתו); וכן תרגם יונתן... ופירש רש"י... וכן עשו בעלי הטעמים...

שד"ל הצביע אפוא על מניע תאולוגי שהטעמים, התרגום ורש"י הושפעו ממנו. ברור הוא, שרש"י הושפע בפירושו לפסוק מן התרגום, שעליו הוא מסתמך במפורש. וזה לשונו: 'שרפים עומדים ממעל לו - בשמים; לו - לשמשו. כן תרגם יונתן: "שמשין קדישין ברומא קדמוהי"'. התרגום הפריד אמנם בין מַמְעַל לבין לו, אך קשר את לו אל עֹמְדִים, וייחס לצירוף עֹמְדִים לו את המשמע 'שמשין לפניו'. את תרגום ראשית הכתוב וזיקתו הסמנטית ללשון המקור יש להבין אפוא בסדר כיאסטי, כך:

שִׂרְפִים עֲמֻדִים [לו...]  
שִׁמְשִׁין קִרְשִׁין

ואילו המשך הכתוב מתורגם כסדר הכתוב: ממעל - 'ברומא'; לו (- לפניו) - 'קדמוהי'. נמצא, שהתיבה לו מתקיימת בתרגום גם במקומה, אף שכבר נוצלה לתרגום עמדים שלא כפשוטה.

הד לפירוש הכתוב על פי הטעמים והתרגום נשמע בברכת יוצר שבתפילת שחרית, במשפט 'יתברך שמך לעד מלכנו יוצר משרתים, ואשר משרתיו כולם עומדים ברום עולם...'. 'ברום עולם' הוא פירוש של ממעל שבפסוקנו – פירוש הנוקט את לשון התרגום ('ברומא') – ו'משרתיו' הוא פירוש של [עמדים] לו. אך יושם אל לב, שבברכה זו נתקיימה המלה עמדים שבפסוקנו כפשוטה, לאחר שנוצלה גם להפקת המשמע של

35 התיבות עמדים ממעל מוטעמות במהפך ופשטא הקושרים אותן, ואין לפסק שביניהן תפקיד תחבירי, אלא תפקידו ליתן רווח בין הדבקים מבחינה פונטית, היינו להפריד בין עיצורים זהים – מ"ם המסיימת את עמדים ומ"ם הפותחת את ממעל (ובייחוד כשסמוכה לה – אמנם לאחר תנועה – מ"ם נוספת, והיא אף מוכפלת!).

36 ש"ד"ל, ישעיה. עמ' 92.

'משרתים' מהצירוף עֲמָדִים לו. למעשה משקף פירוש רש"י דרך זו שבברכת 'יוצר אור' יותר מאשר את דרך התרגום, אף ששתיהן מוליכות לפירושים כמעט זהים, שאינם מכוונים לפשט הכתוב.

רש"י מגייס את פסוקנו כאסמכתא לפירושו לפסוקים אחרים, ומן הראוי לבדוק את יחסו אליו כשאין הוא מפרשו על אתר. את הפסוק שלהלן מציג רש"י כדומה במשמעותו המבנית לפסוקנו: 'אֶרֶץ חַיִּים לַמַּעֲלָה לַמִּשְׁכִּיל... (מש' טו, כד) – רש"י: 'אֶרֶץ חַיִּים לַמַּעֲלָה לַמִּשְׁכִּיל, כמו "שרפים עומדים ממעל לו" (יש' ו, ב), כלומר, לפני החכם קשוטה ומוכנת ארץ חיים'. רש"י מפרש את הפסוק במשלי על פי הפסוק בישעיהו, כך:

שֶׁרָפִים	עֲמָדִים	מִמַּעַל	לו
אֶרֶץ חַיִּים	קְשׁוּטָה וּמוֹכֵנֶת	לַמַּעֲלָה	לַמִּשְׁכִּיל

הא למדת, שמשמעה של תיבת עֲמָדִים הוא 'עומדים הכן'. משמע זה מושפע ודאי מראיית הצירוף עֲמָדִים... לו שבפסוק. אולם מפירוש 'למעלה למשכיל' כלפני החכם' עולה במקביל, שפירוש ממעל לו הוא 'לפניו', ואם כך אין להפריד בין שתי תיבות אלו. נמצא, שרש"י פוסח כאן על שתי הסעיפים, ומעמיד סינתזה של הפשט והדרש. נטייה ברורה אל פשוטו של פסוקנו עולה מפירושו של רש"י לפסוק 'כי־ארגיעה אריצנו מעליה' (יר' מט, יט), ואלה דבריו:

...ואני אומר: אריצנו מעליה – ממעל לה, שיהא מתגבר עליה ועליון לה, וכן 'ממעל לרקיע' (יח' א, כו), וכן ממעל לו (יש' ו, ב), 'מעל למדיר' (שמ"א יז, לט).

מלשון 'עליון לה' שנוקט רש"י לגבי מעליה שבירמיה אתה למד, שאף ממעל לה, המובא כאסמכתא לפירוש מעליה, צירוף הוא, ואין להפריד בין חלקיו. נמצא שפירוש הפסוק הוא: 'שרפים עומדים [כשהם] עליונים לו'.

### 3.3.2.2 זיקה בין הטעמים, התרגום ורש"י

גם כשאין פירושו של רש"י מסתמך מפורשות על התרגום הארמי, ניתן לחוש לעתים קרובות בזיקה שביניהם, בייחוד כשהתרגום משמש פה לטעמי המקרא. כך למשל בדוגמה שלהלן:

(53) בַּמ' יב, ה: וַיֹּאמֶר שִׁמְעוֹנָא דְּבָרִי

אִסְיִיהִי נְבִיאֲכֶם	ה'	בְּמֵרָאָה אֱלִיּוֹ אַתּוּדַע	בְּחִלּוּם אֲדַבֵּרְכוּ:

ההכרעה, לאן לשייך את התיבה ה' שבפסוק – קדימה או אחורנית – קשה היא. הקריאה 'אִי־הָיָה נְבִיאָכֶם ה'' והבנת המשפט כמשפט זהות, שבו ה' נושא ונביאכם נשוא, או להפך, הן קשות, שכן אין הגדרת 'נביא' הולמת את ה'. גם הקריאה 'ה' במראה אליו אתודע' קשה היא, שכן אלו הם דברי ה' עצמו, ומלת ה' מיותרת. זאת ועוד: קריאה זו תחייב גם התייחסות לרישא של התנאי – אִי־הָיָה נְבִיאָכֶם – שתפרשנו כרישא שלמה. על האפשרות לקיים את הקריאה הראשונה, בתפיסה אחרת של הקונסטרוקציה התחבירית, עמד ראב"ע.<sup>37</sup> בעלי הטעמים הכריעו לצד הקריאה השנייה, ואונקלוס היטיב לבטא את משמע הפסוק לשיטתם: 'אם יהוה לכוּן נבין, אנא ה' בחזוין אנא מתגלי להוה, בחלמין אנא ממליל עמהו'. פירוש רש"י נראה בעליל כצועד בעקבות אונקלוס: "אם יהיה נביאכם" – אם יהיו לכם נביאים; "ה' במראה אליו אתודע" – שכינת שמי אין נגלית עליו באספקלריא המאירה אלא בחלום וחזיון".<sup>38</sup> כיצד מתגברים אונקלוס ורש"י על שני הקשיים שצינו לעיל, המתעוררים בעקבות קריאה זו של הפסוק?

א. תיבת ה' המשוכה קדימה מתפרשת כחלק ייחודי, המייחד את הגוף המדבר שבפועל אתודע. אך דא עקא, כיוון שכאן אין כינוי גוף ראשון קודם לתיבה ה' (אני ה'), נתפסת תיבה זו כמעמד של גוף שלישי, ואין התאם בין ה' לבין אתודע (גוף ראשון). לכן מרחיב אונקלוס את חלק הייחודי ומוסיף לו כינוי פרוד של גוף ראשון, כך שד' ישמש לו תמורה: 'אנא ה'; ורש"י מביא פרפרזה למשפט זה, המראה כי הבינו באותה הדרך. המשתמע מדברי שניהם הוא, שבלשון המקרא יכול הקב"ה לכנות את עצמו ה', ואפילו בדיבור ישיר בגוף ראשון.

ב. הרישא אִי־הָיָה נְבִיאָכֶם אכן שלמה היא לשיטתם, ומובנה 'אם יהיה לכם נביא (= שם קיבוצי = נביאים)'. אין לדעת, אם השלימו את המשפט במלה 'לכם' משום שראו בו משפט חסר, ודין השלמה זו כדין השלמת 'אנא' בהמשך (אצל אונקלוס), או שמא השכילו לראות כאן את הקונסטרוקציה המקראית המעמידה פרדיקציה בחיבורו של שם עצם כנושא אל כינוי חבור כנושא. אמור מעתה: המרכיבים של נביאכם יוצרים ביניהם לא יחס סינטגמטי אלא יחס פרדיקטיבי, היינו משפט שלם.<sup>39</sup> רש"י התקרב מאוד להכרת קונסטרוקציה זו בפירושו ליחזקאל א, יא:

37 וראה על כך להלן בסעיף 4.5.1.6 דוגמה 165.

38 ברקעם של דברי רש"י כאן עומדים גם מקורות של חז"ל, כגון 'כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה' (יבמות מט ע"ב), ועוד כיו"ב. אולם חלוקת הפסוק הנידון ופירושו של הרישא והסיפא המרכיבים את הקיסרות השנייה שלו אינם נלמדים בפירוש ממקורות אלו, ורש"י למדם מן הטעמים ומאונקלוס.

39 כפי שהראינו לעיל, בדיוננו בסעיף 1.2 דוגמה 4, מבנה זה עומד גם מאחורי המסורת הפיסוקית שנרחתה לגבי הפסוק 'ובמגרה ארבעה גבעים משקרים כפתוריה ופרחיה' (שמ' כה, לד), מסורת שחילקה את הפסוק במלה משקרים והבינה את כפתוריה ופרחיה כ'כפתורים לה ופרחים לה'. וראה גם הערה 6 שם.

ופניהם וכנפיהם פרדות מלמעלה...

\_\_\_\_\_

ושם, שלא כמו בפסוקנו, הצהיר על תלותו המוחלטת בטעמים בפירושו לפסוק, הרואה בתיבה ופניהם פרדיקציה שלמה.<sup>40</sup>

גם בדוגמה שלהלן מלמדנו אונקלוס בהרחבותיו הפרשניות את משמעות פיסוקם של בעלי הטעמים, ורש"י הולך בעקבות השניים:

(54) דב' א, א: אלה הדברים אשר דבר משה אל־כל־ישראל בעבר הירדן

\_\_\_\_\_

במדבר בערבה מול סוף ביד־פארן וב־תַּפֵּל ולבן וחצרות ודי זהב:

\_\_\_\_\_

בעלי הטעמים, בהפרידם בין בעבר הירדן לבין שאר המקומות הנזכרים בהמשך הפסוק, גילו דעתם שאין כאן רצף של תיאורי מקום, אלא שתיאור המקום המתייחס ל־דִּבְרֵי משה הוא רק בעבר הירדן, ואילו רשימת המקומות שבאה בקיסרות השנייה של הפסוק נתפסת כנראה בידי בעלי הטעמים כמושא כולל, המציין את 'הדברים אשר דבר משה'. שכן לאחר הפתיחה 'אלה הדברים אשר דבר משה...' צריך היה ההמשך להביא את הדברים עצמם (כפי שהוא למשל בשמות לה, א-ב: 'אלה הדברים אשר־צוה ה' לעשות אתם: ששת ימים תַעֲשֶׂה מלאכה...'), והעדר תוכן הדברים בפסוקנו הוביל את בעלי הטעמים לפיסוק שיהלום את הרש, הרואה בשמות המקומות רמזים לדברי תוכחה שדיבר משה אל העם. על דרש זה בנוי תרגום אונקלוס לפסוק: 'אלין פתגמאי די מליל משה עם כל ישראל בעברא דירדנא: אוכח יתהון על דחבו במדברא, ועל דארגיוז במישרא לקבל ים סוף, בפארן דאתפלו על מנא,'<sup>41</sup> ובחצרות דארגיוז על בשרא ועל דעברו עגל דדהב'.

אף רש"י רואה כאן דברי תוכחות, ואומר: 'לפי שהן דברי תוכחות ומנה כאן כל המקומות שהכעיסו לפני המקום בהן, לפיכך סתם את הדברים והזכירם ברמז, מפני כבודן של ישראל'. בהמשך מפרש רש"י את 'במדבר' – 'בשביל מה שהכעיסוהו במדבר'; וכיוצא בזה 'בערבה' – 'בשביל הערבה...'. ודומה אני, כי כאן המפתח שאפשר לדרוש את הרשימה בדרך של רמזי תוכחות: שכן לצורך דרשה זו נתפסה ה'בי"ת' של

40 וראה דיונינו בדוגמות 17–18 בסעיף 2.2.1.4 לעיל.

41 תן דעתך לכך, שאונקלוס ובעקבותיו רש"י צירפו כאן את תַּפֵּל ולבן בניגוד לטעמים: אך ענייננו כאן הוא במיקום האתנחתא בתיבה הירדן, ובעניין זה (ובמשמע ממנו, ככל הנראה) מסכימים אונקלוס ורש"י עם הטעמים.

'במדבר' (וכיו"ב 'בערבה') כמוצרכת לפועל דיבר, והרי 'דיבר ב־א' פירושו 'דיבר על אודות א'. אמור מעתה: 'דיבר... במדבר' = 'דיבר על אודות המדבר'; והשווה 'ותדבר מרים ואהרן במשה' (במ' יב, א).

כשפירושו של רש"י מכוון לפשט, סביר שיתאים הן לטעמים והן לתרגום הארמי, שכן גם הם כיוונו בדרך כלל לפשט. במקרים אלו אין לתלות את הסכמתו של רש"י עם הטעמים בחיזוק שקיבל מן התרגום, וזאת אף במקרים שנמצא מי שפירש בדרך אחרת. כך למשל בדוגמה הזאת:

(55) יבחר אלהים חדשים או לחם שערים  
 (שופ' ה, ח)

בעלי הטעמים צירפו יחד את אלהים חדשים כגרעין ולוואי המשמשים כנושא לפועל יבחר. לפי חלוקתם לא נזכר בפסוק נושא של יבחר, ואפשר שהוא נלמד מן המלה הקודמת, בסוף פסוק ז ('שקמתי אם בישראל'), כפי שאכן השלימו תרגום יונתן, רש"י ורד"ק. רלב"ג ציין, כי נוסף על הפירוש בדרך זו אפשר גם לפרש כך שאלהים יהיה נושא של יבחר, ואילו כמושא יעמוד שם התואר חדשים, כשהוא מכוון לגרעין שלא הוזכר – רברים.<sup>42</sup> אף על פי ששימוש כזה בשמות תואר אינו נדיר בעברית המקראית, העדיפו רוב המפרשים שלא להודקק לו כשראו לפנייהם דרך אחרת, כגון בפסוקנו. נראה, כי קיומו של פועל בלא נושא מפורש בצדו מקובל בעיניהם יותר מקיומו של לוואי בלא גרעין, שכן הפועל כולל בתוכו תמיד גוף שהוא הנושא, ולפי ההקשר ניתן לפרטו, כפי שעשו המפרשים הנזכרים: תרגום יונתן – 'כד אתרעיאו בני ישראל למפלח לטעותא חדתן...'; רש"י – 'כשבחר לו ישראל אלהים חדשים, אז הוזקו למלחמה בשעריהם...' (ובדומה רד"ק).

אף הדוגמה שלהלן, כמו קודמתה, מצביעה על כך שהסכמת רש"י עם הטעמים ועם אונקלוס אינה נובעת מקבלת סמכותם, אלא מהבנת הפסוק כפשוטו על פי השכיח בעברית המקראית:

(56) ויצא הראשון אדמוני פלו כאדרת שער  
 (בר' כה, כה)

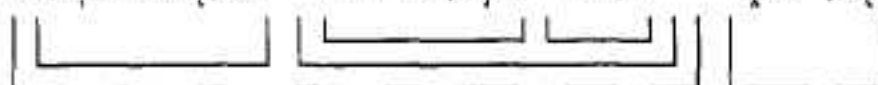
אונקלוס: 'ונפק קדמאה סמוק, כולה כגלים רשער...'; רש"י: 'כלו כאדרת שער – מלא שער, כטלית של צמר המלאה שער...'.<sup>43</sup>

אדרת נתפסת אצל אונקלוס ורש"י כצורת נסמך, אף על פי שיש במקרא שמות במשקל זה הן בנפרד הן בנסמך. ראיית אדרת שבפסוקנו כצורת נפרד – כפי שראה ראב"ע, בניגוד לטעמים, – מעמידה את שְׁעָר במעמד תחבירי שלא היה מוכר לפרשנים,<sup>43</sup> ועל כן נמנעו מלפרש בדרך זו.

### 3.4 רשב"ם

פירושו התמציתי של רשב"ם מתמקד בדרך כלל במלים או בצירופים הטעונים ביאור או בעניינים הטעונים יישוב מצד תוכנם, ועל כן אין בפירושו התייחסות מרובה לשאלות פיסוקיות-תחביריות של משפטים שלמים. אך מעיסוקו הפרשני בצירופים עולות לעיתים מסקנות גם לגבי מבניהם. מסקנות אלו ניתן להשוותן עם הממצא העולה מטעמי המקרא. בדוגמה שלהלן עולה פירושו של רשב"ם בקנה אחד עם פיסוק הטעמים, והוא אף מבהיר את המשמעות הפרשנית של פיסוקם:

(57) שֶׁמֶן לַמֶּאֱרֶ' בְּשִׁמִּים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּלְקִטְרֵת הַסְּמִים: (שם' כה, ו)



לפי שיטת בעלי הטעמים, המאפשרת רק חלוקה בינרית, מתאפשרת חלוקה לשלושה חלקים רק באמצעות חלוקה משנית של אחד מן החלקים שבחלוקה הראשונית. ואכן, פסוק זה נחלק בידי הטעמים לשלושה חלקים בדרך שתוארה. כל אחד משלושת החלקים מציין מוצר ותכליתו, המופרדים שוב בטעם מפסיק. תמונה זו ברורה לגבי שני החלקים הראשונים: 'שמן – למאֶר', 'בשמים – לשמן המשחה'. על החלק השלישי – 'ולקטרת הסמים' – עומד רשב"ם בפירושו: 'כלומר, לצורך קטרת הביאו סמים, כדכתיב בקטרת: "קח לך סמים" (שם' ל, לד)...'. רשב"ם השכיל להבין שגם החלק השלישי מציין מוצר ותכליתו, אך בהיפוך הסדר: תחת 'הסמים' – לקטרת' נחתם הפסוק בסדר 'ולקטרת – הסמים'. אפשר שרשב"ם הכיר בסממן קישוט זה, האופייני לחיתום עניינים בעברית<sup>44</sup> (ולכן תמיהתו של ראב"ע בפירושו הארוך על אתר) על פירוש זה – שהוא מייחסו ל'חבמי הדור' – אינה מוצדקת). אך אפשר גם, שרשב"ם

43 וראה על כך דיוננו להלן, בסעיף 4.5.2.3 דוגמה 171.

44 ראה מירסקי, הפיסוק של הסגנון, פרק 'כיצד פוסקים', עמ' יא-ג, ובייחוד הדיון בהיפוך הסדר של הדיבור האחרון, עמ' יג-יח. מירסקי מציין 'שהיפוך זה של הסדר עושה הפסק' (עמ' יד), ומרגים עיקרון זה במקראות אחרים. מבין דוגמותיו ראויה לציון הדוגמה שלהלן (כמ' ז, יג-יז), שכן לדעתנו יש בה רמיון למבנה הפסוק שאנו דנים בו, כפי שהוא עולה מפירוש רשב"ם:



## 3.5 ראב"ע

ראב"ע, המצהיר בכמה הזדמנויות על חובתו של מפרש המקרא לדבוק בפיסוק הטעמים,<sup>48</sup> משתדל כמוכן להיות נאמן להצהרותיו. אולם, למרות הכרתו העקרונית בסמכותם של בעלי הטעמים ונכונותו להישען עליהם בפירושו, הוא בוחן אותם ב'משקפי' האמת הבלשנית שלו ודבק בפירוש העולה מהם רק כשהוא סבור, שהכרעתם הפיסקית היא הנכונה מצד הלשון. ברור, שבמרבית המקרים אין פיסוק הטעמים מנוגד לפשט הכתוב המתחייב מלשון המקרא, ואז ממילא מתאים פירושו של ראב"ע (אם אכן ראה לפרש את הפסוק) לשניהם כאחד. בכל זאת נקלע ראב"ע במקרים לא מעטים לדילמה המחייבת אותו להכריע בין פירוש הטעמים לבין פירוש העולה ממדרש חז"ל, שאף כלפיהם הוא חש מחויבות. בדיקת הכרעותיו במקרים אלו וחשיפת השיקולים להכרעותיו מציגות את הלשון כגורם המכריע, ומצביעות על חושו הבלשני המעולה של ראב"ע.

נציג כאן דוגמות להכרעותיו לצד הטעמים.

### 3.5.1 הסכמה עם הטעמים בניגוד לדרשת חז"ל בשל שיקולים לשוניים

(58–59) ...צללו כעופרת במים אדירים: (שמ' טו, י')

ברומה לרשב"ם, שפירושו הובא לעיל בסמוך,<sup>49</sup> פירש ראב"ע (בפירושו הארוך): 'ו' במים אדירים' דבק עם "צללו", כאילו אמר: צללו במים אדירים כעופרת'. הפירוש החלופי, המשתקף מדרשת חז"ל '...מאדירים – אלו המצרים, דכתיב "צללו כעופרת במים, אדירים"' (מנחות נג ע"א), עם שהוא מבטל את חסרון המכונה של כסמ' ואת העדר הנושא של צללו, נדחה בידי ראב"ע (כמו גם בידי רשב"ם) משום שהוא מחייב תפיסה של אדירים כשם עצם, דבר שאין בו הכרח, מה גם ששם התואר אדירים משמש (כפי שהראינו) לוואי למים גם בתהילים צג, ד.<sup>50</sup>

48 הצהרות כאלה הבאנו בסעיף 2.1.1 לעיל; ראה שם.

49 בסעיף 3.4 דוגמה 58.

50 כך עולה מפירושו של ראב"ע שם: 'יותר מקולות מים רבים שהם אדירים, שהם משברי ים, יותר אדיר השם במרום...'. ראב"ע מפסק את הפסוק כך: 'מקלות מים רבים אדירים, משברי ים, אדיר במרום ה'', ולא 'מקלות מים רבים, אדירים משברי ים,....'!

(60=43) רב' כה, יח:

אשר קרד ... ויזנב בר... אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים:

כבר הצבענו לעיל<sup>51</sup> על כך, שבפסוק זה מצויה דר'משמעות תחבירית, המשתקפת גם בדרשות חז"ל. בעלי הטעמים הכריעו מסיבות תאולוגיות לפסק באופן שהמשפט 'ולא ירא אלהים' יתייחס לעמלק ולא לישראל, וכך פירש גם רש"י. ראב"ע מעלה ברמז מניע לשוני התומך בפירוש זה, ובכך יתרונו על רש"י כאן. וזה לשונו: 'ולא ירא – שב אל עמלק, והוא פעל עבר, כמו "כי כבד ממך" (שם' יח, יח), "כי זקן יצחק" (בר' כז, א), "כאשר אהב" (שם שם, ט). תן דעתך: התוספת 'והוא פעל עבר', הנראית כהערה מורפולוגית, והמקבלת אישוש גם מן הדוגמות שבאותו משקל, אינה אלא הנמקה תחבירית הנחוצה לפירושו ש'לא ירא' שב אל עמלק'. שהרי אם תבין את ירא כצורה שמנית – בינוני או שם תואר – תצטרך לצרפה אל עיף ויגע, ששתיהן שקולות באותו משקל. אך דא עקא: כיוון שהכתוב אינו גורס ירא אלהים, אין כאן שם תואר, שהיה אפשרי רק בצירוף של סמיכות. זאת ועוד: בין שהבינוני מתפקד כאן כשם תואר ובין שהוא מתפקד כפועל, היה צריך שיישאל על ידי איין, ואילו הכתוב גורס לא. הערת ראב"ע באה לומר, שבהיות ירא 'פועל עבר' אין דינו כדין עיף ויגע הבינוניים, וממילא יש לצרפה אל הפעלים הקודמים בפסוק, המציינים עבר. אמור מעתה, נושא אחד משותף לכל פועלי העבר שבפסוק: (אשר) קרד (בדרך) ויזנב... ולא ירא אלהים'. הנמקה זו, שקוראים אנו בין השיטין של דברי ראב"ע, אף שלא אמרה במפורש ודאי נתכוון לה; שאם לא כן למאי נפקא מינה לו אם ירא – שיש בה דר'משמעות מורפולוגית – צורת עבר היא או בינוני (שכן גם הבינוני יכול לכוון לזמן עבר בעברית המקראית)?

יתר על כן: הנמקה זו – 'והוא פועל עבר' – לא רק שהיא כורכת, כאמור, את כל פועלי העבר שבפסוק עם נושא משותף, עמלק; היא חיונית אף להצגת עמלק כנושא המשפט 'ולא ירא אלהים': תפיסתו של ירא כצורת בינוני איננה אפשרית נוכח אי הזכרת נושא חדש במשפט, שהרי כיוון שהבינוני מנטרל את הגופים אי אפשר לצרף שתי צורות בינוני, האחת מכוונת לנוכח והאחרת לנסתר, והיה הכתוב צריך לומר 'אתה עיף ויגע והוא לא ירא אלהים'. אך לא כן הוא אם ירא צורת עבר היא ועיף ויגע צורות בינוני, שהרי בעבר מובדלת צורת ירא, המכוונת לגוף נסתר, מצורת יראתך, המכוונת לנוכח.

אמור מעתה: ההתייחסות לשאלה התחבירית (קביעת נושאו של המשפט 'ולא ירא אלהים') והאינפורמציה המורפולוגית (ש'ירא הוא פועל עבר') אינן בגדר עיקר ותוספת

51 ראה ריונו לעיל בסעיף 3.1 דוגמה 43.

בדברי ראב"ע, אלא שתיהן ירדו כרוכות לפירושן. רק משנכרכו יחד, תמצא שעל כורחך 'ולא ירא אלהים' מכוון לעמלק, שהוא המובא בפסוקנו בגוף שלישי (כנפעלים קרד וויזנב), ולא לישראל, המובא בפסוקנו בגוף שני, הן בכינויים החכורים שבתיבות 'קרד', 'בך' ו'אחריו' הן בכינוי הפרוד '(ו)אתה (עיף ויגע)'. האם עמדו שיקולים אלו גם לפני בעלי הטעמים בהכרעתם? זאת לא נרע מפרשנותם ה'אילמת', והרי אף את ראב"ע היה עלינו לרובב מעבר למעט שאמר בעצמו.

### 3.5.2 הסכמה עם הטעמים בניגוד לפרשנים אחרים

אם מדרשי חז"ל לא עצרו בעד ראב"ע מלהתייצב נגדם לצד הטעמים, הרי התייצבות לצד הטעמים נגד פרשן 'מן השורה' אפשרית היא על אחת כמה וכמה. כך למשל בדוגמה הזאת:



סימן הפסק, הבא בפסוקנו בין עָשׂוּ (המוטעמת במונח) לבין כָּלָה, נתפס בידי כמה מן הפרשנים (אונקלוס, רש"י,<sup>52</sup> רשנ"ם<sup>53</sup>) כאילו בא לציין שהמונח שלפניו הוא 'מונח לגרמיה'. בהתאם לכך פירשו – כביכול עם הטעמים, ולמעשה נגדם – את המלים עָשׂוּ כָלָה כרישא וסיפא של משפט תנאי אסינדרטי, היינו: 'אם עָשׂוּ (כצעקתה הבאה אלי) אז אעשה עמם כלה'. ראב"ע פותח בפירוש זה, אך מביא אחר כך את דעתו שלו:

ויש אומרים: 'הכצעקתה הבאה אלי' – אם כן עָשׂוּ, אעשה בהם כלה; 'וְאֵם לֹא אֲדַעָה' – ארחם אותם, וכן יפרשו 'ידע אלהים' (שמ' ב, כה). ועל דעתי פירשו: אראה אם עָשׂוּ כו' לם כרעה הזאת.

אין לדעת, אם השכיל ראב"ע להבין שטעמי המקרא הציבו כאן מונח + פסק ולא מונח לגרמיה, וכיוון שכך הרי אין הפסק בין עָשׂוּ לְכָלָה, ותפקיד הפסק הוא לציין את

52 ראה לעיל בסעיף 2.2.1.6 דוגמה 21.

53 ראה לעיל בסעיף 2.2.2.1 דוגמה 26.

מעמדה האדכרביאלי של בלה, כדי שלא תתפרש כשימושה בפסוק 'כי אעשה כָּלָה בְּכָל־הַגּוֹיִם' (יר' מו, כח), אלא כשימושה בפסוק 'כְּשִׁלְחוּ כָּלָה גֵרֶשׁ יִגְרֶשׁ אֶתְכֶם מִזֶּה' (שמ' יא, א), היינו בלה = כולם:<sup>54</sup> פירושיו של ראב"ע אמנם מכון לכך, והוא יוצא נגד פירושי אונקלוס, רש"י ורשב"ם. אך אפשר, שכשם שהמפרשים הנזכרים נתכוונו לפרש עם הטעמים ונמצאו מפרשים נגדם, כך נתכוון ראב"ע לפרש נגד הטעמים, בהיותו סבור אף הוא שמונח לגרמיה כאן, ורק בדיעבד נמצא מסכים עם הטעמים.

ברור, שהתייצבותו של ראב"ע לצד הטעמים אינה קשורה בהכרח לדחיית פירוש הנוגד את פיסוק הטעמים. יש שפירוש אחר מתאים גם הוא לפיסוק הטעמים, ואף שראב"ע מסכים עם פיסוק הטעמים אין הוא מסכים עם אותו פירוש; אגב פירושיו שולל הוא לעתים את הפירוש האחר, מבלי להזכיר בהכרח את בעל הפירוש. כך למשל:

(44.25=62) גִּזְרֵי אֲרִיָּה יִהְיֶה מִטְרֵף בְּנֵי עֲלִית  
(בר' מט, ט)

ואלה דברי ראב"ע:

'מִטְרֵף בְּנֵי עֲלִית' – רמית לי, בני, לגזר אריה, כאשר עלית מהטרף, והטעם: מִטְרֵף אחר (לא מִטְרֵף יוסף, אלא כרשב"ם, שפירש: 'מִלְטְרוֹף טָרֵף באומות'). ואם נפרשנו על דבר יוסף (כפי שהעמיד רס"ג את הפסוק: מִטְרֵף [את] בְּנֵי [יוסף] עֲלִית), היה ראוי שיהיה תחת 'עֲלִית' – 'העֲלִית', כי 'עֲלִית' פועל עומד...<sup>55</sup>

ראב"ע רואה בבני מלת פנייה, המכוונת ליהודה, ואין הוא רואה קושי בהופעתה כמאמר מוסגר בתוך המשפט במקום שתופיע בראשית המשפט, כמקובל במלות פנייה, שכן לשון השירה מאפשרת חופש בסדר המלים.

### 3.5.3 הנמקה פרשנית-לשונית המבהירה פיסוק תמוה של הטעמים

פעמים שהיצמדותו של ראב"ע לפיסוק תמוה של הטעמים אינה מתפלמסת עם פרשן אחר, אך יש בה הנמקה פרשנית-לשונית המחלישה את התמיהה שמלכתחילה. כך משמש ראב"ע בדיעבד פה לבעלי הטעמים, מבלי להזכירם כלל; שכן אפשר

54 בדרך זו, ובהסתמך על שמות יא, א, פירש ספורנו את פסוקו. ראה להלן סעיף 3.9 דוגמה 78. וראה גם ברויאר, פיסוק טעמים, עמ' 83-86; הנ"ל, טעמי המקרא, עמ' 133.

55 פירושיו של רס"ג – שטענתו זו של ראב"ע תופסת לגביו – הובא לעיל בסעיף 3.2 דוגמה 44. ראה גם דיונו בפירוש רשב"ם לפסוק זה, בסעיף 2.2.2.2 לעיל, דוגמה 25.

שההנמקה שהוא מעלה בפירושו היא זו שעמדה לפני בעלי הטעמים בהכרעתם הפיסוקית. למשל:

(63) למה תשיב ירך וימינך מקרב חיקך כלה: (תה' ער, יא)

פיסוק הטעמים בפסוק זה, המתעלם מן התקבולת שבמבנהו, צוין כבר לעיל בסעיף 3.1.<sup>36</sup> שם רנו גם בקביעתו של קוגל, שהטעמים טשטשו את התקבולת שבשירה המקראית, והראינו שבמקרים מסוימים לא יכלו בעלי הטעמים להימנע מפיסוק הנוגד את המבנה התקבולתי. פסוק זה, לפחות כפי שהוא נראה ממבט ראשון, אינו באותה קטגוריה, ולכן הוא יכול להדגים את קביעתו של קוגל. אולם פירושו של ראב"ע לפסוק יכול להבהיר, שאין כאן חוסר הבחנה בתקבולת, או אדישות כלפיה, אלא פרשנות מכוונת כאן, המייחסת משמעות שונה למלים יד וימין. וכך מפרש ראב"ע: "למה תשיב" – כדרך "תשיב (צ"ל השיב) אחור ימינו" (איכה ב, ג); "ירך" – השמאלית, כאילו הזכיר שתי ידיך...'. דומה, כי את ראב"ע בפירושו בדרך הטעמים הנחו שני מניעים: (א) הרצון לצרף את תשיב עם ימין, כפי שהוא בפסוק באיכה שעליו הוא מסתמך. (ב) התפיסה – שיש לה מהלכים אצל חז"ל – שיד עשויה לציין רווקא יד שמאל, בייחוד כשהיא סמוכה לתיבה ימין, כבפסוקנו. תפיסה זו עולה בבירור בדרשת חז"ל על תפילין של יד, שהסמיכוה לכתוב בשמות יג, ט, 'זהיה לך לאות עלידיך', ולמקבילו שם בפסוק טז, 'זהיה לאות עליךקה'.

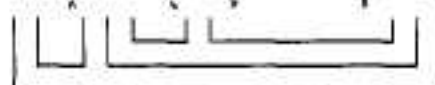
תנו רבנן: 'ירך' זו שמאל. אתה אומר שמאל, או אינו אלא ימין? תלמוד לומר: 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים' (יש' מח, יג); ואומר: 'ידה ליתר תשלחנה וימינה להלמות עמלים' (שופ' ה, כו); ואומר: 'למה תשיב ירך וימינך מקרב חיקך כלה' (תה' ער, יא). ר' יוסי החורם אומר: מצינו 'ימין' שנקרא 'יד', שנאמר: 'זירא יוסף כיישית אביו ידימינו' (בר' מח, יז). ואידך: 'יד ימינו' איקרי, 'יד' סתמא לא איקרי (מנחות לו ע"ב – לו ע"א).

תהלים ער, יא משמש אפוא אצל חז"ל אסמכתא לכך, שיד במקרא עשויה לכוון לשמאל רווקא. וראב"ע עצמו, בפירושו הארוך לשמות יג, ט, מציין: 'זאמר ר' משה הכהן, כי "יד" ברוב המקרא היר השמאלית: "אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים" (יש' מח, יג); "ידה ליתר תשלחנה וימינה להלמות עמלים" (שופ' ה, כו). ראב"ע ראה אפוא בתהלים ער, יא אזכור של שתי ידיים, שהמשורר מבקש שלא יושבו אחור. סביר ביותר, שכך הבינו גם בעלי הטעמים את הפסוק, ובשל כך לא פסקוהו על פי התקבולת.

## 3.6 רד"ק

בדרך כלל רד"ק מסכים עם פיסוק הטעמים, שכן על הרוב פיסוק זה מכוון לפשט. במקומות שהפשט מאפשר לכאורה דרמשמעות ונמצאו מפרשים שבחרו לפרש שלא כטעמי המקרא, רד"ק משתדל להיות נאמן לטעמים. כך למשל:

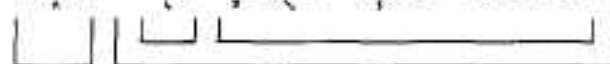
(64) לא תוסיפו הביא מנחת־שוא קטרת תועבה היא לי (יש' א, יג)



המשפט 'קטרת תועבה היא לי' דרמשמעי הוא. אפשר שנושא המשפט הוא קטרת הנשוא הוא תועבה ובין שניהם מצויה היא כאוגר, וכך פירש ראב"ע. אולם בעלי הטעמים פיסקו באופן אחר, כך שנושאו של המשפט הוא הכינוי היא (המוסב אל מנחת שוא שבחלק הראשון של הפסוק) והנשוא הוא צירוף הסמיכות קטרת תועבה. וכך עולה גם מפירוש רד"ק: '...כי תביאו מנחה לפני ואין לבככם אלי, זאת היא מנחת שוא והבל, ותועבה היא' (ובאופן דומה פירש גם רש"י).

גם בדוגמה שלהלן מצויה דרמשמעות תחבירית, המאפשרת שיוך מלה אחת לרישא או לסיפא של משפט התנאי:

(65) אם־תשוב ישראל | נא־מִהָּ אלי תשוב (יר' ד, א)



התיבה אֵלִי יכולה היתה להיתפס כפותחת את הסיפא של התנאי – אלי תשוב (ואמנם כך פירש בעל 'מצודת דוד': 'אם אתה ישראל תשוב בוידי ופיוסים כאלה, אז תחזור ותשוב אלי, להיות לפני כמאז, סגולה מכל'). אך בעלי הטעמים שייכוה אל הרישא 'אם־תשוב ישראל... אלי', ובסיפא הותירו רק את תשוב. רד"ק (ואולי גם רש"י)<sup>57</sup> מסכים עם הטעמים:

אם תתורו בדברים נאמרים ותשובו אלי, אני אקבל אתכם בתשובה ותנוחו ולא תגלו מארצכם. 'תשוב' השני ענין מנוחה, כמו 'בשובה ונחת תושעון' (יש' ל, טו).

57 את דברי רש"י ניתן לפסק הן באופן שפירושו יסכים עם הטעמים הן באופן שיתנגד להם, וקשה להכריע לאיזה מן האופנים כיוון. נביא כאן שני פיסוקים אפשריים לדבריו: (1) בניגוד לטעמים – 'אם תשוב ישראל, בתשובה זו: אלי תשוב, לכבודך ולגדולתך הראשונה'. בשיטת פיסוק זו נשמרים שני דיבורים־מתחילים, שהובלטו כאן, וכל אחד מהם מתפרש על ידי הרחבה. (2) לפי הטעמים – 'אם תשוב ישראל בתשובה זו אלי, תשוב לכבודך ולגדולתך הראשונה'.



כך הוציאו את המלה מכשול מפשרה ופירשוה כמעין נרדפת למוות. ברור, שמכשול = מוות אפשר לייחס לקב"ה, שהרי הוא ממית ומחיה, ופרשנות תאולוגית אינה נרתעת מלשים בפי הקב"ה את המשפט 'ונתתי מכשול, שהוא ימות, לפניו'. היינו 'אמית אותו', מה שאין כן במשפט המקורי 'ונתתי מכשול לפניו'.

רד"ק פירש ממש לפי ניתוח שיטת הטעמים שהבאנו כאן. ואלה דבריו: "ובשוב צדיק [...] ונתתי מכשול לפניו" – המכשול הוא שימות בחטאו...'. הסכמת רד"ק עם המשמעות הפרשנית העולה מפיסוק הטעמים אינה אומרת בהכרח, שאותה סיבה היא שהוליכה הן את רד"ק הן את בעלי הטעמים לפסק ולפרש בדרך זו. להלן נציג הנמקה מבנית, ולא תאולוגית, המוליכה לאותו פירוש; אין לרעת אפוא מהי ההנמקה שהובילה את בעלי הטעמים ואת רד"ק אל פירושיהם.

ההנמקה המבנית היא זו: השוואת פסוק כ לפסוק כא מעלה תקבולת בין מרכיביהם הענייניים. נארגן את מרכיבי פסוק כ בהתאם לסדר המרכיבים שבפסוק כא:

כ		כי לא הזהרתו	בחטאתו ימות	ולא תזכרנה צדקתו אשר עשה	ובשוב צדיק מצדקו ועשה עול	ונתתי מכשול לפניו הוא ימות	ודמו מידך אבקש
כא	ואתה	כי הזהרתו	צדיק	לבלתי חטא	צדיק	והוא לא חטא	חיו יחיה כי נזהר ואתה את־נפשך הצלת

לפי תקבולת עניינים זו בא המשפט 'ונתתי מכשול לפניו' בניגוד למשפט 'כי נזהר', ומשמע המשפט המורכב 'ונתתי מכשול לפניו הוא ימות' הוא 'הוא ימות כי נכשל', והוא ניגודו של המשפט המורכב 'חיו יחיה כי נזהר'. תפיסה כזאת של מבנה שני הפסוקים יכולה היתה להביא לקישורם יחד של 'ונתתי מכשול לפניו' עם 'הוא ימות'. כאמור, פיסוקם ופירושם של בעלי הטעמים ושל רד"ק יכולים להיות תולדה הן של ההנמקה התאולוגית הן של זו המבנית. כיוון שפיסוק הטעמים אינו מסוגל לספק הנמקה, וזו גם אינה מפורטת בפירושו של רד"ק, אין בידנו להכריע בין האפשרויות שתיארנו.

גם בדוגמה שלהלן מתאים פירושו של רד"ק לפיסוק הטעמים, כמו גם לתרגום יונתן, אף שניתן להציע פיסוק חלופי (כגון זה של שד"ל, שיובא בהמשך) אשר לכאורה הולם את הפשט יותר, בהיותו נקי משיקולים תאולוגיים. אולם ניתוח לשוני של הפסוק יכול להראות, שאפשר שלא הנימוק התאולוגי הוליד את בעלי הטעמים אל הפיסוק שהציעו, אלא נימוקים לשוניים. רד"ק אינו מאזכר את הטעמים ואת התרגום הארמי, אך מוסיף

בפירושו – ההולך בעקבותיהם – הבחנה לשונית, המקשה את תלות הפירוש בנימוק התאולוגי ומרמזת על אפשרות להשעינו על בסיס לשוני.

(67) ונגלה כבוד ה' וראו כל־בשר יחדו כי פי ה' דבר: (יש' מ, ה)

\_\_\_\_\_

תרגום יונתן לפסוק עולה בקנה אחד עם פיסוק הטעמים: 'ויתגלי יקרא דה', ויחזון כל בשרא כחדא ארי במימרא דה' גזר כן'. הטעמים והתרגום רואים בפסוק משפט מחובר בעל שני איברים, כשהאיבר השני הוא משפט מורכב ובו פסוקית תוכן מושאית, 'כי פי ה' דבר', המשלימה את הפועל ראו: נגר תפיסה זו של מבנה הפסוק יוצא שד"ל<sup>60</sup> הכורך למעשה את 'וראו כל בשר יחדו' עם 'ונגלה כבוד ה' (למרות הצגתם בשני דיבורים־מתחילים), ומפרש:

'וראו כל בשר יחדו' – כל העמים יראו כבוד ה', כלומר מעשי האותות והמופתים, ויאמרו אצבע אלהים היא, כאילו בעיניהם יראו אותו עושה אותם, כטעם 'ובקר וראיתם את־כבוד ה'' (שמ' טז, ז), וכן למעלה 'המה יראו כבוד־ה' הדר אלהינו' (יש' לה, ב), וכן למטה 'לקבץ את־כל־הגוים והלשונות ובאו וראו את־כבודי' (יש' סו, יח).

'כי פי ה' דבר' – מליצה שגורה בפי הנביאים, לקיים מה שאמרו, ולומר: כן יהיה בלא ספק, מאחר שהאל דבר. וכן למעלה 'חרב תאכלו כי פי ה' דבר' (יש' א, ב), וכן למטה 'והאכלתיך נחלת יעקב אביך, כי פי ה' דבר' (יש' נח, יד), וכן במיכה (ד, ד) 'וישבו איש תחת גפנו ... ואין מחריד, כי־פי ה' צבאות דבר'.

שד"ל בודד אפוא את 'כי פי ה' דבר', בהציגו פסוקית זו כנוסחה החותמת דברי נבואה. לשיטתו, לפני נוסחת החיתום מציג הפסוק תקבולת: 'ונגלה כבוד ה' / וראו כל־בשר יחדו'. את הביטוי 'וראו כל־בשר יחדו' משווה הוא ל'וראיתם את־כבוד ה'' ול'המה יראו כבוד־ה', אך בפסוקנו נעדר המשלים כבוד ה' בצלע השנייה, ויש להניח ששד"ל מושך אותו מן הצלע הראשונה, וקורא: 'ונגלה כבוד ה' וראוהון כל־בשר יחדו'. את פיסוק הטעמים רואה שד"ל כתוצר של אילוץ תאולוגי, לטענתו,

בעלי הטעמים הפכו את הענין, שלא תהיה המליצה קשה בעיני ההמון – שכל בשר יראו כבוד ה' – וסמכו 'כל בשר יחדו' אל 'כי פי ה' דבר', כאלו כוונת הנביא שכל בשר יראו, שמה שאמרו הנביאים היה באמת דבר ה', ואחרי הטעמים הלכו המפרשים...

כלומר, התעלמות הטעמים והפרשנים שבעקבותיהם מהתקבולת שהצגנו בפסוק נובעת, לדעת שד"ל, מהמגמה להרחיק את הגשמת האל.<sup>60</sup> אולם, מבלי לשלול עקרונית את כוחו של מניע תאולוגי לכוון את פיסוק הטעמים, יש להצביע על כמה שיקולים לשוניים התומכים בפיסוק הטעמים לפסוקנו:

- א. הפועל ראה מזמין משלים מוצרך, שאינו כא במפורש בשיטת הפיסוק של שד"ל, ואילו לפי פיסוק הטעמים משמשת פסוקית התוכן 'כי פי ה' דבר' בתפקיד זה.
- ב. התקבולת העניינית שיש, כביכול, בין הצלעות 'ונגלה כבוד ה' / וראוהו כל־בשר יחדו' לקויה מבחינה תחבירית, ולא רק בשל הצורך למשוך את כבוד ה' מהצלע הראשונה אל השנייה, אלא בעיקר בשל חילופי הנושאים בשתי הצלעות: הנושא של הצלע הראשונה הוא כבוד ה'. משיכתו אל הצלע השנייה אפשרית רק בשינוי מעמרו התחבירי למושא, שכן הנושא של הצלע השנייה הוא כל־בשר. פיסוק הטעמים מפריד באתנחתא בין שני משפטים שנושאייהם שונים, וכך גם מועמדת פסוקית התוכן 'כי פי ה' דבר' כמשלים המושאי של הפועל ראו שבמשפט השני.
- ג. לפועל ראה ישנן שתי הוראות: (1) ראייה חושית, בעין; (2) ראייה בשכל, היינו, הבנה. שד"ל התעלם מההוראה השנייה ודבק בראשונה, המוליכה בהכרח להגשמה. ההוראה השנייה מזמינה מלכתחילה השלמה של פסוקית תוכן מושאית לפועל ראה, וזו מצויה בפסוק במלים 'כי פי ה' דבר', כפי שציינו בעלי הטעמים. נעיר, שדוגמותיו של שד"ל להופעת נוסחת החיתום 'כי פי ה' דבר' – ישעיהו א, כ; נח, יד; מיכה ד, ד – אינן מכילות את הפועל ראה לפני הנוסחה, ואינן מזמינות כלל פסוקית תוכן מושאית.
- ד"ק מעלה בפירושו את המשמעות השנייה של הפועל ראה, וזו מוליכה אותו בדרכם של הטעמים, מבלי להזכירם:

ונגלה – אז כשיצאו מהגלות ביד רמה... אז יגלה כבוד ה' לעיני כל העמים. וראו כל בשר – ידעו כל בני אדם כי פי ה' דבר, כלומר: ידעו אז, כי הנחמות האלה שדברו הנביאים, על פי ה' דברו מה שדברו, כשיראו שיתקיימו הנבואות. וראו – ענין ידיעה והבנה. ר"ל ראית הלב, כמו 'ולבי ראה הרבה' (קה' א, טז) והדומים לו.

מטענת שד"ל, שאילוף תאולוגי גרם לבעלי הטעמים ש'הפכו את הענין', השתמע שדרך פיסוק הטעמים איננה דרך הפשט. ראייה זו מחמירה שלא כדין עם בעלי הטעמים. ניתוחנו לעיל הראה שלשון הכתוב מאפשרת לפחות – אם לא מעדיפה – את פירוש בעלי הטעמים. אפשר שהנימוק התאולוגי הכריע בבחירתם בפירוש זה מבין השניים האפשריים. אשר לרד"ק, הרמיה הלשונית שהביא באה לתמוך בראיית פירושו

כפשט אפשרי. עם זאת אין לדעת, אם הליכתו כאן עם הטעמים מושפעת מנימוקים לשוניים, משלילת הפירוש המניח הגשמה של האל, או מנאמנותו לטעמים.

יש שהטעמים נלחצים לפרש בניגוד לפשט כדי למנוע סתירה בין מקרא להלכה, כפי שמראה הרוגמה שלהלן. רד"ק ער לבעיה, והוא מציג שני פירושים, שהאחר מתאים לפשט והאחר מתאים לטעמים; אלא שגם את הפירוש האמור להתאים לפשט הוא מציג באופן שלא יעמוד בסתירה ממשית להלכה.

(68) יח' מד, כב: ואלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים

כי אם יבתולת מזרע בית ישראל והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו:

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

פשט הכתוב אוסר כאן על כוהן הדיוט לשאת אלמנה סתם – אף על פי שההלכה אינה מונעת זאת ממנו – ומתיר לו רק אלמנת כוהן. על כן נדרש בקידושין עח ע"כ: 'האי קרא רישא בכהן גדול וסיפא בכהן הדיוט... הכי קאמר: "מכהן יקחו" – משאר כהנים יקחו'. דרשה זו מבטלת את הצירוף אלמנה מכהן ומשייכת את כל אחד ממרכיביו לסינטגמה אחרת, כך: 'והאלמנה אשר תהיה אלמנה' – היינו, שלא נישאה מחדש ונתגרשה: 'מכהן יקחו' – היינו, מדובר כאן לא במכהן, שהוא הכוהן הגדול, אלא במכהן – אדם שהוא מבין הכהנים הרגילים, כוהן הדיוט. אלה שכמותו יקחו, היינו רשאים לקחת, את האלמנה הנזכרת. פירוש מאולץ זה, העושה את מכהן לנושא, מתעלם מחוסר ההתאם במספר שבין מכהן (יחיד) לבין יקחו (רבים).

פיסוקם של בעלי הטעמים למלים 'והאלמנה אשר תהיה אלמנה מכהן יקחו' משקף את המדרש שהבאנו. אולם חשוב לציין, שההפרדה של 'רישא בכהן גדול וסיפא בכהן הדיוט' לא נשמרה אצלם במלואה. הפרדה זו היתה מחייבת הצבת האתנחתא בסוף הצירוף 'כי אם יבתולת מזרע בית ישראל', משום שצירוף זה מתייחס עריין לכוהן הגדול, האסור באלמנה וגרושה ומותר רק בבתולות מזרע בית ישראל. מסורות הפיסוק של האתנחתא והסילוק עתיקות הן מאלו של שאר הטעמים; לפנינו אפוא השתקפות של מסורת קדומה, שחילקה את הפסוק לשתי קיסריות לא לפי שני סוגי הכהנים – כוהן גדול וכוהן הדיוט – אלא לפי האסור והמותר לכוהנים. בקיסרות הראשונה בא האסור, 'אלמנה וגרושה לא יקחו...!', ובקיסרות השנייה בא המותר: 'בתולת... ו... אלמנה – מכהן יקחו'. פשט זה טושטש בחלוקה הסופית של הטעמים, שהחילה על הפסוק את ההבחנה בין כוהן גדול לכוהן הדיוט.

קשה להניח שרד"ק הכיר בשני הרבדים ההיסטוריים של מערכת הטעמים כאן, ובשל כך הציע שני פירושים; אך בוודאי הוא הכיר במתח שבין הפשט והדרש ההלכתי, וזה פירושו:



'פליטי אפרים', שהוכו בידי אנשי גלעד. רד"ק בפירושו משמש פה לטעמי המקרא מבלי להזכירם:

'פליטי אפרים אתם'. כלומר: פליטי אפרים אתם, שאתם מחולקים בתוך אפרים ובתוך מנשה, ואין אתם חשוכים לכלום. לפי שהיו אנשי אפרים מחרפין אותם כך, היו אנשי גלעד מכים אותם, כשהיו מוצאים אותם יחידים עוברין בארצם.

רד"ק נאמן אמנם לטעמים, אך הוא ער לאסמכתא התומכת בפירוש השני, ואיננו מסתיר אותה מן הקורא:

ולדעת המתרגם 'אתם' דבק עם 'גלעד', לא עם 'אפרים'... ומה שאמר 'פליטי אפרים' ר"ל הפחותים שבאפרים היו מחרפין אותם כך. ויוכיח הפירוש הזה: 'והיה כי יאמרו פליטי אפרים אעבורה' (פסוק ה)...

הווי אומר: כשם שנפסוק ה פליטי אפרים הוא הנושא של כי יאמרו – וכאן אין אפשרות של דרימשמעות תחבירית – כך הוא גם בפסוק ד. למרות האסמכתא הזו נראה שבעלי הטעמים, ורד"ק כמותם, לא ראו כסבירה את כליאת הפנייה גלעד בתוך המשפט השמני 'אתם בתוך אפרים בתוך מנשה' תחת הצבתה בראשית המשפט.

### 3.7 רמב"ן

רמב"ן לא גילה במפורש את יחסו לטעמים. כשהתנגד להם הצניע התנגדותו, אך גם כשהסכים עמם לא הבליט זאת, שהרי אין רבותא בכך. על כן אין תמה, שכמעט כל הדוגמות שהבאנו לעיל, שבהן הסכימו מפרשים עם הטעמים, לא זכו לדיון אצל רמב"ן. רק במקרים בודדים מן הדוגמות הנ"ל נמצא אצלו התייחסות כלשהי לפסוק, אך דעתו בשאלה העקרונית של הסכמה או אי הסכמה עם טעמי המקרא נשארת מטושטשת.

(57–70) שמן למאור בשמים לשמן המשחה ולקטרת הסמים: (שמ' כה, ו)

המשמעות הפרשנית של פיסוק הטעמים בפסוק זה נידונה בסעיף 3.4 לעיל. שם גם ציינו, כי רשב"ם הסכים עם הטעמים והאיר את כוונת פיסוקם. רמב"ן מביא שלושה פירושים:

א. 'יש אומרים שזה מקרא קצר: בשמים לשמן המשחה וסמים לקטרת הסמים'. פירוש זה מתאים לטעמי המקרא באשר להפרדה בין שני המשפטים השמניים, שהאחד עניינו בבשמים והאחר עניינו בסמים. אך השלמת 'המקרא הקצר' מחייבת היערכות חדשה של הטעמים במשפט השמני העוסק בסמים, מעין: ולקטרת הסמים סמים.

ב. 'ואחרים אמרו שהוא כאלו בהפוך: ולקטרת יביאו הסמים...'. זהו למעשה פירוש רשב"ם שנידון לעיל, ובעיקרון אין הוא שונה מן הפירוש הראשון בנוגע לפיסוק המשפט, וכמותו מסכים הוא עם הטעמים.

ג. 'ורבי אברהם [אבן עזרא] אמר שהוא כמשמעו, ו"בשמים" לשניהם, לשמן המשחה ולקטרת...'. פירוש זה מנוגד לטעמים, ומבקש פיסוק טעמים מעין: שֶׁמֶן לְמֶאֱר בַּשָּׁמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וּלְקִטְרֶת הַסָּמִים.

אף על פי שרמב"ן נוטה כנראה לפירוש השלישי, אין הוא מוותר על שני הפירושים הראשונים ואף אינו מתווכח אתם. את נטייתו לצד הפירוש השלישי הוא מבליע בהמשך: 'ולא הוצרך להזכיר "ובשמים וסמים לקטרת" בעבור שהזכיר "קטרת הסמים", כאשר לא הזכיר "שמן לשמן המשחה", וזהו הנכון...'. ציון 'זהו הנכון' מכון כנראה לפירוש השלישי כולו, אך אפשר שהוא מתייחס רק לטענה, שהפסוק לא היה צריך לחזור ולהזכיר את הבשמים בדברו על 'קטרת הסמים'. כאמור, מרוב 'עצי' פירושים אין דעתו באשר לפיסוק הטעמים ניכרת ב'ער'.

(59.58=71) צללו כעופרת במים אדירים: (שמ' טו, י)

על הבעיות התחביריות שבפסוק עמדנו לעיל.<sup>63</sup> מצד התחביר יכול אדירים להיות לוואי למים, כעולה מטעמי המקרא, או הנושא של צללו. רמב"ן לא ראה לנכון להתייחס לשאלה זו כלל, אף על פי שפירושו לא קיפח את הפסוק. הוא ראה לנכון לפרש את 'צללו כעופרת' מבלי לחדש דבר – 'וטעם "צללו כעופרת": שבאו במצולות כמו העופרת' – והצניע את דעתו המסכימה או המתנגדת לפיסוק הטעמים של 'צללו כעופרת במים אדירים'.

(61.26.21=72) הכצקתה הבאה אלי עשו בלה (בר' יח, כא)

\_\_\_\_\_

טעמי המקרא קשרו כאן את המלים עשו בלה, דבר שכמה מן המפרשים לא הבינוהו נכון; הללו התייחסו לפֶסֶק שבין שתי התיבות כאילו היה ציון של מונח לגרמיה, המפסיק במלה עשו.<sup>64</sup> דעתו של רמב"ן באשר לפיסוק הכתוב מטושטשת לחלוטין. דבריו יכולים להזמין שני פיסוקים:

א. '...וכן הענין הזה: ויאמר ה' אל לבו: זעקת סדום ועמורה כי רבה, ארד ממדת רחמים אל מדת הדין, ואראה ברחמים אם כצקתה הבאה אלי במדת הדין עשו בלה (= עשו כולם, כפיסוק הטעמים, וכמשמע של בלה שבירדנו לעיל), ואם לא – אדעה וארחם...'.<sup>65</sup>

63 בסעיף 3.4 דוגמה 58. ראה גם סעיף 3.5.1 דוגמה 59.

64 עניין זה נתברר לעיל. ראה סעיף 2.2.1.6 דוגמה 21; סעיף 2.2.2.1 דוגמה 26; סעיף 3.5.2 דוגמה

ב. '...ואראה ברחמים אם כצעקתה הבאה אלי במדת הדין עשו – [אז יהיו חייבים] כלה (= כליה); וקריאה זו של דברי רמב"ן מעמידה את פירושו בניגוד לטעמים. רמב"ן לא טרח לפרש את המלה בלה, המצריכה פירוש. אילו עשה כן, ניתן היה – על פי הפירוש שהיה מציע למלה זו – לדעת גם את הפיסוק המקובל עליו.

קשה אפוא למצוא זיקה חיוכית ברורה בין פירוש רמב"ן לבין פיסוק הטעמים. שכן במקרים שפשט הכתוב ברור והטעמים מכוונים אליו לא ראה רמב"ן (בצדק!) צורך בפירוש; ואילו במקרים שאין הטעמים מכוונים לפשט, או שאין הפשט ברור, הצליח רמב"ן על פי רוב לטשטש את עמדתו. אך לפעמים ניתן בכל זאת להעלות מניחות דבריו הזדהות עם פיסוק הטעמים. כך הוא בדוגמה הזאת:

(78) וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תְּדַע כִּי־גֵר | יִהְיֶה זֶרַעְךָ בְּאֶרֶץ | לֹא לָהֶם וְעִבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם

(בר' טו, יג)

אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה:

שאלות רבות נשאלו על התארוך ארבע מאות שנה בפסוקנו, המתייחס לפי הפשט למשפט ועבדום וענו אתם, הקודם לו בפסוק.<sup>65</sup> דומה, שטעמי המקרא ביקשו להדגיש שתארוך זה אינו תיאור זמן של ועבדום וענו אתם, ועל כן הציבו אתנחתא באותם ובודדו את ארבע מאות שנה בקיסרות השנייה של הפסוק, ולא פיסקו כמתבקש מן הפשט: '...גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה'. לפי פיסוק הטעמים ארבע מאות שנה הוא תארוך כללי של האמור בפסוק, היינו משך שנות הגרות, הכוללות גם את העברות והעינוי. תחילת מנייתו של משך זמן זה איננה ברורה; בפרשנותם ה'אילמת' לא נזקקו בעלי הטעמים להכריע בשאלה, אם התקופה של ארבע מאות שנה מתחילה ביום הירידה למצרים או ביום האמירה לאברהם.<sup>66</sup> מכל מקום, כך הבינו בעלי הטעמים את הפסוק: וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם: יְדַע תְּדַע כִּי־גֵר יִהְיֶה זֶרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם, [ובתוך תקופת הגרות הזאת יתקיים בהם גם] ועבדום וענו אתם. [וכל זה יארך] ארבע מאות שנה [מהיום (או: מן הירידה למצרים)].

מבלי להסתמך במפורש על הטעמים נתן רמב"ן ביטוי לשיטתם, בהצביעו על הצורך להעביר את ציון הזמן ארבע מאות שנה ולהקרימו בפסוק, כך שלא יתייחס לעברות ולעינוי בלבד. וזה לשונו:

65 וראה דברי רש"י על אתר.

66 לשאלה זו נזקק רש"י בפירושו על אתר. לפי מניינו נשללת האפשרות, שהפסוק מתכוון שתקופה זו מתחילה ביום הירידה למצרים, ובאה בחשבון רק האפשרות שהתקופה מתחילה ביום האמירה לאברהם. גם ראב"ע בפירושו על אתר מכריע לצד אפשרות זו: 'עד סוף זה הקץ מהיום'.

'כי גר יהיה זרעך' – זה מקרא מסורס, ושיעורו: 'כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ארבע מאות שנה ועבדום וענו אותם', ולא פירש כמה ימי העבדות והעינוי... וענין הכתוב: אף על פי שאני אומר לך 'לזרעך נתתי את הארץ הזאת', ידוע תרע כי טרם תתי אותה להם יהיו גרים בארץ לא להם ארבע מאות שנה וגם יעבדום וענו אותם. ...

לעתים תרג רמב"ן משיטתו וראה לנכון לפרש פשט ברור – דבר שבדרך כלל לא עשה – וזאת כשרצה להסתייג מפירוש מדרשי שלא הסכים אתו. הסתייגות זו אינה נאמרת תמיד במפורש, אלא היא מובעת בעצם הצגת הפשט הברור (מבלי להזכיר את הדרש). סביר ששני טעמים גורמים לו לרמב"ן שלא להזכיר את הדרש: (א) הוא מניח שהקורא יודע את הדרש; (ב) אין הוא רוצה לתת 'פתחון פה' לדרש שהוא מבקש לרחות. מכל מקום, כיוון שהפשט והטעמים תואמים זה את זה ברוב המקרים, נמצא פירושו של רמב"ן תומך את הטעמים נגד הדרש. כך בדוגמה הזאת:

(74) ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני  
(בר' לח, כו)

המדרש פירק את דברי יהודה צדקה ממני לשני משפטים – צדקה הנאמר מפי יהודה וממני המושמע על ידי בתיקול:

מנא ידע [יהודה, שממנו היא מעוברת]? יצתה בתיקול ואמרה: ממני יצאו כבושים [לפי רש"י שם: 'דברים עלומים שנגזרו מלפני'] (סוטה י ע"ב).

דרש זה בוודאי אינו מתאים לפיסוק הטעמים,<sup>67</sup> שהרי אין טעם מפסיק בין צדקה לממני. רמב"ן ראה לנכון לפרש לפי הפשט, עם הטעמים, כך: 'צדקה במעשיה יותר ממני'.

### 3.8 רלב"ג

רלב"ג משתדל להיות נאמן לטעמי המקרא, וזאת אף במקרים שמפרשים שקדמו לו התירו לעצמם לסטות מפיסוק הטעמים. כך למשל בדוגמה הזאת:

(75) ובלון עם חרף נפשו למות ונפתלי על מרומי שדה:  
(שופ' ה, יח)

67 על הדרש הזה ומניעיו הלשוניים ראה דיוגנו להלן בסעיף 4.1.1.4 דוגמה 84.

בעלי הטעמים הצמידו את נפתלי לאמור על זבולון כהציבם במלת ונפתלי את האתנחתא. כך עומד נפתלי בנושא שני בקיסרות הראשונה, נושא נוסף שהובא כ־afterthought. הקיסרות השנייה, המכילה את התיאור 'על מרומי שדה', מתייחסת אפוא לכל הקיסרות הראשונה, היינו לזבולון ולנפתלי שחירפו נפשם למות, ולא לנפתלי לבדו.

פרשנים אחרים, כגון רד"ק<sup>68</sup> וחזקוני<sup>69</sup> (ואולי אף רש"י<sup>70</sup>), העמידו בפירושיהם את זבולון ונפתלי בשתי צלעות מקבילות – העמדה הקרובה אולי לפשט אך מזמינה אתנחתא בתיבה למות, שלא כבפסוק הטעמים שלפנינו. רלב"ג לעומתם פירש לפי הטעמים:

ואמנם זבולון ונפתלי ראוי שישוכחו, והוא כי זבולון הוא עם שחרף נפשו למות, מרוב קנאתו להנקם מהאויב, ר"ל שמסר עצמו לסכנה. וכן נפתלי גם כן, כי מבני נפתלי ומבני זבולון היו החיל אשר עלו עם ברק על הר תבור, שהיו 'על מרומי שדה'...

דומה כי מנאמנותו של רלב"ג לטעמי המקרא ניתן ללמוד על כוונתם של בעלי הטעמים בפסוקם, ולהיווכח כי זו תואמת למעשה את הפשט. לרעתנו, בעלי הטעמים הכירו בכך שכל אחת משתי הצלעות המקבילות שבפסוק נזקקת ל'מושך עצמו ואחר עמו' מן הצלע המקבילה, כך:

	עם חרף נפשו למות	זבולון
↑	↓	
על מרומי שדה		ונפתלי

כדי להצביע על מבנה זה נאלצו בעלי הטעמים לשכש כביכול את הסימטריה שבתקבולת. בהיותם מנועים מלפרש מילולית השיגו בעלי הטעמים את המשמעות הפרשנית הזאת דווקא בהצמדת ונפתלי לצלע הראשונה. כך הופכים זבולון ונפתלי לשני נושאים של אותו נושא, עם חרף נפשו למות; וגם התיאור 'על מרומי שדה' מכוון כך לשני הנושאים ולנושאם. נמצא, כי לא סטייה מהפשט משתקפת מפסוק הטעמים, אלא, אדרבה, ביטוי לכוונת הפשט; ואת דרכם המוזרה לכאורה של בעלי הטעמים יש לתלות במגבלת ה'אילמות' של פרשנותם.

68 ראה ריונינו: לעיל סעיף 2.3.2 דוגמה 31 הערה 24, ולחלן סעיף 4.6.2 דוגמה 174.

69 ראה לעיל, סעיף 2.3.2 דוגמה 31, את המוכחה מפירושו של חזקוני לבראשית מז, ה, שבה הוא מביא את פסוקנו לביסוס טענתו, שלא תמיד מוצב ציון האתנחתא במקום הנכון.

70 ראה שם בהערה 24.

נאמנותו של רלב"ג לטעמי המקרא מורגשת גם במקומות שהוא נוטה, אולי, לפרש בניגוד לטעמים, שכן אז הוא מביא גם את הפירוש המתאים לטעמים בצד זה שאיננו מתאים להם. כך למשל:

(76–55) יבחר אלהים חדשים (שופ' ה, ח)

\_\_\_\_\_

רלב"ג פותח בפירוש המתאים לטעמים: 'פירש בו כי בעת שנחר ישראל בעבודת גילולים, שהם אלהים חדשים, אז היתה להם המלחמה בשערים...'. לפי פירוש זה אלהים כאן הוא חול. אך בהמשך מציע רלב"ג פירוש אחר, שלפיו אלהים הוא קודש: 'ואפשר לפרש כי ה' יתברך בחר דברים חדשים...'<sup>71</sup>

### 3.9 ספורנו

פירושו של ספורנו מתאימים בדרך כלל לפיסוק הטעמים, אף על פי שאין הוא מתייחס לכך במפורש, וזאת גם כשהוא מכריע בין כמה אפשרויות של פיסוק. נביא תחילה את פירושו לכמה מן הדוגמות שהובאו לעיל:

(77–53) אם יהיה נביאכם

\_\_\_\_\_

(במ' יב, ו)

בחלום אדבר־בו:

ה' במראה אליו אתודע

\_\_\_\_\_

פסוק זה נידון לעיל בסעיף 3.3.2.2. שם הצגנו את שתי אפשרויות הקריאה ואת המשתמע מהן לתחביר המשפט. מפירושו של ספורנו עולה, כי קריאתו היא בהתאם לפיסוק הטעמים:

'אם יהיה נביאכם' – אם היה משה נביא באותה המדרגה שחשבתם באמרכם 'הלא גם בנו דבר', 'ה' במראה אליו אתודע' – לא הייתי נודע לו ונגלה עליו בזה השם, אלא במראה, לא בהקיץ...

ספורנו הבין את נביאכם כ'הנביא כפי שאתם תופסים אותו', ואת המכנה התחבירי של הסיפא של התנאי – 'ה' במראה אליו אתודע' – הוא הבין בדומה לפסוק 'שמי ה' לא

71 דוגמה זו נידונה לעיל בסעיף 3.3.2.2; ראה דיוננו שם בדוגמה 55. ראה גם דיוננו להלן סעיף 4.9.1 דוגמה 187.

נודעתי להם' (שמ' ו, ג), היינו, הייתי צריך להתוודע אליו בשמי ה' רק במראה ולא כהקיץ. ה' הוא אפוא המושא של אתודע למרות היות הפועל רפלקסיבי, כפי ששמי ה' הוא המושא של הפועל הסביל נודעתי.

ברוגמה שלהלו סיפק ספורנו עצמו אסמכתא לפירושו. התואם את פיסוק הטעמים:

AT 1	2	3	4	5

ברומה לפירושו של ראב"ע לפסוק, שהובא לעיל,<sup>22</sup> גם פירושו של ספורנו מתאים לפיסוק הטעמים. וזה לשונו: "עשו כלה" – עשו כולם, שאין ביניהם מוחה, כמו: "כלה גרש יגרש" (שמ' יא, א), שעניינו כלכם'. על אף הדמיון לפירושו של ראב"ע יש בדברי ספורנו תרומה ממשית לפירוש הפסוק, וזאת באסמכתא שהוא מספק לפירוש. זו מלמדת, כי בלה יכולה לשמש במקרא בהוראה אֲדַבְרִיאלִית, מעין 'כשלמות, באופן מוחלט, באופן כולל, בלי יוצא מן הכלל'. ספורנו לא רייק בניסוחה של הוראה זו, אך ודאי נתכוון לה. כיוון שכוונתו לא היתה להעמידנו על הסטטוס המורפריסינטקטי של בלה, אלא לפרש את המשמעות הסמנטית העולה ממנו, השתמש במלים כולם (לגבי בר' יח, כא), כלכם (שמ' יא, א), אף שאין מעמדה האדברביאלי של בלה עולה מהן בבירור.

גור אריה יהודה מטרף בני עלית כרע רבץ כאריה.... (62:44,25=79)

קדמו לספורנו בהסכמתם עם פיסוק הטעמים למקרא זה רס"ג, רשב"ם וראב"ע, ודבריהם הוכחו לעיל.<sup>73</sup> כמותם שולל גם ספורנו את האפשרות, שטרף בני הוא צירוף של

72 ראה סעיף 3.5.2 דוגמה 61. ראה גם דיונינו בפסוק זה בסעיף 2.2.1.6 דוגמה 21 ובסעיף 2.2.2.2 דוגמה 26.

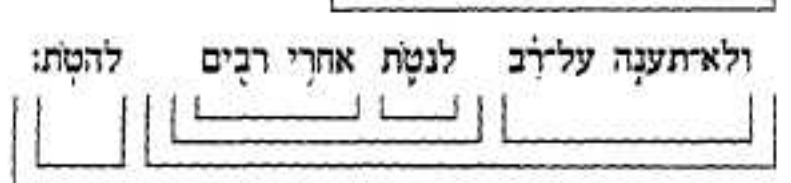
סמיכות. אך פירושו שונה מפירושיהם: אין הוא תומך לא בשיטת רס"ג, המבין את עלית כפועל יוצא ומפרש את בני כמושא שלו, המכוון ליוסף; ולא בשיטת רשב"ם וראב"ע, הרואים בבני מלת פנייה המכוונת ליהודה. ספורנו מפרש בדרך שלישית, המייחסת את בני ליוסף, כרס"ג, אך שלא כמותו קובעת למלה זו מעמד של מלת פנייה, כפי שראוה רשב"ם וראב"ע, אף שייחסוה ליהודה. ספורנו מגשר באופן מקורי בין שני הקצוות הללו:

'גור אריה יהודה' – הנה יהודה אף על פי שהוא אינו אריה, שאין לו מלכות, הוא אמנם גור אריה, גובר באחיו ועתיד למלוך, ואף על פי כן: 'מטרף בני עלית' – אתה יוסף בני עלית מטרפו, שלא טרף אותך באפו להמיתך, אף על פי שהיה שונאך. וזה כי 'כרע רבץ כאריה' – היה אז כמו האריה הכורע ורובץ בלתי מויק, כן הוא אז לא צוה להמיתך.

ספורנו אינו רואה בפסוק הנידון דיבור המכוון ליהודה; הדיבור המכוון ליהודה מתחיל בפסוק ח: 'יהודה אתה יודוך אחיך...'. פסוק ט, פסוקנו, קוטע אותו ומביא את הרהורי לבו של יעקב, העולים בקשר אסוציאטיבי אגב ברכתו ליהודה. קשר אסוציאטיבי זה מוצג בדברי ספורנו בהתייחסו ליהודה בגוף שלישי ('הנה יהודה אף על פי שהוא אינו אריה, שאין לו מלכות, הוא אמנם...') וליוסף בגוף שני ('אתה יוסף בני עלית... שלא טרף אותך... להמיתך... שונאך'). לפי ספורנו נגרר יעקב אגב ברכתו ליהודה להרהר ביוסף, ומפנה אליו במעין דיבור ישיר את הפנייה בני ואת מלות השמחה מטרף [יהודה]... עלית. יושם אל לב, כי פירוש מקורי זה הוא היחיד שאינו מצריך תשובה לשאלת השימוש בגוף שלישי בהמשך הפסוק, 'כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו'; שכן הן לפי רס"ג הן לפי רשב"ם וראב"ע היה מתבקש המשך הפסוק בגוף שני – 'כרעת רבצת... מי יקימך' – כיוון שהנושא של עלית הוא יהודה. רק לדעת ספורנו יהודה הוא הנושא של 'גור אריה יהודה' ואילו יוסף הוא הנושא של 'מטרף [יהודה] בני, עלית', וההמשך חוזר ליהודה בגוף שלישי, כפירושו: 'זוהי' = העובדה שלא טרף אותך (= את יוסף) כי 'כרע רבץ כאריה' – היה אז כמו האריה הכורע ורובץ בלתי מויק, כן הוא אז לא צוה להמיתך. אפשר שהתאם גופים זה הוא הוא שהוליד את ספורנו לפירושו.

לאתהיה אחריי רבים לרעת (80=48)

ולאתענה עליך לנטות אחרי רבים להטות: (שמ' כג, ב)



בריונו בפסוק זה לעיל<sup>74</sup> הבאנו את הדרשה בחולין יא ע"א, שממנה עולה הצירוף אחרי רבים להטות הלקוח מפסוקנו בפיסוק המנוגד לטעמי המקרא. כנגד דרשה זו פירש רש"י על פי הטעמים, וספורנו הלך אף הוא בדרך זו. אולם אין בית מדרשו של ספורנו בלא חידוש בהשוואה לרש"י. רש"י מבין את 'ולא־תענה על־ך לנַטות אחרי רבים' כהוראה לדין, שלא ישנה את דעתו לתמוך בדעת הרבים וכך יגרום 'להטות' את המשפט מאמיתו. ספורנו לעומת זאת אינו מעלה על הדעת אפשרות שדין ישנה את דעתו המגובשת בשל דעת הרוב; לפי פירושו, ההוראה לדין מתייחסת כאן למקרה שדעתו טרם נתגבשה והוא נאחז בטענה הפורמלית, שממילא כבר יש רוב לדעה מסוימת, ויש לנטות אחרי רבים. ובלשונו של ספורנו:

'לא תהיה אחרי רבים לרעות' – להכריע לכף חובה בדיני נפשות, שאין דנים על פי דין אחד לחובה.<sup>75</sup> 'ולא תענה על ריב' – כשישאלוך חבריך הדיינים מה דעתך, לנטות אחרי רבים' – לא תהיה תשובתך שראוי לנטות אחרי רבים, אם היו עשרה מזכים ואחד עשר מחייבים. 'להטות' – כדי להכריע על פיך לכף חובה, שיהיו אז י"ב מחייבים; אלא אמור דעתך וסברתך, ולא יספיק לך שתאמר שראוי לנטות אחר דעת הרבים, מכלתי שתאמר בזה שום סברא, אלא זו שהם עודפים על המזכים, ולהכריע אז על פי שניים לחובה.

הרעיון המקורי בפירושו של ספורנו הוא בהבנת לנטות אחרי רבים כנוסחה של גישה דמוקרטית, שהדין משתמש בה כמענה לשאלת בית הדין לדעתו. מלים אלו מוצגות בפירושו כיוצאות מפי הדין במעין דיבור ישיר. הווי אומר: לשיטת רש"י לנטות אחרי רבים הוא תיאור אופן למשפט 'ולא־תענה על־ך', ואילו לשיטת ספורנו הוא פסוקית תוכן מושאית של 'לא תענה'.

המקוריות של ספורנו, שהופגנה בדוגמות התומכות בפיסוק הטעמים, יכולה להתפרש כתוצר של לחץ שהוא חש להזדהות 'בכל מחיר' עם הטעמים. רושם זה איננו נכון, שכן רעיונות מקוריים מצויים גם בפירושי המנוגדים לפיסוק הטעמים, שיידונו בהמשך.<sup>76</sup>

74 ראה סעיף 3.3.1 דוגמה 48.

75 דברי ספורנו כאן הם על פי המשנה בסנהדרין א, ה, ד, א.

76 ראה להלן, סעיפים 4.10.1–4.10.3 דוגמות 189–191.

## פרק רביעי

### השתקפותה של התנגדות לטעמי המקרא בפרשנות

הסמכות שייחסו לומדי המקרא לטעמי המקרא וכן העובדה, שכדרך כלל פיסוק הטעמים מציע תפיסה נכונה של מבנה הפסוק, הביאו באופן טבעי את מפרשי המקרא להשתדל לפרשו באופן שיעלה בקנה אחד עם הטעמים. כיוון שהפיסוק מציע פירוש 'אילם', נותרה לפרשנים בקעה רחבה להתגדר בה כבואם לדובב את הפיסוק, ונמצא שלעתים קרובות אין שני מפרשים 'מתנבאים' בסגנון אחד גם כששניהם מונחים על פי פיסוק הטעמים.

אולם המחויבות לטעמי המקרא מצד הפרשנים איננה מוחלטת. גם פרשנים שהצהירו על מחויבותם זו נאלצים לעתים לסגת בשתיקה מהצהרת מחויבותם. הצעת פירושים המנוגדים לטעמי המקרא קלה יותר לאלה מן הפרשנים שנמנעו מלציין את סמכות הטעמים ואת המחויבות להם, ויש מהם שאף הצהירו מפורשות שלא תמיד 'טעמי הפירושים הולכים אחרי טעמי הניקוד (= סימני הטעמים)'.<sup>1</sup> גם הפרשנים שלא העזו להצהיר הצהרות כאלה חשו לעתים הכרח להציע פירוש המנוגד לטעמים, אך הצניעו עובדה זו, שהיתה עלולה לחרוץ את דין פירושם לשבט אצל לומדי מקרא שהיו אדוקים בזיקתם לטעמים. בדיקת פירושים כאלה בהשוואה לפיסוק הטעמים חושפת את ההתנגדות הסמויה, ומחדדת על ידי כך הן את פירוש הטעמים הן את הפירוש המנוגד להם. לניתוחיהם של מקרים כאלה ולמסקנות העולות מהם מוקדש פרק זה.

#### 4.1 ספרות חז"ל

פסוקי מקרא רבים נתפרשו בספרות חז"ל. בדיקת פירושים אלו בהשוואה לפיסוק הטעמים מעלה מקרים לא מעטים של אי התאמה בין הפירוש הממולל של חז"ל לבין הפירוש ה'אילם', המתבטא בסימני פיסוק בלבד; כלומר, הציפייה המוקדמת לזהות בין השניים אינה מתממשת באופן קבוע. בדרך כלל חוסר ההסכמה נובע משיקולים לשוניים או תאולוגיים, כפי שמראות הדוגמות שלהלן.

1 כך רד"ק בפירושו להושע יב, יב. ראה דיוננו לעיל, סעיף 2.3.1 דוגמה 28.

## 4.1.1 התנגדות משיקולים לשוניים

רבים מהפירושים לפסוקי מקרא המפוזרים בספרות חז"ל אינם מסכימים עם הטעמים, וזאת בשל שאלות תחביריות שהפירושים ביקשו להן מענה ופיסוק הטעמים לא סיפק אותן, או בשל שאלות תחביריות המתעוררות בעקבות פיסוק הטעמים. נראה עתה דוגמות לכך.

## 4.1.1.1 המדרש מספק לפסוק איברים חסרים

נשמת ברוחך כסמו ים צללו כעופרת במים אדירים: (71,59,58=81)

\_\_\_\_\_

(שמ' טו, י')

כבר הצגנו לעיל<sup>2</sup> את העובדה, שבצלע הראשונה של הפסוק חסר המכונה שמאחורי הכינוי שבכסמו, ולפי הפשט, כפי שהבינוהו בעלי הטעמים, מכונה זה הוא גם נושא החסר של צללו שבצלע השנייה. קושי תחבירי זה, שהביא מאוחר יותר את ספורנו לפרש 'אדירים' – שרים וראשי עם צללו כעופרת במים', גרם למלה אדירים להידרש כנושאה של הצלע השנייה של הפסוק כבר בתלמוד. כך במנחות נג ע"א:

יבא אדיר ויפרע לאדירים מאדירים באדירים. יבא אדיר – זה הקב"ה... ויפרע לאדירים – אלו ישראל... מאדירים – אלו המצרים, דכתיב: 'צללו כעופרת במים אדירים'.

דרשה זו מנוגדת לטעמי המקרא, שראו באדירים שבפסוקנו לוואי למים, כפי שהוא גם בתהלים צג, ד: 'מקלות מים רבים אדירים...'. המדרש אכן נזקק בהמשך הדברים לפסוק זה מתהלים: 'באדירים – אלו מים, שנאמר: "מקלות מים רבים אדירים משברי ים"'. ברור כי המדרש, שנזקק תחילה לזיהוי 'מאדירים' – אלו המצרים' על יסוד דרשתו לפסוקנו, ביחסו לאדירים מעמד של נושא, אינו יכול להיזקק שוב לאותו פסוק לצורך הזיהוי 'באדירים – אלו מים' וליחס לאדירים מעמד של לוואי. על כן מחזר המדרש לצורך זה את הפסוק מתהלים. יושם אל לב כי המדרש, בספקו נושא לצללו ומכונה לכינוי שבכסמו, משנה לא רק את המעמד התחבירי של אדירים אלא אף את זה של הכינוי הפעול שבכסמו; שכן כל זמן שהתיבה אדירים משמשת לוואי למים, אין המכונה שבכסמו מיוצג בפסוק, ואילו כשהיא נתפסת כנושא הצלע השנייה של הפסוק, הרי הכינוי שבכסמו מכונן אליה, היינו למצרים. אמור מעתה: זהו כינוי פרולפטי (מקדים), שהמכונה שלו בא בהמשך, אם כי לא במעמד תחבירי זה.

4.1.1.2 התלבטות חז"ל בהכרע של פסוק בשל אי התאמה במין בין נושא לנשוא  
(2-82) ... כי באפס הרגו איש וברצנם עקרד־שור: ארור אפס כי עז ועברתם  
כי קשתה... (בר' מט, ו-ז)

זהו אחד הפסוקים שחז"ל ציינום כ'חמש מקראות בתורה אין להן הכרע' (יומא נב ע"א-ע"ב).<sup>3</sup> בניגוד למסורת הטעמים שלפנינו, המסיימת את פסוק ו במלה שור ופותחת את פסוק ז במלה ארור, נתקיימה גם מסורת פיסוקית שנרחתה לבסוף,<sup>4</sup> שהצמידה את ארור לשור וראתה בצירוף 'שור ארור' סמיכות, כפי שפירש רש"י לתלמוד (יומא נב ע"ב): 'שור של שכם, שהוא מארור כנען'. מסורת זו הניחה אפשרות של העצמת שם התואר ארור, הנחה שהפריעה, כנראה, למסורת שמאחורי טעמי המקרא; מאידך גיסא, המסורת שמאחורי טעמי המקרא נראתה לבעלי המסורת שנרחתה כלקויה, בשל המשפט 'ארור אפס כי עז ועברתם כי קשתה', שבו משמש ארור, שמינו זכר, נשוא של אפס הזכרי אך גם של עברתם הנקבית, ונראה שזו הסיבה העיקרית להצמדת ארור לשור. לפי שיטה זו פותח הפסוק העוקב ב'אפס כי עז ועברתם כי קשתה', והוא מתפרש או כפסוקיות סיבה למשפט העיקרי שבהמשך - היינו, כיוון שאפס עז וכיוון שעברתם קשתה, אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל - או כמשפט מחובר עצמאי, שבו בי משמשת בהוראת 'אכן', היינו, אפס אכן עז ועברתם אכן קשתה.

4.1.1.3 שינוי פיסוק כדי ליחס למלה מעמד תחבירי ההולם יותר את צורתה  
(7-83) לולי ה' צבאות הותיר לנו שריד כמעט כסדרם היינו לעמרה דמינו:  
(יש' א, ט)

המעמד התחבירי של המלה כמעט, לפי פיסוק הטעמים המצמיד אותה לאחור, הוא לוואי לשריד. אולם כיוון שצירוף היחס כמעט משמש בדרך כלל כתיאור ולא כלואי, וכיוון שראייתו כלואי משווה אותו למלה מעט, וזו נוהגת להקדים את הגרעין שהיא מלווה (היינו, [כ]מעט שריד), הועתקה המלה כמעט בדרשה תלמודית אל הצלע השנייה של הפסוק, היינו 'כמעט כסדרם היינו, לעמרה דמינו'. וכך נדרש בברכות יט ע"א (וכיו"ב שם, ס ע"א; כתובות ח ע"ב):

...דאמר ר' שמעון בן לקיש, וכן תנא משמיה דרבי יוסי: לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן. ואמר רב יוסף: מאי קראה? שנאמר 'כמעט כסדרם היינו'; מאי אהדר להו נביא? - 'שמעו דבריה' קציני סדרם.

3 מקראות אלו נידונו לעיל, בסעיף 1.2.

4 ראה דיונונו שם, דוגמה 2. יצוין, כי 'התרוצצותן' של שתי המסורות בלא הכרעה משתקפת בתרגום אונקלוס, וראה על כך להלן בסעיף 4.3.6 דוגמה 131.

4.1.1.4 פירוק ריבוד ישיר אחד לשניים בשל אי הבנת המעמד הסטטיבי של פועל  
(74=84) ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני (בר' לז, כו)

(74=84) ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני

מנא ידע [יהודה, שממנו היא מעוברת]? יצתה בת-יקול ואמרה: ממני יצאו  
כבושים [לפי רש"י שם: 'דברים עלומים שנגזרו מלפני'] (סוטה י ע"ב).

5 ראה להלן סעיף 4.3.1 דוגמה 114.

שהאחד מורה בצדקת טענותיו של רעהו. רק משפורה הקונסטרוקציה בדרך הדרש והתיבה צָדָקָה הועמדה כדיבור לעצמו (וממני כדיבור לעצמו), נפתחה הדרך להבנה צָדָקָה = היא צדקה, היינו כפועל סטטיבי. את פירוש ממני כדיבור לעצמו, הנאמר מאת ה' או על ידי בת־קול היוצאת מטעמו, למדו ככל הנראה מהשוואה לפסוק 'מה' יצא הדבר' (בר' כד, ג).<sup>6</sup>

הקשיים שהולידו את הדרשה הזאת לא עמדו לפני בעלי הטעמים, בין שראו בצדקה פועל סטטיבי ובין שלא ראו כן. צָדָק כפועל סטטיבי אינו מנוע מלכוא בקונסטרוקציה 'פלוגי צדק מאלמוני', כפי שמוצאים במקרא גם פעלים סטטיביים אחרים באותה קונסטרוקציה, כגון 'דק הכסא אגרל ממך' (בר' מא, מ). לחילופין, צָדָק כמכוון לאירוע חד־פעמי אינו מחייב מציאותה של הידיעות מילולית, שאיננה בסיפור, אלא אפשר שיופיע בהקשר שבו ההידיעות מצויה ברקע והיא עולה מהשוואת התנהגויות, כפי שהוא אמנם בסיפורנו.

יצוין, שרש"י התקשה כנראה באותם הקשיים שעמדו לפני בעלי הדרשה שהבאנו, וכמותם פירש בניגוד לטעמים בשני פירושו לפסוק: הן בפירושו הראשון, הנראה לו כפשט ואינו אלא דרש, הן בפירוש השני, שהוא מביא בשם 'רבותינו ז"ל דרשו'. וזה לשון רש"י: "צדקה" – בדבריה. "ממני" – היא מעוברת. ורבותינו ז"ל דרשו שיצאה בת־קול ואמרה ממני ומאתי יצאו הדברים...'. שני הפירושים אינם נחלקים בעצם פירוק הדיבור הישיר לשני דיבורים, וכן זהים הם בנוגע להבנת הדיבור הראשון. צדקה: 'צדקה [בדבריה]' = היא צודקת בדבריה, דבריה נכונים. אשר לדיבור השני, ממני, רש"י מעדיף ליחסו לאותו הדובר, היינו ליהודה, שכן קשה להניח מעבר לדובר אחר מבלי שתצוין עובדה זו.

4.1.1.5 שינוי הצטרפותם של המרכיבים המיידיים של סינטגמה של איחוי

(85) וי' כג, מ:

ולקחתם לכם ביום הראשון	פרי עץ הדר כפת תמרים	וענף עץ־עבת וערבי־נחל
<div style="border: 1px solid black; width: 100%; height: 100%;"></div>	<div style="border: 1px solid black; width: 100%; height: 100%;"></div>	<div style="border: 1px solid black; width: 100%; height: 100%;"></div>

ארבעת המינים הנלקחים בחג הסוכות סודרו בלרי בעלי הטעמים בשתי קבוצות של שני מינים: בקבוצה האחת נכללים 'פרי עץ הדר כפת תמרים' ובאחרת 'וענף עץ־עבת וערבי־נחל'. כל אחת מהקבוצות נחלקת שוב לשתיים בחלוקה פנימית; וזאת לכאורה בלא כוונה מיוחדת, אלא בהתאם לשיטת החלוקה הבינרית של בעלי הטעמים, הנוטה

6 כך אמנם הבין רש"י: הוא הביא את דרשת חז"ל ל'צדקה ממני' בניסוח '...יצאה בת־קול ואמרה: ממני ומאתי יצאו הדברים'. ראה פירושו על אתר.

לסימטריה. אולם אילו זו היתה כוונתם, היו מיטיבים לעשות לו הציבו מלך במקום משנה בתיבה הראשון, ואז היו מחלקים את הקיסרות הראשונה בדרך זו:

ולקחתם לכם ביום הראשון		פרי עץ הדר כפת תמרים		וענף עץ-עבת וערבי-נחל	

חלוקה זו היתה קושרת את כל ארבעת המינים במסגרת כוללת (המתחלקת אמנם בתוכה, בשל השיטה) ומייחסת מעמד שווה לכל הארבעה. אך לא כך חילקו בעלי הטעמים. חלוקתם מצמידה תחילה את 'פרי עץ הדר כפת תמרים' אל 'ולקחתם לכם ביום הראשון', ורק אחר כך, כמעין תוספת אל 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים', באים שני המינים האחרים, כאילו לומר: וכן תיקחו ביום הראשון 'ענף עץ-עבת וערבי-נחל'. אפשר שבדרך זו דירגו בעלי הטעמים את האתרוג ואת הלולב בדרגת חשיבות גבוהה מזו של שני המינים האחרים.<sup>7</sup> מכל מקום, חלוקתם מנוגדת לדרשת ר' אליעזר בסוכה לד ע"ב:

אמר לו ר' אליעזר: יכול יהא אתרוג עמהן באגודה אחת? אמרת: וכי נאמר 'פרי עץ הדר וכפות תמרים'? והלא לא נאמר אלא 'כפות'.

דרשה זו, המבודדת את האתרוג משאר המינים ושלפיה נוהגים גם להלכה, מיוסדת על טיעון לשוני. ארבעת המינים מובאים כארבעה איברים של סינטגמה של איחוי. לשון המקרא מכירה שתי דרכים לחיבורם של איברי סינטגמה כזאת:

- (1) הופעת וי"ו החיבור בין כל האיברים, היינו א וב וג וד.
- (2) הופעת וי"ו החיבור רק לפני האיבר האחרון, היינו א ב ג וד.

נעיר, כי הדרך הראשונה יכולה להתפרש גם על ידי חלוקת הארבעה לשתי קבוצות של שני איברים, היינו (א וב) (וג וד). מכל מקום, בפסוקנו אין האיברים מאוחדים לא בדרך (1) ולא בדרך (2), שכן 'וכי נאמר פרי עץ הדר וכפות תמרים? והלא לא נאמר אלא כפות', היינו דרך האיחוי היא א ב וג וד. מבנה זה מחייב לפי הדרשה את הפרדת א, 'פרי עץ הדר', משלושת האיברים האחרים, המתחברים ביניהם בדרך הראשונה, דהיינו בהופעת וי"ו החיבור בין כל איברי הקבוצה: ב וג וד = 'כפת תמרים

<sup>7</sup> חשיבותו היתרה של הלולב ניכרת בכך שהוא מייצג את כל הארבעה במטבע הברכה שטבעו חז"ל: 'על נטילת לולב'. בכל זאת רווח בידיש הביטוי 'בענטשן אתרוג' (= לכוך על האתרוג), מה שמצביע על תפיסת האתרוג כמייצגם החשוב של כל הארבעה. אפשר שמעמדו זה של האתרוג נובע מעמידתו המבודדת משלושת המינים האחרים, הנאגדים יחד בלעדיו, על פי דרשת ר' אליעזר המובאת להלן.

וענף עץ־עבת וערבי־נחל'. לו נתבקש ר' אליעזר לפסק את פסוקנו בטעמי מקרא, היה מעמידם כך:

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ־עבת וערבי־נחל

הישענותו של המדרש על הטיעון הלשוני אינה אומרת שהוא אכן הסיבה לקביעת ההלכה, אלא – כרגיל במקרים כאלה – הדרשה היא אסמכתא להלכה, שכשלעצמה אינה חייבת להישען על הדרשה. אך לא כל הלכה זוכה לאסמכתא בדרך הדרש, ולמדנו מדוגמה זו ומאחרות כיוצא בה, שפעמים הרבה האפשרות לדרוש מזומנת על ידי הלשון.

4.1.1.6 התלבטות בקביעת הגבול בין רישא לסיפא של תנאי

(86) ואם־יצא יצא הרצח את־גבול עיר מקלטו אשר ינוס שמה;

ומצא אתו גאל הדם מחוץ לגבול עיר מקלטו ורצח גאל הדם

את־הרצח אין לו דם: (במ' לה, כו–כו)

שני פסוקים אלו מהווים משפט תנאי אחד, שהרישא שלו מכילה לפחות שני תנאים: (1) 'אם־יצא יצא הרצח...', (2) 'ואם מצא אתו... מחוץ לגבול עיר מקלטו'. במקום זה הניחו בעלי הטעמים אתנחתא, וסביר להניח שראו כאן את הגבול בין הרישא לסיפא. אך מהי משמעות הסיפא? האם חלקה הראשון – 'ורצח גאל הדם את־הרצח' – היא תשובת התנאי, המורה לגואל הדם לעשות כן? אם כך הוא, הרי העבר המהופך ורצח משמעו 'רצח' והוא מציין ציווי, והמשפט 'אין לו דם' מתחבר אסינרטיית אל 'ורצח גאל הדם את־הרצח'. אך אפשר גם, ששני המשפטים המהווים את הסיפא אינם נקשרים אסינרטיית לכדי משפט מחובר אחד, אלא שהסיפא כולה מהווה שוב משפט תנאי בעל רישא וסיפא, או ליתר דיוק: רישא דסיפא וסיפא דסיפא. הווי אומר: לאחר ההתניה הכפולה של הרישא ה'גרולה' – אם יצא הרוצח, ואם ימצאנו גואל הדם – אומרת הסיפא, שגואל הדם רשאי לרצוח את הרוצח, ואם יעשה כן 'אין לו דם'. תפיסה זו קרובה לאפשרות נוספת, והיא שהרישא מכילה אפילו שלושה תנאים: (1) אם יצא הרוצח, (2) ואם ימצאנו גואל הדם, (3) ואם ירצחנו גואל הדם. במקרה כזה לפנינו סיפא פשוטה, האומרת 'אין לו דם'.

בעלי הטעמים, בהציבם אתנחתא בתיבה מקלטו, ראו כאמור את הסיפא כמכילה את שני המשפטים 'ורצח גאל הדם את־הרצח' ואין לו דם'; ואין לדעת, אם כיוונו לאפשרות שסיפא זו משפט מחובר היא או לאפשרות שהיא עצמה בנויה כמשפט תנאי. אולם אילו רצו הטעמים להסיר כל ספק, וכוונתם היתה לומר, שהוראת הפסוק היא שהרישא מכילה בבירור שלושה תנאים והסיפא עומדת רק על 'אין לו דם', היו מציבים את האתנחתא בסוף המשפט 'ורצח גאל הדם את־הרצח'.

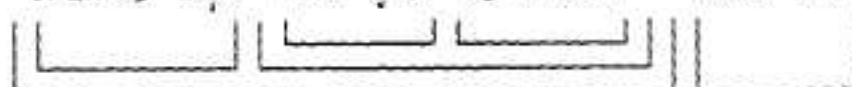
לו עשו כך, היו וראי עומדים בסתירה לדעת ר' יוסי הגלילי במכות יב ע"א: 'ת"ר: "ורצח גואל הדם את הרוצח" – מצוה ביד גואל הדם. ר' יוסי הגלילי מפליג עוד ואומר: 'אין גואל הדם – רשות ביד כל אדם. וכנגדו ר' עקיבא אומר: רשות ביד גואל הדם, וכל אדם חייבין עליו. המחלוקת הבסיסית ביניהם עניינה: מיהו המכונה שמאחורי הכינוי במשפט 'אין לו דם'. לשיטת ר' יוסי הגלילי זהו הרוצח הראשון, החשוב כמת שאין לו דם, ועל כן גואל הדם מצווה להרגו; ואם אין הוא עושה זאת, רשאי כל אדם לעשות זאת. לשיטת ר' עקיבא זהו גואל הדם, שרק הוא ולא זולתו רשאי לרצוח את הרוצח.

בצדה של מחלוקת בסיסית זו חלוקים הם גם בהבנת המשפט הפותח בתיבה ורצח. 'טעמא דר' יוסי הגלילי: מי | – וכין) כתיב "אם רצח" ור' עקיבא: מי כתיב "ירצח"?'. הווי אומר: ר' יוסי הגלילי אינו רואה התניה נוספת הנפתחת בתיבה ורצח, לא כאיבר שלישי של הרישא ואף לא כרישא דסיפא, אלא לדידו תיבה זו פותחת את עיקר הסיפא, ולכן הוראתה חיוב החל על גואל הדם. סביר שר' יוסי הגלילי היה מסביר את מיקום האתנחתא בפסוק כתומך בפירושו, דבר שהוא אפשרי אך לא הכרחי. מאידך גיסא, ר' עקיבא נתלה באפשרות הקיימת להבין את ורצח כמציינת רשות.<sup>8</sup> כנגד צורת ורצח – שאינה כתובה כאן – שלדירו הריהי חר'משמעית להוראת חובה.

אף על פי שניתוחנו מאפשר לכל אחד מן הצדדים להיתלות בפסוק הטעמים, שאולי איננו חר'משמעי כאן, נראה יותר שתפיסת בעלי הטעמים תואמת את תפיסת ר' יוסי הגלילי, מאחר שלא הציבו אתנחתא בסוף 'ורצח גאל הדם את הרוצח'; שכן, במשפט תנאי דרכם של בעלי הטעמים להציב אתנחתא לאחר שהוצגו כל התנאים, כגון: '...אסירא תראה בעני אמתך, וזכרתני, ולא תשכח את אמתך, ונתתה לאמתך זרע אנשים, ונתתיו לה' בליימי חיו ומורה לאיעלה על ראשו' (שמ"א א, יא). הרי כאן ארבעה תנאים ברישא, שבסופם אתנחתא; ואחר כך באה סיפא, הבנויה ממשפט מחובר בעל שני איברים.

4.1.1.7 'בריחה' מתמורה בשל תפיסתה כלשון יתרה

(87) טֶרֶם יִשְׁכְּבוּ וְאֲנֹשִׁי הָעִיר אֲנֹשִׁי סָרִם נָסְבוּ עַל־הַבֵּית (בר' יט, ד)



פשט הכתוב הוא ברור, וטעמי המקרא משקפים אותו נאמנה. הם מפסיקים במלך (סגול) בין פסוקית הזמן 'טרם ישכבו' לבין המשפט העיקרי 'ואנשי העיר אנשי סרם נסבו על הבית'. המשפט העיקרי עצמו מתחלק באמצעות משנה (פשטא) לחלק נושאי ולחלק נשואי, וכיוון שהחלק הנושאי הוא צירוף של תמורה הוסיפו הפסקה על ידי שליש (גרש) בין שני מרכיביו, 'אנשי העיר' ו'אנשי סרם'.

8 וראה רש"י על אתר, האומר: 'ואיכא לפירושי לשון רשות, כמו "ועשה ה' להם" (רב' לא, ד)'.  
8

הופעתה של תמורה עוררה פעמים רבות את בעלי המדרש, וכמוהם פרשנים שנטו לדרש, להוציא פסוק מפשרו. כיוון שתמורה יכולה להיתפס ככפל לשון (טאטולוגיה), נטו 'לברוח' ממנה, ובייחוד כשמדובר בתורה, אשר לא רק תוכנה אלא אף מלותיה מיוחסות לבורא, שוודאי לא הכביר מלים. מניע זה הוליד את המדרש שלהלן, המתייחס לפסוקנו:

התחילו שואלים אותו. אמרו לו: אנשי העיר מה הם? אמר להון: כל אתר אית טבין ובישין, ברם הכא סוגייה (ויש גורסים: סגיהון [= רובם]) בישין (בר"ר כ, ה).

כיצד נלמד קיומו של דרשית כזה מן הכתוב? רש"י בפירושו לכתוב נזקק למדרש זה, ומבאר גם את הויקה הקיימת כביכול בינו לבין הפסוק. וזה לשון רש"י:

כך נדרש בבר"ר: טרם ישכבו ואנשי העיר היו בפיהם של מלאכים, שהיו שואלים ללוט מה טיבם ומעשיהם, והוא אומר להם: רובם רשעים. עודם מדברים בהם, ואנשי סדום וגו'.

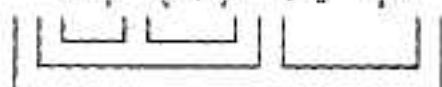
נמצאנו למדים, שהמדרש העמים על הכתוב פיסוק המנוגר לטעמים והמבטל את קיומה של תמורה בפסוק, כך: 'טרם ישכבו ואנשי העיר' (בפיהם) (של המלאכים ולוט), אנשי סדום נסבו על-הבית'. פיסוק זה מייחס לצירוף ואנשי העיר מעמד של פסוקית מצב, המשוכצת בתוך פסוקית הזמן טרם ישכבו. הווי אומר: המתואר במשפט העיקרי – 'אנשי סדום נסבו על-הבית' – התרחש לפני שכבם של לוט והמלאכים, כשאנשי העיר משמשים נושא שיחתם. דרשה זו מבטלת אפוא את צירוף התמורה, בהעמידה את חלקו הראשון של הצירוף בפסוקית המשועבדת ואת חלקו השני של הצירוף במשפט העיקרי.<sup>9</sup>

4.1.1.8 'ברית' מכפל לשון (טאטולוגיה)

לעתים המדרש מתיר לעצמו 'לברוח' לא רק מייתורי לשון שבתמורות אלא אף מכל מבע שיש בו כפל לשון. בדרשה שבדוגמה שלהלן ברורה היא הברית מכפל הלשון, אף שמלכתחילה אין היא נראית סותרת את טעמי המקרא.

9 עד כמה משתרל רש"י להימנע מתפיסת תמורה כפשוטה ניתן לראות בדבריו בהמשך, בהציגו את מה שנראה לו 'פשרו של מקרא'. וז"ל: 'פשרו של מקרא: ואנשי העיר אנשי רשע נסבו על הבית. על שהיו רשעים נקראים "אנשי סדום"...'. לפי פירוש זה התמורה 'אנשי סדום' מוסיפה תכונה ל'אנשי העיר', וברור שאף זה איננו פשט הכתוב, שהרי רק לאחר הסיפור המקראי אפשר – על סמך הסיפור – לכנות אנשי רשע בכינוי 'אנשי סדום'; לפני כן אין מקום להפיכת שם העצם הפרטי סדום לשם עצם כללי בהוראת 'רשע'. דרך זו נוקט רש"י במקומות נוספים, אלא שבהם אין הפירוש עומד בסתירה לטעמי המקרא. ראה למשל רש"י לבראשית לב, ז, ד"ה 'באנו אל אחיך אל עשו': 'שהיית אומר אחי הוא, אבל הוא נוהג עמך כעשו הרשע, עורנו בשנאתו' (על פי בר"ר עה, ז: 'שאתה נוהג בו כאת, והוא נוהג כך כעשו'). ובדומה בפירושו שם לפסוק יב, ד"ה 'מיד אחי מיד עשו': 'מיד אחי שאין נוהג עמי כאת, אלא כעשו הרשע'.

(88) ויקחו וישלכו אתו הברה והבור רק אין בו מים: (בר' לו, כד)



לפי פשוטו של המקרא מתחלקת הקיסרות השנייה של הפסוק לשני חלקים, בהתאם לפיסוק הטעמים. אולם פשט זה וחלוקה זו מקיימים את שני החלקים האלה כטאטולוגיה. זו מצוינת במפורש בדרשה שלהלן:

ואמר רב כהנא: דרש רב נתן בר מניומי משמיה דרב תנחום: מאי דכתיב 'והבור רק אין בו מים'? ממשמע שנאמר 'והבור רק' איני יודע שאין בו מים? אלא מה תלמוד לומר 'אין בו מים'? – מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו (שבת כב ע"א).

דרשה זו – שאף רש"י פירש על פיה את פסוקנו – אינה מבטלת את כפל הלשון, אלא אומרת, שהקביעה שהבור ריק דִּיה ללמד שאין בו מים, ואם כך יש למצוא סיבה לכפל הלשון. זו מוצעת אמנם בידי המדרש, המציין ש'אין בו מים' ממעט מן 'והבור רק' את המים, ומותיר בו כניכול דברים אחרים. הרברים הללו מושלמים כנראה על פי הפסוק 'המוליך במדבר הגל והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים' (דב' ת, טו). פסוק זה מלמד, שיחד עם 'צמאון אשר אין מים' מצויים 'נחש, שרף ועקרב', ואם כך בור ש'אין בו מים' מסתמא 'נחשים ועקרבים יש בו'. דרשה זו, כפי שהוצגה עד כה, אינה עומדת בניגוד לפיסוק הטעמים. אולם הבנה זו של הדרשה לא רק שאינה מבטלת את כפל הלשון, אלא היא עושה את הקביעה ש'הבור רק' לקביעה שקרית, שהרי כיוון שהיו בו – לפי הדרשה – נחשים ועקרבים, לא היה הבור ריק.

לרעתנו, קדמה לדרשה זו מסורת הגייה שונה של התיבה רק שבפסוקנו. העובדה שמוצאים במקרא בצד רק גם ריק ('ולאומים יהגו ריק' ותה' ב, א) מלמדת, ששתי הצורות הן תוצר של הצורה המקורית יִרִיק. הדיפתונג ay שבצורה זו התכווץ פעמים ל־e, (וִי)ק, ופעמים ל־i – רִיק.<sup>10</sup> אך דיפתונג זה יכול להתכווץ גם ל־a, על דרך אין-אין-אן (בצורות כגון לָאן או אָנָה).<sup>11</sup> אפשר אפוא, שבמסורת הגייה כלשהי התכווצה יִרִיק לִרִיק, ונודתה עם התיבה רק הידועה, המשמשת לציון הגבלה או הסתייגות.

סבורים אנו, שהדרשה שהבאנו צמחה על רקעה של מסורת הגייה כזאת, היינו: 'והבור רק אין בו מים'. כך יכול היה הדרשן להחליף את שם התואר רק, שנהגה רק, במלת החיבור הממעטת רק, ולפסק בניגוד לטעמים: 'והבור – רק אין בו מים'. הכתיב החסר של התיבה רק בפסוקנו, וחילופי רק/רק הנלמדים מחילופי הגרסה שבחלומות פרעה בכראשית מא – דָקוֹת (פסוק ג) / דָקוֹת (יט) כאשר לפרות, דָקוֹת (ו) / דָקוֹת (כז)

10 והשווה לכך את שתי דרכי ההתכווצות של קִין: קִין (בר' טו, יט ועוד) מול קִינים (דה"א ב, נה).

11 הצורה אן משתקפת גם בגרסת הכתיב מאן העומדת כנגד גרסת הקרי מאין במלכים ב ה, כה.

באשר לשיבולים<sup>12</sup> – מחזקים את האפשרות שאכן מסורת הגייה כזאת בפסוקנו היתה ידועה לדרשן, והולידה את דרשתו.

הקריאה 'זהבור' – רק אין בו מים, היינו רק מים אין בו, מזמינה אף היא את ההשלמה המדרשית 'אבל נחשים ועקרבים יש בו' (על פי רב' ת, טו), כפי שתיארנו לעיל; עם זאת, קריאה כזאת – בניגוד לקריאה 'זהבור רק, אין בו מים' – מבטלת הן את הקביעה שהבור ריק, כשלמעשה לפי הדרשה אין הוא ריק, הן את כפל הלשון שהדרשה ביקשה 'לברוח' ממנו.

גם בדרשת חז"ל לפסוק שלהלן ניכרת – לפי הנמקת חז"ל בדרשה גופה – 'בריחה' מכפל לשון שבפסוק. בעלי הטעמים לעומתם לא הוטרדו מכך, ומכאן אי ההתאמה בין פיסוקם לבין פירושם של חז"ל והנתלים בו.

(89) דבר אליבני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום  
  
 אשר לא־עלה עליה על: (במ' יט, ב)

המרכיבים המיידיים של הצירוף פרה אדומה תמימה מצטרפים לפי פיסוק הטעמים כך: [פרה אדומה] תמימה. סדר זה של המרכיבים המיידיים אינו מאפשר לראות בתמימה משלים של אדומה; הוא מעמיד את תמימה כמשלים לוואי של הסינטגמה פרה אדומה, ויוצר זיקה תחבירית בין גרעין הסינטגמה, פרה, לבין הלוואי, תמימה.

תפיסה תחבירית זו משתקפת בתרגומים הארמיים. אונקלוס נקט תרגום מילולי מדויק: '...ויסבון לך... [תורתא סמקתא] שלמתאן די לית בה מומא...'; פסידר יונתן הבליט את סדר המרכיבים הזה על ידי תרגום פרשני לתמימה: '...ויסבון לך... [תורתא סומקתא] ברת תרתין שניין | דלית בה מומא...'. בנקבו את גיל הפרה – 'ברת תרתין שניין' – הולך פסידר יונתן בשיטת ר' אליעזר, המובאת במשנה פרה א, א:

ר' אליעזר אומר: עגלה בת שנתה, ופרה בת שתיים; וחכמים אומרים: עגלה בת שתיים ופרה בת שלש או בת ארבע.<sup>13</sup>

12 כיוון שדקוֹת מתחלפת הן בדקוֹת הן בדקוֹת, נמצא שדקוֹת ודקוֹת, שתי ואריאנטות הן. המתחלפות ביניהן, חילופים כיוצא באלה עומדים מאחורי הדרשה בכרכות נו ע"א, '...מאי דקתה' (שה"ש ר, ג)? – אפילו דיקנן שבך מלאים מצוות כרימון, וכן מאחורי הדרשה בירושלמי פאה א, א, על הפסוק, 'כי לא־דבר רק היא מִקֶּם' (רב' לב, מז); 'אם רק הוא – מִקֶּם הוא? ולמה? מפני שאין אתם יגיעים בתורה', הדרשן גרס כאן רק ורק גם יחד, כך: כי לא־דבר רק הוא, רק רק הוא מִקֶּם. וראה על כל זאת קוגוט, הלשון והפרשנות, עמ' 53–54.

13 מחלוקת זו בין ר' אליעזר וחכמים מובאת גם בספרי במדבר קכג.

אולם הן ר' אליעזר הן חכמים באו להגדיר פרה על פי גילה, ולהבחינה מעגלה, ולא תלו את הגדרתם במשמע המלה תמימה שבפסוקנו. ואילו פסידיונותן יוצר זיקה ברורה בין תמימה לבין גיל הפרה. כיטוי ברור לזיקה זו בא בפירושו של ראב"ע על אתר: "פרה אדומה תמימה" – שלא תהיה קטנה.<sup>14</sup>

כנגד התפיסה התחבירית המשתקפת בפיסוק הטעמים ובתרגומים הארמיים עומדת דרשת חז"ל, הרואה את סדר ההצטרפות של המרכיבים המיידיים של הצירוף פרה אדומה תמימה כך: [פרה (אדומה תמימה)]. שנינו בספרי זוטא על במ' יט, ב:

ויקחו פרה – יכול מולבנת או מושחרת? תלמוד לומר: 'אדומה'. או 'אדומה' יכול בזמן שרובה מאדים? תלמוד לומר: 'תמימה'. אם לומר שהיא תמימה מן המומין, והלא כבר נאמר 'אשר אינ־בה מום'; אלא מה אני מקיים 'תמימה'? אם אינו ענין למומין תנהו ענין לאדומות.<sup>15</sup>

דומה שדרשה מעין זו, הרואה בתמימה לוואי לאדומה, עומדת גם ברקעה של הקביעה במשנה פרה ב, ה: 'היו בה שתי שערות שחורות או לבנות בתוך גָמָא אחת – פסולה'. רש"י בפירושו לפסוקנו זיווג את הדרשה עם הקביעה שבמשנה, וזה לשונו: "אדומה תמימה" – שתהא תמימה באדמימות, שאם היו בה שתי שערות שחורות – פסולה'. נראה שכפל הלשון – 'תמימה' ו'אשר אינ־בה מום' – שגרם לחז"ל לייחס את תמימה לאדומה, ולבטל בדרך זו את הכפילות, לא הפריע לבעלי הטעמים. לנגד עיניהם עמד כנראה כפל לשון דומה: 'תמים יהיה לרצון, בלימום לא יהיה בו' (וי' כב, כא), וממנו למדו שאין מגיעה ליחס את תמימה לפרה, ואין אפילו צורך להידחק ולתלות בתמימה ציון גיל.<sup>16</sup>

#### 4.1.1.9 מיקומן של מלים בפסוק

בדרשות חז"ל מוצאים לא מעט מקרים, שבהם מוצע הכרע שונה מזה של הטעמים לגבי אחד המפסיקים שבפסוק. הדרשן מקדים או מאחר את מקום המפסיק, ומסיט מלה או

14 אפשר שפסידיונותן וראב"ע תלו בתמימה את ציון הגיל המינימלי של הפרה בגלל המשך הכתוב, 'אשר לאיעלה עליה על'. המשך זה מלמד, שבלעדיו אפשר היה להניח שמדובר בפרה שעלה עליה על, ופרה כזאת בהכרח איננה קטנה. ממילא, מי שירצה לראות בפסוק גם התייחסות לגיל המינימלי של הפרה, נוסף על העובדה ש'לאיעלה עליה על', ייאחו במלה תמימה ויתלה בה את הגיל.

15 נוסח דומה של מדרש זה מצוי בספרי במדבר קכג, וסיום הדברים שם: 'הא מה תלמוד לומר "תמימה"? – תמימה לאדמימות'.

16 מובן, שעל פי הפרשנות האילמת, המתבטאת בפיסוק בלבד, אין לשלול את האפשרות שבעלי הטעמים הבינו את תמימה כ'בת שתיים'; אך נראה לנו יותר, כי ויקרא כב כא סיפק להם 'הכשר' גם לכפל הלשון שבפסוקנו. מכל מקום, ברור כי אין פיסוקם משקף את הפירוש 'תמימה לאדמימות'.

צירוף מתחום שלטונו של אחד המפסיקים אל תחום שלטונו של מפסיק אחר בפסוק. והרי דוגמות.

(90-46) דְּבָרוּ אֶל־עֵדֶת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּעֲשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה

וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שָׂה לְבֵית־אִבְתָּה שָׂה לְבֵית: (שמ' יב, ג)

ציון הזמן בעשור לחדש הזה יכול להתייחס לדיבור ויכול להתייחס ללקיחה. הטעמים ייחסוהו לדיבור, "בהציבם את האתנחתא במלה הזה. אילו ייחסוהו ללקיחה, היו מציבים את האתנחתא בתיבה לאמר. ואמנם המדרש ממכילתא – המתייחס לפסוקים ב-ג בפרקנו – מקדים את המפסיק, ומעביר את הצירוף בעשור לחדש הזה לקיסרות השנייה:

הדבר הזה (צ"ל היה) בר"ח; ולקיחה בעשור; ושחיטה בי"ד. אתה אומר הדיבור היה בר"ח ולקיחה בעשור ושחיטה בי"ד, או אינו אלא הדיבור ולקיחה בעשור ושחיטה בי"ד? ת"ל: 'החדש הזה לכם [ראש חודשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה] דְּבָרוּ'. אימתי היה הדבר? בר"ח! הא אין עליך לומר כלשון האחרון, אלא כלשון הראשון: הדיבור בר"ח ולקיחה בעשור ושחיטה בי"ד (מכילתא דר' ישמעאל, בא, ג).

בעקבות המכילתא פירש גם רש"י על אתר: 'דברו היום, בראש חדש, שיקחוהו בעשור לחדש'.

פירוש המכילתא ורש"י הוא תוצר של קושי תחבירי בפסוק. פירוש הטעמים מבין את הקיסרות הראשונה כאילו נאמר בה 'דברו אל־עדת ישראל בעשור לחדש הזה לאמר', וכיוון שאין בידי הטעמים לשנות את סדר המלים, הציבו את האתנחתא בתיבה הזה והניחו לקורא שינקוט הוא את שיטת 'סרסוהו ופרשהו', ובלבד שיישמרו גבולות הקיסרות. אולם 'סירוס' זה, המציב את לאמר לפני פסוקית התוכן המושאית, כמקומו בדרך כלל במקרא, אינו פותר קושי תחבירי אחר, והוא שעמד לנגד עיני הדרשן במכילתא. פסוקית התוכן המושאית הבאה אחרי לאמר צריכה להיות דיבור ישיר, והיה עליה לפתוח בצורת ציווי 'קחו לכם...', ואילו בפסוקנו באה צורת דיבור עקיף 'ויקחו' (– שיקחו) להם. שני מבנים תחביריים אפשריים אפוא:

- (א) 'דברו אל כל עדת ישראל ויקחו...' (בלי 'לאמר', בדיבור עקיף);  
(ב) 'דברו אל כל עדת ישראל לאמר קחו...' (בציווי, בדיבור ישיר).

שילובם של שני המבנים, כפי שהוא בפסוקנו – 'דברו... לאמר... ויקחו...' – הוא בעייתי. המדרש התמקד בתיבה לאמר ושמר על תפקידה לסמן פתיחתה של פסוקית תוכן הבאה מיד אחריה, ולכן בעשור לחדש הזה הוא, לשיטתו, תאריך הלקיחה. בעלי

הטעמים התמקדו בוי"ו החיבור שבתוכה ויקחו, המציעה אף היא פתיחה של פסוקית תוכן לפועל-האמירה דברו, אלא שלדירם באה פסוקית התוכן בדיבור עקיף. קיומה ומיקומה של המלה לאמר בפסוק מלמדים, שאמנם לפי הפשט מתחילה פסוקית התוכן אחריה, וניסוחה הצפוי היה צריך להיות 'בעשר לחדש הזה קחו לכם איש שה... לבית', אלא שלאחר שנפתחת פסוקית התוכן בדיבור ישיר – 'בעשר לחדש הזה' – היא משתנה בהמשך לדיבור עקיף: 'ויקחו להם...'<sup>18</sup> קשה להכריע, אם פיסוק הטעמים התכוון להצביע על המעבר מן הדיבור הישיר לדיבור העקיף, ולשם כך בודד את בעשר לחדש הזה (הדיבור הישיר) מן הדיבור העקיף שבהמשך והצמידו אל לאמר שבקיסרות הראשונה,<sup>19</sup> או שפיסוקם התכוון רק לציין – בניגוד למדרש – שהדיבור היה בעשור.

(91–47) אס־המצא תמצא בידו הגנבה משור עדיחמור עדישה חיים

(שמ' כב, ג)

שנים ישרם:

הטעמים שייכו את המלה חיים לקיסרות הראשונה, ופירשוה כמתייחסת למצבו של בעל החיים הגנוב בשעה שנמצא. פירוש זה, שהוא פשט הכתוב, מציב את פסוקנו בניגוד לשמות כא, לז, 'כי יגנב־איש שור ארישה וטבח...'. אולם ניתוקו של תואר הפועל חיים הן מן הפועל, היינו מן הצירוף הפועלי המצא תמצא,<sup>20</sup> הן משם העצם שהוא משמש לו תיאור מצב, היינו הגנבה, גרם לו שיידרש כפותח את הקיסרות השנייה. בעלי הטעמים השכילו אמנם, במגבלות שיטתם, להצמיד כביכול את חיים אל הגנבה, בהעמידם את 'משור עדיחמור עדישה' כמאמר מוסגר, מעין afterthought, כך:

אס־המצא תמצא בידו הגנבה משור עדיחמור עדישה חיים....

18 התופעה של מעבר ממבנה תחבירי אחד למבנה אחר אגב דיבור שכיחה בלשון דיבור חיה, והיא אחד מסממניה הטבעיים. בפסוקנו מעבר זה אינו חריף, שכן אין הוא חוזר בו מן החלק שכבר נאמר, אלא ממשיך אותו במבנה אחר. אך תמצא במקרא מקומות שהמעבר בהם חריף ביותר. ראה למשל את האנקולותון שבבראשית כג, יג: 'וידבר... לאמר: אך אס־אתה לו שמעני...'. לאחר שפתח המדבר ברישא של תנאי – 'אם אתה' – לא השלים את הסיפא, ופתח מחדש בפסוק משאלה 'לו שמעני', כאילו לא אמר כלל את הרישא של התנאי.

19 וראה פירוש שר"ל על אתר. אפשר גם שפיסוק הטעמים כאן משקף את מה שתיאר ברויאר כ'דרכי הקריאה', ראה ברויאר, טעמי המקרא, עמ' 355 על 'דרכי הקריאה', ועמ' 375 על פסוקנו.

20 והשווה לפסוקים שלהלן, שבהם תואר הפועל חיים סמוך אל הפועל: 'וידרו חיים שאלה' (במ' טז, ל); 'אוי חיים בלעונו' (תה' קכד, ג).

אולם המדרש נקט דרך אחרת: כיוון שלא ניתן למעשה להעתיק אחורנית את מיקומה של התיבה חיים ולהציבה ליד הגנבה, העתיקה המדרש קדימה אל הקיסרות השנייה. בכך הוא הקרים למעשה את האתנחתא למלה שזה והעמידה כמסיימת את הרישא של התנאי, ופתח את הסיפא של התנאי במלה חיים: "חיים שנים ישלם" ולא מתים' (מכילתא דר' ישמעאל, משפטים, יג); ובדומה: 'ומניין שאין שמין להן [לגנב ולגוזלן]? אמר רבה בר ממל: "חיים שנים ישלם" – חיים ולא מתים' (ירוש' בבא קמא א, א). מדרש זה, המנוגד לטעמים, מהדהד גם בפירוש רש"י לפסוקנו: "חיים שנים ישלם" – ולא ישלם לו מתים, אלא חיים או דמי חיים.<sup>21</sup>

מיקומה של המלה חיים מוקשה לפי כל אחד מהפירושים. כשם שהמדרש התקשה לקבל את הפירוש המיוצג על ידי הטעמים, משום שלפי פירוש זה התבקש הנוסח 'אם המצא תמצא בירו הגנבה חיים, משור עד חמור עד שח', כך התקשו בעלי הטעמים לאמץ את הפירוש העולה מן המכילתא, משום שלפי פירוש זה התבקש הנוסח '...שניים חיים ישלם', או '...שניים ישלם חיים'.

(92=33) כיביוס הזה יכפר עליכם לטהר אתכם

(וי' טז, ל)

מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו:

לעיל בסעיף 3.1 הבאנו את דרשת חז"ל במשנה יומא ת, ט, והרגשנו את קרבתו של פיטוק הטעמים לדרשת ר' עקיבא שם. שניהם קושרים את המלים לפני ה' אל הפועל תטהרו. כנגדם עומדת דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה: "מכל חטאתיכם לפני ה' – תטהרו": עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר; עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו. לעומת הטעמים, שהציבו מלך (זקף) במלה חטאתיכם ועל ידי כך חצו את הקיסרות השנייה של הפסוק במלה זו, דרשת ר' אלעזר בן עזריה מאחרת למעשה את נקודת החלוקה של הקיסרות השנייה עד לתיבה ה'. אילו הלכו הטעמים בדרך זו היו מציבים בתיבה חטאתיכם טעם בדרגת משנה ולא בדרגת מלך, כך:

... לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו:

עיון ב'טעמים' אלו, המכוונים לדרשתו של ר' אלעזר בן עזריה, מעלה את שתי הפנים של השינוי שהדרשה גורמת למבנה הפסוק: הדרשה מחברת את לפני ה' אל מכל

21 מעניין הוא פירושו של מלבי"ם לפסוק, האוחז בשני הפירושים ומגשר ביניהם כך: 'ומה שבא טעם מפסיק (אתנחתא) על "חיים", כי הוא מוסב גם למעלה: אם היתה הגנבה חיים, חיים ישלם'. שיטת הקריאה הכפולה תידון בהרחבה להלן בסעיף 4.1.1.10.

חטאתיכם ובר בבר היא מנתקת את לפני ה' מתטהרו; בכך משתנה המעמד התחבירי של לפני ה' מתיאור המתייחס לפועל תטהרו ללוואי המתייחס לחטאתיכם. הופעתו של לוואי זה כצירוף זיקה אסינדרטי – 'חטאתיכם [אשר] לפני ה' – אינה מקובלת על בעלי הטעמים, ואפשר שהתיבה מבל, המשמשת להרחבה, נראתה להם כמונעת הופעת לוואי מצמצם – 'אשר [לפני ה' – באותה סינטגמה. דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה היתה מתקבלת ביתר קלות בהעדר המלה כל מן הפסוק, היינו: '...מחטאתיכם [אשר] לפני ה' תטהרו'.

4.1.1.10 קריאה כפולה של מלה או צירוף, או: 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו' בדוגמות שהובאו בסעיף הקודם גרם מיקומם של מלה או צירוף למחלוקת בנוגע לשיוכם קדימה או אחורנית בפסוק. בכל מקרה ניתן היה לגייס טיעונים בעד ונגד כל אחת מן הדעות. אולם אפשרי גם פישור בין שתי דעות על ידי מיזוג, האוחז בשתייהן גם יחד, היינו קורא את המלה או הצירוף השנויים במחלוקת פעמיים, כשהפסקה מוצבת בין השניים.<sup>22</sup> ואמנם מצינו אצל חז"ל מדרשים של קריאה כפולה מסוג זה. לפני הדגמתם וניתוחם של מדרשים כאלה ניתן דעתנו לבעייתיות המיוחדת לסוג זה של מדרשים בזיקה לפיסוק הטעמים.

פיסוקו של מקרא והפירוש לאותו מקרא כרוכים זה בזה. עם זאת, בקריאת המקרא במסגרת ריטואלית יש לפיסוק מימוש מצד עצמו. על כן הכרעת הקריאה על פי פיסוק מסוים במקרה של התלבטות יש בה גם צד מעשי, מעבר לשאלה הפרשנית. מבחינה זו שונה הוא המצב כשמדובר בשיטה המציעה לפסוק קריאה כפולה. שיטה זו, המכונה במקורות 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו' (ראה להלן), עוסקת למעשה בפיסוק למקרא שלא כצורתו, פיסוק שממנו מתחייבת כביכול קריאת הפסוק שלא ככתבו. קריאה כזאת אפשרית רק באופן תאורטי, לצורך פירוש הכתוב בדרך הדרש, אך איננה ניתנת למימוש במסגרת ריטואלית.

כוונתו של המונח 'מקרא נדרש לפניו ולאחריו' לענייננו טעונה בירור. כל פרשנות נשענת על רצף העניינים שבטקסט ועל סדרם. משום כך אפשר ליחס מגזר מסוים של טקסט אל מה שקדם לו בסמוך<sup>23</sup> או אל מה שבא אחריו בסמוך. כל אחת מן האפשרויות מזמינה כמוכן פירוש שונה, ובהתאם לכך גם פיסוק שונה. אך כל אחד מן הפירושים והפיסוקים – בין שהוא פשוט ובין שהוא דרש, בין שהוא מתיישב עם הלשון ובין שאינו

22 וראה פירושו של מלבי"ם לשמות כב, ג, שהובא בהערה הקודמת.

23 בפרשנות חז"ל נמצא לעיתים גם מקרים, שבהם גורס הדרשן ש'מקרא נדרש לפניו ולפני פניו', ומייחס מגזר של טקסט אל מה שקדם לו שלא בסמוך. ראה למשל בשבת לב ע"ב את המחלוקת בין ר' חייא בר אבא לר' יוסי בשאלה, אם יש לקשור את 'למען ירכו ימיכם וימי בניכם' (רב' יא, כא) אל עניין המזוזות שלפניו (פס' כ) או אל עניין 'ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם' שלפני פניו (פס' יט).

מתיישב עמה – ניתן למימוש בקריאה. כך, למשל, נחלקו רבנן ור' שמעון בעניין ייחוסה של התיבה באצבעו בפסוק

(93) ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן עליקרנת מזבח העלה

(וי' ד, כה – לה, וברומה גם ל)

פשט הכתוב מבוטא בוודאי בפיסוק הטעמים, ולפיו באצבעו מתייחס לפועל ולקח ולא לפועל ונתן. אולם בזבחים כד ע"א-ע"ב מועלית גם אפשרות של פיסוק אחר, המצמיד את באצבעו אל הפועל ונתן. סביר שאפשרות זו, שאינה מתיישבת עם לשון הכתוב, נשענת על פסוק אחר:

(93א) ולקחת מדם הפר ונתתה עליקרנת המזבח באצבעך (שמ' כט, יב)

מפסוק זה, המדבר במפורש על נתינה באצבע, אפשר להקיש על פסוקנו, ולהכשיר את הפיסוק והקריאה:

ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן עליקרנת מזבח העלה

על שתי הקריאות הללו 'אמר אביי: במקרא נדרש לפניו ולאחריו קמיפלגי' (שם, סוף ע"א – ריש ע"ב), ופירש רש"י (שם, ריש ע"ב):

ר"ש סבר מקרא נדרש לאחריו ולא לפניו, הילכך 'אצבע' – א' ונתן' רכתיב בתריה קאי, ולא א' ולקח' רכתיב לקמיה; ורבנן סברי מקרא נדרש לפניו ולאחריו.

המחלוקת כאן, כפי שרש"י מסביר אותה, אינה מעלה אפשרות שלישית, היינו שמקרא נדרש לפניו ולא לאחריו. אך אפשרות כזאת, נוסף לשתיים האחרות, מועלית בדברי התוספות בהתייחסות למחלוקת זו במקום אחר:

והא רפליגי תנאי בזבחים בפרק שני (כד ע"א) גבי 'ולקח הכהן מדם החטאת באצבעו ונתן' (וי' ד, כה), דאיכא דמוקי 'באצבעו' אלקיחה, ואיכא דמוקי אנתינה, ואיכא דמוקי אתרווייהו – יש לפרש: טעמא דמאן דמוקי ליה אתרווייהו, משום דפשטא דקרא אלקיחה דלפניו קאי, ומוקמינן ליה נמי אנתינה, כדאשכחן במלואים, כדכתיב 'ולקחת מדם הפר ונתתה עליקרנת המזבח באצבעך' (שמ' כט, יב), והתם על כרחך קאי אנתינה; ומאן דלא מוקי ליה אלא אלקיחה, כמשמעותיה; ומאן דמוקי ליה אנתינה, יליף ממלואים, דהתם לא קאי אלא אנתינה דלפניו, ולא אלקיחה דלפניו (יש להגיה: דלפני) פניו (תוספות יומא נב ע"ב, ד"ה: 'שאת...').

נמצאנו למדים: שלוש שיטות פרשנות כאן, אך רק שתיים מהן ניתנות למימוש בקריאה – זו הגורסת 'מקרא נדרש לפניו' וזו הגורסת 'מקרא נדרש לאחריו'. אך מאן דמוקי ליה אתרוייהו, היינו, הגורס שמקרא נדרש לפניו ולאחריו כאחד, אינו יכול לממש את פירושו לכתוב בקריאה, ועדיין עליו לבחור לו אחת משתי הקריאות האחרות. על כן אין לשלול את האפשרות, שפיסוק הטעמים לפסוקנו, שעל פניו הוא נראה כגורס 'מקרא נדרש לפניו', יכול להלום גם את פירוש הפסוק כרבנן, הגורסים שמקרא נדרש לפניו ולאחריו, ושהתיבה באצבעו מוסבת לא רק על הלקיחה אלא אף על הנתינה. אולם משימתם של בעלי הטעמים היא להתוות את הקריאה, וזו אינה יכולה לפסוח על שתי הסעפים ואף לא לאחוז בזה ובוזה. ומשנאלצו להכריע לצד אחת הקריאות, העדיפו את זו המתיישבת יותר עם הלשון.

שיטת 'מוקי ליה אתרוייהו' שיטת פשרה היא בין 'מקרא נדרש לפניו' לבין 'מקרא נדרש לאחריו'. אך בעוד שכל אחת משתי הפרשנויות הנחלקות בנוגע לשיוך מלה או צירוף קדימה או אחורנית בפסוק יכולה ליצג גם את פשוטו של מקרא – ובדרך כלל אחת מהן אמנם מתאימה לו – הרי מיוזגן של שתי הפרשנויות, שאינו מאפשר את קריאת הפסוק כצורתו, מלאכת מדרש הוא מלכתחילה. דרכו של מדרש כזה היא להציע קריאה כפולה של המלה או של הצירוף, ולהציב את ההפסקה בין שתי הקריאות.

הצעת קריאה כפולה של מלה או צירוף בפסוק הריהי כהצעה לראות הפלוגרפיה בכתוב. מובן שרק הפלוגרפיה במלים או בצירופים יכולה להיות רלוונטית לפיסוק, מה שאין כן הפלוגרפיות באותיות.<sup>24</sup> עם זאת, שאלת מימוש הקריאה תקפה בכל סוגי ההפלוגרפיות, ואין ספק שחז"ל בדרשותיהם, המשלימות כביכול את מה שפגמו ההפלוגרפיות, לא נתכוונו לממש השלמות אלו בקריאה אלא רק בפרשנות. נמצא שהדרשה המציעה קריאה כפולה ('נוסח ארוך'), מעין 'ולקח הכהן... באצבעו, באצבעו ונתן על־קרנת מזבח העלה', מתכוונת רק לפרשנות, ובמימוש הקריאה לא יסטה אף הדרשן מן 'הנוסח הקצר'.

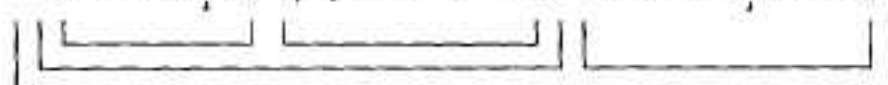
עם שפיסוק הטעמים מהווה פירוש 'אילם' לטקסט, לפחות באשר למבנהו התחבירי, הריהו מושתת מלכתחילה על המצוי בטקסט כפי שהוא, ומשמש לקורא מדריך למימוש קריאת הטקסט. ממילא אין הוא יכול לשקף דרשות של קריאה כפולה, ומראש יימצאו דרשות כאלה בלתי תואמות את פיסוק הטעמים ואת פירושם. עם זאת חשוב להדגיש, כי גם אם יוסכם שפיסוק הטעמים לפסוקי המקרא, ובתוכם לאלו שהוצעו להם דרשות

24 מקרים של הפלוגרפיה באותיות הציעו חז"ל בדרשות לא מעטות על פסוקי מקרא. ראה למשל הדרש בבכורות נה ע"א על ירדן, הנקרא כך מפני שירד מדרן. היינו ירדדן; וכן הדרשה בהוריות ד ע"א על 'זנעלם דבר' (וי' ד, יג), המתבססת על הקריאה 'זנעלם מדבר'; אמר עולא: קרי בה 'זנעלם מדבר' (רש"י שם: 'דהאי מ"ם ד'זנעלם' שדיא א'דבר'). הדרך מהכרה כהפלוגרפיה באותיות אל הכרה כהפלוגרפיה במלים ובצירופים – המעסיקה אותנו כאן – קצרה היא.

בשיטת הקריאה הכפולה, היה ידוע לבעלי הדרשות באמצעות מסורת שבעלי-פה, אין מקום לתמיהה, כיצד הוצעו דרשות כאלה שאינן תואמות מסורת זו. שכן בעלי הדרשות הכירו היטב את מוגבלותה של שיטת הטעמים, שמעצם מהותה אינה מאפשרת בפועל את הכפלת הקריאה, ולכן לא ראו בטעמים גורם מעכב לדרשותיהם.

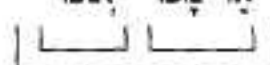
יתר על כן: דרשות הקריאה הכפולה אינן נתמכות אמנם במפורש בידי פיסוק הטעמים, אך עם זאת אין פיסוק הטעמים שולל אותן; שכן, גם לו רצו בעלי הטעמים להמליץ על קריאה כפולה לא היתה בידם – לפי מגבלות שיטתם – דרך טובה יותר מזו שהלכו בה באותם פסוקים. נחזק את קביעתנו זו באמצעות ניתוחן של עוד כמה דרשות כאלה וכדיקת הזיקה שבינן לבין פיסוק הטעמים.

(94) לאִתְּאֶכְלוּ כִּלְיָנֵבֶלֶה לָגֵר אֲשֶׁר־בְּשַׁעְרֵיךָ תִּתְּנָה וְאָכְלָה



(דב' יד, כא)

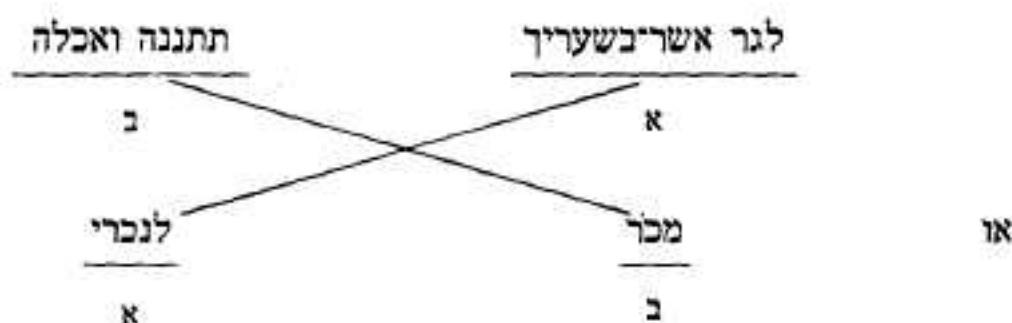
אוּ מִכֹּר לְנֹכְרִי



לפי פיסוק הטעמים נחלק תחום השלטון של המלך, הזקף (המוצב במלה לנכרי), לשניים, על ידי המשנה הראשון, הרביעי (המוצב במלה ואכלה). באופן זה מכוון הצירוף תתננה ואכלה לצירוף לגר אשר בשעריך הקודם לו, ואילו הצירוף או מכר מתייחס לתיבה לנכרי שאחריו. אך לא כך שנינו בדרשה שלהלן:

... דתניא: 'לא תאכלו... לנכרי' וגו'. אין לי אלא לגר בנתינה (= דווקא במתנה), ולנכרי במכירה (דווקא). לגר במכירה מניין? תלמוד לומר: 'לגר אשר בשעריך תתננה (ואכלה) או מכר' (כלומר, מותר גם למכור לגר, ולא רק לתת לו במתנה). לנכרי בנתינה מנין? (דהיינו, לא רק במכירה) תלמוד לומר: 'תתננה ואכלה או מכר לנכרי'. נמצאת אומר: אחד גר ואחד נכרי, בין במכירה בין בנתינה – דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר: דברים ככתבן, לגר בנתינה ולנכרי במכירה (פסחים כא ע"ב).

דרשת התלמוד מתאפשרת בגלל הסדר הכיאסטי שבפסוק:



סדר זה מפגיש יחד, באמצע, את הפעלים; הוא מאפשר ליחס אותם לכל אחד מהאובייקטים שבקצוות, בשיטה של קריאה כפולה של הפעלים 'תתננה ואכלה או מכר', כך:

קריאה (א): ...לגר אשר־בשעריך תתננה ואכלה או מכר  
קריאה (ב): ...תתננה ואכלה או מכר לנכרי

פיסוק הטעמים איננו מתאים אף לא לאחת משתי הקריאות הללו, שכן הוא מציב את המפסיק הראשי שבמלכות הזקף (רביע) במלה ואכלה. עם זאת יש לומר, שגם אם הכיר בעל הטעמים את הדרשה שהבאנו והיה רוצה לבטא אותה בפיסוקו, לא היה יכול לעשות זאת; שכן לו הפסיק בהתאם לאחת משתי הקריאות האלה לא זו בלבד שההקשר היה נפגם, אלא היתה נמנעת גם הקריאה האחרת. נמצא, שאולי דווקא ההפסקה באמצע מאפשרת בדיעבד למי שרוצה לנקוט את שיטת הקריאה הכפולה לדעת את נקודת המפגש של שני צירופי הפעלים הסמוכים למפסיק – לפניו (תתננה ואכלה) ולאחריו (או מכר) – הנקראים בשיטה זו פעמיים.

כיוצא בזה גם הדוגמה הזאת:

(95) את־כספך לאיתתן לו בנשך ובמרבית לאיתתן אכלך: (וי' כה, לו)

כמו בדוגמה הקודמת, אף כאן מכונן פיסוק הטעמים לפשט. דרגת המפסיק בדוגמה זו גבוהה מזו שבדוגמה הקודמת: ההפסקה בין שתי הצלעות המקבילות היא כאן בקיסר – אתנחתא – המשייך את בנשך לקיסרות הראשונה ואת במרבית לקיסרות השנייה. אך אפילו טעם זה אינו מעכב בעד חז"ל מלדרוש את הפסוק בשיטת הקריאה הכפולה:

רבינא אמר: לא נשך באוכל ולא ריבית בכסף צריכי קרא (היינו מקרא מפורש). דאי כתיב: 'את כספך לא תתן לו בנשך ואכלך במרבית' – כדאמרת! (היינו, אם זה היה נוסח הכתוב – היית צודק בטענתך, שזכרה לפני כן: 'אין לי אלא נשך בכסף וריבית באוכל'). השתא דכתיב 'את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית לא תתן אכלך' קרי ביה הכי: 'את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית, ובנשך ובמרבית לא תתן אכלך' (בבא מציעא סא ע"א).

דרשה זו אומרת במפורש את הדבר שטענו בדוגמה הקודמת, היינו, ששיטת הקריאה הכפולה מתאפשרת בפסוקים הבנויים בתקבולת רק כאשר התקבולת היא כיאסטית: שהרי הדרשה מציגה את הפסוק גם בתקבולת ישרה – 'את־כספך לאיתתן לו בנשך / ואכלך לאיתתן [לן] במרבית' – וטוענת, שנוסח זה היה מלמד ש'אין לי אלא נשך בכסף וריבית באוכל'. נעיר עוד, כי דומה שחז"ל נזקקו לדרשה זו בשל מקרא אחר,

המייחס נשך לא רק לכסף אלא גם לאוכל: 'לא־תשיך לאחריך נשך כסף נשך אֶכְל...' (רב' כג, כ).

מקרים של הצעת קריאה כפולה בדרשות חז"ל אינם מוגבלים לפסוקים שיש בהם תקבולת. מצינו דרשות הנשענות על קריאה כפולה גם כשאין תקבולת בפסוק, וגם כאן – רק קריאה אחת יכולה להתאים לפיסוק הטעמים. כך בדוגמות שלהלן:

(96) אֶרְבֹּשׁ בְּנֶפֶשׁ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ: (בר' ט, ד)

\_\_\_\_\_

בעלי הטעמים לא יכלו לצרף את בנפשו גם אל בשר וגם אל דמו, והעדיפו, בצדק, לצרפו אל דמו; שכן אילו צירפוהו אל בשר היה הפסוק נחצה כך: 'אך בשר בנפשו, דמו לא תאכלו', והיה משתמע מפסוק זה רק איסור דם מן החי. בצרפם יחד בנפשו דמו יצרו סינטגמה של ברירה, המאפשרת להבין שהפסוק אוסר את הבשר כשהוא בנפשו או בדמו. זוהי הדרך הטובה ביותר שיכלו בעלי הטעמים לנקוט כדי לבטא במגבלותיהם פירוש דומה למובא בדרשת חז"ל:

תנו רבנן: 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו' זה אבר מן החי. רבי חנינא בן גמליאל אומר: אף הדם מן החי. מאי טעמא דרבי חנינא בן גמליאל? קרי ביה: בשר בנפשו לא תאכל, דמו בנפשו לא תאכל (סנהדרין נט ע"א).

ר' חנינא בן גמליאל קרא אפוא קריאה כפולה את התיבה בנפשו – 'אך בשר בנפשו' [ובנפשו דמו לא תאכלו] – ואת הצירוף בנפשו דמו הבין כדמו בנפשו. הצירוף בשר בנפשו, המשמש בקריאה הראשונה, עומד לכאורה בניגוד לפיסוק הטעמים: אך נראה שאף בעלי הטעמים התכוונו בפיסוקם להציע אותו הפירוש, אלא שלא יכלו להביעו. רש"י כיוון אף הוא לאותו הפירוש, בפרשו על אתר: "'בשר בנפשו לא תאכלו" – הרי אבר מן החי; ואף "בנפשו דמו לא תאכלו" – הרי דם מן החי'.

(97) אִם-טָרַף יִטְרַף יִבְאֶהוּ עַד הַטְרָפָה לֹא יִשְׁלַם: (שמ' כב, יב)

\_\_\_\_\_

פיסוקם של בעלי הטעמים מכון בבירור לפשט, ודומה כי אין דרך – אף לא דרך דרש – לפיסוק שונה של הכתוב. ובכל זאת, כיוון שהדרשות נוהגות חרות בניקוד, מצינו בדרשה תלמודית המרה של עד בעד, ובעקבותיה פיסוק אחר של הכתוב:

...דתנו רבנן: תשלומי נזק – מלמד שהבעלים מטפלין בנבילה. מנא הני מילי? ...רב כהנא אמר: מהכא: 'אם טרף יטרף יבאהו עד הטרפה לא ישלם' – עד טרפה ישלם, טרפה עצמה לא ישלם (בבא קמא י ע"ב).

דרשת רב כהנא מתבארת היטב בידי רש"י שם:

'ביאהו עד' – דריש השתא הכי: אם טרוף יטרף השור בפשיעתו של שומר שכר, דהאי קרא בשומר שכר כתיב... יביאהו עד הטרפה, ישלם כל ההיזק עד דמי הטרפה, אבל דמי הטרפה עצמה לא ישלם, דהיזק מטפל וטורח בנבילה למוכרה.

דרשתו של רב כהנא מושתתת אפוא על קריאה כפולה של הטרפה: 'ביאהו (את השלום, את הנזק) עד הטרפה; [אבל] הטרפה [עצמה] לא ישלם'. הר לדרשה זו נמצא גם בתרגום השבעים. הגרסה המשתקפת ממנו היא 'ביאהו עד' (= ἐπι) הטרפה, ו[ (= καὶ) לא ישלם;<sup>25</sup> וזהו גם הגרסה המומלצת בידי ר' יונתן, בדרשתו המובאת במכילתא דר' ישמעאל (משפטים, טז): 'ד' יונתן אומר: יביאהו עד הטרפה; יוליך את הבעלים אצל הטרפה ויהא פטור מלשלם'. נראה שדרשה זו מסיטה את האתנחתא אל התיבה הטרפה – 'ביאהו עד הטרפה'. עם זאת, כדי לקיים את המשפט 'הטרפה לא ישלם' היא חוזרת ומקיימת את האתנחתא בתיבה עד, ומתחילה אחריה קיסרות חרשה.<sup>26</sup>

אין לשלול את האפשרות שהדרשה הזאת היתה מוכרת לבעלי הטעמים, ואפשר אף לטעון, שפיסוקם אינו עומד בסתירה לה; שכן לו רצו בעלי הטעמים לפסק בהתאם לדרשה, היה עליהם – בכל מצב – להכריע בין הצבת אתנחתא בתיבה עד לבין הצבתה בתיבה הטרפה, וכל הכרעה היתה מקפחת חלק מן הדרשה. עם זאת סבורים אנו, שההכרעה להציב את האתנחתא בתיבה עד יכולה להתיישב היטב עם הדרשה שהבאנו, וזאת באופן אחר: בהנחה שהקריאה הכפולה המתבקשת בפסוק חלה על התיבה עד דווקא (ולא על התיבה הטרפה), היינו 'ביאהו עד עד, הטרפה לא ישלם'. גם קריאה זו מחייבת המרת עד בעד, לפחות בקריאה הראשונה, ואולי גם בשנייה. קריאה כזו נתמכת בידי דרשה אחרת, הדורשת את עד בפסוקנו כאילו היתה עד בהוראת 'שלל, טרפה', ולפיה 'ביאהו עד' (= מלת יחס) עד (= שם עצם [שלל, טרפה]). כך מצינו בבבא קמא יא ע"א את דרשת אבא שאול על יביאהו עד – 'ביא עדודה לבית דין'. ומפרש שם רש"י: 'ביא עדודה – נבילה; לבית דין – לשומה כמה היא שוה, והכי משמע קרא "ביאהו עד": יביא העדודה, כדכתיב (בר' מט, כז) "בבקר יאכל עד", רהינו שלל, כדמתרגמינן "עראה"...'.

25 וכבר הוער על כך: ראה טוב, תרגום השבעים ככלי עזר, עמ' 178; הנ"ל, בקורת נוסח המקרא, עמ' 54.

26 יצוין, כי ההתלבטות בין שתי הגרסאות עד/עד מוצאת את ביטוייה בתרגום פסידיונותן לפסוק. הוא נמנע מלהכריע בין הגרסאות, ומותיר בתרגומו ברירה בין השתיים: 'מייתי ליה סהדין, או ימטיניה עד גופא דתבר לא ישלם'. תן רעתך: כאן נקט המתרגם שיטה מיוחדת של קריאה כפולה: לא כזו המצרפת את שתי הקריאות כאחת, אלא כזו המעמידה כל אחת מהקריאות בנפרד. ואכמ"ל.

על פי דרשת אבא שאול כאן ניתן לקרוא את הפסוק בדרשת רב כהנא (שהובאה לעיל) כך: 'אם־טרף יטרף יבאהו עד עד (= הטרפה), [ואכל] הטרפה [עצמה] לא ישלם'. יתר על כן: הקשר המדרשי שבין 'יביאהו עד' (פסוקנו) לבין 'אכל עד' (בר' מט. כז), שאצל רש"י הוא מתקיים בתיווכה של המלה עדודה שבדרשת אבא שאול, יכול להתקיים גם במישרין, ואין הוא תלוי בקבלת הגרסה עדודה, שיש פקפוק לגביה.<sup>27</sup> אפשר אפוא, שקשר מדרשי זה הוא שעמד מאחורי דרשת רב כהנא, ולשיטה זו אף תוכל הדרשה לטעון שאין היא מנוגדת לפיסוק הטעמים.

זאת ועוד: אם אכן עומדת מאחורי דרשת רב כהנא קריאה כפולה של התיבה עד, אפשר שיש להעמידה גם בדרך אחרת, '...יביאהו עד (מלת היחס) עד', כשהתיבה עד מתפרשת בקריאה זו כמציינת את הטרפה. אפשר שהבנה זו ניוונה מהביטוי המקראי בְּגֵד עֲדִים (יש' סד, ה), שעניינו בגד מוכתם בדם. אף על פי ששימוש זה נתייחד כמשנה לדם גידה (המשמשת בעדים) [גידה א, א], ובצורת היחיד עד [שם ח, ד], ייתכן שבהיותו קשור בהוראתו לדם נעשה בו שימוש – לפחות בדרש – גם לציון טרפה, המאופיינת בדם.

העלינו כאן אפשרויות אחדות ליִשב בדיעבד את דרשת רב כהנא עם פיסוק הטעמים. אולם אין בכוחן של כל אלו להפקיע את פשט הכתוב, שאליו מכוון מלכתחילה פיסוק הטעמים.

#### 4.1.2 התנגדויות משיקולים תאולוגיים

##### 4.1.2.1 דרשות

חז"ל דרשו לעתים קרובות פסוקי מקרא שלא כפשוטם, מתוך מניעים תאולוגיים. במקרים אחדים מתאים פיסוק הטעמים לדרשות כאלה, בין שהדרשות היו מוכרות לבעלי הטעמים והן שהכתיבו להם את הפיסוק ובין שהשיקול התאולוגי הופעל בידי בעלי הטעמים כדרך שהופעל בידי חז"ל. אולם לא תמיד מצויה התאמה כזו, שכן בדרך כלל נאמנים הטעמים לפשט הכתוב, וזה אינו עולה בקנה אחד עם הדרשה התאולוגית. נראה זאת בדוגמות שלהלן:

(98) ויצב־שם מזבח ויקרא־לו אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: (בר' לג, כ)



פשוטו של מקרא זה ברור. אף על פי שאין בו נושא מפורש, לא בצלע הראשונה ולא בשנייה, אין קושי בזיהוי הנושא ובמשיכתו מפסוק יח שבראש הפסקה, המייחסת

27 ראה דברי התוספות על אתר, בבא קמא יא ע"א, ד"ה 'יביא ארורה לב"ד', אשר משתמעות מהם גרסות חלופיות לעדודה – ארורה או עדודה.

שרשרת של פעולות ליעקב: 'ויבא יעקב... ויתן... ויקן... ויצב [שם מובחן] ויקרא [לו] אל אלהי ישראל'. אל אלהי ישראל הוא אפוא דיבור ישיר, המהווה פסוקית תוכן מושאית של ויקרא לו. משמעו של דיבור ישיר זה הובהר היטב בידי רש"י בפירושו על אתר:

לא שהמזבח קרוי 'אלהי ישראל', אלא על שם שהיה הקב"ה עמו והצילו קרא שם המזבח על שם הנס, להיות שכחו של מקום נזכר בקריאת השם, כלומר: מי שהוא אל – הוא הקב"ה – הוא לאלהים לי, ששמי ישראל...

נמצא, ש'אל אלהי ישראל' אינו אלא משפט משוואה שמני שבו נושא ונשוא בלבד, בין בסדר זה, היינו 'אל (= נושא) אלהי ישראל (= נשוא)', כפי שפירש רש"י, ובין בסדר הפוך, היינו: 'אל (= נשוא) אלהי ישראל (= נושא)'. פיסוק הטעמים מכונן לפשט זה, שכן הוא מחלק את הקיסרות השנייה של הפסוק באופן המפריד את פסוקית התוכן מן התבנית המשכצת אותה, ואף בפסוקית התוכן עצמה מפריד פיסוק הטעמים בין הנושא לנשוא. אולם הרחף התאולוגי להאדיר את אבות האומה, והרצון לדחות (כרש"י) את הפירוש, שהמזבח קרוי 'אל אלהי ישראל', גרמו למדרש להיתלות בהעדר הנושא המפורש בפסוק, ולארגן מחדש את מבנה הקיסרות השנייה של הפסוק בניגוד לפשט ולטעמים:

ואמר ר' אחא אמר רבי אלעזר: מנין שקראו הקב"ה ליעקב 'אל' – שנאמר: 'ויקרא לו אל אלהי ישראל'. דאי סלקא דעתך למזבח קרא ליה יעקב 'אל', 'ויקרא לו יעקב' מיבעי ליה: אלא: ויקרא לו ליעקב 'אל'. ומי קראו 'אל' – אלהי ישראל (מגילה יח ע"א).

דרש זה מהפך את המבנה התחבירי של הפסוק, כך: 'ויקרא (= נושא) לו (= ליעקב) מושא עקיף) "אל" (= מושא ישיר, דיבור ישיר) אלהי ישראל (= נושא)'. הדיבור הישיר הצטמק בדרשה זו לפסוקית חד-איברית, והוא כלוא בין עיקרי המשפט, שלא כמקובל. ברור שההנמקה להוצאת הפסוק מן הפשט – 'ויקרא לו יעקב מיבעי ליה' – אינה אלא תירוץ טוב, המספק סיבה לשונית כביכול לקבלת הדרש התאולוגי. רש"י, המביא את הדרש הזה לאחר הפשט (שהבאנו לעיל), רואה לנכון להוסיף גם דברי הסתייגות: 'ורבותינו דרשוהו, שהקב"ה קראו ליעקב אל. ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע מתחלקים לכמה טעמים, ואני לישוב פשוטו של מקרא באתי'.

גם דברי המדרש עצמם זקוקים עדיין ליישוב. התואר אל המוענק בדרשה זו ליעקב מיוחס לו בדרך דומה אף בדרשות אחרות. כך מצינו בדרשה לפסוק '...ושמעו אל-ישראל אביכם' (בר' מט, ב):

...ור' פנחס אמר: אל (= נושא) הוא ישראל אביכם (= נושא) מה הקב"ה בורא עולמות, אף אביכם בורא עולמות; מה הקב"ה מחלק עולמות, אף אביכם מחלק עולמות (בר"ר צח, ג).

דרשה זו מתירה לעצמה יותר מן הקודמת, בהמירה אֵל (מלת יחס) בָּאֵל (שם עצם).  
ושמא מונחת ביסודה נייטרליזציה של סגול-צירי בהגיית הדרשן.

דרשה אחרת, שבה נדרש הפסוק 'ארור אפס כי עו' (בר' מט, ז) בזיקה לפסוק 'מה  
אֶקֶב לא קִבָּה אֵל' (במ' כג, ח), מייחסת אף היא את התואר אֵל ליעקב:

לא קלל אלא אפס, וכן בלעם הרשע אומר: 'מה אֶקֶב לא קִבָּה אֵל' (היינו, מה  
אֶקֶב את אשר לא קִבָּה יעקב, הנקרא 'אֵל') – ומה אם בשעת הכעס לא קלל אלא  
אפס, ואני בא לקללך! (בר"ר צט, ז).

משמעו של התואר אֵל המיוחס ליעקב בכל הדרשות הללו הוא 'חזק'.<sup>28</sup> הווי אומר,  
הדרשה 'ויקרא לו ליעקב "אֵל"', ומי קָרָא "אֵל"? – אלהי ישראל' אומרת, שאלוהי  
ישראל כינה את יעקב אֵל, היינו חזק, כבידכות. דומה שדרשה זו מציעה מדרש שם  
לישראל, חלופי לזה המובא במקרא עצמו, בבראשית לב, כט: 'ויאמר לא יעקב יאמר  
עוד שמך, כי אִם-יִשְׂרָאֵל, כי שרית עם אלהים ועם-אנשים ותוכל'. המקרא דורש את  
השם ישראל כמורכב מן יִשָּׁר (= שָׁרָה, גלחם) + אֵל, כאשר אֵל משמש מושא בצירוף,  
היינו יִשָּׁר את/עם אֵל'. כנגד זה, הדרשה המכנה את יעקב אֵל, היינו חזק, תקיף,  
מעמידה את אֵל כנושא בצירוף, כלומר אֵל (= חזק) יִשָּׁר (= גלחם).

ונראה שכבר הושע התלבט בין שתי ההוראות: מחד גיסא אומר הוא 'ויִשָּׁר אֵל-מִלְאָךְ  
וַיִּכָּל' (הו' יב, ה), ובכך כיוון ודאי למדרש השם העולה מבראשית לב, כט, ומאידך גיסא,  
בדבריו בפסוק הקודם, '...ובאונו שָׁרָה את־אלהים' (שם, ד), ייחס ליעקב אֵל, היינו כוח;  
ואפשר שמיזג כאן את שני מדרשי השם, והמלה אֵל מכוונת לתואר אֵל = חזק, רביבות,  
המיוחס ליעקב.

מכל מקום, כפי שהראינו, הדרשה שבמגילה יח ע"א על בר' לג, כ ודאי שאינה  
מתכוונת להציג פשט, אלא מנצלת 'פרצה' כביכול כלשון הכתוב לצרכיו התאולוגיים  
של הדרשן; ואילו טעמי המקרא לפסוק מכוונים לפשט הכתוב.

המגמה להאדיר ולרומם את אבות האומה חולידה גם את הדרשה שתובא בדוגמה  
שלהלן, תוך התעלמות מטעמי המקרא:

(99) ויעל אהרן הכהן אליהר ההר עליפי ה' וימת שם (במ' לג, לח)

\_\_\_\_\_

הסינטגמה עליפי ה' מתבארת כפשוטה בתרגום אונקלוס: 'על מימרא רה'. גם מעמדה

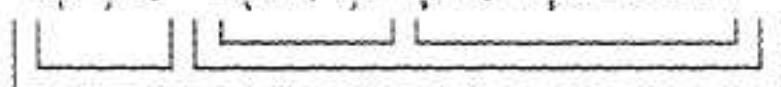
28 כך הבינו – אולי מתוך אילוץ תאולוגי – גם את 'מרימכה באלם ה' (שמ' טז, יא, ראה דברי  
רש"י על אתר, המפרש "באלים" – בחזקים', גם התיבה לָאֵל (בר' לא, כט; ועוד), משלא הובנה  
כראוי וראוה כמורכבת מ'ל + אֵל, נתפרש הרכיב אֵל שבתוכה על פי הוראה זו, ראה על כך  
קוגוט, יש לָאֵל יד.

התחבירי כתיאור של 'ויעל אהרן הכהן אליהר ההר', ולא של 'וימת שם', ברור הוא לפי הפשט, ובהתאם לכך פיסקו בעלי הטעמים את פסוקנו.

שלא כבפסוקנו, הסינטגמה על־פי ה' מתפקדת כתיאור של 'וימת שם' בפסוק

(רב' לה, ה)

וימת שם משה עבד־ה' בארץ מואב על־פי ה':



כאן ניתן לדרשן, המבקש לרומם את משה, פתח להוציא את הסינטגמה על־פי ה' מפשוטה, על ידי פירוק מלת היחס המורכבת על פי לעל (מלת יחס) + פי (שם העצם פה בנסמך), ולהציע לפסוק את המשמע: וימת שם משה... [בהיותו כביכול] על פי של ה', היינו במיתת נשיקה. דרשה זו (שתובא בהמשך דיוננו) – בין שנתכוונו לה בעלי הטעמים בפיסוקם לדברים לה, ה ובין שלא נתכוונו לה – אינה עומדת בניגוד לפיסוק הטעמים, שכן ההבדל בין הפשט לדרש אינו נעוץ בפיסוקו של כתוב זה.

זאת ועוד: החיזור אחר הדרש בפסוק זה מונע לא רק על ידי המגמה להאדיר את מעמדו של משה, אלא גם על ידי הרצון לסלק את ה'קושי' שמעמיד הפשט, שלפיו יכול אדם לציית לפקודה האומרת לו למות. לפי הדרשה אין כאן מיתה 'במימרא דה', אלא ציון העובדה שמשה מת מיתת נשיקה.

'קושי' זה אינו תופס לגבי במדבר לג, לה. הסינטגמה על־פי ה' – כפירושה בדרך הפשט, 'במימרא דה' – מציינת כאן את עליית אהרן אל הר ההר בפקודת ה', ואילו 'וימת שם' מתרחש אחר כך, לא כציות לפקודה. בכל זאת ייחסו חז"ל (באותה דרשה, שתובא להלן) גם לאהרן מיתת נשיקה, כדי לכלול גם אותו ברשימת המורמים מעם. דרשה זו מציעה לפסוקנו למעשה פיסוק שונה מזה שהעמידו בעלי הטעמים, כך:

ויעל אהרן הכהן אליהר ההר, [ואז] על פי ה' (= בנשיקה) וימת שם.



ומשהוילך הדרשן את אהרן אחר משה, לא נתקורה דעתו עד שצירף אליהם את מרים אחותם (על יסוד גזרה שווה מן המלה שם, שנוכחה בשלושתם), אף על פי שהסינטגמה על־פי ה' נעדרת מן הפסוק המדבר במיתתה: '...ותמת שם מרים ותקבר שם' (במ' כ, א). וכך שנינו בבבא בתרא יז ע"א:

תנו רבנן: ששה לא שלט בהן מלאך המות, ואלו הן: אברהם יצחק ויעקב, משה אהרן ומרים. ... משה אהרן ומרים דכתיב בהו 'על פי ה''. והא מרים לא כתיב בה 'על פי ה'! אמר ר"א: מרים נמי בנשיקה מתה, דאיתא 'שם' 'שם' ממשה. ומפני מה לא נאמר בה 'על פי ה'! שגנאי הדבר לומר.

נמצאנו למדים: לידתה של הדרשה מעוגנת בפסוק על מות משה, שטעמי המקרא בו אינם עומדים בסתירה לדרשה. פסוקנו, המדבר במות אהרן, נגזר בידי חז"ל אל הדרשה

בניגוד לטעמי המקרא שבו (כשם שהפסוק המדבר במות מרים נגרר אל הדרשה כשאף הבסיס הלשוני המעמיד את הדרשה נעדר ממנו), בשל המגמה התאולוגית שתיארנו. נציין כי גרירה זו, מחשבת חז"ל, נגרר אחריה גם רש"י בפירושו לשלושת הפסוקים.

(100) ה' עליהם יחיו ולכליבהן חיי רוחי ותחלימני והחיני: (יש' לח, טז)

[ ] [ ]

הצירופים שבפסוק זה וקישוריהם אלו לאלו אינם בהירים לכל פרטיהם. עם זאת נראה, כי ה' עומד במשפט כפנייה, ועל כן בצדק הפרידוהו בעלי הטעמים ממה שבא בהמשך הקיסרות הראשונה: עליהם יחיו. פירוש הצירוף עליהם יחיו וכן הקשר בין הקיסרות הראשונה לשנייה אינם מוסכמים על הכול, ונראה שבעלי הטעמים כיוונו לפשט מבנהו של המשפט, ששיעורו

ה' (פנייה), [צנה/צוית] עליהם [ש]יחיו.

את המכונה שמאחורי הכינוי ב'עליהם' מבהירה הסינטגמה 'ולכליבהן חיי רוחי', הפותחת בוי"ו הביאור ועומדת כ־afterthought. הווי אומר, לאחר שנסתיימה האמירה 'עליהם יחיו' חזר האומר וביאר את עליהם בסינטגמה 'ולכליבהן חיי רוחי'. בעלי הטעמים לא יכלו לנקוט את שיטת 'סרסחו ופרשהו' – דרכם של פירושים מילוליים – ולבנות מחדש את המשפט בסדר 'תקין', כך:

ה', עליהם, (ו= כלומר) לכליבהן חיי רוחי, [צנה/צוית] ש[י]חיו.

משנחסמה בפני הטעמים דרך זו, לא ראו להשאיר את הסינטגמה 'ולכליבהן חיי רוחי' בתחומי הקיסרות הראשונה, כשהתיבה יחיו חוצצת בינה לבין עליהם, והעמידו את האתנחתא בתיבה יחיו.

מפיוסוק הטעמים לפסוקנו משתקפת אולי גם דרשה תאולוגית, התולה בפסוק הבטחה לתחיית המתים. דרשה כזו באה בתרגום יונתן על אתר: ה', על כל מיתא אמרתא לאחיאה. בין כך ובין כך, אין כל ספק באשר להבנתם של בעלי הטעמים את המבנה התחבירי של הקיסרות הראשונה של הפסוק. לשיטתם ה' = פנייה; 'עליהם יחיו' = פסוקית תוכן מושאית לפועל אמירה שלא בוטא במפורש בפסוק. חז"ל ניצלו את הקיסרות הראשונה של הפסוק לדרשה תאולוגית שונה מזו שבתרגום יונתן, וממנה עולה קריאת הפסוק כאילו הוטעם כך:

ה' עליהם יחיו.  
[ ] [ ]

וזה לשון הדרשה: 'ואמר ריש לקיש: כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר: ה' עליהם יחיו'... (מנחות מד, סוף ע"א – ריש ע"ב), ופירש רש"י שם: 'אותם שנושאים עליהם

שם ה' בתפילין, יחיו'.<sup>29</sup> דרשה זו מצרפת את התיבות ה' עליהם ומעמידה את הצירוף כפסוקית זיקה נושאת עצמאית – 'אלה ש' עליהם' – שנשואה יחיו. הפסוק המוקשה נוצל אפוא בדרשה זו להטפה להנחת תפילין. מניע תאולוגייהטפתי כזה מונח ביסודן של דרשות רבות, המוציאות פסוק מפרשטו ועומדות בניגוד לפיסוק הטעמים, כשזה מכוון לפשט.

(101=5) ...הנך שכב עסאבתך וקם העם הזה וזנה... (רב' לא, טז)

חז"ל מנו מקרא זה בין 'חמש מקראות בתורה אין להן הכרע' (יומא נב ע"א-ע"ב).<sup>30</sup> פסוק זה הוא היחיד בין החמישה שניתן לומר עליו בוודאות, שחז"ל לא נתכוונו להציע לו פשט חלופי כנגד זה המיוצג בפיסוק הטעמים. חוסר ההכרע מאפשר כביכול לקרוא 'הנך שכב עסאבתך וקם'. אך קריאה זו אינה אלא דרש, שנולד מתוך 'צורך' תאולוגי להצביע על רמיזה בתורה לתחיית המתים. וכך שנינו:

שאלו מינין את רבן גמליאל: מנין שהקב"ה מחיה מתים? אמר להם [ראיות] מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים, ולא קבלו ממנו. מן התורה – דכתיב: 'ויאמר ה' אל משה הנך שכב עסאבתך וקם' (סנהדרין צ ע"ב).

הפיסוק המנוגד לטעמים, המשתמע מפירוש זה, אינו יכול להיחשב הצעת פיסוק של ממש, שהרי אין הוא נותן דעתו כלל להמשך הכתוב. וכבר העיר על כך ראב"ע בפירושו לפסוק: 'לא יתכן היותו (של וקם) דבק עם אשר לפניו, כי מה טעם "העם הזה וזנה"?'. חוסר ההכרע המיוחס לפסוק זה איננו אמיתי אלא מאולץ, וכך יש לראות גם את ההתנגדות לטעמים המשתקפת מן הדרשה של רבן גמליאל.<sup>31</sup>

#### 4.1.2.2 מקרי גבול: ספק דרשות ספק פשטים חלופיים

גם פיסוק הטעמים משקף לעתים שיקולים תאולוגיים, ובמקרים כאלה יכול הוא לסטות מפשט הכתוב, כפי שאירע גם לתרגומים הארמיים ולפרשנים אחרים. הסכמות כאלה בין הטעמים לבין התרגומים או הפרשנים הודגמו ונותחו לעיל.<sup>32</sup>

אולם, אף כי אין הטעמים חסינים מפני שיקולים תאולוגיים, חשוב להיזהר מליחס להם שיקולים כאלה כשאין הדבר ודאי. יש שבמבט ראשון נראה פיסוק הטעמים כמונחה על ידי שיקול תאולוגי שאינו מתיישב עם הפשט; אך בהסתכלות שנייה,

29 אך לא כך פירש רש"י את פסוקנו בפירושו למקרא על אתר. וראה על כך דיוננו להלן בסעיף 4.3.2 דוגמה 114.

30 ראה דיוננו בסעיף 1.2 לעיל.

31 על סיבת היכללותו של פסוקנו בין חמשת הפסוקים ש'אין להן הכרע', אף שהוא נבדל מארבעת האחרים בשיבוכו המאולץ לקטגוריה זו, עמדנו בסעיף 1.2 לעיל. וראה עוד את דברינו בסעיף 1.3 על ייחודם של חמשת הפסוקים שבקטגוריה הזאת בהשוואה לפסוקים אחרים שחז"ל נתלבטו בפיסוקם.

32 ראה למשל הדוגמות שבסעיף 3.3.2.1.

המשווה את הופעתו של ביטוי בפסוק הנידון עם הופעתו בפסוקים אחרים, מיטשטש משקלו של השיקול התאולוגי, ומתאפשרת ראייתה של הכרעת הטעמים כפשט חלופי של ביטוי בעל דו־משמעות תחבירית. נדגים את דברינו:

(102) ... ואֵרָאָה אֶת־ה' יֹשֵׁב עַל־כִּסֵּא רֵם וְנִשְׂא ... (יש' ו, א)

[ ] [ ] [ ]

הסינטגמה רֵם וְנִשְׂא מתייחסת – לפי הפשט העולה על הרעת לראשונה – לכיסא, וכך פירשו רד"ק ('רם ונשא' הוא על הכסא) וראב"ע ('רם ונשא' – תאר הכסא...). אולם תרגום יונתן מייחס את רֵם וְנִשְׂא לה'. כך עולה מהמרת כסא שבפסוק ב'כורסיה' (= כיסאו) בתרגום, המחייבת הפרדה בין 'כסא/כורסיה' לבין 'רם ונשא', כך: '...חזוּתִי יֵת יִקְרָא דֵה' שְׂרִי עַל כּוֹרְסִיָּה, רֵם וּמִתְנַטֵּל בְּשִׁמִּי מְרומָא...'. שיעור הכתוב לפי התרגום הוא אפוא '...ואֵרָאָה אֶת־ה' רֵם וְנִשְׂא [בשמי מרום] יֹשֵׁב עַל כִּסְאוֹ'. שר"ל בפירושו על אתר ראה בהסבת רֵם וְנִשְׂא מן הכסא אל ה' 'תקון שתקנו חכמים'. שיקול תאולוגי כזה משתקף לרעתו הן מן התרגום הן מפסוק הטעמים לפסוקנו. ואמנם פיסוק הטעמים מפריד בין כסא לבין רֵם וְנִשְׂא ומייחס את רֵם וְנִשְׂא אל ה'. וכאן מקום לשאול: האם השיקול התאולוגי גרם להתעלמות מפשט הכתוב, או שמא יש לפיסוק הטעמים גם אסמכתא כלשהי? תשובה לשאלה זו מספק מדרש תנאים לספר דברים:

כיוצא בו אתה אומר 'בשנת מות המלך עזיהו וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא' (יש' ו, א), ואין אנו יודעים אם הכסא רם ונשא ואם המקום. תלמוד לומר (יש' נו, טו): 'כי כה אמר רם ונשא...'<sup>33</sup>.

מדרש זה מצביע על קיומה של דו־משמעות תחבירית בפסוק. המאפשרת הן את הפירוש שנראה כפשט הן את הפירוש העולה מן התרגום ומפיסוק הטעמים, ומכאן ההתלכטות המוצגת במדרש בנוסחה 'אין אנו יודעים אם... ואם...'. הכרעת המדרש באה על יסוד כתוב אחר, שבו מיוחס התואר רֵם וְנִשְׂא באופן חד־משמעי לה'. יש להניח, שגם לנגד עיניהם של בעלי הטעמים עמד הפסוק האחר, והוא – ולא השיקול התאולוגי כשלעצמו – הוליד אותם לאותה ההכרעה.

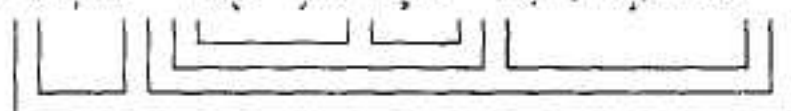
#### 4.1.3 התנגדויות המציעות פשטים חלופיים

כאשר פירוש של חז"ל מנוגד לפירוש העולה מפסוק הטעמים, הרי שעל פי רוב משקף פיסוק הטעמים פשט ופירוש חז"ל דרש, בין שמניעי הדרש לשוניים ובין שהם תאולוגיים. אך אפשר גם שחוסר התאמה בין פיסוק הטעמים לבין פירוש חז"ל לפסוק

מסוים אינו מצביע על מתח שבין פשט לדרש, אלא ששני הפירושים מציעים פשטים שונים לכתוב, וקשה היא ההכרעה, איזה מן הפירושים הוא הפשט ה'נכון'. כך הוא בדוגמה הזאת:

(80,48–103) לאִתְּהִיָּה אַחֲרֵי־רֵבִים לְרֵעֶת

וּלְאִתְּעֵנָה עַל־רֵב לְנִטְתָּ אַחֲרֵי רֵבִים לְהִטְתָּ: (שם' כג, ב)



פירוש הטעמים לקיסרות השנייה של הפסוק מובע היטב בפירושו של רש"י על אתר. רש"י פותח אמנם בהבאת פירוש חז"ל<sup>34</sup> ופירוש אונקלוס, אך לאחר מכן הוא מציע את פירושו שלו לפסוק, כשהוא פותח בהצהרה: 'ואני אומר לישבו על אופניו כפשוטו כך פתרונו'.<sup>35</sup> לפי פירושו – התואם את פיסוק הטעמים – מצטרפים מרכיבי הקיסרות השנייה של הפסוק באופן כזה, שהתיבה להטת מבוררת ואיננה נקשרת כחלק מצירוף אל מה שקדם לה, אלא מזמינה השלמה, מעין 'להטת' את המשפט מאמתו' (ההשלמה על פי פירוש רש"י).

כנגד פשט זה נלמד פשט אחר בחולין יא ע"א: 'מנא הא מילתא דאמור רבנן: זיל בתר רובא? – מנלן?! – דכתיבו: "אחרי רבים להטות" (שם' כג, ב)'. כאן נשמע פיסוק אחר לכתוב, היוצר את הצירוף אחרי רבים להטות, ועל כורחך כורך את התיבה לנטות עם מה שקדם לה, היינו 'ולאִתְּעֵנָה עַל־רֵב לְנִטְתָּ'. פיסוק כזה עולה גם מתרגום אונקלוס לפסוקנו: 'ולא תתמנע מלאִלְפָא מא רבעינך על דינא, בתר סגיאי שלים דינא'.<sup>36</sup> אף על פי שמצינו שחז"ל דרשו את 'ולאִתְּעֵנָה עַל־רֵב לְנִטְתָּ' – 'לא תענה על רב', היינו הגדול שבבית הדין (סנהדרין לו ע"א), ולמדו מכך כי 'דיני נפשות מתחילין מן הצד' היינו מהפחותים שבבית הדין, היושבים בצד, אין לימוד דרשני זה עושה את עצם הפיסוק שעליו הוא נשען לדרשני בהכרח. משמע הצירוף 'ולאִתְּעֵנָה עַל־רֵב' אינו ברור כל צרכו, ועל כן הוא מזמין דרשות. אך גם הפשט צריך להתמודד אתו.

כיוון שמלכתחילה פסוק מוקשה לפנינו, כל אחד מהפשטים מותיר אותו בקושי מסוים. הפשט שמאחורי פיסוק הטעמים מחייב – כפי שראינו – השלמה מושאית אחרי להטת; ואילו הפשט של הפיסוק החלופי (שעליו מושתת דרשת חז"ל) מעמיד צירוף 'לא תענה... לנטת', שמשמעותו עמומה. בין כך ובין כך אין לאחד מן הפשטים המוקשים עדיפות ברורה על משנהו.

34 פירוש חז"ל לפסוק, המובא אצל רש"י, משקף את העולה ממשניות סנהדרין א. ו. ד. א; וכן מבבלי סנהדרין לו ע"א.

35 וראה לעיל בסעיף 3.3.1 בדיונו בדוגמה 48.

36 על הבנת אונקלוס את פסוקנו ראה להלן סעיף 4.3.6 דוגמה 130.

## 4.1.4 התנגדויות מדומות

לא אחת מצוי צירוף או ביטוי מסוים בשני כתובים שונים. שיבוצו התחבירי בכל אחד מהכתובים יכול להיות שונה, וממילא אפשר שטעמי המקרא לא יהיו זהים בשתי הופעותיו של הביטוי. ביטוי כזה אפשר שחז"ל ידרשו אותו לאו דווקא בהתייחס לכל הופעותיו; ייתכן שהדרשה תיבנה על פי אחד מן הכתובים שהוא מופיע בהם. השוואת פיסוק הטעמים עם דרשת חז"ל צריכה אז להיעשות לפי הכתוב שעליו אכן נשענת הדרשה. השוואת דרשת חז"ל עם הכתוב האחר תצביע על אי התאמה ביניהם, שאינה אלא אי התאמה מדומה, שכן עצם ההשוואה היתה שגויה. נרגים מקרה כזה:

(104) ואכלו את־הבשר כל־ילה הַזֶּה צִלִּיאֵשׁ וּמִצּוֹת עַל־מִרְרִים יֹאכְלֻהוּ:  
(שם' יב, ח)

(105) ... בין הערבים יעשו את־ו עַל־מִצּוֹת וּמִרְרִים יֹאכְלֻהוּ:  
(במ' ט, יא)

השוואת שני כתובים אלו מתבקשת מאליה: אכילת מצות ומרורים נזכרת בקיסרות השנייה של כל אחד מהם. אך חשוב לציין את ההבדל ביניהם: בכתוב הראשון כרכו טעמי המקרא את המצות עם צלי האש, ואלה נאכלים על מרורים. כנגד זאת כרכו טעמי המקרא בכתוב השני מצות ומרורים יחד. שינוי דרך הפיסוק בשני הכתובים הוכתב לבעלי הטעמים מצד הלשון והעניין. בפסוק הראשון מתייחס הכינוי שב'יֹאכְלֻהוּ' אל הבשר, הנזכר בצלע הראשונה. הצירוף צִלִּיאֵשׁ וּמִצּוֹת משמר בתוכו רכיב של 'בשר', ואופן אכילת המרכיבים הנמנים בצירוף זה מתואר במלים עַל־מִרְרִים יֹאכְלֻהוּ. בפסוק השני מתייחס הכינוי שב'יֹאכְלֻהוּ' לפסח, הנזכר בסוף הפסוק הקודם לו, ואליו מתייחס גם הכינוי שביעשו את־ו. בפסוק זה הצירוף עַל־מִצּוֹת וּמִרְרִים הוא תיאור האופן של יֹאכְלֻהוּ. לא רק העניין אלא אף שתי מליות מלמדות על ההבדל שתיארנו בין שני הכתובים: (1) וי"ו החיבור שלפני מצות בכתוב הראשון מחברת את התיבה אל צִלִּיאֵשׁ; וי"ו זו נעדרת מן הכתוב השני. (2) מלת היחס על היא הפותחת את תיאור האופן בשני הכתובים. בראשון באה אחריה מִרְרִים בלבד, ובשני – מִצּוֹת וּמִרְרִים.<sup>37</sup>

כריכת מצה ומרור יחד ב'כורך' שבליל הסדר איננה מתאימה לפיסוק הטעמים של הפסוק בשמות אלא לזה של הפסוק בבמדבר. ואמנם מקורו של מנהג זה, המיוחס בהגדה של פסח להלל, מצוין בזבחים עט ע"א: 'דתניא, אמרו עליו על הלל הזקן, שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, משום שנאמר: "עַל־מִצּוֹת וּמִרְרִים יֹאכְלֻהוּ".'<sup>38</sup> האסמכתא למנהג

37 על השוני במיקומה של מלת היחס עמד מ' ברויאר. ראה ברויאר, טעמי המקרא, עמ' 377.

38 בדומה גם בפסחים קטו ע"א: שם יש תוספת, המציינת שלאחר אכילת מצה בנפרד בברכה, ומרור בנפרד בברכה, בא שלב נוסף, שבו 'והדר אכל מצה וחסא בהרי הדרי בלא ברכה, וזכר למקדש כהלל'.

4.2 דס"ג

(9=106) ויאמר ה' אלהים הן הארץ היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע

(107 = 103,80,48) לאתהיה אחריי רבים לרעת

ולא־תענה על־דב לנַטת אחרי רבים להטות:

39 וראה דברינו בסעיף 2.1.2 לעיל, דוגמה 9.

פסוק זה כבר נידון לעיל בהקשרים שונים.<sup>40</sup> רס"ג, כמו חז"ל, גרס בפירושו את הצירוף אחרי רבים להטות, צירוף שהוא מנוגד לפיסוק הטעמים. וזה פירושו: "ולא תענה" – ולא תענה בריב כרי להטותו, אלא אחרי רבים נטה'. רס"ג העדיף כאן אפוא את העולה מדרשת חז"ל ('מנא הא מילתא ראמור רבנן: זיל בתר רובא? – מנלן? – דכתיב [שמ' כג, ב]: "אחרי רבים להטות" [חולין יא ע"א]) על פני פיסוק הטעמים והפירוש העולה מהם.<sup>41</sup>

(4=108) ובמנרה ארבעה גבעים משקדים כפתריה ופרחיה: (שמ' כה, לד)

העובדה שחז"ל התלבטו בפיסוקו של כתוב זה, וכללוהו במסגרת 'חמש מקראות בתורה אין להן הכרע' (יומא נב ע"א-ע"ב),<sup>42</sup> אפשרה לרס"ג לבחור את ה'הכרע' שנראה לו יותר. פירושו מתאים דווקא למסורת הפיסוקית שנדחתה, וגרסה 'ובמנרה ארבעה גבעים משקדים, כפתריה ופרחיה': כך עולה מפירושו: "גבעים" – גביעים משוקדים וכפתוריה ופרחיה. הוספת וי"ו החיבור מלמדת, שרס"ג ראה בפסוק פרדיקציה אחת, שנשואה במנורה ונושאה כולל שלושה איברים: (א) ארבעה גביעים משוקדים: (ב) כפתוריה: (ג) פרחיה. כמקובל בעברית, יכולה סינטגמה של איחוי להיות אסינרטית בכל האיברים שלפני האחרון, ולכן מופיעה וי"ו החיבור רק לפני פרחיה. רס"ג בפירושו הוסיף אותה גם באיבר האמצעי. כך הבין רס"ג את המסורת הפיסוקית שנדחתה, ובוודאי לא עמד על מה שראינו אנו כתפיסת המבנה התחבירי העומד מאחורי המסורת ההיא, היינו שתי הפרדיקציות הקיימות בתיבות כפתוריה, ופרחיה: כפתורים לה, ופרחים לה.

פיסוק מיוחד – השונה לא רק מזה של הטעמים אלא אף מזה של הפרשנים האחרים ומוזה שנתמסר כתפיסה המסורתית של י"ג מידותיו של הקב"ה – מציע רס"ג לפסוק שלהלן:

(8=109) ויעבר ה' על־פניו ויקרא ה' | ה' אל רחום וחנן (שמ' לד, ו)

רס"ג: "ויעבר וגו'" – וכאשר עבר כבוד ה' לפניו, ויקרא ה'. לפי פיסוק הטעמים נשאר נושאו של ויקרא מעורפל. אפשר שויקרא חוזר אל ה' שלפניו ('ויעבר ה' על־פניו'), אך אפשר גם שהוא חוזר אל הכינוי החבור שבמלה 'פניו',

40 ראה סעיף 3.3.1, דוגמה 48; סעיף 3.9, דוגמה 80; וסעיף 4.1.3, דוגמה 103.

41 ראויה לציון העובדה, שראב"ע בפירושו על אתר הזכיר את פירוש רס"ג – 'ואמר הגאון... חייב אתה אחרי רבים להטות, כי חשב כי מלת "להטות" כמו "לנטות" ואינה כן...' – ולא את דרשת חז"ל. נראה שהיה לראב"ע נוח יותר לצאת נגד רס"ג מאשר נגד חז"ל.

42 ראה על כך דיוננו לעיל, בסעיף 1.2, ובייחוד הדיון בדוגמה 4 שם, העוסקת בפסוקנו.

המכוון למושה, הנזכר בפסוק ד. וכך תמצא אמנם בתרגום ירושלמי על אתר: 'ועברת יקר שכינתיה דה' קרמוי, וצלי משה ואמר: ה' אלהא רחמנא וחננא...'. אולם הפרשנים ייחסו את ויקרא אל ה', בהסתמך על הנאמר לפני כן: 'ויאמר אני אעביר כל-טובי על-פניך וקראתי בשם ה' לפניך...'. (שם' לג, יט.)<sup>43</sup> רס"ג העדיף להצמיד לויקרא נושא מפורש, והעביר את תיבת ה' הראשונה מבין השתיים הצמודות אל תחום המלכות הראשונה שבקיסרות הראשונה של הפסוק. העברה זו איננה סבירה, שכן אין זה מדרך לשון המקרא לחזור על אותו הנושא הבא אצל שני פעלים סמוכים: 'ויעבר' ה'... ויקרא ה'.

מה ראה רס"ג לילך בדרך זו? אפשר שרצה למנוע תפיסת ה' ה' כפנייה (והשווה: '...ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר: משה משה! ויאמר: הנני' [שם' ג, ד]), שאיננה הולמת מצב שבו ה' הוא הפונה (אל עצמו), כפי שהוא בפסוקנו.<sup>44</sup> ואפשר שאף לפי הפשט – ואולי כך ראו גם בעלי הטעמים – אין כאן פנייה, אלא נושא ונשוא, היינו ה' [הוא] ה', כשהנושא מכוון לשם האלוהות, והנשוא להווייתה הנצחית (כמשמעו של שם הווייה). מכל מקום, רס"ג סטה בפירושו מפסוק הטעמים, ועל כך התקיפו ראב"ע.<sup>45</sup>

הפסוק המוקשה שלהלן זכה לפירושים שונים, חלקם בניגוד לפיסוק הטעמים, ובתוכם גם פירוש רס"ג:

(110) שחת לו לא בניו מומם דור עקש ופתלתל: (רב' לב, ה)



לפי הטעמים מופרדת לא מבניו ומוצמדת אל הצירוף שחת לו, וזאת בשל שיקול תאולוגי, המבקש לבטל בדרך זו את הפגיעה בה' העלולה להשתמע מן הצירוף, היינו שחת [מישהו] לו (= לה'). שיקול זה לא הטריד את רס"ג. הוא פירש את הפסוק בניגוד לפיסוק הטעמים, בהעמדת הצירוף לא בניו, כך:

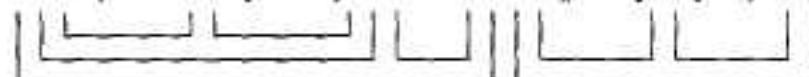
'שחת וכו' – השחיתו לפניו, ולא כבניו, ובכן אתם המוממים (= בעלי המום) הדור העקש והפתלתל.

רס"ג, כנראה, היה מציב את הטעמים בפסוקנו כדלהלן:



43 ראה רשב"ם לשמות לר, ה, ר"ה ויקרא בשם ה'.

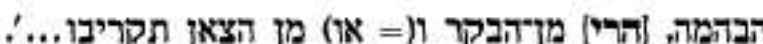
44 ראב"ע בפירושו על אתר עמד על תמיהה זו: 'ויעבר' – ואל תתמה בעבור שה' קורא ה', כי הוא לבדו יודע ודעת וידוע, וזה דבר עמוק הוא מאד'. ברור שתשובתו המיסטית של ראב"ע לתמיהה שהציג אינה מכוונת לפשט הדברים, ונמצא שה' הוא הפונה והוא נמען הפנייה.


45 בהמשך למובאה שבהערה הקודמת אומר ראב"ע: 'אמר הגאון, כי השם (= ה') הראשון ומבין השניים הסמוכים דבק עם "ויקרא", ואלו היה כן, למה לא דבקו בעל הטעמים? והנכון: כי "השם" שתי פעמים, כמו "אברהם אברהם" (בר' כב, יא), "יעקב יעקב" (בר' מז, כ), "משה משה" (שם' ג, ד)...'. ראה גם דברינו לעיל, סעיף 2.1.2 דוגמה 8, והערה 4 שם.

שָׁחַת לוֹ לֹא בְּנֵי מוֹמָם דָּוִד עָקַשׁ וּפְתַלְתָּל:  


הפסוק שלהלן מזמן דרמשמעות תחבירית. רס"ג חלוק על בעלי הטעמים בתפיסת המבנה התחבירי של הפסוק:

(111) דָּבַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי־יִקְרִיב מִכֶּם קָרְבַּן לַה'   
 מִן־הַבְּהֵמָה מִן־הַבֶּקֶר וּמִן־הַצֹּאן תִּקְרִיבוּ אֶת־קָרְבַּנְכֶּם: (וי' א, ב)  


לפי פיסוק הטעמים מסתיימת הרישא של התנאי שבפסוק בתיבה לה', המוטעמת באתנחתא, והמלים מן־הַבְּהֵמָה פותחות את הסיפא, היינו את תשובת התנאי. רס"ג העריף לראות את מן־הַבְּהֵמָה כחלק של הרישא, ולפתוח את הסיפא במלים מן־הַבֶּקֶר. כך עולה מדבריו: "קרבן לה" – קרבן לה' מן הבהמה, הרי מן הבקר או מן הצאן. בפירושו חוזר רס"ג למעשה על מלות הכתוב, אך מוסיף להן את התיבה הרי, וכך קובע הוא בצורה דרמשמעית את גבולות הרישא והסיפא שבפסוק, לפי הבנתו. במקרא גבולות הרישא והסיפא של פסוקנו לכאורה אינם דרמשמעיים, וזאת בשל הפתיחה האסינרטית של הסיפא – בין שהיא במלים מן־הַבְּהֵמָה ובין שהיא במלים מן־הַבֶּקֶר, לפי פירושו של רס"ג, התורם פתיחה סינרטית ('הרי') לסיפא, מקומה הראוי של האתנחתא הוא במלים מן־הַבְּהֵמָה, והפסוק נקרא אפוא כך: '...אדם כי־יקריב מכם קרבן לה' מן־הַבְּהֵמָה, [הרי] מן־הַבֶּקֶר (= או) מן הצאן תקריבו...'.  


אפשר שהפירוש בניגוד לטעמים בא להתגבר על הקושי העולה כביכול מפיסוקם, והוא, ששלוש קטגוריות של בעלי חיים נמנות בסיפא – בהמה, בקר וצאן – והרי בקר וצאן בכלל בהמה הם. נכון אמנם, שאילו רצו בעלי הטעמים לפרש את הסיפא כך שיעלו ממנה שלוש קטגוריות אלו, היו אכן מפסקים כפי שפיסקו; שכן לפי שיטתם, המבירה רק חלוקה בינרית, חייבת סינטגמה של איחוי בעלת שלושה איברים להתחלק לשתי יחידות, שבאחת מצוי איבר אחד ובאחרת שני איברים. וכשבא מבנה א ב וג – היינו: כשבין האיברים ב, ג בא אלמנט סינרטי (ו) – תהא לעולם החלוקה א ב וג, ואכן כך הוא בפסוקנו: 'מן־הַבְּהֵמָה מן־הַבֶּקֶר וּמִן־הַצֹּאן תקריבו...'. אולם  


כוונתם האמתית של בעלי הטעמים היתה להעמיד את מן־הַבֶּקֶר וּמִן־הַצֹּאן כתמורה למן־הַבְּהֵמָה; והפיסוק המתאים לפירוש זה וזה לפיסוק המתאים לפירוש שיצר את הקושי המדומה. אין לדעת, אם רס"ג (ובדומה לו רמב"ן בפירושו על אתר) ייחס לטעמים את הפירוש המוטעה, וחלק עליהם בפיסוק, או שהבין את כוונתם הנכונה של בעלי הטעמים, וסבר, שהוא מבטא אותה נכון בארגון מחדש של גבולות הרישא והסיפא.



לבין ושמעת ודרשת היטב, וזאת בין שהיה מעדיף הצבת האתנחתא בותגדילך ובין שהיה מעדיף הצבתה בתיבה היטב. יצוין, כי רס"ג הוא היחיד בין הפרשנים שהציע פיסוק זה לפסוקנו.

לעתים מציע רס"ג פיסוק מוזר, המנוגד לפיסוק הסביר שהציעו בעלי הטעמים. כך הוא ברוגמה הזאת:

(113) ושמחת בכל־הטוב אשר נתן־לך ה' אלהיך ולביתך

אתה והלוי והגר אשר בקרבך; (רב' כו, יא)

פיסוק הטעמים משקף הבנת ולביתך כמושא נוסף על לך, המתייחס אף הוא לפועל נתן. מושא נוסף זה עומד כ־afterthought, שכן בסדר רגיל היינו מצפים להופעה עוקבת של ולביתך אחרי לך, ואילו בפסוקנו חוצץ הנושא ה' אלהיך בין שני המושאים. בשיטת 'סרסו ופרשהו' אומרת אפוא הקיסרות הראשונה של הפסוק 'ושמחת בכל הטוב אשר נתן ה' אלהיך לך ולביתך'. הקיסרות השנייה עומדת כולה כ־afterthought, בהציגה את הנושא הכולל של ושמחת. מעמדו זה של הנושא הכולל נובע מן הצורך בהוספת הנושאים הלוי והגר אשר בקרבך אל הנושא אתה, שלא היה נזכר אלמלא הוספה זו, שכן הוא חבוי בפועל ושמחת.

מוזר הוא פירושו של רס"ג לפסוקנו: 'ולביתך אתה והלוי' – אתה וביתך והלוי'. רס"ג הקדים אפוא את האתנחתא אל אלהיך, וראה בולביתך איבר נוסף של הנושא הכולל של ושמחת. קשה להבין מה אילץ את רס"ג לסטות מן הפשט ומפיסוק הטעמים המותאם לו. אפשר שנרתע מלראות בולביתך את מה שהראינו כמשתמע מפיסוק הטעמים, היינו מעמד של afterthought.

אך דא עקא: כדי לברוח מ'קושי' זה גלגל עצמו רס"ג לקושי גדול ממנו. בגלל וי"ו החיבור הצמודה אל לביתך נקט אף הוא את שיטת 'סרסו ופרשהו', והבין 'אתה ולביתך'. הלמ"ד של ולביתך נותרה טעונה הסבר, אך רס"ג מתעלם מקיומה ומשמיטה. על כן אין להניח, שהבין אתה ולביתך והלוי... – 'אתה ואשר לביתך, והלוי...'. פירוש שהיה אפשרי אילו הסתפק רס"ג בהיפוך הסדר והיה מקיים בלשונו את הלמ"ד שבתובה.

נמצא שהפסוק, הנראה תקין בשיטת הטעמים, הפך בעל מבנה לקוי בשיטת רס"ג: זו מציעה לראות גלגול מקדים של תיבת ולביתך, ועריין מותרה את שאלת הימצאותה של למ"ד היחס בתיבה זו בלתי מיושבת.

## 4.3 רש"י

אין ספק, שרש"י השתדל להשתית את פירושו עד כמה שאפשר על פיסוק הטעמים. אולם השתדלות זו לא יכלה להתממש תמיד, וזאת בשל המחויבויות הנוספות שרש"י לא יכול היה להשתחרר מהן, ואלו הן בעיקר הפרשנות העולה מרברי חז"ל והפרשנות המשתקפת מבער לתרגומי המקרא הארמיים.

## 4.3.1 סטייה מן הטעמים בעקבות חז"ל

הסטיות מפיסוק הטעמים בפרשנות העולה מספרות חז"ל היו ידועות לרש"י. בבואו לפרש פסוקים שטעמי המקרא וספרות חז"ל חלוקים לגביהם היה עליו להכריע בין שתי השיטות, ולא תמיד היתה הכרעתו לצד הטעמים. נפנה כאן את הקורא אל דוגמות אחדות מאלו שהובאו לעיל בדיוננו על חוסר ההתאמה שבין פירושי חז"ל לפיסוק הטעמים. בסעיף 4.1 על סעיפיהמשנה שלו. כך למשל הבאנו את פירוש רש"י, התואם את המדרש ונוגד את הטעמים, לפסוק 'דברו... לאמר בעשר לחדש הזה ויקחו להם...' (שמ' יב, ג – דוגמה 90). ולפסוק 'אסיהמצא תמצא בידו הגנבה משור עדיחמור עדישה חיים שנים ישלם' (שמ' כב, ג – דוגמה 91); הראינו כיצד מביא רש"י שני פירושים לפסוק 'זיכר יהודה ויאמר צדקה ממני' (בר' לח, כו), המנוגדים שניהם לפיסוק הטעמים. צמידותו למדרש ניכרת לא רק בפירוש המובא על פי המדרש במוצהר, אלא אף בפירוש שאמור להיות פשוט אך אינו יוצא מגדר דרש בשל היותו ככול בבסיסו למדרש (דוגמה 84); הצבענו על הזדהותו של רש"י עם הקריאה הכפולה המוצעת בתלמוד לפסוק 'אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו' (בר' ט, ד – דוגמה 96); הראינו כיצד הוא מציג את הזיקה הקיימת כביכול בין הפסוק 'טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדם נסכו עליהבית' (בר' יט, ד) לבין דרשה שבין לוט והמלאכים, המתואר במדרש (דוגמה 87). רש"י אמנם אינו מזדהה עם פירוש מדרשי זה, שכן הוא מביא אחריו פירוש אחר, שהוא מגדירו 'פשוטו של מקרא' (אף שאיננו כזה), אך דווקא עובדה זו מעידה על קשיי התנתקותו מן המחויבות לפרשנות חז"ל והמדרש.<sup>47</sup> לעומת זאת הראינו, כי פירוש רש"י זהה לפירוש המדרש בפסוק 'והבור רק אין בו מים' (בר' לז, כד – דוגמה 88).

הדוגמה שלהלן, שאף היא נידונה לעיל במסגרת הדיון בחז"ל, מן הדין שנשוב אליה כאן, כשמוקד הדיון הוא ברש"י:

(114 = 83,7) יש' א, ט:

לולי ה' צבאות הותיר לנו שריד כמעט כסדם היינו לעמרה דמינו:

47 ראה דיוננו בדוגמה זו בסעיף 4.1.1.7, ובייחוד הערה 9 שם.

רש"י בפירושו לפסוק זה אינו מזכיר את המדרש, ואף לשונו אינה מגלה זיקה אליו; אך אין ספק שפיסק בעקבות המדרש שהבאנו בסעיף 4.1.1.3, שכן פירושו מחלק את הפסוק לשני דיבורים מתחילים, ואלה אינם מתפרשים על ידיו אלא מקבלים השלמות, כך: "לולי [ה' צבאות] הותיר לנו שריד" – מאליו וברחמיו ולא בצדקותינו; "כמעט כסדם היינו" – כולנו קלים'.

#### 4.3.2 סטייה מדומה מן הטעמים (רק בפירושו על דרשת פסוק בתלמוד)

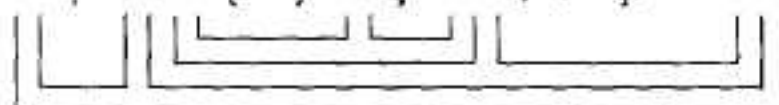
חשוב להדגיש, שאת תלותו של רש"י בפרשנות חז"ל כשהיא מנוגדת לפיסוק הטעמים יש לברוק רק בפירושו למקרא, ולא בפירושו לתלמוד. שכן בפרשו את התלמוד, כשבתוך הסוגיה מתבאר פסוק מן המקרא, אין רש"י מתכוון לפרש את המקרא אלא את התלמוד, היינו, פסוקי מקרא הנדונים בתלמוד מתפרשים אז בידי רש"י לפי תפיסת התלמוד אותם באותו מקום. כך בדוגמות שלהלן נדמה שרש"י מזדהה עם פירוש חז"ל המנוגד לטעמים, אך בדיקה בפירושו למקרא מראה כי פירש פסוקים אלו בהתאם לטעמים ובניגוד לדרשות חז"ל.

(115–82,2) וברצנם עקרו שור; ארור אפם כי עז (בר' מט, ו-ז)

פסוק זה נידון בתלמוד ברשימת המקראות ש'אין להן הכרע' (יומא נב ע"ב), ושם כהכרח מתבקשת התייחסותו של רש"י לא רק למסורת הפיסוקית שנתקבלה, אלא גם לזו שנרחתה אמנם לכסוף, אך מלכתחילה עמדה כאלטרנטיבה למסורת שנתקבלה. וכך הוא מפרש שם את הצירוף עקרו שור ארור: 'שור של שכם שהוא מארור כנען'.<sup>48</sup> לפירוש זה אין זכר בפירושו למקרא על אתר, שבו הפריך רש"י לפי הטעמים בין הפסוקים ו-ז, ופירש: "וברצנם עקרו שור" – רצו לעקור את יוסף שנקרא שור...'; "ארור אפם כי עז" – אפילו בשעת תוכחה לא קלל אלא אפם...'

(116–107,103,80,48)

ולאיתענה עלי'ב לנטת אחרי רבים להטת: (שמ' כג, ב)



אף כאן אין לתלמוד מפירושו של רש"י לתלמוד – 'ואף על גב דמדאורייתא חד פתרי בטיל, דכתיב "אחרי רבים להטות", אחמור רבנן... (ביצה ג ע"ב, ד"ה 'אפילו באלף לא בטיל') – שאכן ראה רש"י בצירוף אחרי רבים להטת, המנוגד לטעמים, צירוף מקראי

48 על מניעי ההתלבטות ב'הכרע' של דוגמה זו עמדנו לעיל בסעיף 1.2, דוגמה 2; ובסעיף 4.1.1.2, דוגמה 82.

אמתי. הגדרתו אותו כ'מדאורייתא' אומרת רק, שכך הוא נתפס בתלמוד, כפי שעולה מן הדרשה בחולין יא ע"ב, שכבר הוכאה לעיל.<sup>49</sup> אולם בפירושו במקרא על אתר מביע רש"י את יחסו לפירוש המדרשי של חז"ל: 'יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אפניו...'. רש"י מביא אמנם את מדרש חז"ל ולאחריו את תרגום אונקלוס, אך זאת מתוך מחויבות שהוא חש כלפיהם. אחר כך מוסיף הוא 'ואני אומר לישבו על אפניו כפשוטו כך פתרון...'. ומפרש את הפסוק על פי פיסוק הטעמים.

### 4.3.3 פירוש לפסוק בתלמוד בהתאם לפיסוק הטעמים ובמקרא בניגוד לו

ברומה לשתי הדוגמות האחרונות, גם בדוגמה שלהלן מתבונן רש"י בפסוק הנדרש בתלמוד דרך 'משקפיים' תלמודיים כשהוא מפרש את התלמוד, ודרך 'משקפיים' עצמאיים כשהוא מפרשו במקרא על אתר. אולם שלא כדוגמות שלעיל, שבהן מצויה סטייה מן הטעמים בדברי חז"ל, ורש"י הוא הנאמן לטעמים, בדוגמה שלהלן איפכא מסתברא:

(117–23) כה־אמר ה' למשיחוֹ לְכוֹרֶשׁ | אֲשֶׁר־הִחַן־קִתִּי בִימֵינוּ (יש' מה, א)

סיבה תאולוגית גרמה לטעמי המקרא להפריד בטעם מפסיק בין למשיחו ובין לכוֹרֶשׁ. סיבה זו מנוסחת בשאלה בדרשת ר' נחמן בר רב חסדא במגילה יב ע"א: 'מאי דכתיב "כה אמר ה' למשיחו לכוֹרֶשׁ אשר החזקתי בימינו"? וכי כורש משיח היה?'. פיסוק הטעמים מתאים לדרשה המשיבה על השאלה הזאת: 'אלא א"ל הקב"ה למשיח: קובל אני לך על כורש...'. אמור מעתה: הדרשה והטעמים אינם רואים ב'למשיחו לכוֹרֶשׁ' צירוף של תמורה, אלא מקיימים את למשיחו כמי שדבר ה' נאמר לו, ואילו את לכוֹרֶשׁ כמי שהאמירה, או הקובלנה, נאמרת על אודותיו. רש"י בפירושו לתלמוד (שם, ד"ה 'קובל אני לך') מזכיר במפורש את הטעמים כתומכים בדרשה.<sup>50</sup> אולם אזכור זה אינו מלמד על הסכמתו עם פיסוק הטעמים ועם הדרשה. נראה, שבעיני רש"י לא יכול היה הנימוק התאולוגי להצדיק שימוש לשון מזור, שלפיו 'אמר לפלוני' – 'אמר על פלוני'. ואכן בפירושו לפסוק על אתר רואה הוא בלמשיחו לכוֹרֶשׁ צירוף של תמורה, שכן 'כל שם גדולה קרויה משיחה'. תפיסה זו משתמעת ביתר בירור בפירושו לדניאל ט, כה: 'כוֹרֶשׁ... שאמר הקב"ה עליו שהוא ישוב ויבנה עירו, וקראו משיחו ונגידו...'. בהסתמך על הפסוק שבישעיהו זיהה רש"י את 'משיח נגיד' שבדניאל עם כורש.

49 ראה דיונונו בסעיף 3.3.1, דוגמה 48; ובסעיף 4.1.3, דוגמה 103.

50 ראה דבריו לעיל, בסעיף 2.2.1.7, דוגמה 23.

## 4.3.4 אי התאמה בין רש"י לטעמים בהיצמדות לגרסאות קרי וכתיב

ההבדלים בין גרסת הכתיב לגרסת הקרי אינם מחייבים בדרך כלל תמונת פיסוק שונה. שכן אפילו במקרים שחילופי גרסאות כאלה יוצרים מבני תחביר שונים לאותו משפט אין הכרח שהבדלים אלו יחייבו שינוי בפיסוק. בכל זאת ישנם מקרים, שגרסאות הכתיב והקרי מבקשות להן כל אחת פיסוק שונה של המשפט. פיסוק טעמים התואם את גרסת הכתיב דווקא ואינו מתיישב גם עם גרסת הקרי נדיר הוא, ומצאנוהו בדוגמה שלהלן:

(118) כִּי אֶל דְּעוֹת ה' וְלֹא כְּתִיב נִתְּכֵנוּ עֲלֵינוּ: (שמ"א ב, ג)

\_\_\_\_\_

כנגד גרסת הכתיב, שהובאה כאן, עומדת גרסת הקרי ולו: לפיה ראוי היה פיסוק הטעמים להיות: '... וְלֹא נִתְּכֵנוּ עֲלֵינוּ'. פירוש הכתוב שונה הוא לפי כל גרסה, והיטיב

\_\_\_\_\_

רד"ק לעשות בפרשו את המקרא פעמיים:

'ולא נתכנו עלילות' – כתיב באל"ף וקרי בוי"ו, ופירוש הכתוב: כי לא נתכנו עלילות בני אדם, אם לא יחפוץ האל. ופי' הקרי: כי לו לבדו נתכנו העלילות, לא לבן אדם, כי הוא עושה כאשר ירצה, ובן אדם אומר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה...

רד"ק הציע לכל אחת מן הגרסאות – הכתיב והקרי – פירוש אחד הזולם אותה. אולם ברור מאליו, שעיקר הפירוש שבכל גרסה הוא הפיסוק הנובע ממנה, ולכל אחד מהפיסוקים השונים ניתן להעניק פירושים מילוליים אחדים. כך, למשל, סובלת גרסת הכתיב – נוסף על פירוש רד"ק – גם את הפירוש, כי עלילות ה' לא נתכנו לבני האדם (היינו, אין הן מובנות להם);<sup>51</sup> ואף גרסת הקרי עשויה להתפרש לא רק כהצעת רד"ק אלא גם כך: עלילות האדם נתכנו (היינו נמדדות ונשקלות)<sup>52</sup> לו (היינו אצלו, לפני ה'). כללו של דבר: לפי גרסת הכתיב נקשרת ולא אל נתכנו, והסינטגמה ולא נתכנו משמשת נשוא לנושא עֲלֵינוּ: ואילו לפי גרסת הקרי משמשת ולו משלים לנשוא נתכנו, ועל כן מחייב סדר המרכיבים המיידיים לקשור תחילה את הנשוא והנושא

51 לפי פירוש זה ניתן להשוות לפסוקנו את 'מִיתָכֶן אֶת־דָּוִד ה'' (יש' מ, יג). בשני הפסוקים מובע אותו הרעיון: בפסוקנו הוא מנוסח במשפט חיזוי (בשלילה), ובפסוק בישעיהו בשאלה רטורית (שמשמעה שלילה): ולא נתכנו // מי תבן. בהשוואה זו העמדנו את הפסוק בישעיהו לפי פשוטו, אולם בעלי הטעמים, וכן תרגום יונתן, הוציאו אותו מפשוטו בשל סיבות תאולוגיות. וראה על כך בסעיף 3.3.2.1 לעיל, דוגמה 51.

52 השווה 'מִי־מֵדַד בְּשַׁעֲלוֹ מִים / וּשְׁמִים בְּזֶרֶת תִּבְּן / וְכָל בְּשָׁלֵשׁ עֶפֶר הָאָרֶץ / וְשָׁקֵל בַּפֶּלֶס הָרִים...' (יש' מ, יב).

נתכנו עלילות, ורק אחר כך לקשור אליהן את ולו. נמצא, שתיבת ולו מופרדת מתיבת נתכנו. הד למאבק בין גרסות הכתיב והקרי אתה מוצא במדרש תנאים על ספר דברים:

כיוצא בו אתה אומר: 'ולו נתכנו עלילות' (שמ"א ב, ג), ואין אנו יודעים אם נתכנו עלילות, אם עלילות לא היו מכוונות. תלמוד לומר: 'יודיע דרכו למשה, לבני ישראל עלילותיו' (תה' קג, ז).<sup>53</sup>

דרשה זו מכריעה לטובת גרסת הקרי בהסתמכה על הפסוק בתהלים, המתפרש כשיטת 'מושך עצמו ואחר עמו' כך: 'יודיע דרכיו למשה, [יודיע] לבני ישראל עלילותיו'. מפסוק זה לומדת הדרשה, שהאל הוא היודע את העלילות (ולו נתכנו עלילות) ומודיען לבני ישראל.

אף רש"י בפירושו לכתוב מכריע לצד הקרי, וממילא נוגד פירושו את פיסוק הטעמים, התואם את גרסת הכתיב. וזה לשון רש"י בפירושו על אתר: "כי אל דעות ה' – יודע מה שבלבכם; 'ולו נתכנו עלילות' – כל מעשי האדם נמנין לפניו".

בעלי הטעמים, לעומת זאת, פיסקו לפי מסורת הכתיב. פיסוק הטעמים שלא לפי מסורת הקרי מצביע על אי תלות בין מסורת הטעמים לבין מסורת הקרי, ואפשר שמסורת הטעמים לפסוק נתגבשה לפני שהועלתה גרסת הקרי לפסוק.<sup>54</sup>

הכרעתו של רש"י בפסוק זה לטובת מסורת הקרי ובניגוד לפיסוק הטעמים יכולה להתפרש כעדות לנאמנות מוחלטת של רש"י לגרסת הקרי כנגד גרסת הכתיב. אך לא כך הוא. שכן בפירושו לפסוק שלהלן, שאף בו נמצא את חילוף הגרסה לא (כתיב) / לו (קרי), בחר רש"י להיצמד לגרסת הכתיב:

(119) בכל־צרתם | לא (קרי לו) צַר (יש' סג, ט)

רש"י: "לא צר" – לא היצר להם כפי מעלליהם שהיו ראויין ללקות... נציין כי בפסוק זה, שלא כבקודמו, אין ללמוד מפיסוק הטעמים לאיזו מן הגרסאות – הכתיב או הקרי – נטו בעלי הטעמים, ועל כן לא נדרש כאן רש"י להכריע בין הטעמים לבין הקרי, אלא רק בין הכתיב לקרי. הכרעתו לצד הכתיב בולטת בייחוד לנוכח העובדה, שהתלמוד מצדד בגרסת הקרי:

53 מדרש תנאים לדברים, עמ' 74.

54 אין ענייננו כאן בזהות הפונטית שבין גרסת הכתיב וגרסת הקרי שברוגמה הגידונה. זהות זו מלמדת, שלא תמיר באה גרסת הקרי לציין הגייה שונה מזו שבגרסת הכתיב. לעתים מתקיימת הומופניה בין שתי הגרסאות, כמו במקרה הנידון כאן; ומתבקשת אז ההנחה, שגרסת הקרי באה להציע פירוש שונה מן הפירוש המשתקף בגרסת הכתיב, וההתנצחות בין שתי הגרסאות אינה מכוונת להיקלט באוזן השומעת אלא בעין הרואה את הטקסט. לחלופין, במקרה שלפנינו יש מקום לשקול גם אפשרות, שכשנתגבשה גרסת הקרי עדיין נבדלה הגיית לו (\*lahu > lau) מהגיית לא (\*la > lo) ואבמ"ל.

ולמה נותנין אפר מקלה על גבי תיבה (= ארון הקודש)? ... ריש לקיש אמר:  
'בכל צרתם לו צר' (תענית טז ע"א).<sup>55</sup>

כללו של דבר: היצמדותו של רש"י בפירושו לשמואל א ב, ג לגרסת הקרי ובפירושו לישעיהו סג, ט לגרסת הכתיב מלמדת, שלא חש מלכתחילה מחויבות לאחת משתי השיטות. יתר על כן: אפילו תמיכתם של הטעמים או של חז"ל באחת משתי הגרסאות אינה מכרעת אצלו את הכף. פירושו מכון למה שנראה לו כפשט הכתוב. בשמואל א ב, ג ראה כפשט את גרסת הקרי, ופירש בניגוד לטעמים, ואילו בישעיהו סג, ט סבר שגרסת הכתיב היא המשקפת את הפשט.

#### 4.3.5 סטייה מהטעמים בעקבות התרגומים הארמיים

כשם שרש"י נשען בפירושו על הפרשנות העולה מדברי חז"ל כן השתדל להישען גם על התרגומים הארמיים למקרא, ובייחוד על אונקלוס. רש"י ידע אמנם על הסתייגותם של חז"ל מסוגים מסוימים של תרגומים, הסתייגות המובעת בתלמוד כך:

...והתניא ר' יהודה אומר: המתרגם פסוק כצורתו – הרי זה בדאי; והמוסיף עליו – הרי זה מחרף ומגרף. אלא מאי תרגום? – תרגום דידן (קידושין מט ע"א).

אך כבר התלמוד הוציא את תרגום דידן (מונח המציין בתלמוד את תרגום אונקלוס לתורה ואת תרגום יונתן לנביאים) מכלל תרגום ה'מוסיף' על פסוק, אף על פי שפעמים רבות גם זה מעמיס הרחבות על הטקסט המקראי. רש"י בפירושו על אתר מספק 'הכשר' להרחבות כאלה אצל אונקלוס, באמרו שם, ד"ה 'הרי זה מחרף':

...ואונקלוס כשהוסיף לא מרעתו הוסיף, שהרי בסיני ניתן, אלא שנשתכת, וחזר ויסדו. כדאמרינן במגילה (ג ע"א) 'זשום שכל – זה תרגום'.<sup>56</sup>

רש"י, בעקבות התלמוד, ראה אפוא בתרגומים הארמיים הללו יותר מסתם פירושים: הם מוסרים לנו פירוש קדום ומוסמך לכתוב. אין תמה אפוא, שכאשר פירשי התרגומים מנוגדים לפיסוק הטעמים יכול רש"י להישען עליהם כל אימת שפירושם נראה בעיניו יותר מזה העולה מפיסוק הטעמים. עם זאת, נאמנותו העקרונית לטעמי המקרא גרמה לרש"י התלבטויות במקרים כאלה, וכשיכול היה לכוון את פירושו כך שיצא ידי חובתם

55 ראה גם סוטה לא ע"א, ששם מוצגת גרסת הכתיב של פסוק זה ומפורשת לפי גרסת לו מבלי להיתלות בגרסה ממשית כזאת. עניין מיוחד יש בגרסת התלמוד לפסוק 'קם הבית ... אשר-לא (קרי לו) חמה...' (וי' כה, ל): בערכין לב ע"א מצוטט הפסוק בגרסה המשלבת את הכתיב והקרי. '...אשר לוא חומה' (וראה רש"י שם). ואפשר שהגרסה לא והגרסה לו אכן נולדו מהגרסה לוא, ואכמ"ל.

56 במגילה שם הנוסח הוא: 'מפורש – זה תרגום; ושום שכל – אלו הפסוקין'.

של שני הצדדים, ראה בכך מוצא נוח. אפשר שבשל שאיפתו למצב זה אירע לעתים שרש"י לא דייק בהבנת פיסוק הטעמים, עד שבפרשו בעקבות אונקלוס נמצא מפרש בניגוד לכוונת הטעמים, בעוד שלו עצמו היה נדמה שפירושו תואם הן את תרגום אונקלוס הן את הטעמים. כך הוא בדוגמה הזאת:

(120 = 78,72,61,26,21) בר' ית, כא:

ארדהנא ואראה    הכצעקתה הבאה אלי    עשו | כלה    ואסילא ארעה:



המפתח להבנת הפסוק על פי פיסוק הטעמים נמצא בצירוף עשו | כלה. בעלי הטעמים לא הציבו כאן מונח לגרמיה – כפי שהבינו בטעות מקצת המפרשים, ובתוכם אונקלוס ורש"י – אלא פסק. טעם זה אינו בא להפריד בין שתי המלים, אלא מחליש את הקשר שבין הפועל עשו למשלימו הבלתי מוצרך כלה. כלה הוא אפוא תואר פועל, והוראתו 'לגמרי, לחלוטין'.<sup>57</sup> פירוש הפסוק לפי פיסוק הטעמים כך הוא: ארדהנא ואראה האם עשו לגמרי (= 'כלה') כצעקתה הבאה אלי (ואז אפרע מהם). ואם לא עשו לגמרי כמו צעקתה הבאה אלי – ארעה.

לא כך הבין אונקלוס את הפסוק: 'אתגלי כען וארון, הכקבילתהון דעלת לקדמי עברו – אעביר עמהון גמירא...'. הוא מושך את עשו אל מה שקדם לו, היינו 'הכצעקתה הבאה אלי עשו' = רישא; וההמשך – 'אעשה עמם כלה' = סיפא. נקל לראות שרש"י נטה בפירושו אחרי אונקלוס, באמרו:

'הבאה אלי עשו' – ואם עומרים במרדם, כלה אני עושה בהם; ואם לא יעמדו במרדן ארעה מה אעשה להפרע מהן ביסורין ולא אכלה אותן...

לשון רש"י 'כלה אני עושה בהם' משקפת את לשון אונקלוס 'אעביר עמהון גמירא'; וכיו"ב לשון פירעון שנקט רש"י – 'להפרע מהן' – משקפת את לשון אונקלוס בסוף הפסוק, 'לא אתפרע'. כאמור, פירוש אונקלוס ורש"י סוטה מפיסוק הטעמים, אך רש"י נאחז בטעמים דווקא, מבלי לדעת שסטה מהם: 'ולפיכך יש הפסק נקודת פסוק בין "עשו" ל"כלה", כדי להפריד תיבה מחברתה'. הישענותו המוטעית של רש"י על הטעמים פוטרת אותו מהתמודדות עם שאלת סולם העדיפויות באשר למחויבות שהוא חש הן כלפי הטעמים הן כלפי אונקלוס.

לעתים אין ההתנגדות לפיסוק הטעמים בדברי המתרגמים הארמיים שקופה, בין שהיו ערים למסורת הפיסוקית המשתקפת בטעמים, ובכוונת מכוון ניסחו את דבריהם באופן

57 וראה דברינו לעיל סעיף 2.2.1.6, דוגמה 21; סעיף 2.2.2.1, דוגמה 26; סעיף 3.5.2, דוגמה 61; סעיף 3.7, דוגמה 72; סעיף 3.8, דוגמה 78.

העשוי להשתמע לשתי פנים, ובין שדבריהם נראים אך במקרה כפוסחים על שתי הסעפים של פיסוקים אפשריים לפסוק. מצב מעורפל זה יש שהוא משתקף גם בדברי רש"י, המצניע לעתים התנגדות אפשרית לטעמים. ערפול זה כנראה איננו מקרי, והוא משקף את אי הנוחות שבחשיפת התלבטות בין פירוש המסכים עם הטעמים לפירוש המתנגד להם. הדוגמה שלהלן מזמנת מצב כזה:

(79,62,44,25 = 121) גֹּר אֲרִיָּה יְהוּדָה מְטָרָף בְּנֵי עֲלִית (בר' מט, ט)

\_\_\_\_\_

בניגוד לפיסוק הטעמים, המצרף את בני אל עלית ורואה בטרף צורת נפרד, גורס פסידיונותן 'דמן קטוליה דיוסף ברי סליקתא נפשך'. הצירוף 'קטוליה דיוסף' מצביע בעליל על תפיסת טרף כצורת נסמך, ומזמין את הפיסוק 'מְטָרָף בְּנֵי עֲלִית'. תפיסה זו ופיסוק זה משתקפים גם מלשון המדרש: 'מטרפו של יוסף עלית ונתעלית' (בר"ר צח, ז). לא כך הוא המצב בתרגום אונקלוס: 'ארי מדין קטלא ברי נפשך סליקתא'. ניסוחו של אונקלוס פוסח על שתי הסעפים. אפשר שהבין כמו פסידיונותן, היינו 'מדין קטלא' [דברי...]. אולם הוא לא השתמש בצורן 'ד', ונצמד בכך לסמיכות שבטקסט העברי. בכך, ואף באי ההזכרה המפורשת של יוסף בתרגומו, העמיד גם אפשרות מתחרה לפיסוק דבריו (והפסוק): 'מדין קטלא (= מטרף), ברי (= אתה) בני, נפשך סלקתא (= את נפשך) העלית [= עלית]'.<sup>58</sup>

בין שאונקלוס ניסח בכוונה את דבריו כך שיצא ידי חובתם של שני הפיסוקים האפשריים ובין שלא נתן דעתו לכך, נראה לנו שאין זה מקרה שאף רש"י אינו חד-משמעי בפירושו לפסוק. וזה לשונו:

'מטרף' – ממה שחשדתך בטרופ יוסף...; 'בני עלית' – סלקת את עצמך, ואמרת 'מה בצע' וגו' (בר' לו, כו)...

זיקתו של רש"י לתרגומים הארמיים בפירושו זה ניכרת בבירור בפרפרזה שהוא מעמיד לעלית: 'סילקת את עצמך'. מלים אלו הן פְּבֹאָה של 'סליקתא נפשך' (פסידיונותן) / 'נפשך סלקתא' (אונקלוס). וזאת למרות ההבדל הסמנטי שבין שני השימושים בשורש סל"ק: סל(י)קתא שבתרגומים משמעה 'העלית', היינו השורש משמש בהוראתו המקורית: ואילו סילקת שאצל רש"י בא בהוראתו התניינית של השורש, שעניינה 'היעלמות'. השתקפות התרגומים הארמיים בדברי רש"י כאן אינה מצטמצמת לפרט זה. כמו בפסידיונותן (אך לא באונקלוס) כן גם אצל רש"י נמצא בתוך ההרחבה הפרשנית את

58 ברדך זו אפשר אולי לפסק ולפרש גם את פסידיונותן – למרות הזכרת יוסף – כך: 'דמן קטוליה דיוסף (= מטרף ויוסף), ברי, סליקתא נפשך'. אולם פירוש זה לדבריו נראה רחוק ביותר.

הוספת יוסף – שאינו נזכר בכתוב עצמו – בהקשר לַטָּרְף שבפסוק. אולם בפסידיונותן מוצב יוסף כנסמך לקטוליה, היינו לַטָּרְף, ואילו רש"י מעדיף לטשטש את הזיקה התחבירית שבין טָרַף ליוסף. טשטוש זה ניכר בעובדה, שאזכורו של יוסף בא בפירוש רש"י אגב שיבוץ של שבר פסוק ממקום אחר – 'טָרַף טָרַף יוסף' (בר' לז, לג) – המבאר את טָרַף שבפסוקנו. רברי רש"י בניסוחם זה – 'ממה שחשדתיך ב"טרוף טורף יוסף' – יכולים להתפרש כמכוונים לַטָּרַף בני, כשתחת בני שבפסוק עומד בפירוש יוסף. אולם לו רצה רש"י להציע פירוש זה בצורה חדימשמעית היה בוחר בניסוח שהיה מבהיר את קשר הסמיכות שבצירוף טורף בני – ניסוח מעין 'ממה שחשדתיך בטרף בני יוסף, כשאמרתי "טורף טורף יוסף"'. משלא עשה כן, ועם זאת גם לא שלל במפורש פירוש זה, הוליד אותנו רש"י גם לעבר האפשרות שדבריו מכוונים לפיסוק הטעמים, כך: 'מטרף [יוסף] [אתה] בני, עלית'.

לפיסוק זה מכוונים אמנם הדיבורים המתחילים שנפירושו של רש"י לפסוק: 'מטרף – ...; בני עלית – ...'. אולם עובדה זו כשלעצמה אינה מסלקת את אי הבהירות שבגוף הפירוש, ואף אינה מצביעה בהכרח על כך, שרש"י העדיף את הפירוש התואם פיסוק זה על פני הפירוש האחר. שכן אין לשלול את האפשרות, שדיבורים המתחילים אלו לא הועמדו בידי רש"י אלא בידי מסדר מאוחר, שהעמידם על פי טעמי המקרא, בין שהתכוון 'לישר' את רש"י עם פיסוק הטעמים ובין שדבק בטעמי המקרא כמעשה שגרה, מבלי שנתן דעתו לשאלה, האם מתאימים דברי רש"י לפיסוק הטעמים או מנוגדים לו.

ובכל זאת ניתן למצוא בדברי רש"י נטייה לצד הפירוש, המסכים עם הטעמים ומצדיק את אופן העמדת הדיבורים המתחילים שנפירושו לפסוק. ודוק! את דבריו בר"ה 'בני עלית' פותח רש"י באזכור הסתייגותו של יהודה ממחשבת האחים שביקשו להרוג את יוסף והשתדלותו לסכל את מזימתם: 'סילקת את עצמך ואמרת "מה בצע" וגו' (בר' לז, כו). דברי רש"י אלו יכולים להלום את הפיסוק מטרף בני עלית. אולם בהמשך

□ □ □

מסמך להם רש"י דוגמה נוספת: 'וכן מהריגת תמר, שהודה "צדקה ממני" (בר' לז, כו)'. דוגמה זו אינה יכולה להתיישב אלא עם הפיסוק מטרף, בני, עלית, ועם הפירוש

□ □ □

'מטרף (= מהרג) [תמר], [אתה] בני, עלית'. סביר שהוספת דוגמה זו מלמדת שגם את הדוגמה הראשונה, המדברת בהרג יוסף, יש להבין לפי אותו הפיסוק, וטָרַף = ענייני טרף (כך בפירוש חזקוני), היינו מושג שמאחוריו יכולים לעמוד הן הריגת יוסף הן הריגת תמר. ובכל זאת אפשר גם, שאת הדוגמה שעניינה בתמר הביא רש"י ל'איוון' הפירושים. הווי אומר: כל אחת מהדוגמות עומדת לעצמה.

הדוגמה המציבה את יוסף ברקע הפסוק היא בלא ספק העיקרית בפירוש רש"י, שכן רק בה מתקיימת הזיקה המילולית שבין 'טָרַף' לבין טָרַף טָרַף – זיקה שעליה נשענים

דברי רש"י בד"ה 'מטרף'. עניין תמר, המובא בסוף דברי רש"י, אינו אלא הוספה של דוגמה משנית לדוגמה העיקרית. כיוון ששני הדיבורים המתחילים שהבאנו משתלבים יפה זה בזה רק באשר ל'טָרֵף' יוסף, ולא באשר ל'טָרֵף' תמר, נראית לנו סבירה ההנחה הזאת: בפרשו את התיבות 'מטרף בני עלית' כמוונות ליוסף הסווה רש"י את הכרעתו באשר לפיסוקן. ההסוואה עצמה יכולה ללמד על חששו מהצגת פיסוק המנוגד לטעמים. משחש רש"י, כי בדיעבד מאפשרת ההסוואה לפרש את התיבות הללו גם על פי הפיסוק המנוגד לטעמים, לא נתקרה דעתו עד שהוסיף את עניין טָרֵף תמר, שאי אפשר לתלותו בתיבות אלו אלא רק כשהן מועמדות לפי פיסוק הטעמים.

ראוי לציין כאן את התקפתו של רשב"ם בפירושו לפסוקנו על 'המפרשו במכירת יוסף', הטוענת כלפיו, כי 'לא ידע בשיטה של פסוק ולא בחילוק טעמים כלל'. רשב"ם סתם ולא פירש כנגד מי מכוונים דבריו. אפשר שנמנע מלהצביע על מפרש מסוים משום שהתרגומים והפירושים, שניתן לראותם כמושתתים על פיסוק המנוגד לטעמים, אינם חד־משמעיים, וניתן גם להציגם כתואמים את פיסוק הטעמים. רשב"ם הבין שההסוואות השונות אינן מבטלות את הפירוש המנוגד לטעמים, וכלפי פירוש זה מכוונת התקפתו. דבריו הקשים כוונתו כנראה לא רק לפסידיונותן אלא אף לרש"י. ואם כך הוא, הרי שלמרות ההסוואות שנקט רש"י ראה רשב"ם כעיקר בדבריו את הפירוש המנוגד לפיסוק הטעמים.

רש"י נשען לעתים על התרגומים הארמיים גם כשהם מתנגדים בבירור לפיסוק הטעמים. אף במקרים כאלה אין הוא משוחרר מתחושת המחויבות לטעמים, והוא מטשטש או מסווה את עובדת התנגדותו להם. כך בדוגמות האלה:

(122) ויאמר אני אעביר כל־טובי על־פְּנֵיךְ וקראתי בשם ה' לַפְּנֵיךְ  
(שם' לג, יט)

בעלי הטעמים פירקו את היחידה וקראתי בשם ה' לשתיים, בצרפם יחד את וקראתי בשם ובהעמידם את ה' כמושא לנשוא המורחב קרא בשם, בין שראוהו כדיבור ישיר – 'וקראתי בשם: ה'!' – ובין שראוהו כמושא רגיל: 'וקראתי בשם [את] ה''. לא כך תרגם אונקלוס. הוא ראה בשם ה' צירוף של סמיכות, ותרגם: '...ואקרי בשמא דה' קדמך'. ונעיר, כי כנגד ריבוי הופעותיה של צורת שם כנסמך, בין שהיא מוקפת ובין שאינה מוקפת, הופעת הצורה שם לנסמך היא בגדר מיעוט מבוטל במקרא (שש פעמים). עוד יצוין, כי בכל ההיקריוות של בשם במקרא – אפילו כשהיא מוקפת – היא מנוקדת בצירי. נמצא, שהצורה שם מנטרלת את הנפרד והנסמך, ואונקלוס ראה בה בפסוקנו צורת נסמך.<sup>59</sup> לדידו ראוי היה פיסוק הטעמים להיות:

59 כך סבור גם שד"ל (מבלי להסתמך על אונקלוס); הוא טוען בפירושו לפסוקנו: 'בשם' – נראה לי סמוך, וכן למטה לר, ה (= אצלנו דוגמה 123 להלן), אף על פי שאין כן דעת בעלי הטעמים (ראה שד"ל, תורה, עמ' 384). ובדומה גם בפירושו לשמות לר, ה: 'זהנה גם למעלה ולג, כ) וגם כאן נראה לי כי "בשם" ראוי להיות בטעם משרת' (שם, עמ' 385).

וקראתי בשם ה' לפניך.

[ ] [ ] [ ] [ ]

רש"י אינו מבהיר את עמדתו באשר לסדר הצטרפותם של מרכיבי הצירוף וקראתי בשם ה'. נראה שאין זה מקרה שהוא משכץ את הצירוף כולו בתוך פירושו לפסוק השלם, כך שלא ייראה בעליל שהוא מתנגד לפיסוק הטעמים. וזה לשונו בר"ה 'ויאמר אני אעביר וגו'':

הגיעה שעה שתראה בכבודי מה שארשה אותך לראות... אני אעביר כל מדת טובי לפניך על הצור, ואתה נתון במערה, וקראתי בשם ה' לפניך, ללמדך סדר בקשת רחמים....

את העובדה, שרש"י אכן מתנגד לפיסוק הטעמים ותומך בראיית ההצטרפות של מרכיבי הצירוף על פי פיסוקו של אונקלוס, ניתן לגלות בפירושו לדוגמה שלהלן, המכילה אותו צירוף:

(123) וירד ה' בענו ויתיבב עמו שם ויקרא בשם ה': (שמ' לד, ה)

[ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ]

אף כאן צירפו הטעמים ויקרא בשם כנפרד מתיבת ה'. ואף כאן תרגם אונקלוס 'וקרא בשמא דה', היינו שם ה' = צירוף של סמיכות. בפסוק זה מסתפק רש"י בציון 'ויקרא בשם ה' - מתרגמינן: "וקרא בשמא דה'" (= לשון אונקלוס:). נמצאת למד מרדגמה זו גם על הקודמת: כאן ושם העדיף רש"י את פיסוקו של אונקלוס לצירוף הנידון על פני פיסוק הטעמים, אך נמנע מלציין זאת במפורש, ואף ניסה להסוות זאת. לעצם שתי שיטות הפיסוק של הצירוף - זו של הטעמים וזו של אונקלוס ורש"י - יש לומר: אונקלוס ורש"י סטו מפיסוק הטעמים משום שרצו להשוות את הצירוף בשני הפסוקים (שמ' לג, יט; לד, ה) לשאר ההופעות של 'קריאה בשם ה' במקרא. בדיקת כל ההיקריות מראה, שלהוציא שתי הדוגמות הנידונות כאן תמיד מחוברות התיבות שם ה' בטעמיהן. ואלה המקרים:

אז הוהל לקרא בשם ה': (בר' ה, כו);

[ ] [ ] [ ] [ ]

ויבך שם מזבח לה' ויקרא בשם ה': (בר' יב, ח);

[ ] [ ] [ ] [ ]

ויקרא שם אברהם בשם ה': (בר' יג, ד);

[ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ]

ויבן שם מזבח ויקרא בשם ה'... (בר' כו, כה);

[ ] [ ]

ויקרא־שם בשם ה' אל עולם: (בר' כא, לג).

[ ] [ ] [ ]

לדוגמות אלו יש להוסיף שלוש דוגמות בטעמי אמ"ת, כולן מתהלים קטז:

ובשם־ה' אקרא אנה ה' מלטה נפשי: (פסוק ד);

[ ]

כֹּסֵי־שׁוּעוֹת אֵשׁא וּבִשְׁם־ה' אֶקְרָא: (יג);

[ ]

לְיָאוֹנֹכָה זֹבַח תּוֹדָה וּבִשְׁם־ה' אֶקְרָא: (יז).

[ ]

מסתבר שאונקלוס ורש"י לא ירדו לסוף דעתם של בעלי הטעמים, מה ראו לחרוג בשתי הדוגמות שלנו מנוהגם הרגיל. אפשר שבעלי הטעמים ייחרו פיסוק שונה לשתי דוגמות אלו בהיותן היחידות שבהן הקריאה בשם ה' נעשית מצד ה' עצמו (ואנו מניחים שגם בשמות לר, ה ראו את ה' כנושא הפועל ויקרא, ולא את משה). בכל הדוגמות האחרות קורא אדם בשם ה', רומה, שכאשר מרובר באדם מעריפים בעלי הטעמים להצמיד את התיבות שם ה' כצירוף סמיכות, ובכך הם מפרשים שאין המקרא מפרט את טיבה של הקריאה שהאדם קורא בשם ה'; וסביר גם שבעלי הטעמים לא רצו לפסק בדרך השנייה כדי להימנע מלומר במפורש שאדם נוקב את שם ה', היינו 'קורא בשם: ה'". כנגד זאת בדוגמות שלנו, כשה' הוא הקורא, אין מקום להימנעות כזאת, ופיסוקם מועמד על פי תפיסתם האמתית את מרכיבי הצירוף, היינו, לאחר ציון העובדה של קריאה בשם מובאת הקריאה עצמה. תדע שכך תפסו בעלי הטעמים את מרכיבי הצירוף כשתעיין בדרך פיסוקם בשתי הדוגמות שלהלן, שאף בהן מצינו את ה' קורא בשם, אולם הנקרא בשם הוא אדם:

רָאָה קִרְאֵתִי בִשְׁם בְּצִלָּל בְּיָאוֹרִי בְּיָחֹר לַמָּטָה יְהוּדָה: (שם' לא, ב)

[ ] [ ] [ ]

...רָאוּ קִרְאֵתִי בִשְׁם בְּצִלָּל בְּיָאוֹרִי בְּיָחֹר לַמָּטָה יְהוּדָה: (שם' לה, ל)

[ ] [ ] [ ] [ ]

60 ויושם אל לב, כי תיבת ובשם בפסוק יג ובפסוק יז מוטעמת בטרחא, שאף הוא טעם מחבר (ובדוגמה מפסוק ד באות המל"ה ובשם־ה' כשון מקפות!).

בעלי הטעמים לא הבדילו בפיסוקם בין דוגמות אלו לבין הדוגמות שהן נושא דיונונו (שמ' לג, יט; לר, ה). לשיטתם, בשתי קבוצות הדוגמות, כשה' הוא הקורא־בשם – בין שהנקרא־בשם הוא אדם ובין שהוא ה' עצמו – ראוי שיוצב הפיסוק המשקף (לדעתם) את סדר המרכיבים הטבעי של הצירוף, היינו ה' קרא בשם אדם/ה'. הם ראו לחרוג

[ ] [ ]

מסדר מרכיבים זה רק כשהקורא־בשם הוא אדם והנקרא־בשם הוא ה'. במקרה כזה העמידו את הפיסוק אדם קרא בשם ה', וזאת בשל הגימוקים שהזכרנו. נמצא, שהבחנת

[ ] [ ]

הטעמים מושתתת על נושא של פעולת הקריאה־בשם־ה'. אונקלוס ורש"י לא חשו בהבחנה זו שביסוד פיסוק הטעמים, והשוו את שמות לג, יט; לר, ה לפסוקים שנראו להם בני השוואה על פי המושא של פעולת הקריאה־בשם, היינו לפסוקים שבהם הנקרא־בשם הוא ה', כשלרידם דין אחד לכל המקרים הללו – בין שהקורא בשם ה' הוא אדם ובין שהוא ה' עצמו. הם הבדילו אפוא בין ה' קרא בשם ה' לבין ה' קרא בשם אדם.

[ ] [ ] [ ] [ ]

מכל מקום, כאמור, רש"י הסווה לחלוטין את התנגדותו לפיסוק הטעמים בפירושו לשמות לג, יט, ובפירושו לשמות לר, ה הוא חיפה על התנגדותו בהסתתרו בצלו של אונקלוס.

גם בדוגמה שלהלן קרוב רש"י למתרגמים הארמיים בהתנגדותו לפיסוק הטעמים, ושוב ניכרת בפירושו התחמקות מהתמודדות גלויה בשאלת הפיסוק:

וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הִיא כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרָע (106,9=124)

[ ] [ ]

(בר' ג, כב)

הרעיון המובע בפסוקנו, והמושם בפי האלוהים, אשר לפיו נעשה האדם כאחד מפמליה של מעלה, לא היה נוח לתרגומים הארמיים מסיבות תאולוגיות. וכבר הצבענו לעיל<sup>61</sup> על האפשרות, שנאמנותם של בעלי הטעמים לצורה הדקדוקית כְּאֶחָד שנמסרה להם (ולא כְּאֶחָד) היא שאילצה אותם לפסק לפי הפשט ולא להיגרר לדרש, מעין זה העולה מהתרגומים הארמיים:

אונקלוס:

וַאֲמַר ה' אֱלֹהִים: הָאָדָם הוּא יְחִידָאֵי בַּעֲלָמָא מִבְּיָה לְמַרְע טַב וְכִישׁ

[ ] [ ]

## פסידריונות:

ואמר ה' אלהים למלאכיא רי משמשין קדמוי:  
הא אדם הוה יחידי בארעא היכמא דאנא יחידי בשמי מרומא

ועתידין למיקום מְנִיָּה דידעין למְפָרְשָׁא בין טוב לביש

לפי אונקלוס ופסידריונות מתבקשת הצבת מלך בתיבה באחד, וזו תחצה לשניים את הקיסרות הראשונה של הפסוק. התיבה ממנו תועבר, לשיטתם, למחצית השנייה של קיסרות זו. אגב כך מלמדת חלוקה זו גם, שההרחבה בפסידריונות, המכניסה לפסוק את 'מלאכיא רי משמשין קדמוי', איננה בשל תפיסת ממנו כצורת רבים, כפי שניתן אולי להסיק מהפשט,<sup>62</sup> אלא בשל העדר ציון בפסוק למי אמר אלוהים מה שאמר. פיסוקם של אונקלוס ופסידריונות מתעלם מצורת הסמיכות של כְּאַחַד ומפרשה כאילו היתה כְּאַחַד, בהוראת 'יחיד ומיוחד'. וכך עולה גם מפירוש רש"י, הקרוב במיוחד לפסידריונות:

'היה כאחד ממנו' – הרי הוא יחיד בתחתונים, כמו שאני יחיד בעליונים. ומה היא יחידותו? לדעת טוב ורע, ומה שאין כן בבהמה ובחיה.

סידור הדיבור המתחיל ברש"י תואם את פיסוק הטעמים, בין שנעשה כך במכוון ובין שהמסדר לא חש בפיסוק השונה המתבקש מגוף הפירוש, החולך בעקבות המתרגמים הארמיים ובניגוד לטעמים. ואמנם רש"י טשטש את התנגדותו לפיסוק הטעמים כאן. כך נראה בעליל מהתחמקותו מלדון במעמד התחבירי של ממנו, המחייב דיון פרשני. נראה שהתחמקות זו נובעת מאי רצונו של רש"י לצאת בגלוי נגד הטעמים.

יש שהתלבטותו של רש"י בין פיסוק הטעמים לבין פירוש העולה מהתרגום הארמי, שאיננו מתאים לפיסוק הטעמים, מביאה אותו לגשר בין השניים בפירושו ולטשטש את חוסר ההתאמה שביניהם. כך למשל בדוגמה הזאת:

(125) רות ה, ה: ויאמר בעז ביום־קנותך השדה מִיָּד נַעֲמִי

וְמֵאֵת רֹת הַמּוֹאבִּיָּה אֲשֶׁת־הַמֵּת קִנִּית (כתיב קניתי) להקים שם־הַמֵּת עַל־נַחֲלָתוֹ:

בהציבם אתנחתא בתיבה נַעֲמִי חילקו בעלי הטעמים את פסוק האמירה של בועז לרישא ולסיפא של משפט תנאי (המובע – כמו הרבה משפטי תנאי – בביטויי זמן). הקיסרות השנייה, שהיא הסיפא, פותחת בתיבה וּמֵאֵת, ועל כורחך הבינו בעלי הטעמים את הו"ו

62 ראה בר"ר ח, ד: '...נמלך במלאכי השרת ואמר להן: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" (בר' א, כו)'. ובדומה בפירוש רש"י לבר' א, כו.

שכתיבה ומאת כו"ו הסיפא, שהוראתה 'הרי'. התיבה מאת קשה היא בפיסוק זה, וכנראה נתפרשה להם בהוראת את שניתוספה לה מ"ם יתרה. שיעור הכתוב לפי פיסוק הטעמים הוא אפוא: '...ביום קנותך השדה מיד נעמי, ו(= הרי) [מ]את רות המואביה אשת המת קנית...'. מהקשר העניינים משתמע, שבועז תולה את קניית השדה בקניית האישה. בעלי הטעמים בחרו להציג תלות זו בדרך שתוארה, אף על פי שניתן להציג ביתר פשטות בפיסוק שונה, כפי שעולה מהתרגום הארמי שיוכא בסמוך. דומה שפיסוק הטעמים מושפע ממבנהו הברור של פסוק י בהמשך, שבעלי הטעמים ראו בו הקבלה לפסוקנו: 'וגם את־רות המואביה אשת מחלון קניתי לי לאשה להקים שם־המת על נחלתו...'. האפשרות הקיימת לכאורה בפסוק ה לקשור את רות אל נעמי בסינטגמה אחת (בניגוד לפיסוק הטעמים) – 'מיד נעמי ומאת רות המואביה' – אינה קיימת בפסוק י. פסוק זה גורס 'וגם את' (ולא מאת כבפסוק ה) רות המואביה אשת מחלון קניתי, וזאת מיד לאחר הציון המפורש 'כי קניתי את־כל־אשר לאלימלך ואת כל־אשר לכליון ומחלון מיד נעמי' (פסוק ט), היינו מיד נעמי לבדה, ולא מיד נעמי ורות. לתחושת ההקבלה שבין פסוק זה לפסוקנו תרמה ודאי גם גרסת הכתיב קניתי בפסוקנו, הרומזת לפסוק י. גרסת התרגום הארמי לרות מתעלמת מויקת פסוקנו לפסוק י, וכורכת את רות עם נעמי לעניין קניית השדה, כך:

ואמר בועז: ביום זבינתך ית חקלא מן ידא דנעמי ומן ידא דרות מואביתא, אתת מיתא חייב את למפרוק, ובעי ליבמא יתה ולמסבה לאנתו, מן בגלל לאקמא שום מיתא על אחסנתיה.

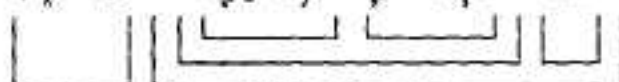
תרגום זה – לפי הפיסוק שהצענו לו, שהוא המתקבל ביותר על הרעת – מציב למעשה את האתגור בפסוק כתיבה המואביה. כך חדל הצירוף אשת המת מלהיות תמורה לרות המואביה ועובר אל הסיפא של התנאי, שם הוא משמש מושא לקנית. לפי הקשר העניינים נראית הצעת מכנה זה לפסוק כסבירה ביותר.

פירושו של רש"י מנסה לגשר בין הטעמים לבין הקריאה הסבירה של התרגום. וזה לשונו: "'ומאת רות המואביה' – אתה צריך לקנות, והיא אינה מתרצה אלא אם כן תשאנה'. הרי כאן אחיות החבל בשני קצותיו: מצד אחד 'ומאת רות המואביה אתה צריך לקנות' קושר את התיבות ומאת רות המואביה אל מיד נעמי שלפני כן, היינו כפי שעולה מן התרגום ומן ההקשר הפשוט. אולם כבר במלים 'אתה צריך לקנות' שכפירושו רומז רש"י לתיבה קנית שבהמשך, שהוא מפרשה 'אתה צריך לקנות'. את התלות שבין קניית השדה לבין קניית האישה מציג רש"י על ידי השלמה לדברי הכתוב 'והיא אינה מתרצה אלא אם כן תשאנה'. אין ספק שהשלמה זו נשענת על קריאת הפסוק על דרך התרגום, היינו 'את' אשת המת קנית'. עם שרש"י בפירושו לפסוק זה אינו רוצה להתנתק מן הטעמים, הרי בדיעבד הוא נוטה לפיסוק העולה מן התרגום, שאותו הוא מנסה למזג עם פיסוק הטעמים.

מיוזג שתי השיטות בפירושו של רש"י אפשר שיש לו אחיזה בפסוק עצמו, אם נראה בו הפלוגרפיה המחייבת קריאה כפולה, כך: 'ביום קנותך השדה מיר נעמי ומאת רות המואביה, את רות המואביה אשת המת קנית...'. ברור שבעלי הטעמים לא יכלו לתת ביטוי לקריאה כפולה כזאת בפיסוקם גם אילו ראו כך את מבנה הפסוק, רבר שהוא עצמו מוטל בספק רב. מכל מקום, רש"י לא הציע קריאה כפולה כזאת, ובנה את פירושו על השלמה הנעוצה בעניין ולא בנוסת.

התלבטותו של רש"י בין נאמנות לתרגומים לבין נאמנות לטעמי המקרא, כשאין התאמה ביניהם, יכולה להובילו לא רק לגשר בין השניים אלא אף לאחוז בזה ובוזה, היינו לפרש פסוק פעמיים, לפי שני הפיסוקים האפשריים. כך הוא בדוגמה הזאת:

(126) ואני נתתי לך שכם אחד על־אחיד (בר' מח, כב)



הטעמים פיסקו לפי פשט הכתוב, וחיברו את שכם אחד כגרעין ולוואי בסינטגמה אחת, המשמשת מושא לנתתי. מפסירדיונותן משתקף פיסוק אחר: 'ואנא הא יהבית לך ית קרתא רשכם, חולק חד למתנא יתיר על אַחַד'. הוא מפסק אפוא 'ואני נתתי לך שכם,

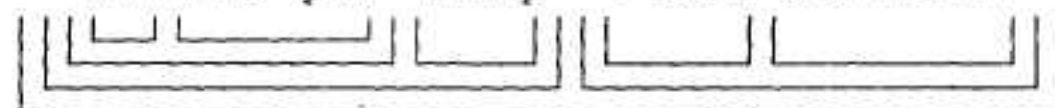
אחד על־אחיד'. בעקבות פסירדיונותן פירש רש"י על אתר: "שכם אחד על אחיד" –

שכם ממש, היא תהיה לך חלק אחד יתרה על אחיד'. אולם בד"ה 'בחרבי ובקשתי' הוסיף רש"י פירוש אחר לשכם אחד: 'דבר אחר: "שכם אחד" הוא הבכורה, שיטלו בניו שני חלקים. ו"שכם" לשון "חלק" הוא, והרבה יש לו דומים במקרא...'. פירוש זה, המחבר יחד את שכם אחד, הולך בעקבות פיסוק הטעמים.

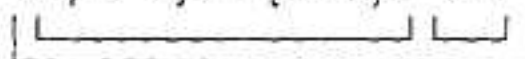
אולם הצעת שני פירושים, אחד הנאמן לתרגומים ואחר הנאמן לטעמים, בבחינת 'נאמנות כפולה' של רש"י לשתי הסמכויות, איננה המצב השכיח. כשנראה לרש"י שאין מקום להתלבטות ושיש לזנוח את פיסוק הטעמים לטובת זה העולה מן התרגומים הולך הוא בדרך זו, בין שהוא מסתמך במפורש על התרגום (דוגמה 127 להלן) ובין שאינו מכריז על כך (דוגמות 128–129 להלן).

(127–69) שופ' יב, ד: וילחם את־אפרים

ויכו אנשי גלעד את־אפרים כי אמרו פליטי אפרים אתם



גלעד בתוך אפרים בתוך מנשה:



כבר עמדנו לעיל<sup>63</sup> על כך, שבפסוק זה מצויה דו־משמעות תחבירית־פרשנית. לפי פיסוק הטעמים יש להבין את הקיסרות השנייה של הפסוק כך: 'ויכו אנשי גלעד את־אפרים, כי אמרו [אנשי אפרים לאנשי גלעד] "פליטי אפרים אתם, [שהרי] גלעד [מפוזר] בתוך אפרים [ו]בתוך מנשה".'<sup>64</sup> פיסוק מנוגד לזה עולה מתרגום יונתן: '...ומחו אנשי גלעד ית דבית אפרים, ארי אמרו משויביא דבית אפרים: "מה אתון חשיבין? דבית גלעד בגו בית אפרים בגו בית מנשה". התרגום מפסק אפוא: 'כי אמרו פליטי אפרים: "אתם גלעד בתוך אפרים בתוך מנשה". וכך פירש גם רש"י:

'כי אמרו פליטי אפרים אתם גלעד' – פחותים שבאפרים היו מבזים את הגלעד ואומרים להם: 'מה אתם גלעד חשובים בתוך אפרים ובתוך מנשה?'. כן תרגם יונתן.

תן דעתך לעובדה, שאף שפירושו של רש"י תואם לחלוטין את תרגום יונתן ומנוגד לפיסוק הטעמים, הועמד לו (לאו דווקא בידי רש"י) דיבור־מתחיל – 'כי אמרו פליטי אפרים אתם גלעד' – שאינו הולם לא את פיסוק התרגום ולא את פיסוק הטעמים, ומצביע בכך על הרצון להציג את רש"י כיוצא ידי חובת שניהם. מכל מקום, רש"י מצא הקלה בכך שנאחז בתרגום יונתן, שסיפק לו מעין הצדקה לסטייתו מן הטעמים.

לא תמיד מגייס רש"י לעזרתו הצדקה מעין זו. הוא יכול לפרש בניגוד לטעמים, על פי התרגום, מבלי לציין זאת במפורש. כך למשל:

(128) ותהי המשרה על־שכמו

ויקרא שמו פֶּלֶא יועֵץ אֶל גִּבּוֹר אֲבִי־עֵד שְׁרֵי־שְׁלוֹם: (יש' ט, ה)



לפי פיסוק הטעמים אפשר, שפלא יועֵץ אל גבור הוא הנושא של ויקרא, היינו הוא האל הקורא את השם, ואילו אֲבִי־עֵד שְׁרֵי־שְׁלוֹם הוא השם הנקרא. אך אפשר גם שבעלי הטעמים הבינו את ארבע הסינטגמות כמרכיבות יחד את השם הנקרא, ולפי שיטתם, המכירה רק חלוקה בינרית, חילקו את הארבע לשתיים, ואלו נתחלקו שוב כל אחת לשתיים.<sup>65</sup> תפיסה כזאת, שלפיה כל שמונה המלים הבאות בפסוק אחרי ויקרא שמו מציינות את השם הנקרא, עולה מן המובא בתלמוד:

63 ראה דיונונו בדוגמה זו בסעיף 3.6, דוגמה 69.

64 וראה פירוש רד"ק על אתר, המתאים לטעמי המקרא, שהבאנוהו בדיונונו בדוגמה 69 לעיל.

65 ההפרדה בין פלא ליועֵץ, שהתמיהה את ויקס (ראה ויקס, טעמי כ"א ספרים, עמ' 134–135), היא הפרדה ועומת, והיא אפשרית גם כשאין כוונה לפסק ממש.

יבא חזקיהו שיש לו שמונה שמות ויפרע מסנחריב שיש לו שמונה שמות. חזקיהו דכתיבו: 'כי ילד יולד לנו... ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור ואבי עד שר שלום' (סנהדרין צד ע"א).

אפשר אפוא שגם פיסוק הטעמים מתאים לדרשה זו. כנגד זה, תרגום יונתן מציע בעליל פיסוק אחר, שאינו מתיישב עם שתי התפיסות האפשריות העולות מן הטעמים, וזה לשונו: 'ואתקרי שמיה מן קדם מפליא עצה, אלהא גבִּרָא, קים לעלמא, משיחא דשלמא יסגי עלנא ביזמוהי'. התוספת 'מן קדם', המקדימה בתרגום את ארבע הסינטגמות שבפיסוקן אנו דנים, שוללת את האפשרות שאחריה בא השם הנקרא. הרשימה פותחת אפוא בכינויים לאל הקורא את השם, והשם הנקרא לפי התרגום הוא שר־שלום – 'משיחא דשלמא יסגי עלנא ביזמוהי'. תפיסה זו ברורה לחלוטין בפירוש רש"י על אתר: 'ויקרא שמו' – הקב"ה, שהוא מפליא עצה ואל גבור ואבי עד, קרא שמו של חזקיהו: 'שר־שלום', כי שלום ואמת יהיו בימיו.

אין ספק שפירושו של רש"י, המנוגר לטעמים, נשען על תרגום יונתן, אף שהדבר לא צוין.

(129) ויבן שם גרעון מזבח לה' ויקרא־לו ה' שלום (שופ' ו, כד)

[ ] [ ]

לפי פיסוק הטעמים כאן מתפרש הפסוק כאילו ה' הוא זה שקרא למזבח בתואר שלום. פיסוק זה תמוה ומנוגר לפשט הכתוב, והוא שונה גם מזה שנקטו בעלי הטעמים בפסוקים אחרים בעלי מבנה דומה. כך למשל:

ויבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נְסִי: (שמ' יז, טז)

[ ] [ ]

ויקרא אברהם שם־המקום ההוא ה' יִרְאָה (בר' כב, יד).<sup>66</sup>

[ ] [ ] [ ]

נראה, שבעלי הטעמים ראו הברל בין שני הכתובים האחרונים לבין הכתוב הנידון כאן. בבראשית כב, יד לא ייתכן לפסק אחרת ממה שפיסקו בעלי הטעמים, שכן כשנאמר במפורש 'ויקרא אברהם' אין אפשרות – לא עניינית ולא לשונית – ליחס לה' את קריאת שם המקום. בשמות יז, טז אפשר לכאורה ליחס לה' את קריאת שם המזבח,

66 את השוואת פיסוק הטעמים בשופטים ו, כד לפיסוקם בשמות יז, טז ובבראשית כב, יד העלו פרידמן וכהן. ראה מחקרים (פרידמן וכהן, בעלי המסורה כמפרשים), המצביע על יסוד ההשוואה על ודות פיסוק הטעמים בפסוקנו, אך אינו נותן טעם לורות זו.

אולם פירוש כזה היה יכול להלום את הפסוק אילו היה כתוב 'ויקרא שמו ה' נס' (ברומה ל'ה' שלום). כינוי הגוף הראשון, החבור ל'נס' (נסי'), מרחיק את הסבירות שה' הוא הקורא למזבח בשם, ועל כן נותרה לפני בעלי הטעמים רק אפשרות אחת של פיסוק, שלפיה משה הוא הקורא שם למזבח.

לעומת זאת, פסוקנו מאפשר לכאורה דרש שמעות פרשנית, ועל הפיסוק להכריע בין שתי המשמעויות. דומה שבעלי הטעמים התאימו את פסוקנו לפסוק שלפניו, ובהתאם לכך גם הטעימוהו. על פי ויאמר לו ה' שלום לך (פסוק כג) נתפרש פסוק כד (פסוקנו)

כך, שאמירת ה' לגרעון נשנית בקריאת ה' את שם המזבח. ומכאן הפיסוק הראוי:

ויקרא־לו ה' שלום.

בבסיסו של תרגום יונתן לפסוקנו עומד הפיסוק שעל דרך הפשט, היינו ויקרא לו

ה' שלום. אולם דרכו של המתרגם הארמי שהוא נרתע מליחס למזבח שם אלוהות. גישה

תאולוגית זו גרמה לטשטוש פשט הכתוב בתרגום. כנגד 'ויקרא־לו ה' שלום' שבפסוק נמצא בתרגום 'ופלח עלוהי קדם ה' דעבר ליה שְׁלָם'. התרגום מייחס אפוא את הכינוי שבתוכה לו לה' ולא למזבח, ולדירו הקריאה אל ה' – 'ויקרא (גרעון) לו (= לה')' – היא בגדר עבודת ה', ומכאן 'ופלח עלוהי קדם ה''. משנהפכה בתרגום הקריאה אל ה' לעבודת ה', לא נתאפשר עוד להציג את ה' שלום כריבור ישיר, העומד כפסוקית תוכן מושאית לפועל ויקרא, ותיבות אלו הועמדו בתרגום כמעין זוקק + פסוקית זיקה: ה' שעשה לו שלום.

פיסוק הטעמים לא נראה לרש"י כמכוון לפשט הכתוב. הוא העדיף את הפיסוק שאימץ תרגום יונתן, אך שחרר את עצמו מן השיקולים התאולוגיים שהרחיקו את תרגום יונתן מן הפשט. רש"י פירש אפוא בפשטות: 'ויקרא לו' – גרעון למזבח; ה' שלום' – ה' הוא שלומנו.

עם שפירוש רש"י איננו זהה לתרגום יונתן לפסוקנו, קרוב הוא אליו יותר מלדרשת חז"ל שלהלן, המנוגדת אף היא לטעמים ומושתתת על הפיסוק החלופי: 'אסור לאדם שיתן שלום לחברו בבית המרחץ, משום שנאמר (שופ' ו, כד) "ויקרא לו ה' שלום"' (שבת ו ע"ב). דרשה זו מניחה שפסוקנו מלמד, ששלום הוא אחד מכינויו של הקב"ה. רש"י בפירושו לתלמוד נאלץ להתאים לפסוקנו פירוש שיהלום את הדרשה התלמודית, והוא מפרש שם – בניגוד לפירושו למקרא – 'ויקרא לו גרעון להקב"ה: ה' שלום'.

על אף הדמיון בין הדרשה שבתלמוד לבין תרגום יונתן לפסוקנו בהצגת מבנה המשפט ובייחוס הכינוי שבתוכה לו לה' מקיים תרגום יונתן זיקה אל הפשט, הנעדרת



אונקלוס: לא תהי בתר סגיאי לאבאשא, ולא תתמנע מלאלפא מא דבעינך על-דינא, בתר סגיאי שלים דינא.

ניתוח תרגומו של אונקלוס למחצית השנייה של הפסוק מלמד, שהוא ראה בה שני חלקים, כדלקמן: (1) 'ולא תענה על-דבר לנטות'; (2) 'אחרי רבים להטות'. את חלק (1) פירש כך: ולא תענה = ולא תעכב עצמך (= 'ולא תתמנע')<sup>69</sup> לנטות = מלנטות לצד הנראה לך, היינו: לא תימנע מללמד את מה שבעיניך נכון על רב = על הדין, בנוגע למשפט. את חלק (2) פירש אונקלוס כמו הדרשה בחולין יא ע"ב, שהבאנוה לעיל בסעיף 3.3.1 דוגמה 48, אשר ראתה את התיבות אחרי רבים להטות שבפסוקנו כצירוף אחד, שלא כטעמי המקרא.<sup>70</sup>

רש"י בפירושו לפסוק על אתר פתח בציון: 'יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אפניו'. נראה שההתנגדות לפיסוק הטעמים, המשתקפת בדרשת חז"ל ובתרגום אונקלוס לפסוק, היא הגורמת לכך שלדעתו 'אין לשון המקרא מיושב בהן על אפניו'. את פירושו שלו, המותאם לפיסוק הטעמים, הוא מגדיר 'כפשוטו כך פתרונו', והוא מפרש:

'ולא תענה על רב לנטות' וגו' – ואם ישאל הנדון על אותו המשפט אל תעננו על הריב דבר הנוטה אחרי אותן רבים, להטות את המשפט מאמיתו, אלא אמור את המשפט כאשר הוא, וקולר יהא תלוי בצואר הרבים.

בדוגמה שלהלן, שהיא מן ה'מקראות שאין להן הכרע', מהדהדת בתרגומים הארמיים המסורת הפיסוקית שנרחתה, אשר קודם לדחייתה התחרתה במסורת הפיסוקית שגברה לבסוף.

(115,82,2=131) ... כי באפס הרגו איש וברצנם עקרו-שור; ארור אפס כי עז ועברתם כי קשתה... (בר' מט, ו-ז)

אונקלוס בתרגומו לפסוקים אלו מראה בעליל, כי נתן דעתו לחוסר ההכרע שראו כאן חז"ל. בין שמלכתחילה הוא נרתע כאן מלהכריע במקום שחז"ל לא הכריעו (אך לא כך נהג בכל הפסוקים שחז"ל לא הכריעו בפיסוקם), בין שמצא את המניעים שהעמידו את המסורת הפיסוקית שנרחתה<sup>71</sup> שקולים כנגד המניעים שמאחורי המסורת שנתקבלה, ובשל כך לא הכריע ביניהן, מכל מקום כיוון את תרגומו כך שיצא ידי חובתן של שתי המסורות, היינו תרגם את התיבה ארור פעמיים: 'וברעותהון תרעו שור'<sup>72</sup> פנא. ליש

69 והשווה הדרשה בספרי דברים יד על 'ותענו אתי' (רב' א, יד), שהבאנוה לעיל, בסעיף 3.1 דוגמה 37. וראה לעניין זה בן-חיים, ענה ולא השיב; קוגוט, הלשון והפרשנות, עמ' 50–52.

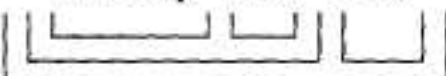
70 וראה על כך גם דיונו בסעיף 3.9 לעיל, דוגמה 80.

71 ראה דיונו בדוגמה 82 שבסעיף 4.1.1.2 לעיל.

72 תן דעתך לגרסה שור (= חומה), השונה משור שבנוסח המסורה.

רוגזוהו ארי תקיף...'. התלבטות מעין זו, ודרך פתרון דומה – אם כי בהירה פחות – ניתן אולי לראות גם בפסידיונות. רש"י בפירושו על אתר התעלם מאונקלוס ומפסידיונות, כמו גם מקביעת חז"ל שפסוקנו 'אין לו הכרע', והפריד בין "וברצנם עקרו שור" – רצו לעקור את יוסף שנקרא שור' לבין "ארור אפם כי עז" – אפילו בשעת תוכחה לא קלל אלא אפם.<sup>73</sup>

לא תמיד ברור במי מצדד רש"י כשתרגום אונקלוס מנוגד לטעמים, אם בתרגום אם בטעמים. למשל:

(132) יהודה אתה יודך אחיך  


פיסוק הטעמים מעמיד את יהודה כפנייה, ואחריה בא משפט ייחוד: 'אתה – יודך אחיך'. כנגדו תרגם אונקלוס: 'יהודה את אודיתא ולא בהיתא. כך יודון אחך'. תרגום זה מעמיד את פסוקנו בפיסוק 'יהודה אתה; יודך אחיך', וזאת אף על פי שגם בלשון התרגום עומדת יהודה כמלת פנייה. אפשר שאונקלוס ראה להוסיף מלת פנייה זאת למשפט השמני 'יהודה אתה', שאותו תרגם 'את אודיתא ולא בהיתא', כלומר תרגומו משקף הבנה כזאת: 'יהודה', אך אפשר גם שהתרגום מבין את מבנה המשפט המקראי בדרך זו: המשפט פותח בפנייה – יהודה – המיוצגת גם בתרגום, ואחריה בא משפט חרדיברי, אתה, במשמע מעין 'כזה אתה', 'אתה כשמך', בדומה לפירוש ראב"ע על אתר (כנראה בעקבות אונקלוס).<sup>74</sup> כנגד אתה שבפסוק בא בתרגום את, אך כיוון שהתרגום מעמיד במקום המשפט החרדיברי שראה בכתוב משפט דרדיברי, המביע את תוכנו השלם, משמשת אצלו את כנושא המושלם על ידי נשוא שאיננו במקור: 'אודיתא ולא בהיתא'. במלה אודיתא מהדהד השם יהודה שבפסוק, ובשל כך ניתן להבין את התרגום גם בדרך נוספת, היינו כמייחס לפסוק את המבנה:

יהודה, [יהודה] אתה,  
  
 שכנגדו בלשון התרגום: יהודה, את אודיתא....

בין כך ובין כך אין פירושו של אונקלוס מתאים לפיסוק הטעמים. רש"י על אתר (בעקבות בר"ר צת, ה; צט, ח) מפרש:

73 תן דעתך: רש"י בפירושו ליומא נב ע"א-ע"ב, בדיון על חוסר ההכרע שבפסוק, פירש 'עיקרו שור ארור – שור של שכם...'. אך אין מכאן ראיה להזדהותו עם מסורת זו. כפרשן התלמוד צריך היה רש"י לפרש את המסורת הפיסוקית שנרחתה, וכן עשה.

74 וכן תמצא גם במדרש הגרול, ויחי, מט, ח: 'אמר ר' פנחס: אמר לו אתה כשמך...'.  
 75

לפי שהוכיח את הראשונים בקנטורים, התחיל יהודה נסוג לאחוריו.... וקראו יעקב בדברי רצוי: יהודה! לא אתה כמותם!

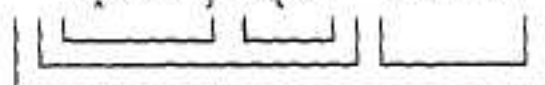
מדברי רש"י 'וקראו יעקב' משתמע, כנראה, שיהודה היא מלת פנייה. אך עדיין לא ברור אם דבריו מכוונים לפיסוק הטעמים, כפי שאכן הבין רשב"ם (שבדבריו מהדהדים דברי רש"י): 'לפי שגינה את הראשונים... אמר ליהודה: אבל אתה, יתנו לך אחיך הוד מלכות'. רשב"ם, בהבליטו בפירושו את מעמדו התחבירי של אתה כחלק ייחודי, מפרידו ממילא מיהודה, ופירושו הולם אפוא את פיסוק הטעמים.

אולם דברי רש"י יכולים להתיישב גם עם פיסוק המנוגד לטעמים, על דרך אונקלוס (לפי אחת מן האפשרויות שהצענו להכנת תרגומו), כך: [יהודה] יהודה אתה! את המלים יהודה אתה שבפסוק הבין רש"י – לפי תפיסה זו – כדברי ריצוי' (לשון רש"י) של יעקב, ואת שהן מבקשות להביע ביטא רש"י במלים: 'לא אתה כמותם', שכנגדן נמצא באונקלוס בדרך החיוב 'את אודיתא'. דברי רש"י ואונקלוס יימצאו בהידים יותר לכשנעמידם יחד: 'לא אתה כמותם, אלא את אודיתא'.

שוב דומה, שרש"י נמנע בכוונה מנקיטת עמדה ברורה, שכן קשתה עליו ההכרעה בין שתי הסמכויות, הטעמים והתרגום.

יש שרש"י נוטה לצד התרגום הארמי, אך חש מחויבות לציין שאין דרך זו עולה בקנה אחד עם פיסוק הטעמים. ציון זה, יותר משהוא מצביע על הסתייגות מן התרגום הוא מביע צער על פיסוקם התמוה של בעלי הטעמים. נרגים מקרה כזה:

(מל' ב, טו) (19=133) ומה האחד מבקש זרע אלהים



לפי תרגום יונתן פיסוק המשפט צריך להיות זמה האחד מבקש? –

[ורק/אלא] זרע אלהים, שכן הוא מתרגם 'זמה חד בעי, אֵלֶּהָן די יתקים ליה ולר מן קרם

ה'. רש"י מזכיר את התרגום באמרו:

...אלא שיונתן תרגם 'זמה האחד מבקש כי אם זרע אלהים' (וזהו שכתוב עברי

של לשון התרגום), והפירוש נכון, אם לא ש'האחד' נקוד בטעם זקף, נותק טעם

הזקף את תיבת 'מבקש' מלהתחבר עם 'זמה האחד', וסמכו אצל 'זרע אלהים'.

קביעת רש"י לגבי התרגום – 'והפירוש נכון' – נפגמת לכאורה מן ההסתייגות הפותחת

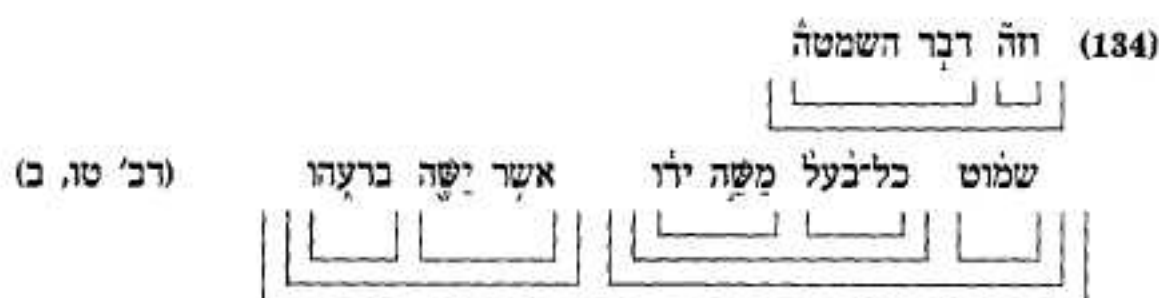
ב'אם לא ש...', המציינת את אי התאמת הפירוש לטעמים. עם זאת רש"י אינו מציע

פירוש אחר שיהלום את פיסוק הטעמים, הנשאר כנראה תמוה אף בעיניו.

ניצול התרגום הארמי בידי רש"י לצורך פירושו של פרט אחד של פסוק אינו אומר

בהכרח, שרש"י מזדהה עם התרגום לפסוק בכללותו. אפשר שרש"י ילמד דבר מן

התרגום ויעשה בו שימוש בפירושו, ובכל זאת ילך בדרך אחרת באשר למבנה המשפט ולפיסוקו. יתר על כן, אפשר שיקרה כך גם כשהתרגום והטעמים מסכימים באשר לפיסוק, ורש"י מפרש בניגוד לשניהם. מצב כזה ניכר בדוגמה שלהלן:



בעלי הטעמים חילקו את הקיסרות הראשונה של הפסוק לשתי יחידות ראשיות. את היחידה השנייה חילקו לשתי יחידות־משנה: (1) 'שמוט כל־בעל משה ידו' (2) 'אשר ישה ברעהו'. הצירוף משה ידו שביחידת־המשנה (1) נתפס על פי הניקוד כסמיכות (משה = נסמך), והטעמים לא יכלו לפרקו ולהעמיד צירוף של סמיכות מהתיבות בעל משה, במקביל לצירוף בעל חוב שבעברית המאוחרת.<sup>75</sup> הצירוף משה ידו נשען ודאי גם על הכתוב 'ונָשָׂא אֶת־הַשֵּׁנָה הַשְּׂבִיעִית וּמָצָא כְּלִיד' (נחמ' י, לב). את הצירוף מָצָא יד שבפסוק זה יש לראות כסמיכות של שם פעולה.<sup>76</sup> כששם זה מציין את תוצאת הפעולה, היינו מה שהיד נוֹשֶׂה. זהו גם המשמע שייחסו בעלי הטעמים למשה ידו.<sup>77</sup>

יחידת־המשנה (1), 'שמוט כל־בעל משה ידו', ניתרגמה בידי אונקלוס 'דתשמט כל גבר מרי רשו'. מתרגום זה אין לדעת בבירור, האם התיבה 'גבר' מתרגמת את בעל ו'מרי רשו' הוא תרגום למשה ידו; או ש'גבר' ניתוספה בתרגום לכל ו'מרי רשו' הוא תרגום לבעל משה, כהתעלם מן העובדה שהניקוד הציג את משה כצורת נסמך. לפי השיטה השנייה נמצאת בפסוקנו הסינטגמה שמוט ידו, הרומה לתְשַׁמֵּט יָדָהּ שבפסוק ג הסמוך; והתרגום, שלא סיפק לידו ייצוג מילולי, נקט כאן לשון אליפטית, שהשעינה על הפועל 'תשמט' את ההוראה של 'שמיטת יד'. שתי שיטות הן אפוא בהצגת מלות התרגום כנגד מלות הפסוק:

שיטה א (לפי הטעמים):	שמוט	כל בעל	משה ידו
	↑	↑	↑
	דתשמט	כל גבר	מרי רשו

75 על הצירוף ומקבילותיו ראה ויינפלד, משפט וצדקה, עמ' 99.

76 והשווה למִצָּא את מתן, שאף הוא שם פעולה מקראי, המודמן לא רק כצורת נפרד – 'מהר ומתן' (בר' לז, יב) 'מתן בסתר' (מש' כא, יד) – אלא אף כצורת נסמך: 'מתן אדם ירחיב לו' (מש' יח, טז) = מה שאדם נותן ירחיב לו.

77 יצוין, כי העמדה כזאת של הצירוף מספקת דוגמה לקונקרטיזציה של שם הפעולה המופשט, שאיננה שכיחה במקרא. על קונקרטיזציות כאלה בלשון ראה בנרודי, שם הפעולה: רחוק, עברית טובה, עמ' 171–173; קוגוט, סמיכות שם הפעולה, סעיף ב, עמ' 355–357.

שיטת ב (בניגוד לטעמים):	שמוט	כל	בעל משה ידו
=	שמוט ידו	כל [איש]	בעל משה
	↓	↓	↓
	דת שמוט [ידך]	כל גבר	מרי רשו

מבין שתי השיטות להבנת רברי אונקלוס נראית לנו יותר שיטה א; ואם כך הוא, הרי שאונקלוס ראה עין בעין עם הטעמים את הסינטגמות שביחידה הנידונה (היינו כל בעל = 'כל גבר'; משה ידו = 'מרי רשו').<sup>78</sup>

נברוק עתה את המבנה התחבירי של הפסוק אליבא דרש"י, שפירש 'שמוט כל בעל משה ידו' – שמוט את ידו של כל בעל משה. רש"י מניח את קיומה של הסינטגמה בעל משה בעברית המקראית – אולי בהשראת בעל חוב שבלשון חז"ל – והוא רואה אותה בפסוקנו. בכך סטה רש"י לא רק מן הטעמים (ואולי גם מאונקלוס) אלא אף מן הניקוד, שהעמיד את משה כצורת נסמך. במוקד פירושו של רש"י עומד, לדעתנו, תחביר המשפט. רש"י מציע למבנה השטח (surface structure) של המשפט 'שמוט כל בעל משה ידו' שבפסוקנו את מבנה העומק (deep structure) הזה:

שמוט	[את]	ידו	[של]	כל בעל משה
		גרעין		לואי
נרשא + נשוא		מושא		

אין ספק, שעל ידי ארגון מחדש של מלות הכתוב על פי מה שראה רש"י כמבנה העומק שלו, היינו 'שמוט ידו כל בעל משה', מועמר משפט שתחבירו פשוט ומובן יותר מזה שבמבנה השטח. אפילו מבנה הצירוף ידו כל בעל משה ימצא את מקומו בעברית המקראית ליד צירופים כמו: 'מתאן ואין נששו [של] עצל' (מש' יג, ד); '...ואחריתה [של] שמחה תוגה' (מש' יד, יג); וכנראה גם '...ואת רבושו [של] בן אחי אברהם' (בר' יד, יב). בכל אלה עומד כינוי מקדים (פרולפטי) המכוון לאיבר שאחריו, והוא חוצץ בין שני מרכיבים שיכלו לעמוד כסמיכות. הווי אומר: 'ידו כל בעל משה' = 'יד כל בעל משה'.<sup>79</sup>

מן הראוי לבדוק עתה, כיצד יש להבין את המבנה התחבירי של המשפט כפי שהוא מנוסח בפסוקנו, כשמייחסים לו את מבנה העומק שבהצעת רש"י. נעיין אפוא בדרך

78 אותה ההתלבטות, שהעלינו כאן לגבי הבנת אונקלוס את מרכיבי הצירוף, קיימת גם לגבי הפשיטתא, שבמקביל ל'גבר מרי רשו' תרגמה 'גברא מרא חובא'.

79 על כינויים פרולפטיים במקום סמיכות ראה קוגוט, הכינוי היתר, סעיף 2.5.2. שם גם דוגמות נוספות והצעות חלופיות לתפיסת המבנה.

גלגולו של מבנה עומק זה אל מבנה השטח שלפנינו, ונציע למבנה השטח, כלומר ללשון הכתוב, את הניתוח התחבירי המתחייב ממבנה העומק שהציע לו רש"י. צורת המקור שמוט מזמינה השלמה מוצרכת, היינו מושא. מושא זה בא במבנה העומק שהציע רש"י כך: [את] ידו [של] כל בעל משה. כגרעין המושא משמשת ידו, ולצדו של הגרעין עומד הצירוף כל בעל משה כלואי. גלגול מקדים של לוואי זה הוא שהוליד את מבנה השטח שלפנינו, בהציבו את כל בעל משה לפני ידו. מיקומו החדש של צירוף זה בסמוך לשמוט שינה את מעמדו, ומעתה אין הוא עוד לוואי לגרעין המושא, אלא הוא גוף ההשלמה המוצרכת, היינו המושא גופו, כך:

שמוט [את] כל בעל משה.

מושא

זאת ועוד: במבנה השטח נשתנה לא רק מעמד הצירוף כל בעל משה אלא גם מעמד התיבה ידו. תיבה זו, שדחקה הצירוף כל בעל משה, אינה יכולה עוד להיחשב מושא, ומעתה היא משמשת לדיוקו ולסיוגו של האמור במשפט, כך שיאבד מכלליותו ויכוון לעניין מסוים. תפקיד תחבירי זה, המכונה 'תיאור הבחינה',<sup>80</sup> מצוי לא מעט בעברית המקראית. כזה הוא למשל הפסוק 'גם בני-גף... ירעוף קדקד' (יר' ב, טז), הדומה במבנהו לפסוקנו על פי הניתוח שהבאנו, ובו התיבה קדקד משמשת במעמד מקביל לידו שבפסוקנו, היינו מדייקת ומסייגת את ירעוף. שיעורו של כתוב זה הוא '...ירוצצו אותך (ירעוף), או ביתר דיוק: את קדקדך'. אף כאן ניתן לראות גלגול מקדים של האיבר ששימש לוואי במבנה העומק – במקרה זה כינוי הגוף (ך) – שהפך מושא במבנה השטח, היינו: ירעו [את] קדקדך ← ירעוף קדקד. על פי תפיסת רש"י יש לראות אפוא את מבנה המשפט בפסוקנו כך:

שמוט	[את]	כל בעל משה	[או ביתר דיוק:] [את]	ידו
נושא + נושא		מושא		תיאור בחינה

מבנהו התחבירי של המשפט הנידון – ולא פירוש המלים – הוא שעמד במוקד פירושו של רש"י לפסוקנו. תדע שכן הוא משתיתן דעתך לכך, שאת הצירוף בעל משה לא פירש רש"י כלל, אף על פי שהוא מצריך פירוש. סביר שרש"י למד מאונקלוס את

<sup>80</sup> 'תיאור הבחינה' הוא המונח העברי למונח המקובל 'תמייו', המשמש בתחבירים של לשון המקרא ושל לשונות שמיות אחרות. במושג זה נכללים גם מקרים של מעין תמורה – במונח הערבי 'כדל' – המשמשת בתיאור בחינה, וכזהו תיאור הבחינה שצינו כאן, שניתן להציגו כתמורה כך: 'שמוט [את] כל בעל משה, [היינו:] [את] ידו'. על התמייו כמושג הכולל ועל ההבחנה בין 'תמייו' במונח המצומצם לבין 'כדל' ראה קדרי, פרשיות בתחביר, עמ' 93–97, ובהערות שם עמ' 106–108; שם גם ספרות נוספת.

המשמע 'מרי רשו' שבעניינו דן הפסוק, אך לא קיבל את פיסוקו של הפסוק לפי אונקלוס ולפי הטעמים, ובשל כך לא נכנס לפירוש מילולי, שהיה מבליט את תפיסתו התחבירית המנוגדת לתפיסתם. בנקטו הסוואה מקובלת, בשיטת 'סרסוהו ופרשהו', הסתיר למעשה את מחלוקתו עם הטעמים ועם אונקלוס.

למרות הכרתו העקרונית של רש"י בסמכותם של הטעמים ושל התרגומים הארמיים, והשתדלותו להשעין את פירושו על אחד מאלה, יש שהתנגד לשניהם כאחד – אפילו כשלא הודהו ביניהם. כשמצא שגם התרגומים – כמו הטעמים – רחקו מן הפשט, אף על פי שהלכו בדרך שונה מזו של הטעמים, גילה רש"י עצמאות בפירושו ובחר בדרך הפשט. כך למשל:

(135) בר' כ, יג:

ויהי כאשר התעו אתי אלהים מבית אבי ואמר לה זה חסדך ... עמדי



שני קשיים תאולוגיים חכרו במשפט 'התעו אתי אלהים מבית אבי'. האחד הוא השימוש בפועל המייחס 'התעיה' לאלהים. אף שיש מבחינים בין 'התעיה' ל'הטעיה' (שבה בולט יותר הקושי התאולוגי), נראה כי במקרא משמשים שני השורשים בערבוביה. שכן כנגד טע"י, שהוא יחידאי במקרא (יח' יג, י, ואף שם בהפעיל-עבר-נסתרים: 'יען וביען הטעו את-עמי...'), נמצא בהקשרים דומים את תע"י (השווה 'זיתעו את-עמי...') ויר' כג, פסוקים יג, לב). הקושי השני חמור מקודמו: הופעת הפועל התעו ברכים כנשוא של אלהים עלולה להתפרש כהכרת אברהם בפנתיאון של אלים, וזאת לאחר שכבר הכיר באל האחד.

שני הקשיים הללו גרמו לפירוש המשפט שלא כפשוטו. לפי טעמי המקרא, שהפרידו את אלהים מן הפועל התעו וצירפוהו לסינטגמה מבית אבי, הצירוף אלהים מבית אבי הוא הנושא של התעו, והתיבות מבית אבי משמשות בו לוואי לאלהים, היינו '(ה)אלהים (אשר) מבית אבי'. כך הומר אלהים = קודש באלהים – חול, ומעתה, כשמועמד הפסוק כמדבר באלוהי תרה, אין עוד קושי בצורת הרבים התעו, ואף לא במשמעו של פועל זה, בין שתפרשנו 'רצו להטעות אותי', ובין שתפרשנו 'גרמו לי לגרור, כדי להתרחק מהם'.<sup>81</sup>

אונקלוס הרחיק לכת יותר מן הטעמים, בשל אותן סיבות תאולוגיות. וזה תרגומו: 'וזהו כר טעו עממיא בתר עובדי ידיהון, וית' קריב ה' לרחלתיה מבית אבא'. פיסוקו של אונקלוס מנוגד לפיסוק הטעמים. אונקלוס מפקיע את אתי מלשמש מושא לפועל

התעו ועושהו מושא לפועל שאיננו בכתוב, כשהוא משלימו כך: 'ויהי כאשר התעו (= 'טעו עממא בתר עובדי ידיו') אתי [קירב] אלהים [ליראתו] מבית אבי'. לפי תרגומו הדרשני של אונקלוס מובעת בפסוק ההנגדה שבין הטועים אחר מעשי ידיהם לבין אברהם, שנתרחק מהם וקורב אל ה'. אונקלוס משלים את ה'השמטות' שבפסוק על פי העניין או על פי מדרש שהיה ידוע לו, כגון זה: 'בשעה שבקשו אומות העולם להתעות אותי, נגלה עלי הקב"ה ואמר לי "לך לך" (בר"ר נב, יא). לשיטת אונקלוס היה פיסוק הטעמים צריך להיות מעין

ויהי כאשר התעו      אתי [קירב] אלהים מבית אבי .  
 ┌──────────┐ ┌──────────┐  
 └──────────┘ └──────────┘

ממחלוקת הפיסוק מהדהדת גם מחלוקת כאשר למעמדו של אלהים כשם קודש או שם חול. בניגוד לטעמים, שראו בו שם חול, אונקלוס רואה בו שם קודש. מחלוקת זו מצויה כבר אצל חז"ל:

כל השמות האמורים באברהם – קודש, חוץ מאחד שהוא חול, שנא' 'ויאמר אדני אסינא מצאתי חן בעיניך...' (בר' יח, ג), ויש אומרים 'ויהי כאשר התעו אתי אלהים' (בר' כ, יג). ר' חנינא אחיו של ר' יהושע אומר: [אין השם שבפסוק זה חול אלא] קודש. שאלולי אלהים, כבר התעו אותי (מסכת סופרים ד, ו).<sup>62</sup>

תרגום אונקלוס מתאים לדעת ר' חנינא.

רש"י לא קיבל את שני הפירושים, הרחוקים שניהם מהפשט. הוא פירש אפוא בניגוד לטעמים, אך גם בניגוד לאונקלוס, שהוא מזכירו כאן במפורש:

'ויהי כאשר התעו אותי וגו' – אונקלוס תרגם מה שתרגם, ויש לישבו עוד דבר דבור על אפניו: כשהוציאני הקב"ה מבית אבי להיות משוטט וגר ממקום למקום...

לפי הפשט, המנחה את רש"י, יש לראות את חלוקת הפסוק כך:

ויהי כאשר התעו אתי אלהים מבית אבי...  
 ┌──────────┐ ┌──────────┐  
 └──────────┘ └──────────┘

וחלוקה זו כשלעצמה אין בה עדיין כדי להכריע בין קודש לחול כאשר למעמדה של התיבה אלהים. ואמנם תמצא שפסידויונתן תרגם על פי פיסוק כזה בהנחה שאלהים = שם חול, כך: 'וזהו כד פָּעוּ לאטעאה יתי פלחי טעוותא, ונפקת מבית אבא...'. אף הוא

משלים בפסוק מה שאין בו, כך: 'ויהי כאשר התעו (= רצו להזעות) אתי [עובדי] אלהים [אחרים] (אלהים = חול), [יצאתי] מבית אבי...'. רש"י, המפסק כפסידוינותו, אינו מפרש כמותו, אלא רואה באלהים שם קודש, כפי שעולה מדבריו בד"ה 'כאשר התעו': 'לשון רבים, ואל תתמה [על ההתייחסות ל'אלהים' בלשון רבים], כי בהרבה מקומות לשון אלהות ולשון מרות קרוי לשון רבים...'. בפירושו לפסוק זה הלך רש"י בדרך עצמאית, השונה מהמוכא בפירושים שהיו לפניו.

#### 4.3.7 סטיות 'עצמאיות' של רש"י מן הטעמים

סטייה מפיסוק הטעמים בפירושו של רש"י איננה תלויה בהכרח באסמכתא מחו"ל או מן התרגומים הארמיים. שהרי גם כשרש"י מכיר אסמכתא כזאת, לא תמיד הוא מציינה במפורש. הא למדת, שרש"י אינו מונע את עצמו מלסטות מן הפיסוק שהציעו בעלי הטעמים כשאין הוא מקבל את השיקול שהוליד אותם לפיסוק זה. במקרים כאלה אין הוא נזקק לאסמכתא מבחוץ, אלא די לו בשיקוליו שלו כדי להציע פירוש המנוגד לפיסוק הטעמים.

##### 4.3.7.1 שיקולים לשוניים

פירושים שאינם מתיישבים עם פיסוק הטעמים נעוצים בדרך כלל בשיקולים לשוניים של רש"י, הרוחים שיקולים לשוניים של בעלי הטעמים. כך הוא בדוגמות שלהלן:

(136) בסדרם אל־תבא נפשי בקהלם אל־תחר כבדי (בר' מט, ו)

⏟ ⏟ ⏟ ⏟ ⏟ ⏟ ⏟ ⏟ ⏟ ⏟

בעלי הטעמים ראו כאן שתי צלעות מקבילות, כך: בסדרם//בקהלם (= תיאור); אל־תבא//אל־תחר (= נשוא); נפשי//כבדי (= נושא). אולם תקבולת זו מתעלמת מניגוד המינים נפשי (נקבה)//כבדי (זכר), המחייב ניגוד מתאים גם בנשוא, היינו: אל־תבא נפשי//אל־תחר כבדי. השימוש בצורת הנסתרת אל־תחר נתפס בידי בעלי הטעמים כתוצר של גרירה (אטרקציה) מן האיבר אל־תבא שבצלע הראשונה.

רש"י איננו מוכן להשלים עם גרירה זו. לפי דעתו, מוטב לוותר על שלמות התקבולת בפסוק ולראות בו מבנה תחבירי תקין, היינו התאמי מין העולים בקנה אחד עם הניתוח התחבירי. וזה לשון רש"י בפירושו על אתר, בד"ה 'אל־תחר כבדי' (השני):

'כבוד' לשון זכר, ועל כרחך אתה צריך לפרש כמדבר אל הכבוד ואומר: אתה, כבודי, אל תתיחד עמם, כמו 'לא־תַחַד אִתָּם בקבורה' (יש' יד, כ).



התקבולת לפרטיה אינה אחידה אצל המפרשים השונים. ענייננו כאן הוא ברש"י, המפרש 'וכחשש אשר הלהבה תרפנו ותעשנו אפר'. מדברי רש"י, המוסיף בפירושו את המלה אשר, ברור שהוא ראה בלהבה ירפה פסוקית זיקה אסינדרטית לזוקק חשש, והפיסוק הראוי לפירושו הוא: וחשש להבה ירפה.<sup>86</sup> פחות ברור מלשוננו כיצד מתיישבת

| | |

צורת הנסתר שבפסוק, 'ירפה' (שבלשון רש"י הומרה ב'תרפנו'), אם נושאה הוא להבה. סביר שרש"י הבין את לשון הכתוב כך: 'וכחשש אשר ב/מלהבה ירפה'. אמור מעתה: להבה איננו נושאה של פסוקית הזיקה, אלא משלימו של הפועל ירפה, המתאים במין לזוקק חשש. משלימים בלתי מוצרכים כאלה של פעלים עומדים באים בדרך כלל במקרא כצירופי יחס; אך יש שהם באים בלא מלת יחס, כגון: 'שבעתי עלות...' (יש' א, יא); 'וכלהארץ בוכים קול גדול' (שמ"ב טו, כג).

אולם ה'חסכנות' הלשונית הכפולה המודמנת כאן, לפי הבנתו של רש"י את הפסוק – היינו, היות פסוקית הזיקה אסינדרטית והופעת המשלים המוצרך שבפסוקית זו בלא מלת יחס לפניו – מערפלת את מבנהו ואת משמעו של הכתוב, ומעלה קשיים שאינם נופלים בחומרתם מאלו שפיסוק הטעמים מעלה. קשה להכריע, אם הפירוש המיוצג על ידי פיסוק הטעמים – הרואה בחשש להבה סמיכות – נראה לבעלי הטעמים מספק מלכתחילה, או שהציעוהו בדיעבד, רק כדי לסלק את הקושי שבאי ההתאם במין בין להבה לבין ירפה. אף שפירושו של רש"י מסלק מן הכתוב את הקושי הזה, בהציבו את להבה כמשלימו של ירפה, כפי שהראינו, בכל זאת הוטרד רש"י מחוסר ההתאם הנזכר; קושי זה ממשיך להדהד בפרפרזה של רש"י ללשון הכתוב, המציבה את להבה כנושא הפסוקית, ומתאימה לו את הפועל, בשינוי מלשון הכתוב: ירפה < תרפנו.

הערר התאם זה אינו קיים בתרגום יונתן לפסוק, המתרגם את וחשש להבה ירפה על ידי 'וכעמירא בשלהוביתא מסגן'. נראה שנתחלף לו למתרגם ירפה שבכתוב בירפה – בין מתוך טעות, המעוגנת בקרבה הפונטית של העיצורים פ/ב, בין משום שהיתה לפניו גרסה שונה מזו שלפנינו.<sup>87</sup> לשון הכתוב נתפרשה למתרגם כך: 'וכחשש אשר בלהבה ירפה ואותה'. נראה שהתרגום 'וכעמירא בשלהוביתא' משקף פיסוק והבנה כשל בעלי הטעמים, היינו הכנת חשש להבה כסמיכות. לכאורה, אפשר גם שהתרגום משקף ניתוח תחבירי אחר, כגון 'וכחשש אשר (את) להבה ירפה'. אולם הלשון 'וכעמירא בשלהוביתא' אינה תומכת בתפיסה זו. מכל מקום, כיוון שאין אצל רש"י זכר לגרסת מסגן שבתרגום (= ירפה, תחת ירפה), ניתן לראות בפירושו, החולק על פיסוק הטעמים, פירוש עצמאי, פרי שיקוליו הלשוניים של רש"י.

86 וראה ויקס, טעמי כ"א ספרים, עמ' 134, המצביע על קיומה של גרסת פיסוק כזאת מול זו המצויה לפנינו, אך אינו עומד על הנימוקים הלשוניים שעליהם מושתתות הגרסאות.

87 על העובדה שיונתן קורא בפסוקנו ירבה העיר מאנדלקרן בקונקורדנציה שלו, בערך ירפה; ומהערתו בערך 'חשש' משתמע, שלהערכתו יש לקרואה זו מעמר של גרסה.

(בר' טו, יז)

(138) ויהי השמש באה

--	--

פיסוק הטעמים משקף תפיסה, שלפיה המעמד התחבירי של ויהי במשפט זה הוא אוגר זמן. אוגרי הזמן באים במקרא בדרך כלל בצמוד לנשוא, הבא אחריהם, והם מחוברים אליו בפיסוק הטעמים אפילו כשהנשוא סמוך להם לפנייהם. כך למשל: 'וַיִּמְשָׁה הָיָה רָעָה... (שם' ג, א). אולם במקרים שהנשוא חוצץ בין אוגר הזמן לבין הנשוא

מנועים בעלי הטעמים מלהצמיד את אוגר הזמן לנשוא; פיסוקם מעמיד אז את אוגר הזמן ואת הנשוא ביחידה אחת, ואילו הנשוא מובדל מהם ועומד ביחידה אחרת. השווה למשל:

(שם' יט, יט);

ויהי קול השופר הולך וחזק מאד

--	--

(מל"ב ו, כו).

ויהי מלך ישראל עבר עליהחמה

--	--

על פי שיטה זו נהגו בעלי הטעמים גם בפסוקנו.

התפיסה הרואה ביהי שבפסוקנו אוגר זמן – והיא המונחת, כאמור, ביסוד פיסוק הטעמים – מעוררת שתי תמיהות:

(א) אוגר זמן משרת צורות בינוני ולא צורות עבר. כך הוא בדוגמות שהובאו לעיל: 'ויהי קול השופר הולך וחזק'; ויהי מלך ישראל עבר'. ואילו בפסוקנו הצורה פָּאָה, המוטעמת מלעיל, צורת עבר היא, וכבר עמד על כך רש"י בפירושו על אתר, ד"ה 'באה'. נמצא שאין כאן מקום לאוגר זמן, ותמוה הוא כיצד אותה יד, שהציבה טעם מלעילי בתיבה באה, הצמידה את התיבה שמש ליהי שלפניה ולא לבאה שאחריה.

(ב) אוגר זמן בא כשהוא מותאם במין ובמספר לצורת הבינוני שאותה הוא משרת. וכיוון שזו מותאמת במין ובמספר לנשוא, מותאם אוגר הזמן הן לבינוני הן לנשוא. על כן אפילו נניח גרסת פָּאָה במקום פָּאָה שלפנינו, עדיין קשה היא צורת ויהי, ולכאורה היינו מצפים לניסוח 'ותהי השמש באה'. אפשר שקושי זה לא הטריד את בעלי הטעמים משום ששימוש בשמש בלשון זכר מצוי במקרא, כגון: 'כי בא השמש' (בר' כה, יא). אך גם אם אפשרי ההתאם בצירוף ויהי השמש, עדיין חסר התאם בין ויהי לבין באה, וקשה הוא עירוב המינים הבא באותו משפט. אפשר גם, שבעלי הטעמים לא הוטרדו מחוסר ההתאם שבין ויהי לבין השמש לא בשל מעמדה הדורמיני של שמש בלשון המקרא, אלא בשל תפיסתם את ויהי כמשוחררת מחוקים של התאמי מין ומספר במקרא; שהרי מצינו את ויהי מתייחסת גם לנקבה ולמספר רבים, כגון: 'ויהי ברכת ה' בכל־אשר יש־לו' (בר' לט, ה); 'ויהי תצאתיו הימה' (יהו יז, ט), ובכל זאת, בדוגמות אלו – כמו גם

ב'ויהי השמש לבוא' (בר' טו, יב) – אין איבר נשואי המחייב את ויהי להיות מותאם לו.  
 על כן אין דין 'ויהי השמש לבוא' כדין 'ויהי השמש באה'.  
 נראה כי רש"י עמד על קשיים אלו, מבלי להזכירם, ובגללם העדיף לראות כאן מבנה  
 תחבירי שונה. וזה לשונו:

ויהי השמש באה' – כמו ויהי הם מריקים שקיהם' (בר' מב, לה).  
 ויהי הם | קברים איש' (מל"ב יג, כא); כלומר, ויהי דבר זה.

עיון במבנה התחבירי של הדוגמות שרש"י משווה אליהן את פסוקנו מלמד על המבנה  
 התחבירי שהוא מייחס לפסוקנו. בשתי הדוגמות שהביא רש"י אין זיקת התאם בין ויהי  
 לבין הנושא הם. הטענה שניתן היה להעלות באשר לדוגמה 'ויהי השמש באה' –  
 כאילו יש כאן התאם מין ומספר בין ויהי לבין שמש, הבאה כאן (כמו במספר מקרים  
 במקרא) במין זכר – אינה תופסת בדוגמות אלו, שכן לא מצינו שימוש חריג בכינוי  
 הם ליחיד. נמצא, שבדוגמות אלו ויהי אינו יכול להיחשב אוגר, רש"י מציג את  
 המשמעות המבנית של שתי הדוגמות מיד לאחר הבאתן, במלים 'כלומר, ויהי דבר זה'.  
 בדבריו אלה רצה רש"י לומר, שויהי הוא הנשוא של כל האמור אחריו; ודבר זה  
 שבלשון רש"י אינו אלא תחליף־משפט (= pro-sentence) לפסוקיות הנושאות  
 שבדוגמות המקראיות שהביא. הווי אומר, ניתוחן התחבירי של הדוגמות הללו לפי  
 תפיסת רש"י הוא

ויהי	הם מריקים שקיהם	;	ויהי	הם קברים איש.
_____	_____		_____	_____
נשוא	פסוקית תוכן נושאית		נשוא	פסוקית תוכן נושאית

ותן דעתך לעובדה, שגם בעלי הטעמים הבינו כך את שתי הדוגמות הללו, והפרידו בהן  
 בין הנשוא (ויהי) לבין פסוקית התוכן הנושאית. לקונסטרוקציה זו משייך רש"י גם את  
 פסוקנו, היינו:

ויהי	השמש באה.
_____	_____
נשוא	פסוקית תוכן נושאית

ויהי בקונסטרוקציה זו באה לציין, שמה שנאמר בפסוקית התוכן הנושאית ה ת ר ח ש.  
 הצגה זו של הקונסטרוקציה אומרת, שהזמן (tense) של המשפט מובע על ידי ויהי.  
 ואילו הנשוא שבתוך פסוקית התוכן הנושאית (במשפטים שלנו: מריקים; קברים; באה)  
 מציין היבט (aspect) של הפעולה המצוינת בפסוקית. צורות הבינוני מריקים וקברים

מביעות היבט של הימשכות הפעולה. פעולות אלו ניתן היה להציג גם בהיבט של חד-פעמיות, ולשם כך היה הכתוב משתמש בצורות הריקו, קברו. זמנו של המשפט מוכתב, מכל מקום, על ידי ויהי.

הצגה זו של מבנה הקונסטרוקציה אומרת, שמלכתחילה אין הכרח שהפעולה המובעת בפסוקית התוכן הנושאית תבוא בצורת בינוני דווקא, אף על פי שבדרך כלל עושה המקרא שימוש בקונסטרוקציה הנידונה כשברצונו להציג את הפעולה שבפסוקית התוכן הנושאית בהיבט של הימשכות. אך כיוון שכאמור אין מניעה עקרונית שפעולה זו תוצג גם בהיבט של חד-פעמיות, נמצא שהמשפט 'ויהי השמש באה' אינו מחייב תיקון ל'ויהי השמש באה'.

מכל מקום, אין פיסוק הטעמים הולם את מבנה פסוקנו לפי תפיסת רש"י את המבנה. לו הבינו בעלי הטעמים את מבנה הפסוק כרש"י, היו מפסקים אותו 'ויהי השמש באה' או 'ויהי השמש באה'. השיקולים הלשוניים שהצגנו כאן הם שגרמו לו לרש"י לסטות בפירושו לפסוקנו מפיסוק הטעמים.

(139) ויצג את המקלות אשר פצל ברהטים בשקתות המים

אשר תבאן הצאן לשתות לנכח הצאן ויחמנה בבאן לשתות: (בר' ל, לח)

בעלי הטעמים הציבו את המלים 'אשר תבאן הצאן לשתות לנכח הצאן'; כיחידה המהווה את המחצית הראשונה של הקיסרות השנייה של הפסוק. לפי פיסוקם אין לראות ביחידה זו פסוקית זיקה לזוקק שקתות המים (וראה שיטת רש"י להלן). שכן ראייה כזאת היתה מציעה פיסוק שיציב את פסוקית הויקה עם זוקקה באותה הקיסרות. לפי פיסוק הטעמים סביר לראות בפסוקית האמורה פסוקית תיאור, המתייחסת לכל המשפט שבקיסרות הראשונה. מהותו של תיאור זה אינה מפורשת בפרשנות ה'אילמת' של הטעמים. אפשר שבעלי הטעמים ראו את תפקיד הפסוקית כתיאור תכלית, היינו אשר תבאן – 'למען אשר תבאנה'.

פירוש כזה מזמין הנחה, שבעלי הטעמים התייחסו אל התיבה ויחמנה כאילו היתה ויחמנה. על החילוף בין שתי צורות אלו – שאין לו תיעוד טקסטואלי, ואפשר שהתרחש רק בתודעתו של קורא הטקסט – הקלה ודאי העובדה, שמיד בסמוך, בראש פסוק לט, מופיעה שוב צורת העבר הסיפורי ויחמנו הצאן. צורה זו מייתרת את ויחמנה שלפניה, ומתיישבת טוב יותר עם הצורה ויחמנה, התואמת את זמנה של תבאן, ופותחת איבר נוסף בפסוקית התכלית, כך: 'למען אשר תבאן הצאן לשתות... ויחמנה בבאן לשתות'. לאחר פסוקית התכלית יש מקום להמשיך בעבר הסיפורי, המתאר את התממשות התכלית: 'ויחמנו הצאן...'



הזיקה המתארת אותו. יתר על כן: ראוי היה להציב את האתגרת לא בסוף פסוקית הזיקה – היינו בסוף המשלים התיאורי הראשון – אלא בסוף המשלים התיאורי השני של הפועל ויצג, שהוא הצירוף לנכח הצאן.

על השיקולים הלשוניים שהעלינו לעיל, שהנחו את רש"י לראות את המבנה התחבירי של הפסוק באופן שונה ממה שראוהו בעלי הטעמים, יש להוסיף אולי שיקול אחר. לפי פיסוק הטעמים באה המלה הצאן פעמיים באותה פסוקית – 'אשר תבאן הצאן לשתות לנכח הצאן' – ובכל פעם היא מייצגת קבוצה אחרת של 'צאן'. אין זה סביר שהמקרא לא יציין הבחנה זו באמצעים לשוניים, כגון הצמדת לוואים שונים לכל 'צאן' ו'צאן' – מעין 'אשר תבאן הצאן [הנקבות] לשתות לנכח הצאן [הזכרים]' – אם אכן זוהי כוונת הכתוב. לשיטתו של רש"י, המעמידה את הפסוקית רק על המלים אשר תבאן הצאן לשתות, ורואה במלים לנכח הצאן חלק מן התבנית המשפצת – ויצג את המקלות... לנכח הצאן' – אין כאן שתי קבוצות של 'צאן' אלא קבוצה אחת, המיוצגת בשתי היקרויותיה של 'הצאן' בפסוק.

(140) נָחַר מִפֶּחַ מֵאֵשׁ תָּם (כתיב מאשתם) עֲפָרָה (יר' ו, כט)

\_\_\_\_\_

בפסוק זה מתרוצצות שתי מסורות: מסורת הכתיב, הגורסת מאשתם בתיבה אחת, וכנגדה מסורת הקרי, הגורסת מאש תם בשתי תיבות. פיסוק הטעמים (בדומה לסימני הניקוד) מכווין מלכתחילה לקריאה נהגית, ועל כן, במקום שמתקיימות שתי גרסות – גרסת כתיב וגרסת קרי – נצמדים הטעמים לגרסת הקרי. בדרך כלל אין היצמדות זו עוקרת את גרסת הכתיב, שכן במקרים שבהם בשתי הגרסות עומדת תיבה אחת בלבד – גם אם שונה הגייתו בכל אחת מהגרסות – מזמינה זו טעם אחד, המכוון אמנם לגרסת הקרי אך אין מניעה טכנית להצמידו גם לגרסת הכתיב. לא כך במקרים שבהם כנגד תיבה אחת בגרסה האחת עומדות שתי תיבות בגרסה האחרת, כבפסוקנו: הגרסה בת שתי התיבות מזמינה שני טעמים, ואילו הגרסה בת התיבה האחת מזמינה טעם אחד.

נראה שבעלי הטעמים, עם שכיוונו את פיסוקם לגרסת הקרי, כדרכם, התחשבו גם בגרסת הכתיב בת התיבה האחת, והשתדלו שלא לעקרה. התחשבות זו מתבטאת בהימנעותם מחציית הקיסרות הראשונה של הפסוק בתיבה מאש ומפתיחת הסיפא של קיסרות זו בתיבה תם. פיסוק כזה היה עוקר את גרסת הכתיב, המעמידה כנגד שתי תיבות אלו את התיבה מאשתם, שבה מקוימת המלה <sup>90</sup>אֵשָׁה, שיש להבינה כצורת

90 לצורה זו תיעוד באוגריתית: אשת. ראה למשל קאסוטו, האלה ענת, לוח אב"ה, פסקה רביעית, שורה 42: 'כלבת אלם אשת' = כלבת האלים, אש (כך תרגם קאסוטו, עמ' 68, וראה גם בהערותיו בעמ' 83). תמיכה נוספת לקיומה של צורת-המשנה <sup>90</sup>אֵשָׁה (בצר אֵש) מספקת הארמית, המקיימת בכמה להגים – בהם גם בארמית היהודית – את הצורה אֵשָׁתָא.

משנה של אֵשׁ. נראה אפוא, כי חציית הקיסרות הראשונה של הפסוק בתיבה מִפֶּת באה לאפשר לתיבות מאש תם לדור בכפיפה אחת בסיפא של הקיסרות הזאת, ולקיים בכך מעין 'זכר' לגרסת הכתיב. עם זאת, לאחר שעייגנו את שתי התיבות ביחידה תחבירית אחת – מאש תם עפרת – לא חיברו את מאש תם, אלא פיסקו כאופן המפריד בין שתי התיבות הנידונות. דומה שבדרך זו נתנו בעלי הטעמים ביטוי לכך, שאלמלא המחויבות שנטלו על עצמם לצאת גם ידי גרסת הכתיב היו קושרים בפסוקם את התיבה מאש אל מה שקדם לה.

רש"י ראה עצמו משוחרר מהאילוץ להתחשב בגרסת הכתיב. הצורה היחידאית \*אֵשׁ (= אש) בנפרד, או בצמוד לכינוי הנסתרים, אשתם, לא היתה מוכרת לו, ואף התחביר של גרסת הכתיב – המעמיד את 'מאשתם עפרת' כמשפט לעצמו – נראה לו פגום, כיוון שחסר במשפט זה פועל כלשהו. יתר על כן: פיסוק הטעמים, תוצאת האילוץ שתיארנו, לא נתקבל על דעתו של רש"י אפילו בדיעבד, שכן רש"י היה ער לקשר המצוי במקרא בין השורש חר"ר לבין אש. השווה: 'אף כראש אכלתהו ויחר' (יח' טו, ה); 'הדלק האש... והעצמות יחרו' (שם כד, י). כן מצינו במקרא, שהשורש חר"ר ושם העצם המציין את גורם החום נקשרים באמצעות מלת היחס המוצרכת מ/מן, כך: 'ועצמי חרה מני חרב' (איוב ל, ל). שיקול לשוני זה הביא את רש"י (וכמוהו רד"ק ובעל 'מצודת דוד') לפרש את פסוקנו בניגוד לפיסוק הטעמים, באופן שקשר לשוני זה יתקיים בפסוק. על כן פירש רש"י: "נחר מפוח" – משל הוא... המפוח נחר ונחרך מכת האש, ותם העופרת כולו'.

(141) וממגר ארץ ומלאה ורצון שכני סנה (דב' לג, טז)

על פיסוק הטעמים לתיבות ורצון שכני סנה כבר העיר שר"ל בפירושו על אתר: 'טעמי התבות האלה משובשים, וצריך להגיה: ורצון שכני'.<sup>91</sup> ואמנם, לפי פשוטם של דברים שרשרת סמיכות בת שלושה איברים כאן, וסדר הצטרפותם של המרכיבים המיידיים בה הוא כזה: ורצון (שכני סנה). הצירוף שכני סנה בהקשרו בפסוקנו מביע תואר לאל, ובעלי הטעמים ראו תואר זה כמצמצם את מציאות האל, שכבודו מלא עולם, וממקד כביכול את ישותו בסנה בלבד. קושי תאולוגי זה הרתיע אותם מלהעמיד בפסוקם צירוף זה. בשל כך הפרידו בעלי הטעמים בין שכני לסנה בהתעלמם מצורן היחסה (קאזוס) הארכאי שכתובה שכני – צורן ששרד בעברית המקראית בחלק מצירופי הסמיכות – ובאופן זה העמידו את הסיומת אֵי שבשכני במעמד של כינוי גוף חבור. כיצד מעוגן פירוש הטעמים בלשון הכתוב? דומה, שהתיבה שכני נדרשת מלשון שכינה. אמור מעתה: שכני = שכינתי = אלוהי. הדתה התאולוגי גבר אצל בעלי

91 שר"ל מוסיף ומעיד שם: 'וכן מצאתי אח"כ בכ"י על קלף עם תרגום שנכתב קודם שנת קע"א'. אולם גרסה זו של פיסוק הטעמים אינה מצויה בכתביהיר ובדפוסים הידועים לנו.

הטעמים על הקושי הלשוני שפיסוקם פירושה הוליד, והוא: כיצד נקשרת התיבה סנה אל רצון שכני? קבלת פיסוקם מצריכה לא רק השלמה של מלית היחס ב<sup>92</sup> אלא אף השלמה של עיקרי הפסוקית שהתיבה סנה משמשת בה משלים, היינו 'רצון שכני' (אשר נגלה בסנה').

רש"י (וכמוהו גם מפרשים אחרים) לא ראה עצמו כבול לפיסוק הטעמים בפסוקנו, ובפירושו קיים את הצירוף שכני סנה כסמיכות:

'רצון שכני סנה' – כמו 'שוכן סנה', ותהא ארצו מבורכת רצונו ונחת רוחו של הקב"ה, הנגלה עלי תחילה בסנה.

יצוין, כי עם שדכרי רש"י פותחים בהעמדה ברורה של שכני סנה כצירוף של סמיכות, הרי בהמשך דבריו אפשר שהוא מנסה לתפוס את החבל בשני קצותיו ולטשטש את המתח שבין פירושו לבין פיסוק הטעמים. הוא עושה זאת בהוספת פרפרזה לפסוק, שניתן לראותה כמתאימה לפיסוק הטעמים, ואשר כוללת את ההשלמה של עיקרי הפסוקית המתבקשת בעקבות פיסוק כזה. תפיסה זו של הפרפרזה מציגה אותה למעשה כבנויה במקביל לחלקי הפסוק כך: רצון (– רצונו ונחת רוחו של) שכני (– שכניתי) = הקב"ה) [הנגלה עלי תחילה בסנה].

#### 4.3.7.2 שיקולים תוכניים

לא רק שיקולים לשוניים גורמים לרש"י לסטות ביזמתו מפיסוק הטעמים; גם שיקולים תוכניים רוחפים אותו לעתים לפירוש עצמאי המנוגרד לפיסוק הטעמים. כך בדוגמות שלהלן.

(142) ישלנו אב זקן וילד זקנים קטן... ויותר הוא לבדו לאמו...

(בר' מד, כ)

המשפט 'יותר הוא לבדו לאמו' הוכן בידי בעלי הטעמים כפשוטו, היינו כפרפרזה מפי יהודה לדברי יעקב המקבילים, שכבר הובאו בכתוב: 'ויאמר לאיירד בני עמכם כי אחיו מת והוא לבדו נשאר...' (בר' מב, לח). בפרפרזה שבפסוקנו מצויה תיבה נוספת – לאמו – וזו בודדה בפיסוק הטעמים מן התיבה לבדו, שכן היא משלימה את יותר ואין היא מכוונת ללבדו. לשיטת הטעמים אין משמע פסוקנו שונה מן המשמע שהיה לו אילו בא בשינוי סדר איבריו, 'יותר הוא לאמו לבדו', על דרך הכתוב

<sup>92</sup> חסרון מלית היחס ב אפשרי במקרא. הוא ניכר למשל בפסוקים אלו: 'ואסיתלכו עמי' [ב]קרי' (וי' כו, כא) ו'השווה' והלכתם עמי בקרי' (שם שם, כז); 'ואבלבנון אין די בער ובלחיתו אין די עולה' (יש' מ, טז). וכבר עמד על כך ראב"ע בפירושו לפסוקים האלה.

אֲנִי נֹתֵרֶתִי נְבִיאָה לָהּ לְבָרִי (מל"א יח, כב.)<sup>93</sup>

בניגוד לטעמי המקרא מצמיד רש"י את התיבות לבדו לאמו, ומפרש: "לבדו לאמו" – מאותו האם אין לו עוד אח'. רש"י מבין את לשון הכתוב כך:

וְיֹתֵר הוּא [אֲשֶׁר הָיָה] לְבָדוּ לְאִמּוֹ

פסוקית ויקה אסינרטיט

או: וְיֹתֵר הוּא [וְהוּא (= כשהוא)] לְבָדוּ לְאִמּוֹ


פסוקית מצב אסינרטיט

מה ראה רש"י לסטות בפירושו מפסוק הטעמים? דומה כי קושי תוכני גרם לכך. לפי פיסוק הטעמים מתמקד הכתוב באם הסובלת, אשר נותר לה רק בן אחד. אך העניין מחייב לכאורה התמקדות בבן הסובל, שאמו נפטרה כבר קודם לכן, וכיוון שאמו איננה עוד בין החיים, אי אפשר לומר עליה כי נותר לה עתה – לאחר שמתה – בן זה בלבד. שיקול זה הוא שעמד, כנראה, לנגד עיני רש"י, שאכן התמקד בבן ולא באם. יצוין, כי הפירוש העולה מפסוק הטעמים מכוון יותר הן לעברית המקראית הן לפשט הכתוב. העברית המקראית נוטה להצמיד לבד + כינוי חבור אל כינוי פרוד שוודגוף הבא לפני כן. כך למשל: 'הוא לבדו יעשה לכם' (שמ' יב, טז); 'המה לבדם ינצלו' (יח' יד, טז). פיסוק הטעמים לפסוקנו ער למבנה זה.

זאת ועוד: הפירוש המשתקף מפסוק הטעמים, המתמקד באם, מצטיין גם בהבחנה דקה בפשט הכתוב. דברי יהודה אל השליט מציינים, שאת זיקתו המיוחדת של האב לבנימין יש לתלות בהיותו השריד לרחל, אשתו האהובה. דמות האישה האהובה, עם שאינה עוד בין החיים, ממשיכה לחיות בתודעת האב, המציר על כך שנותר לה רק בן אחד ומפנה בשל כך את עיקר אהבתו לבן זה. נמצא, שהתמקדות הכתוב באם, לפי פיסוק הטעמים, משקפת נכונה את נקודת הראות של האב, שיהודה מטיב להעלותה. הקושי התוכני שגרם לרש"י לסטות מפסוק הטעמים הוא תוצר של קריאה 'אובייקטיבית' של הפסוק, שאין בה הבחנה בעובדה, שבדברי יהודה יש יותר מסתם פרפרזה לדברי אביו. שכן מבעד לפרפרזה זו משתקפת הזדהות של יהודה הבן עם אביו, שאהבתו היתה נתונה לרחל, צרתה של אמו.

93 ודוק: הטעמים מפרידים בין נביא לבין לה. לשיטתם אין נביא לה = נביא של ה', אלא לה הוא משלים שני של נותרתי, שמקומו לאחר המשלים הראשון נביא. אין כל מניעה להופעת המשפט בהערך המשלים הראשון, 'אני נותרתי לה' לבדי, ודמיונו ל'יותר' הוא לאמו לבדו (פסוקנו, בסירוס) בולט אז יותר.

(143) עד ממחרת השבת השביעית    תספרו חמשים יום



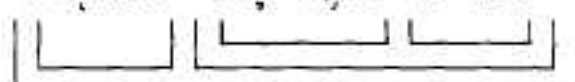
(וי' כג, טז)

והקרבתם מנחה חדשה לה':

פיסוק הטעמים משקף כאן את המבנה התחבירי של הפסוק כפשוטו. לפי הפשט ברור, שהפועל היוצא תספרו מצמיד אליו את משלימו המושאי חמשים יום. כל האילוצים (שיידונו בהמשך), שכעטיים נתפרש הפסוק בהעתקת הצירוף חמשים יום אל הקיסרות השנייה של הפסוק, לא הסיטו את בעלי הטעמים מן הפשט, העולה גם מהשוואת פסוקנו לפסוקים דומים, המעמידים ביחידה תחבירית אחת את הפועל ספר ואת האיבר המציין את התקופה הנספרת. כך הוא למשל בפסוקים האלה:

(וי' טז, יג):

... וספר לו שבעת ימים לטהרתו...



(שם שם, כח):

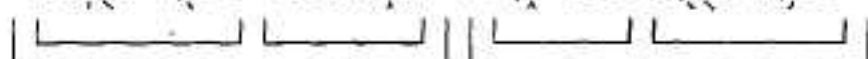
... וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר:



ואף בפסוק המקביל לענייננו:

(דב' טז, ט).

שבעה שבעת תספר לך... תחל לספר שבעה שבעות:



ראיית הפועל ספר כמצריך משלים שייצמד אליו הביאה את חז"ל להיזקק לפסוק האחרון כדי ללמוד שמניין שבועות אף הוא נוהג בספירת העומר, נוסף למניין הימים, שכן מויקרא כג, טו-טז יכלו ללמוד רק את מניין הימים, המופיע ביחידה התחבירית תספרו חמשים יום. שיטת המניין הכפול – שבועות וימים – הנוהגת בספירת העומר נלמדה אפוא מהדרשה שלהלן, שזיווגה את שני הכתובים המקבילים:

אמר אביי: מצוה לממני יומי, דכתיב 'תספרו חמשים יום' (וי' כג, טז), ומצוה

לממני שבועי, דכתיב 'שבעה שבועות תספר לך' (דב' טז, ט) וחגיגה יז ע"ב.

לימוד מניין הימים שבררשת אביי מותנה למעשה בהצמדת הצירוף חמשים יום אל הפועל תספרו, הצמדה התואמת את פיסוק הטעמים. העתקת צירוף זה אל הקיסרות השנייה של הפסוק מותירה כביכול את מניין הימים בלא אסמכתא מן הכתוב. אפשר ששיקול זה, נוסף על ראיית פשט הכתוב, הביא את בעלי הטעמים להעדיף את הפיסוק שנקטו על פני זה החלופי, שיידון בהמשך.

זאת ועוד: בעלי הטעמים ראו מעין תקבולת בין הוראות הספירה שבפסוקנו לבין אלו שבפסוק שלפניו, כך:

פסוק טז: וספרתם לכם - ממחרת השבת... שבע שבתות תמימות תהיינה:

פסוק טז: עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום....

ראייה זו הביאתם להציב את האתגרת בתיבה יום, ולא בתיבה השביעת, אף על פי שגם בדרך זו היתה נשמרת שלמות המשפט תספרו חמשים יום. אולם התקבולת שהצגנו, בין פסוק טז לפסוק טז, מעלה קושי תוכני: שבע שבתות תמימות אינן בדיוק חמשים יום. וכבר עמדו על כך חז"ל:

תספרו חמשים יום. יכול יספור חמשים ויקדש חמשים ואחד? תלמוד לומר: 'שבע שבתות תמימות תהיינה'. יכול יספור ארבעים ושמונה ויקדש יום מ"ט? תלמוד לומר: 'תספרו חמשים יום'. הא כיצד? מנה ארבעים ותשעה, וקדש יום חמשים, כיובל (ספרא אמור, יב, ח).

דרשה זו איננה מערערת על עצם התקבולת שהצגנו. היא מנסה רק להשכין שלום בין האיברים המקבילים - שבע שבתות תמימות / חמשים יום - על ידי הבנת עד שבפסוק טז בשיטת 'עד ולא עד בכלל'.

שיטה זו באה לידי ביטוי ברור בפירוש רש"י לפסוק טז: "עד ממחרת השבת השביעת תספרו" - ולא עד בכלל, והן ארבעים ותשעה יום. אולם רש"י ערער בפירושו על התקבולת שהצגנו, וממילא גם על פיסוק הטעמים, שכן הוא פירק את המשפט תספרו חמשים יום והצמיד את תספרו אל מה שלפניו - היינו 'עד ממחרת השבת השביעת תספרו' - ואת חמשים יום אל מה שלאחריו, כפי שעולה מהמשך פירושו שם: "חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'" - ביום החמשים תקריבוה'.

פירושו של רש"י, שלפיו מן הראוי היה שהאתגרת תבוא בתיבה תספרו, אינו מתיישב עם לשון הכתוב. הוא מייחס לחמשים יום משמע של תיאור זמן של המשפט הבא אחריו. מעמד כזה של תיאור, העומד כמשפט חדיאיברי המקדים את המשפט שאת זמנו הוא בא לתאר ויוצר אתו משפט מחובר, אפשרי בלשון המקרא, אם כי הוא נדיר. את מבנה המשפט 'חמשים יום והקרבתם מנחה...' אפשר להשוות למבנה של משפטים כגון '...ערב וידעתם...., ובקר וראיתם את-כבוד ה'...' (שמ' טז, ו-ז). אך לכך יש להוסיף הנחה שקשה לאששה, שחמשים - אף על פי שאין היא מיודעת - יכולה לתפקד לא רק כמספר מונה אלא אף כמספר סודר. הווי אומר: פירוש רש"י מניח, שחמשים יום בפסוקנו - יום החמשים, והמשפט כולו יוכן לפי רש"י כך: 'ובהגיע חמשים יום (- יום החמשים), והקרבתם מנחה....'.

נראה, שרש"י נלחץ לפרש כך בניגוד לטעמים, ולמרות הקשיים הלשוניים, כדי להעמיד את פסוקנו על מ"ט ימי ספירה, כנהוג על פי ההלכה. אפשר שרש"י לא נתקשה לילך בדרך פרשנית זו משום שראה לנגד עיניו את מבנה הפסוקים שהזכרנו לעיל, שבהם באה מצוות ספירה (וי' טו, יג-יד; כח-כט). נעיין עתה במבנה העניינים המוצגים בדוגמות אלה.

א. וי' טו, יג: 'וכייטתה הזב מזובו וספר לו שבעת ימים לטהרתו...'  
יד: 'וביום השמיני יקחלו שתי תרים...'

ב. שם, כח: 'ואם טהרה מזובה וספרה'לה שבעת ימים ואחר תטהר.  
כט: 'וביום השמיני תקחלה שתי תרים...'

בדוגמות שלעיל ניכר בעליל מבנה של שני חלקים בכל עניין: תחילה בא הצו לספור, והוא מכיל מספר מונה (שבעת) המציין את המניין הנדרש; אחר כך בא צו נוסף, שיבוצע לאחר תום הספירה במועד הנקוב במספר סודר (השמיני). מספר זה הוא מספר עוקב למספר המונה, שציין את המניין הנדרש. מבנה זה מצוי גם בדוגמה שלהלן, הדומה ביותר לפסוקים שהם נושא דיוננו (וי' כג, טו-טז), שכן אף בה בא מניין של **שבע שבתות וחמשים**:

וי' כה, ח: 'וספרת לך שבע שבתות שנים שבע פעמים והיו לך ימי  
שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה.

י: 'וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל-  
'ישביה...'

סביר, שדוגמה זו במיוחד היא שאפשרה לרש"י לקרוא את פסוקנו בפיוסוק המנוגד לזה של הטעמים, פיוסוק המסלק את הקושי של אי ההתאמה המספרית שבין **שבע שבתות** לבין **חמשים יום**. רש"י העתיק את המבנה המתגלה בבירור בדוגמה האחרונה (בעניין היובל) ובמצוות הספירה האחרות שהכאנו (בעניין הזב והזבה) אל הפסוקים שהם נושא דיוננו (ספירת העומר), אף שבהם אין מבנה זה נראה כפשט הכתוב.<sup>94</sup>

ההשוואה בין שני הקטעים וי' כה, ח-י / וי' כג, טו-טז עולה למעשה מן הדברים האחרונים שבדרשת הספרא שהובאה לעיל: 'מנה ארבעים ותשעה, וקדש יום חמשים,

94 ונעיר, כי בכמה מכתביהיד והדפוסים של פירוש רש"י מצויה תוספת לאחר המלים 'חמשים יום והקרבתם מנחה תרשה לה' - ביום החמשים תקריבוה', בלשון זו: 'ואומר אני זה מדרשו, אבל פשוטו: עד ממחרת השבת השביעית, שהוא יום חמשים, תספרו. ומקרא מסורס הוא'. תוספת זו נעדרת מכמה כתבייד ומדפוס ראשון. מכל מקום, מי שהוסיפה חש בקשיים שבפירוש הקיים - ובכללם אי התאמתו לפיוסוק הטעמים - ועל כן סבר כי 'זה מדרשו', והציג כנגדו פירוש שיכול להתיישב עם פיוסוק הטעמים, שאותו הגדיר כ'פשוטו' של המקרא.

ביובל'. ההשוואה עולה לא רק מהרמיזה המפורשת ביובל, אלא אף מן הלשון 'זקדש יום חמשים', השאולה מן הלשון שבויקרא כה, י: 'זקדשתם את שנת החמשים שנה'. אולם בעצם השוואה זו אין בהכרח אימוץ המבנה שבויקרא כה, ת-י לויקרא כג, טו-טז. אדרבה, בצטטה את מלות הפסוק אין הדרשה חורגת מפסוק הטעמים, ותמצא בה 'תלמוד לומר: "תספרו חמשים יום"', היינו אותה יחידה תחבירית שהעמידו בעלי הטעמים. רש"י, שהיה ער לדרשה זו, הוא שפירק את היחידה התחבירית הזאת, וקשר את חמשים יום אל והקרבתם לא רק בדיבור-המתחיל (שאפשר שלא הוא ערכו) אלא אף בגוף הפירוש: 'ביום החמשים תקריבוה'.

נמצאנו למדים, כי משמצא רש"י צורך ענייני לפרש בניגוד לטעמים, לא עמדו לטעמים דרשות חז"ל המסכימות עם פיסוקם, ואלה כאלה לא עצרו בעד רש"י מלפרש כתוב בדרך אחרת, שתספק את הצורך הענייני. עם זאת נראה, כי נכונותו של רש"י ליחס לכתובים שנידונו כאן מבנה שונה מזה שהציעו בעלי הטעמים גיונה מן העובדה, שמבנה חלופי כזה מצוי במקרא בעניינים מקבילים לעניין שהוא כא לפרש.

#### 4.4 רשב"ם

##### 4.4.1 התנגדויות לפיסוק טעמים שברקעו מדרשים או שיקולים תאולוגיים

כבר ציינו לעיל (בסעיף 3.4) את העובדה, שרשב"ם ממעט להתייחס בפירושו למבניהם של משפטים. פירושו מתמקד במשמעיהם של מלים וצירופים וכן בתוכניהם של עניינים. בשל כך מלכתחילה אין לצפות לעימותים בין פירושו לבין הפירוש המשתקף בטעמי המקרא, אלא במקרים מיוחדים.

התנגדות לפיסוק הטעמים יכולה להשתקף בפירושו של רשב"ם במקרים שבעלי הטעמים פסקו בניגוד לפשט, בין בשל מניעים תאולוגיים בין בשל דרש שראו לאמצו ונתנו לו ביטוי בפסוקם. כפשטן ראה עצמו רשב"ם משוחרר מחובת נאמנות לפיסוק שהוא תוצר של תכתיבים כאלה. נרגים מקרים אחדים.

(144-52) שרפים עומדים | ממעל לו (יש' ו, ב)

[ ]

ההפרדה שהעמידו בעלי הטעמים בין שרפים עומדים ממעל לבין לו מנוגדת לפשט, וסיבתה תאולוגית: מניעת התמונה הממקמת את ה' מתחת לשרפים.<sup>95</sup> השקפתו של

95 וראה על כך בהרחבה בסעיף 3.3.2.1 לעיל, ששם נידונו גם תרומותיהם של תרגום יונתן ורש"י להבהרת הפירוש המדרשי המשתקף מפסוק הטעמים.

רשב"ם על מבנהו ועל משמעו של פסוק זה נלמדת מן השימוש שהוא עושה בו כאסמכתא לפירושו לכתוב 'והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו' (בר' יח, ח). וזה לשונו שם:

'עומד עליהם' – כשאישי יושב ואחר (כך במהדורת ראזין, המעיר כי גרסת כתב־היד היא ואחד) עומד, קורו 'עומד עליו'. וכן 'ראיתי (צריך להיות ואראה אתי) ה' יושב על־כסא (וגו') שרפים [עומדים] ממעל לו' (יש' ו, א–ב).

רשב"ם משווה אפוא את עומד עליהם (האמור באברהם) לעומדים ממעל לו (בפסוקנו). בשניהם הוא רואה מצב שבו מישוה יושב, ו מעל לו מישוה עומד. לפי פירושו ממעל לו – עליו, ואין להפריד בין מרכיביו. נמצא שהוא מפרש את פסוקנו בניגוד לפיסוק הטעמים, מבלי להתחשב במניע התאולוגי שגרם לבעלי הטעמים להפריד בין שרפים עומדים ממעל לבין לו ולפרש לו – בשבילו, למענו.

בהמשך דבריו שם מביא רשב"ם דוגמה נוספת: 'וכן במיכיהו: "ראיתי את־ה' יושב על־כסאו וכל־צבא השמים עומדים (צ"ל עומד) עליו מימינו ומשמאלו" (מל"א כב, יט)'. ואמנם דוגמה זו מלמדת יותר על פסוקינו (יש' ו, א–ב), בשל הדמיון הרב שבין שני הקטעים: בשניהם מוזכרת במפורש 'ישיבה' של ה', שלא כבסיפור אברהם ואורחיו, שאין בו אזכור מפורש של ישיבת האורחים (והיא נלמדת רק מציון העובדה שאברהם 'עומד עליהם').

דמיונו של פסוקנו הן לבראשית יח, ח הן למלכים א כב, יט ברור הוא, ולמעשה מתמצה פירושו של רשב"ם – ככל הנוגע לפסוקנו – רק בהצבעה על עצם הדמיון הזה. ואמנם דבריו לא נתכוונו מלכתחילה לפרש את פסוקנו, אלא את הפסוק בבראשית. בכל זאת, מכלל דבריו שם עולה בבירור דרכו בהבנת פסוקנו, שהיא בניגוד לפיסוק הטעמים.

(145–135) ויהי כאשר התעו אתי אלהים מבית אבי (בר' כ, יג)

[ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ] [ ]

הקשיים התאולוגיים העולים מפשט הכתוב – ייחוס התעיה לאלהים ותפיסת השם אלהים כמציון ריבוי ('התעו אתי אלהים') – גרמו לבעלי הטעמים לסטות מן הפשט וליחס את ההתעיה ל'האלהים' [אשר] מבית אבי, היינו לראות באלהים כאן מושג של חול.<sup>96</sup>

96 לכן ראה רשב"ם להתחיל את האסמכתא בפסוק א של ישעיהו ו, המציון במפורש 'ואראה את־ה' יושב על־כסא...'. ולא הסתפק בפסוק ב, שהוא הרלוונטי להשוואה הנצרכת ל'עומד עליהם' – המעוגנת בתיבות 'עומדים ממעל לו'.

97 ניתוח מפורט של הקשיים שבפסוק ושל המבנה התחבירי על פי פירוש הטעמים תמצא לעיל בסעיף 4.3.6, דוגמה 135. שם גם נידונו בהרחבה תפיסותיהם של חז"ל, אונקלוס ורש"י את משמע הפסוק.

רשב"ם מפרש את הפסוק לפי פשוטו, היינו כשאלהים נתפס כשם קודש, המשמש נושאו של התעו, והוא מנותק מן הצירוף מבית אבי. וזה לשונו:

'כאשר התעו אותי' – הגלני ממקומי. שנאמר 'לך לך מארצך' (בר' יב, א), וזהו שכתוב 'ארמי אובר אבי' (רב' כו, ה), משום שהוגלה משם. כי 'התעו אותי' ו'אובר אבי' כפל לשון הוא, כדכתיבו: 'תעיתי כשה אובר' (תה' קיט, קעו); 'צאן אוברות היו עמי, רועיהם התעום' (יר' ג, ו).

פירושו של רשב"ם, המנוגד לפיסוק הטעמים, מושתת על פירוש רש"י. אין הוא דן בלשון הרבים של התעו, ואפשר שיש לתלות זאת בעובדה, שזו כבר נידונה אצל רש"י. מכל מקום התעלמותו מלשון הרבים אפשרה לו לכרוך בפירושו בנשימה אחת את התעו, הבאה בפסוק בצורת רבים, עם תיבת ביאור בצורת יחיד: "'כאשר התעו אותי" – הגלני ממקומי'. גם מבחינה סמנטית זהה פירושו של רשב"ם – 'הגלני ממקומי' – לפירוש רש"י, 'הוציאני... מבית אבי להיות משוטט ונד ממקום למקום'. תרומתו של רשב"ם לפירוש פסוקנו מתמצה בהקבלת הפסוק לדברים כו, ה ובהוכחה מירמיהו ג, ו, המלמדת שהשימושים בפועל העומד אבד<sup>98</sup> (או אבדות) ובפועל היוצא אהגורם התעו אינם אלא 'כפל לשון'. עיון בדוגמה הבאה מלמד, שלדירו של רשב"ם נמצא בדברים כו, ה לא רק 'כפל לשון' למצוי בפסוקנו, אלא אף כפל עניין, המחייב לפרש את שני הכתובים מתוך תלות הדדית.

(146 = 35) ארמי אבד אבי ויָרַד מצרימה (רב' כו, ה)

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

פיסוק הטעמים מנוגד לפשט הכתוב ותואם את המדרש שבהגדה של פסח, הרואה בארמי נושא, המכוון ללכן הארמי, ובאבי מושא, המכוון ליעקב.<sup>99</sup> רשב"ם מפרש את פסוקנו בניגוד לפיסוק הטעמים, על אף המדרש ותרגום אונקלוס התומכים בו. כל אלה הושפעו כנראה ממניע פסידות-אולוגי – ביטול הגדרתו של אחד מאבות האומה כ'ארמי', הגדרה העולה מפשט הכתוב. גם מניע זה אינו מזיז את רשב"ם מן הפשט, המתחייב הן מן ההקשר שבו מצוי פסוקנו הן מכתובים אחרים, ובהם בר' כ, יג, שנדרש לעיל בסמוך. רשב"ם מפרש:

'ארמי אובר אבי' – אבי אברהם ארמי היה, אובר וגולה מארץ ארם, כדכתיב 'לך לך מארצך' (בר' יב, א), וכדכתיב 'ויהי כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי'

98 תפסתו של רשב"ם את אבד בדברים כו, ה כפועל עומד עולה בבירור מפירושו שם, וראה על כך בדיוננו בפסוק זה בדוגמה הבאה.

99 על מדרש זה והשתקפותו בתרגום אונקלוס לפסוקנו עמדנו בהרחבה בדיוננו בדוגמה 35 בסעיף 3.1: שם עמדנו גם על המדרש בספרי דברים שא, וכיצא בו על תרגום פסידות-אולוגי לפסוקנו, המתלבטים בין פשט הכתוב למדרשו.

(בר' כ, יג). לשון אובד ותועה אחד הם באדם<sup>100</sup> הגולה, כדכתיב 'תעיתי כשה אובד בקש עבדך' (תה' קיט, קעו); 'צאן אובדות היו עמי, רועיהם התעו' (יר' נ, ו). כלומר, מארץ נכריה באו אבותינו לארץ הזאת ונתנה הקב"ה לנו, 'ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי' (דב' כו, י). כי לא על ידי עשתה זאת, כי אם בחסדך זכיתי בה.

כל הכתובים שגייס רשב"ם כאסמכתות לפירושו מוליכים אכן למסקנה שאבד הוא פועל עומד, וכך אין בפסוקנו מושא. כפועל עומד חייב הוא להצטרף אל השם שלפניו ולא אל זה שאחריו, ושני השמות הם היוצרים את היחס הפרדיקטיבי, המעמיד משפט משוואה: 'ארמי אבד' [היה] אבי'. דומה שקביעתו של רשב"ם בפירושו לבראשית כ, יג, כי "התעו אותי" ו"אובד אבי" כפל לשון הוא, נתכוונה ליותר ממה שמשמע מדבריו הדומים בפירושו לפסוקנו: 'לשון אובד ותועה אחד הם באדם הגולה'. דבריו בפירושו לפסוקנו, המעמידים את אובד ואת תועה באותו הבניין, מתמקדים במשמע הסמנטי של השורשים אב"ד ותע"י; ואילו דבריו בפירושו לבראשית כ, יג מוסיפים על העניין הסמנטי היבט תחבירי. הם מצביעים למעשה על הטרנספורמציה המגלגלת פועל עומד בבניין קל, אבד, לפועל יוצא, המציין גרימה, בבניין הפעיל: התעו. זאת ועוד: הם מלמדים גם, שטרנספורמציה כזאת אינה מותנה בזהות השורש של שני הפעלים המשתתפים בה, אלא אפשר שישתתפו בה שורשים שונים הקרובים במשמעם. דומה אפוא, שאף את הטרנספורמציה האמורה ראה רשב"ם בגדר 'כפל לשון', המתבטא בחילופי תפקידים תחביריים במשפט, חילופים המתחייבים מן המעבר ממבנה שטח אחד של משפט למבנה שטח אחר, כשברקעם של שני אלו מצוי מבנה עומק זהה.

ויושם אל לב, כי משקבע רשב"ם את זיקת הטרנספורמציה שבין בראשית כ, יג לדברים כו, ה, נתחייב ויהיו של אבי בפסוק 'ארמי אבד אבי' דווקא עם אברהם, ולא עם אב אחר מאבות האומה.<sup>101</sup> שהרי במקביל לדברי אברהם על אודות עצמו, '...התעו אתי...'



עומדים דברי מביא הביכורים, '...אבד אבי...'; ונמצא, שהמכוון באתי הוא המכוון גם באבי, ורק תפקידו התחבירי נתחלף ממושא (אתי) לנושא (אבי). כללו של דבר: הזיקה העניינית והתחבירית שבין בר' כ, יג לבין דב' כו, ה לא אפשרה לרשב"ם לקבל את הפירוש המדרשי לפסוק בדברים, המשתקף בטעמים.

(147=34) וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת-מַצְרִיִּים מֵת עַל-שֵׁפֶת הַיָּם: (שמ' יד, ל)

100 כך גורס ראזין, הדוחה את גרסת כתב־היד - באדם - ומגדירה כטעות.

101 שלא כרשב"ם ויהיה ראב"ע בפירושו על אתר את אבי עם יעקב. וראה על כך דיוגנו להלן בסעיף 4.5.1.4 דוגמה 155.

אף כאן, כמו בדוגמה הקודמת, פיסוק הטעמים תואם את הדרש. קישורה של התיבה מת אל התיבות על־שפת הים משקף את המדרש המדבר על גופות המצרים שנפלטו ליבשה, 'ובאו ישראל וראו אותן' (פסחים ק"ח ע"ב).<sup>102</sup> הוראת הפסוק לפי מדרש זה היא 'וירא ישראל את־מצרים' (כשהוא (היינו מצרים) מוטל) מת על־שפת הים, ואירוע זה התרחש לאחר שהים פלט את גופות המצרים.

רשב"ם היה ער לפירוש זה, בין שראהו עולה מפיסוק הטעמים, בין שהכירו מהמדרש ובין שנתוודע אליו בפירוש רש"י. הוא מתנגד לפירוש הזה – המנוגד לפשט – מבלי להזכירו. וסביר שאי הזכרתו במפורש יש בה התחמקות מן הצורך לצאת בגלוי נגד המחזיקים בו ולערער בכך על סמכותם. ובכל זאת, בפירושו לפסוק רומז רשב"ם על קיומו של פירוש אחר – קרוב לוודאי הפירוש התואם את הטעמים – שאיננו על דרך הפשט, שכן את פירושו שלו הוא מסיים במלים 'זהו עיקר פשוטו'.

לפי פשט הכתוב ראוייה חלוקת המשפט להיות וירא ישראל את־מצרים מת

על־שפת הים, כאשר הצירוף על־שפת הים הוא תיאור מקום לפעולת וירא; וכיוון

שנושאו של וירא הוא ישראל, הרי על־שפת הים מציין את מקומו של ישראל בשעה שראה את מצרים מת. בדרך זו פירש רשב"ם את פסוקנו:

כשהיו ישראל על שפת הים ראו מיד את הים שב על פני המצרים, וטבעו (היינו המצרים) בתוכו. זהו עיקר פשוטו.

ההערה שבסוף מנוסחת בזהירות, מותירה כביכול אפשרות לראות גם בפירוש החלופי פשט רחוק, שאיננו 'עיקר'; אך אי הזכרתו כמוה כדחייתו.<sup>103</sup>

#### 4.4.2 התנגדויות המציעות פשטים חלופיים

מחלוקת בין הפיסוק המשתקף מפירושו של רשב"ם לבין פיסוק הטעמים מתעוררת לא רק במקרים שרשב"ם מעמיד פירוש על דרך הפשט כנגד פירוש בעל אופי תאולוגי או מדרשי המשתקף מן הטעמים; פעמים שרשב"ם מציע פשט חלופי לפשט העולה מפיסוק הטעמים. כך למשל בדוגמה הזאת:

(148) וי' כו, יח: ואם־עד־אלה לא תשמעו לי

ויספתי לי־סרה אתכם שבע עלי־חטאתיכם:

ויספתי לי־סרה אתכם שבע עלי־חטאתיכם:

<sup>102</sup> וראה על כך בדיוגנו לעיל, סעיף 3.1 דוגמה 34.

<sup>103</sup> בפירושו של ראב"ע לפסוקנו, הדומה לפירושו של רשב"ם, מובאות הנמקות לדחיית הפירוש החלופי. הנמקות אלו מפקיעות את הפירוש החלופי ממסגרת הפשט. ראה על כך בדיוגנו להלן.

סעיף 4.5.1.4 דוגמה 156.

פיסוק הטעמים צירף את שבע אל עליחטאתיכם. משמע הסינטגמה שבע על-חטאתיכם הוא 'פי שבעה מחטאתיכם'. כנגד מלת היחס על שבפסוקנו משמשת בפסוק בעל תוכן דומה, הבא בסמוך, מלת היחס בו: 'ואסיתלכו עמי קרי ולא תאכו לשמע לי ויספתי עליכם מלכה שבע בחטאתיכם: (שם שם, כא).

\_\_\_\_\_

חילוף על/כ בהיקריות המקבילות של אותו הצירוף היה בו כדי ללמד את בעלי הטעמים שאין הוראתו של צירוף היחס ע'ל-חטאתיכם' כג'ל ל חטאתיכם', וממילא אין לראות בו תיאור סיבה הנקשר ישירות אל ליסרה אתכם, אלא יש לתפוס את כל הצירוף שבע על-/כ חטאתיכם כתיאור אופן או תיאור מידה של פעולת הייסור. נראה שתוכן פסוקנו – לפי פירוש זה – מהדהד בדבריו של משורר תהלים, המבקש מה' שיפעיל כנגד שכני-שונאיו של עם ישראל את שיטת הענישה האמורה בפסוקנו על ישראל: 'והשב לשכנינו שבעתים אליחיקם' (תה' עט, יב). אולם משורר תהלים המיר את הנוסחה הרחבה שבע על/כ X – המצויה רק בויקרא כו (ארבע פעמים) – במקבילתה הקצרה שבעתים, הנקריית קצת יותר בחלקי המקרא השונים (בתורה פעמיים, בנביאים פעם אחת ובכתובים שלוש פעמים), למשל: 'לכן כליהרג קין שבעתים יקם' (בר' ד, טו), את ההקבלה שבין שני הביטויים נוכל לראות בבירור משנוסיף לתיאור שבעתים את מה שמצוי בנוסחה הרחבה המקבילה, כך ייראו אפוא הדוגמות שהבאנו עם ההשלמה האמורה:

והשב לשכנינו שבעתים (על/כ חטאתיהם) אליחיקם;

כליהרג קין שבעתים (על/כ חטאתיו) יקם.

רשב"ם בפירושו על אתר מציע לפסוקנו פשט חלופי: "שבע עליחטאתיכם" – כלומר: הרבה מכות על חטאתיכם. רשב"ם אינו רואה במלים שבע עליחטאתיכם צירוף (למרות הדיבור המתחיל המצרפן כביכול), אלא תופס את שבע כמספר עגול המציין ריבוי (בלשונו 'הרבה מכות') ומשמש מושא, ואת עליחטאתיכם כתיאור סיבה (היינו בגלל חטאתיכם). לפי פירושו יש לבודד את שבע מעליחטאתיכם ולצרפה אל ליסרה אתכם. חלוקת הקיסרות השנייה של הפסוק לפי שיטתו היא אפוא, בניגוד לפיסוק הטעמים, כך:<sup>104</sup>

ויספתי ליסרה אתכם שבע עליחטאתיכם.

\_\_\_\_\_

104 לפירושו של רשב"ם יכולה להתאים גם חלוקה שונה במקצת, כזו העולה מפירושו של ראב"ע לפסוקנו. וראה להלן, סעיף 4.5.1.3 דוגמה 154.

## 4.5 ראב"ע

למרות הצהרותיו המפורשות של ראב"ע בדבר מחויבותו של פרשן המקרא לפיסוק הטעמים<sup>105</sup> – מחויבות שאכן נתממשה ברבים מפירושו<sup>106</sup> – אין ליחס לו נאמנות מוחלטת לטעמים. את רבקותו בפיסוק הטעמים מנחה הבנתו הלשונית והעניינית את הכתובים, והיא היא הגורמת לו גם לסטות מפירוש הטעמים במקרים לא מעטים. אפשר שמודעותו של ראב"ע למציאותם של כתובים שכבר חז"ל התלבטו בפיסוקם סייעה לו להגמיש את מחויבותו העקרונית לטעמים. שכן התלבטות זו יכולה היתה ללמדו, שכנגד הכרעת הטעמים אפשר להעמיד פירוש לגיטימי אחר, ומכאן שסמכות הטעמים איננה מוחלטת.

ברור, כי היה לראב"ע קל יותר להתעלם מן המחויבות לטעמים במקרים שיכול היה להתלות בחז"ל ולאמץ את הפירוש החלופי שהציגו כאפשרי, וזאת כששיקולים לשוניים או ענייניים גרמו לו שיעריף פירוש זה על פני האחר, המסכים עם הכרעת הטעמים (כך בדוגמה 149 בסמוך). אולם, כפי שנראה, שיקולים לשוניים או ענייניים הולכייהו לפרש בניגוד לטעמים גם כשלא היה יכול להישען על חז"ל בפירושו.

## 4.5.1 התנגדויות משיקולים לשוניים

## 4.5.1.1 התנגדות בעקבות התלבטות חז"ל

(149 = 6) וישלח את־נערי בני ישראל ויעלו על־

ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים: (שמ' כד, ה)

על התלבטותם של חז"ל בפיסוקו של כתוב זה עמדנו לעיל, בסעיף 1.3 דוגמה 6. שם ציינו, כי אין הכרח לראות בהתלבטות זו התכחשות לפיסוק הטעמים, שאפשר שהיה ידוע לחז"ל במסורת שבעל־פה; אלא אפשר – וסביר יותר – להניח בפשטות, שנתעלמה מחז"ל ההכרעה הפיסוקית לכתוב זה.

לא כך המצב באשר לראב"ע. הוא סטה ביודעין מפיסוק הטעמים, שעמד לפניו גלוי בסימניו, ופירש בפירושו הקצר על אתר: 'ומלת פרים' על העולות ועל השלמים.<sup>107</sup> ראב"ע אימץ אפוא את הפיסוק החלופי שהציעו חז"ל בהתלבטותם, היינו פיסוק התואם את התפיסה הפרשנית ש'אידי ואידי פרים הו' (חגיגה ו ע"ב), ואינו מתיישב עם קיום האתנחתא בתיבה על־ת, כמצוי בטעמים שלפנינו. תפיסה פרשנית זו מוצגת אצל חז"ל

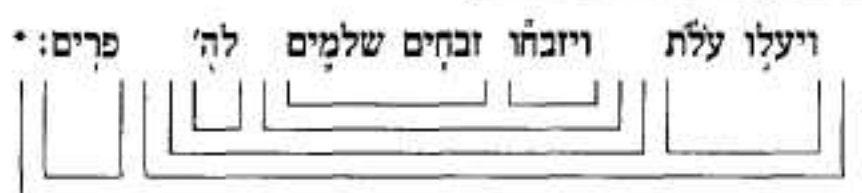
<sup>105</sup> וראה על כך לעיל בסעיפים 2.1.1, 2.1.2.

<sup>106</sup> וראה דיונינו בדוגמות 59–63, בסעיף 3.5 לעיל.

<sup>107</sup> ראה הערה 9 בסעיף 1.3.

כנגד פירוש אחר, שאינו עומד בסתירה לפיסוק הטעמים, ולפיו 'ויעלו עלת' – כבשים; 'ויזבחו זבחים שלמים'... – פרים' (שם). כבר חז"ל ציינו, שההבדל בין שתי התפיסות הפרשניות שהציעו לפסוק יכול להתבטא בפיסוק: 'למאי נפקא מינה? – מר זוטרא אמר: לפיסוק טעמים' (שם). ברור שפירושו של ראב"ע, המצדד בתפיסה שהתיבה פרים מתייחסת הן לעולות הן לשלמים, מחייב פיסוק שונה מזה של הטעמים, ולפיו יהלמו את הפסוק חלוקה וטעמים כדלקמן:

וישלח את־נערי בני ישראל



ראב"ע הורה היתר לעצמו לסטות מפיסוק הטעמים משום שמשמע ממנו, כי התיבה פרים מתייחסת לשלמים בלבד, והכתוב החסיר כביכול את ציון בעלי החיים ששימשו לעולות. חסר זה ייראה כבירור בהצגת העולות והשלמים בתקבולת:

ויעלו עלת – [ ] / ויזבחו זבחים שלמים... – פרים.

חז"ל השלימו כביכול חסר זה בהציעם להבין את הצלע הראשונה כאילו היא מכילה את התיבה כבשים, שאיננה בכתוב, במקביל לתיבה פרים שבצלע השנייה. דעתו של ראב"ע לא היתה נוחה מהשלמה מעין זו, בשל השיקול הלשוני הזה: עם שהעברית המקראית מאפשרת שאיבר אחד, שהפסוק נזקק לו פעמיים, יבוא רק פעם אחת וייחשב 'משרת עצמו ואחר עמו' – וכזה הוא מעמדה של התיבה לה' בפסוקנו: 'ויעלו עלת [לה'] ויזבחו זבחים שלמים לה' – לא ראה ראב"ע כאפשרי, שיישמט בעברית המקראית איבר כלשהו בצלע אחת (כבשים בפסוקנו), כשבמקביל לו עומד בצלע האחרת איבר אחר (פרים). נראה ששיקול לשוני נוסף עמד לנגד עיני ראב"ע: הוא העדיף להעמיד את שני חלקי הפסוק בהתאם לשני הנושאים שבו, היינו: (1) 'וישלח [משה]...'; (2) 'ויעלו [נערי בני ישראל] עלת ויזבחו... שלמים'.

כאמור, את האפשרות להציע לפסוקנו פיסוק המנוגד לטעמים ואת הפיסוק החלופי עצמו למר ראב"ע מחז"ל. אפשר שבהתלבטותם של חז"ל בפיסוקו של פסוקנו יש לתלות את הסדק שנבעה בנאמנותו של ראב"ע לטעמים. סדק זה, שראשיתו הישענות על חז"ל בפירוש המנוגד לטעמים, נתרחב לכדי פרצה, שאפשרה לראב"ע לפרש בניגוד לטעמים גם באופן עצמאי, ולעתים אף כשהטעמים נתמכים בדרשות חז"ל או בתרגום הארמי אולם אינם מתיישבים, לדעתו, עם הלשון או עם העניין.

## 4.5.1.2 התנגדות לאחר פירוש מסכים וציון חולשתו

את העובדה, שראב"ע התקשה להציע פירוש המנוגד לפיסוק הטעמים, ניתן לראות בבירור במקרים שבהם הוא מקדים לפירוש הנראה לו – והוא מנוגד לטעמים – פירוש אחר, המסכים עם הטעמים, אך ראב"ע רואה בו חולשה מסוימת. הצגת הפירוש המסכים עם הטעמים אינה אלא מס שפתיים שראב"ע 'משלם' לעצמו או לקוראי פירושו, שאם יתקפוהו על שפירש בניגוד לטעמים יוכל להראות כי הוא עצמו הביא גם פירוש אחר, העולה בקנה אחד עם פיסוק הטעמים (אף שלא ציין זאת במפורש). כך הוא למשל בדוגמה הזאת:

(150) נָתַן הַסֵּכֶל בְּמִרְוּמֵי רִבִּים וְעִשְׂרִים בְּשֶׁפֶל יִשְׁבוּ: (קה' י, ו)

\_\_\_\_\_

פיסוק הטעמים העמיד את בְּמִרְוּמֵי רִבִּים כגרעין ולוואי בסינטגמה אחת. סינטגמה זו, כפי שהיא מנוקדת לפנינו, מוקשה היא בשל העדר התאם ביידוע של מרכיביה. אפשר שבעלי הטעמים גרסו בְּמִרְוּמֵי רִבִּים, בשונה מגרסת הניקוד שלפנינו;<sup>108</sup> אך אפשר גם שבעלי הטעמים ראו כאן דוגמה נוספת להעדר התאם ביידוע, המזדמן לעתים בסינטגמות שבהן המרכיב השני – הבלתי מיודע – משמש לוואי-מידה לגרעין מיודע. לוואי כזה יכול להיות לא רק מספר מונה – כבדוגמת אחד (שמ"א יג, יז; יח 2א), אחיכם אחד (בר' מב, יט כנגד 'אחיכם האחד', שם, לג) – אלא אף התיבה רבים. כך תמצא בדומה לְבְּמִרְוּמֵי רִבִּים שבפסוקנו את הסינטגמה הגוים רבים (יח' לט, כז), ובסינטגמה זו לא ימצא היעדר ההתאם ביידוע את 'תיקונו' בתיקון גרסת הניקוד. נמצא, שפיסוק הטעמים יכול היה לגרום עם הנקדנים בְּמִרְוּמֵי רִבִּים, ולראות את מבנה הסינטגמה כאפשרי בעברית המקראית. ודוק: השיקולים שהעלינו כאן, המציגים את המבנה בְּמִרְוּמֵי רִבִּים כאפשרי בעברית המקראית, ודאי לא נעלמו גם מעיניהם של הנקדנים; ומעתה אין הכרח ליחס להם את הפיסוק

נָתַן הַסֵּכֶל בְּמִרְוּמֵי רִבִּים וְעִשְׂרִים בְּשֶׁפֶל יִשְׁבוּ

\_\_\_\_\_

ולהציג את הניקוד והטעמים כבני פלוגתא בחלוקת הפסוק, כטענתו של י' ברויאר.<sup>109</sup> ראב"ע היה ער לחוסר ההתאם ביידוע, המתגלה בסינטגמה בְּמִרְוּמֵי רִבִּים שהעמידו בעלי הטעמים, ונראה שהדוגמות האחרות שהבאנו ל'הכשרת' המבנה היו בעיניו בבחינת 'ערבך ערבא צריך', שכן הן עצמן מוקשות. על כן לא נטה ראב"ע לקבל את הפירוש העולה מפיסוק הטעמים. עם זאת הוא התקשה להתעלם ממנו, וכיוון שפסח על שתי הסעפים הציע לפסוק שני פירושים.

108 זוהי הצעתו של יוחנן ברויאר; ראה ברויאר י', מחלוקת ניקוד וטעמים, עמ' 207–208.

109 ראה ההערה הקודמת.

ראב"ע פתח בפירוש תוואם את פיסוק הטעמים:

מפרשים אמרו שיהיה ראוי להיות בשי"ן (היינו סכל = שכל), והענין: שבעלי השכל ראויים לשבת במרומים רבים והעשירים בהפך; והענין בעצמו נכון.

ראב"ע נמנע מלציין שפירוש זה תואם את פיסוק הטעמים, כיוון שציון כזה היה מבליט את העובדה שהפירוש האחר, שהוא מציע מיד בסמוך, ושהוא נוטה אליו יותר, מנוגר לפיסוק הטעמים. את הפירוש הראשון מציג ראב"ע באופן אמביוולנטי: מצד אחד הוא תולה אותו באחרים – 'מפרשים אמרו'. מאידך גיסא הוא מציין בכל זאת ש'העניין בעצמו נכון', ואינו מצביע על חולשתו הלשונית של הפירוש, שבעטייה הוא מעדיף את הפירוש השני, המנוגד לטעמים.

להצרכתה של הבאת הפירוש השני נאחו ראב"ע בהקשר וטוען, שהפירוש הראשון 'איננו מענין הפסוק שהוא לפניו ואחריו'. ואמנם הפירוש הראשון מציע מציאות הנראית חיובית, 'שבעלי השכל ראויים לשבת במרומים רבים', וזו אינה מתיישבת עם 'יש רעה ראיתי תחת השמש, כשגגה שיצא מלפני השליט' (שם, פס' ה), ואף לא עם 'ראיתי עבדים על-סוסים ושרים הלכים כעבדים עליהארץ' (פס' ז) – תופעות שהן בגדר 'שגגה'.

אולם יושם אל לב, שהפירוש הראשון של ראב"ע מביל פרט שאינו רלוונטי לפיסוק הטעמים – המרת סכל שבפסוק בשכל – והוא הגורם לנתק שבהקשר הפסוקים. ברור שבעלי הטעמים לא גרסו סכל = שכל בפסוקנו, ומפיסוקם עולה הפירוש – על דרך פירושו הראשון של ראב"ע – כך: בעלי הסכל (היינו הטפשים) יושבים במרומים רבים, והעשירים בהפך. לפי פירוש זה מתיישב הפסוק עם ההקשר, בהרגימו רעה או שגגה שבמציאות.<sup>110</sup> תמוה אפוא, מה ראה ראב"ע להציע מלכתחילה את הפירוש הראשון בדרך משובשת, כשניתן היה להציעו בדרך המתיישבת הן עם הטעמים הן עם ההקשר. ראב"ע הרחיק מעליו תמיהה זו ביחסו את הפירוש לאחרים – 'מפרשים אמרו' – שלא נקב בשמם; ואף אנו לא מצאנו מי שפירש כאן סכל = שכל. מכל מקום, ראב"ע הציע לפסוק את פירושו שלו:

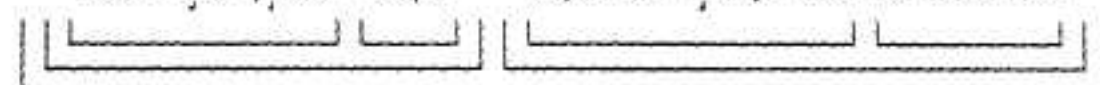
וכן פירושו: ניתן איש הסכל, שהוא הכסיל, להיות במרומים... ופירוש 'רבים' – כמו גדולים ועשירים שיש להם מעלה בעולם...

פירוש זה מפרק את הסינטגמה במרומים רבים ומעמיד למעשה את האתנחתא בתיבה במרומים. כך נפטר ראב"ע מהקושי של העדר ההתאם ביידוע, ואף מאי ההתאמה של פסוקנו להקשר שבו הוא מצוי – בלשונו: 'איננו מענין הפסוק שהוא לפניו ואחריו' – קושי שהוא תוצר הפירוש שראב"ע העמיס על פיסוק הטעמים (מבלי לצינם).

<sup>110</sup> על דרך זו פירש רש"י את פסוקנו: "נתן הסכל במרומים רבים" – זו היא הרעה שהיא כשגגה שיוצא מלפני השליט, שניתן השטות והרשע במרומי גובה.

## 4.5.1.3 התנגדות משיקולים עצמאיים

(151) ואת־חטאתכם אשר־עשיתם את־העֶגְלָ לַקַּחְתִּי וְאֶשְׂרֹף אֹתוֹ בְּאֵשׁ



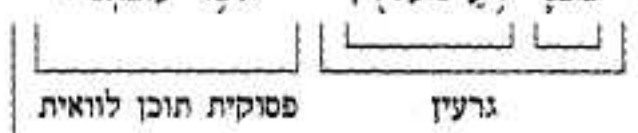
ואכַת אֹתוֹ טַחֲוֹן הַיֵּטֶב עַד אֲשֶׁר־דָּק לַעֲפֹר

(דב' ט, כא)

וְאֶשְׂלַךְ אֶת־עֲפָרוֹ אֶל־הַנַּחַל הַיָּרֵד מִן־הָהָר:

פיסוק הטעמים ראה בצירוף אשר־עשיתם את־העֶגְלָ פסוקית תוכן לוואית לגרעין חטאתכם. פסוקית תוכן לוואית נדירות הן בעברית המקראית,<sup>111</sup> ובעלי הטעמים השוו כנראה את פסוקנו לפסוק מעין

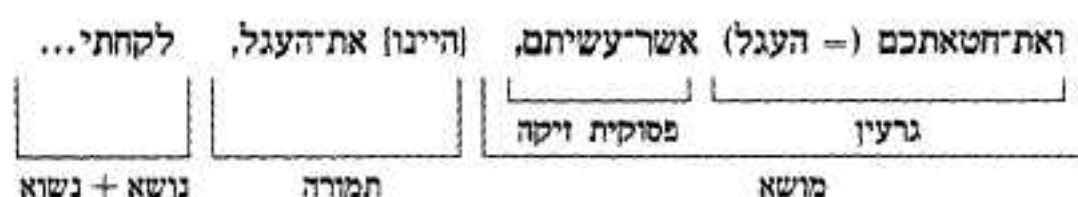
יִשְׁלַח ה' בְּךָ... מִפְּנֵי רָעַ מַעַלְלֶיךָ אֲשֶׁר עֲזַבְתָּנִי: (דב' כח, כ)



בשני הפסוקים מצוי גרעין – חטאתכם / רַעַ מַעַלְלֶיךָ – והפסוקית הצמודה אליו משמשת לו מעין תמורה, בכך שהיא מוסרת את תוכנו. פסוקית תוכן מעצם מהותן מוסרות את תוכנו של גרעין מופשט,<sup>112</sup> וכזה הוא אמנם הגרעין רַעַ מַעַלְלֶיךָ, ולכאורה גם הגרעין חטאתכם. אולם הניתוח התחבירי של פסוקנו לפי טעמי המקרא עומד בסתירה להמשכו של פסוקנו, הרואה בחטאתכם מושג מוחשי: 'ואת־חטאתכם... לקחתי ואשרף אותו... ואכַת אותו... ואשְׁלַךְ אֶת־עֲפָרוֹ...'. ברור אפוא, שהמשך זה מתייחס אל העֶגְלָ ולא אל חטאתכם, ואף הכינויים שכתיבות אֹתוֹ (פעמיים) ועֲפָרוֹ מעידים על כך.

קושי זה הוא כנראה שמנע מראב"ע לקבל את הפירוש המשתקף בטעמי המקרא. פירוש זה מניח, למעשה, שהכותב פתח בגרעין מופשט והעמיד לו פסוקית תוכן לוואית, ואחר כך נגרר אחר איבר מוחשי (העֶגְלָ) שבתוך פסוקית תוכן זו, ומשהתמקד בו התאים לו את המשך המשפט. כנגד דרך נפתלת זו של בעלי הטעמים מציע ראב"ע פירוש ההולם יותר את הלשון: "ואת חטאתכם" – נקרא העֶגְלָ חטאת; על כן הוסיף לבאר, ואמר: "את העֶגְלָ".

ראב"ע רואה אפוא את מבנה המשפט, בניגוד לטעמים, כך:



נושא + נושא

תמורה

מושא

111 ראה על כך קוגוט, פסוקי התוכן, סעיף 2.6, עמ' 23 ואילך.

112 ראה קוגוט, שם.

לפי פירושו של ראב"ע חטאתכם = תוצאת חטאתכם. גלגול סמנטי כזה מצוי לעתים במקרא, ובדומה לשימוש זה שבפסוקנו מצאנו 'הנשבעים באשמת שמרון' (עמוס ח, יד), כשהמלה אשמה מכוננת לעגלים, תוצאת האשמה.<sup>113</sup>

אפשר שבעלי הטעמים פסקו את פסוקנו בהשראת הסיפור המקביל בשמות לב, כיוון שבסיפור שם (בפסוק ח) מצוי הפועל עָשׂו ליד עגל, המשמש לו מושא, ראו לנכון לצרף גם בפסוקנו ביחידה תחבירית אחת את אשר-עשיתם את-העגל. זאת ועוד: גם לחטאתכם שבפסוקנו מצאו מקבילה עניינית בסיפור שם, המקדימה – כמו בפסוקנו – את אזכור מעשה העגל, בהגדרה אותו כמעשה השחתה של מי שסר מדרך ה', היינו כחטאת. ההקבלה בין שני הכתובים נראית אפוא כך:

שם' לב, ז-ח: ... שחת עמך ...:		סרו מהר מן-הדרך אשר צויתם עשו להם עגל מסכה	
רב' ט, כא:	(את-)חטאתכם	(אשר-)עשיתם את-העגל	

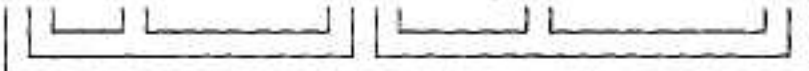
אפשר שהקבלה זו היא שסימאה את עיניהם של בעלי הטעמים מלראות, שהמשך הכתוב אינו משתלב עם הפיסוק שהציעו בהשראתה. אך קושי זה לא נעלם מעיניו של ראב"ע (כפי שתיארנו לעיל), והוא גרס לו שלא לגרוס הקבלה זו, אלא להעדיף על פניה את הקבלת פסוקנו לפסוק אחר משמות לב, כך:

שם' לב, כ: ויקח אשר עשו את-העגל וישרף... ויטחן עד אשר-דק ויזר עליפני המים					רב' ט, כא:
א	ב	ג	ד	ה	
ואת-חטאתכם אשר-עשיתם (היינו) את-העגל	לקחתי	ואשרף...	טחון... עד אשר-דק...	ואשלך... אליהנחל	
ב	א	ג	ד	ה	

הקבלה זו מחייבת לראות באת-העגל תמורה לצירוף ואת-חטאתכם אשר-עשיתם, כפי שאכן פירש ראב"ע.

<sup>113</sup> גם הפירוש המקובל, הדואה באשמה כינוי גנאי לעבודת העגלים, אינו סותר את עצם הגלגול הסמנטי שתואר כאן, אלא רק מסביר את בחירת השימוש במלה הנושאת משמעות שלילית, אשמה, במקום השימוש בכינוי שמשמעותו נייטרלית – עגלים או עבודת העגלים. ואפשר מאוד שגם בפסוקנו יש לראות בחטאתכם כינוי גנאי לעגל, שהיה אמור להיות 'אלהים אשר ילכו לפנינו' (שם' לב, כג).

(152 = 137)      לִכְן כֹּאכַל קֶשׁ לִשׁוֹן אֵשׁ      וְחֹשֶׁשׁ לַהֲבֵה יִרְפָּה




(יש' ה, כד)

על הניתוח התחבירי של רצף התיבות וחשש להבה ירפה על פי פיסוק הטעמים, ועל הפירוש המשתקף ממנו, עמדנו לעיל בסעיף 4.3.7.1 דוגמה 137. כמו פרשנים אחרים (למשל רש"י, שניידן שם) העדיף גם ראב"ע לבורר – בניגוד לטעמים – את חשש מלהבה, וליצור על ידי כך תקבולת: קש / חשש; לשון אש / להבה. וזה לשונו:


'קש' – פעול, ו'לשון אש' – פועל; ו'חשש' כמו 'קש', וכמוהו: 'תהרו חשש' [תלדו קש] (יש' לג, יא), ויחסר אות בי"ת עם 'להבה' (היינו 'חשש' [ב]להבה ירפה), כמו: 'כי ששת ימים' (= 'כי [ב]ששת ימים עשה ה'...'), 'שמ' לא, יז; 'הנמצא בית ה' (= 'הנמצא [ב]בית ה'', דה"ב לה, ל; והשווה המקבילה במלכים ב כג, ב: 'הנמצא בבית ה''), כי 'ירפה' שב אל 'חשש', והוא פועל ועומד.

ראב"ע מציג אפוא במפורש את להבה כמשלים (בלתי מוצרך) של הפועל ירפה, וככזה מקומו בסינטגמה אחת עם הפועל, כך:

וְחֹשֶׁשׁ [ב]לַהֲבֵה יִרְפָּה  


כפי שמלמדת גם האסמכתא שגייס ראב"ע לפירושו:

... סֵפֶר הַבְּרִית הַנִּמְצָא [ב]בֵּית ה'.



ברוגמה זו מוצב המשלים (הבלתי מוצרך) בית ה' אחרי האיבר שאליו מתייחסת ההשלמה, הנמצא: הסדר ההפוך בפסוקנו – '[ב]להבה ירפה' – העמיד את להבה בסמוך לחשש, ומשום ש'יחסר אות בי"ת עם "להבה"' (כלשון ראב"ע), נתאפשר לבעלי הטעמים לראות בחשש להבה סמיכות. ראב"ע לא ראה פגם בהצגה גלויה של חסרון הבי"ת. האסמכתות שהביא לתופעה מלמדות, לדעתו, שלשון המקרא יכולה להעמיד כמשלים בלתי מוצרך גם שם עצם ולא רק צירוף יחס, והחסרון של מלת היחס אינו בלשון המקרא עצמה אלא בהשתקפותה של שכבת לשון זו מבעד ל'ערשות' התואמות שכבת לשון מאוחרת יותר. בכך שונה ראב"ע מרש"י, שחש אף הוא בחסרון הבי"ת בפסוקנו, אך לא ציין זאת בפירושו. יתר על כן: רש"י ניסה לטשטש את חסרונה של הבי"ת בהציגו את להבה כאילו היא הנושא של פסוקית הזיקה (כלשונו של רש"י:

‘וכחשש אשר הלהבה תרפנו’.<sup>114</sup> הצגת חסרון הבי"ת כמצב לגיטימי בלשון המקרא שחררה את ראב"ע מן הלחצים שהובילו את בעלי הטעמים להעמיד את חשש להבה כסמיכות. עם זאת נמנע ראב"ע מלציין במפורש את התנגדותו לפיסוק הטעמים.

(158)

ורבים מהכהנים והלויים וראשי האבות הזקנים אשר ראו את־הבית הראשון בִּיסְדוּ

(עו' ג, יב)

זֶה הַבַּיִת בְּעֵינֵיהֶם בָּכִים בְּקוֹל גָּדוֹל

לפי פיסוק הטעמים יש להבין את מבנה הפסוק ואת שיעורו כך:

ורבים מ...הזקנים אשר ראו את־הבית הראשון בִּיסְדוּ

זוקק	פסוקית ויקה
------	-------------

נ ו ש א

[כאשר ראו את] זה הבית (= השני) בעיניהם בכים (= בכו) בקול גדול

פסוקית תיאור	נשוא	תיאור
--------------	------	-------

הצגת זה הבית בעיניהם כפסוקית תיאור לבכים מניחה למעשה, שפסוקית אסינרטית זו בנויה כמשפט שמני, שאת מבנהו ואת הוראתו יש לראות כך:

[כש]זה הבית [היה] בעיניהם (= לנגד עיניהם).

נשוא	נשא
------	-----

מבנה זה מציג את הראייה במטאפורה מוחשית, כאילו האובייקט הנראה מצוי בתוך עיניו של הרואה. במקרא מועדף אמנם המבנה החלופי, היינו משפט פועלי שנשואו ראה (כדוגמת פסוקית הזיקה שבפסוקנו: '...ראו את־הבית הראשון'), אך גם המבנה השמני שתואר כאן מהדהד בדוגמות כגון 'המערות פְּרָצִים הִיָּה הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר־נִקְרָא־שְׁמִי עָלָיו בְּעֵינֵיכֶם' (יר' ז, יא) (= האם הבית הזה... היה בעיניכם מערת פריצים) = ה[כ]מערות פריצים אתם רואים את הבית הזה; '...וטובה אני בעיניו' (אס' ת, ה) = הוא רואה אותי טובה.

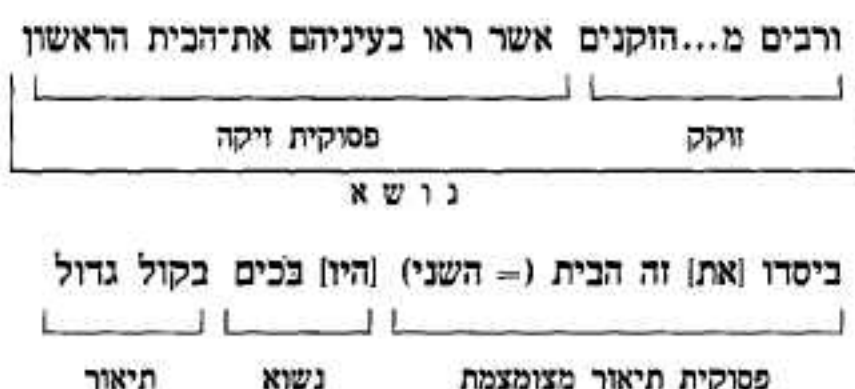
114 ראה דיוננו בפירוש רש"י לפסוקנו בסעיף 4.3.7.1 לעיל (דוגמה 137). שם הרחבנו גם בתיאור הקשיים הלשוניים שבפסוק ובגרסה המשתקפת מתרגום יונתן לפסוקנו.

אפשר שבעלי הטעמים לא נזקקו לתפיסת מבנה המשפט השמני שכפסוקית התיאור ('זה הבית בעיניהם') כפי שהצגנוהו כאן, אלא הבינוהו כמשפט חסר, שיש 'למשוך' אליו את הפועל ראו מפסוקית הזיקה שלפניו. מכל מקום, הם העמידו את פסוקית התיאור כאסינרטי, ולא הציבו בראשה את התיבה ביסדו. לשיטתם, מקומה של תיבה זו הוא בסוף פסוקית הזיקה (היינו 'אשר ראו את־הבית הראשון ביסדו'), ובאופן זה מתייחס הכינוי שבת־יבה ביסדו אל 'הבית הראשון' שלפניה.

לא כך ראה ראב"ע את מבנה הפסוק. ואלה דבריו בפירושו על אתר:

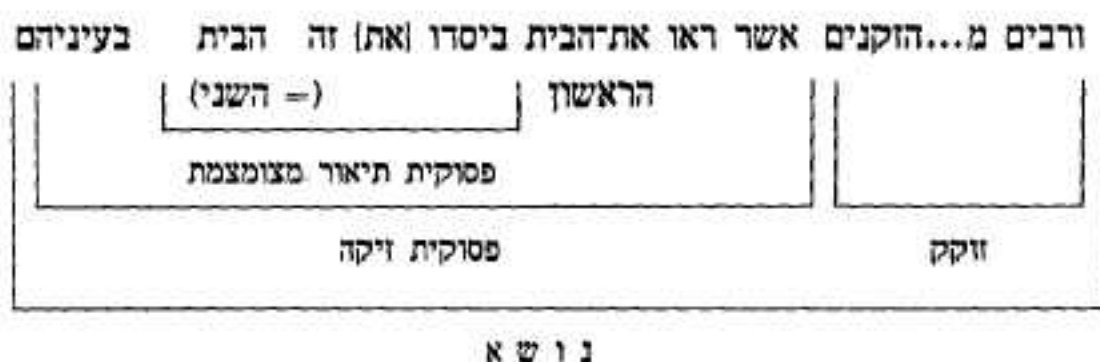
'ביסדו' – רבק עם 'זה הבית', ופי' (=) ופירושו של הצירוף 'ביסדו זה הבית' בהקשר כולו הוא: אשר ראו בעיניהם הבית הראשון בעת יסדו בית שני היו בוכים.

ראב"ע הפקיע אפוא את התיבה ביסדו מפסוקית הזיקה והעמידה כפותחת את התיאור, היינו 'ביסדו [את] זה הבית'. נוסף על כך ראה להצמיד בפירושו את התיבות ראו בעיניהם, תיבות אשר בפסוק יש ביניהן נתק, ואשר משתייכות לפסוקיות תחביריות שונות. אפשר שבהעמידו את הצירוף ראו בעיניהם נקט ראב"ע את שיטת 'סרסו' ופרשו', והתכוון להציג את מבנה הפסוק כך:



אם זוהי כוונת פירושו של ראב"ע, הרי ששיטת 'סרסו' ופרשו' לא פגמה בתבנית התחבירית העקרונית העולה מפיסוק הטעמים כפי שהצגנוהו לעיל, והתנגדותו של ראב"ע לפיסוק הטעמים מצטמצמת למעשה רק לקישורה של התיבה ביסדו אל מה שלפניה; שהרי אילו הבינו בעלי הטעמים את פסוקנו כראב"ע, לא היה מה שימנע מהם לפסק באופן שתיבה זו תיקשר אל מה שאחריה. כנגד זאת, אין מקום לעמת את פירושו ראב"ע עם פיסוק הטעמים באשר לתיבה בעיניהם; שכן שיטת 'סרסו' ופרשו' ניתנת להפעלה בפרשנות המובעת במלים, אך אין היא יכולה לבוא לידי ביטוי בפיסוק הטעמים, שאין בידו לעקור מלה ממקומה ולהעתיקה למקום אחר בפסוק.

אולם את פירושו של ראב"ע לפסוקנו ניתן להבין גם בדרך אחרת. אפשר שהצירוף ראו בעיניהם שהעמיד בפירושו בא לציין ששני מרכיבי הצירוף, אף שאינם סמוכים זה לזה בפסוק, שייכים למשפט תשתית אחד, שבתוכו משתבצת פסוקית התיאור המצומצמת. הבנת פירושו של ראב"ע בדרך זו מעמידה את הפסוק במבנה זה:



(היו) בכים בקול גדול.

--	--

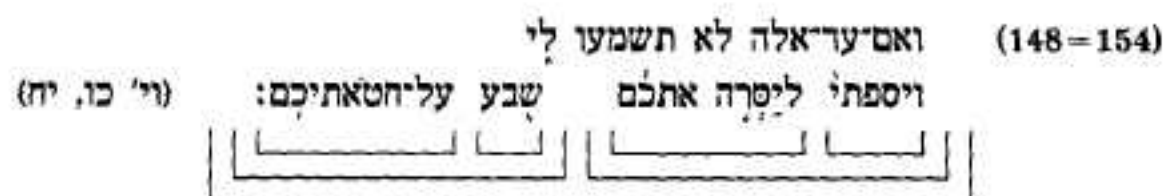
נשוא תיאור

לפי הבנה זו של דברי ראב"ע אין פסוקית התיאור המצומצמת משרתת את התבנית הראשית של הפסוק, אלא את פסוקית הזיקה. בהבנה זו מובלט, יותר מאשר בהבנה האחרת, ערכו הסנטימנטלי של זיכרון הבית הראשון כגורם לבכי. פסוקית הזיקה המועמדת לפי תפיסה זו אומרת אפוא, שבשעת היווסדו של הבית השני היו אנשים שראו בעיניהם (היינו שיוז' לנגר עיניהם) את הבית הראשון; התבנית השלמה של הפסוק (הכוללת פסוקית זו) מספרת, שרבים מאלה (המתוארים בפסוקית הזיקה) היו בוכים בקול גדול.

ברור הוא, כי גם לפי תפיסה זו אין פירושו של ראב"ע תואם את פיסוק הטעמים, הקושר את ביסדו אל הבית הראשון ולא אל זה הבית (= השני).

יצוין, כי לפי שתי התפיסות ראה ראב"ע בכינוי שכתובה ביסדו כינוי מקרים מושאי, המכוון לזה הבית שאחריו, היינו 'ביסדו זה הבית' = ביסדו אותו, [את] זה הבית.<sup>115</sup> ניתן אפוא להעמיד את המחלוקת שבין פירוש הטעמים לבין פירושו של ראב"ע לפסוק על תפיסת הכינוי שכתובה ביסדו: בעלי הטעמים ראו בו כינוי אנאפורי (= המוסב לאחור), וראב"ע ראה בו כינוי מקרים. אין לדעת אם במודע דחו בעלי הטעמים את האפשרות לראות כאן כינוי מקרים, או שלא נתנו דעתם כלל לאפשרות זו.

אף בדוגמה שלהלן חולק ראב"ע על פיסוק הטעמים באשר לצירופה של תיבה אל מה שלפניה או אל מה שאחריה בפסוק:



115 וראה על כך קוגוט, הכינוי היתר, בייחוד סעיף 2.2.1.3 דוגמה 53, עמ' 23-24.

ראב"ע מציע כאן פשט חלופי לפשט המוצע לפי פיסוק הטעמים. על הפשט העולה מפיסוק הטעמים – המצרף את שבע אל עליחטאתיכם – ועל מניעיו עמדנו לעיל בסעיף 4.4.2 דוגמה 148. שם עמדנו גם על השיקולים שמאחורי הפירוש המצרף את שבע אל ליסרה אתכם. בדומה לרשב"ם (שנידון שם) פירש גם ראב"ע את פסוקנו על פי צירוף זה – בניגוד לפיסוק הטעמים – כך:

'שבע' – בעבור היותו חשבון שלם (= מספר עגול) נאמר על לשון רבים (= לציין כמות מרובה), וכן: 'כי שבע יפול צדיק וקם' (מש' כד, טז); 'עד עקרה ילדה שבעה' (שמ"א ב, ה). ואין 'על חטאתיכם' להוסיף שבעה (= להוסיף מכות יותר מן הראוי: שבע כנגד כל חטא), רק 'ויספתי' – פעם אחרת (= פעם נוספת)... וטעם 'על חטאתיכם' – בעבור חטאתיכם...

ראב"ע מתייחס לפסוקנו גם בפירושו לפסוק כא, באמרו: 'ז"על חטאתיכם" דבק עם "ליסרה אתכם", והטעם – בעבור חטאתיכם'.

ראב"ע מעמיד אפוא שתי השלמות בלתי מוצרכות לצירוף ליסרה אתכם: (א) 'ליסרה אתכם שבע'; (ב) 'ליסרה אתכם עליחטאתיכם'. שיעור הכתוב לשיטתו הוא: אשוב (= 'ויספתי') ליסר אתכם הרבה (= 'שבע') בגלל חטאתיכם,<sup>116</sup> והחלוקה הראויה של המשפט לפי פירוש זה היא

ויספתי ליסרה אתכם שבע עליחטאתיכם.

--	--	--	--	--	--	--

#### 4.5.1.4 התנגדות לטעמים המשקפים מדרש

לעתים קרובות נדרשים פסוקי מקרא בספרות חז"ל בניגוד לפשט, וטעמי המקרא משקפים דרשות כאלה. שיקולים לשוניים מביאים את ראב"ע, החותר בפירושו לפשט, לפרש במקרים כאלה בניגוד לטעמים. כך למשל בדוגמות שלהלן:

(146.35 = 155) ארמ' אבד אבי ויָרַד מצרימה (רב' כו, ה)

--	--	--	--	--	--	--

פסוק זה נידון בהרחבה לעיל, בסעיף 3.1.1 דוגמה 35 ובסעיף 4.4.1 דוגמה 146: ראה שם. בדומה לרשב"ם, גם ראב"ע מתנגד לפירוש המדרשי, המשתקף לא רק בפיסוק הטעמים אלא גם בתרגומים הארמיים.

<sup>116</sup> יצוין, כי בהעמדת הסינטגמה ליסרה אתכם עליחטאתיכם נבדל ראב"ע מרשב"ם. שכן רשב"ם אינו מציין אם יש לראות בעליחטאתיכם משלים של ליסרה (כשיטת ראב"ע) או של ויספתי. כמשלים של ויספתי יהיה שיעור הכתוב כך: בגלל חטאתיכם אשוב ליסר אתכם הרבה.

אולם אף על פי שחלוקת הפסוק המתבקשת לפי פירושי רשב"ם וראב"ע אחת היא – ארמי אֶבְרָא אבי וירד מצרימה – נבדלים פירושי השניים בהנמקותיהם ובזיהוי

		נשוא	נשוא

הרמות המיוצגת בנושא, אבי. ראב"ע מעלה במפורש את השיקול הלשוני הגורם לו להסתייג מן הפירוש המדרשי, האונס את אֶבְרָא להיתפס כפועל גרימה. ואלו דבריו בפירושו על אתר:

מלת 'אֶבְרָא' מהפעלים שאינם יוצאים, ואילו היה 'ארמי' על לבן היה הכתוב אומר 'מאביד' או 'מאבד'.

טיעון זה אינו עולה במפורש מדברי רשב"ם, שעיקרם ציטוט דוגמות המאשרות כי אֶבְרָא הוא פועל עומד. ראב"ע, שהעלה כאמור את הטיעון הנזכר, עוד הוסיף עליו טיעון תחבירי, שאין לו זכר בדברי רשב"ם. וזה לשון ראב"ע בהמשך דבריו שם:

ועוד, מה טעם לאמר: לבן בקש להאביד אבי וירד מצרימה, ולבן לא סָבַב לרדת אל מצרים.

הווי אומר: אפילו נקבל שאֶבְרָא יכול להיות פועל גרימה, ונושאו הוא ארמי = לבן, הרי הכול מסכימים, שנושאו של וירד מצרימה אינו יכול להיות לבן. אם כן, צריך היה הכתוב לציין במפורש את חילוף הנושא; ומשלא עשה כן, הרי על כורחך נושא אחד משותף לשני איברי המשפט המחובר, ארמי אבד אבי וירד מצרימה. וכיוון שאי אפשר לתפוס גם את וירד כפועל גרימה, היינו 'גרם לירידה למצרים', שכן 'לבן לא סָבַב לרדת אל מצרים', הרי הנושא המשותף חייב להיות יעקב, המכונה בפסוק אבי. שלא כרשב"ם, שפירש את פסוקנו בזיקה לבראשית כ, יג ועל כן זיהה את אבי עם אברהם, ראב"ע נשען בפירושו על הזיקה התחבירית והעניינית שבין חלקיו של פסוקנו, וזיקה זו הוליכה אותו למסקנה הזאת:

והקרוב, ש'ארמי' הוא יעקב, כאילו אמר הכתוב: כאשר היה אבי בארם היה אבדו, והטעם: עני כלא ממון....

(147,34–156) וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת־מִצְרַיִם מֵת עַל־שֵׁפֶת הַיָּם: (שם' יד, ל)

--	--	--	--	--	--	--	--

אף בדוגמה זו משתקף בפסוק הטעמים מדרש, שלפיו ראה ישראל את מצרים כשהוא (מצרים) מוטל מת (לאחר שפלטו הים) על שפת הים. וראה דיונינו לעיל, בסעיף 3.1 דוגמה 34 ובסעיף 4.4.1 דוגמה 147.

ראב"ע היה ער למדרש זה, ובפירושו הקצר על אתר אף רבב בו, באמרו:

ויש ממצרים שהשליכם הים אל שפתו אחר שמתו, ויש שצללו כעופרת ובלעתם הארץ למטה מהים.

בפירושו הקצר לא ראה אפוא ראב"ע בפסוקים 'צללו כעופרת במים אדירים' (שמ' טו, י) ו'...תבלעמו ארץ' (שם, פס' יב) סתירה לפסוקנו, ופירשם כמתייחסים לקבוצה אחרת של מצרים מתים (היינו אלה שצללו ונבלעו בארץ, כנגד אלה שבפסוקנו, שנפלטו אל שפת הים). פירוש זה מראה, עד כמה קשתה עליו רחית הפירוש המדרשי, בייחוד כשהוא מעוגן גם בטעמי המקרא. אולם בפירושו הארוך על אתר לא קיבל את הפירוש המדרשי, וטען נגדו:

...וכתוב כי המצריים טבעו בים, והים לא השליכם אל היבשה, כי כן כתוב: 'תבלעמו ארץ'.

את פירושו לפסוק הוא מציע בהמשך:

על כן פירוש 'זירא ישראל את מצרים מת על-שפת הים' – שהיו ישראל על שפת הים, וראו מצרים מת כאשר טבע.

נראה כי אף שראב"ע הציג רק מסקנה פרשנית ולא פירט את ההנמקה שמאחוריה, ניתן ללמוד מהצגת המסקנה על שיקול לשוני שהולך אליה: בקביעה הפרשנית 'זירא ישראל את מצרים מת כאשר טבע' הצביע למעשה על כך, שהפועל מת חייב להתייחס לזמן הטביעה ואינו יכול להתייחס לזמן מאוחר יותר – זמן פליטת הגופות מן הים. השיקולים הלשוניים שלהלן יכולים לאשש קביעה זו:

הצורה מת יכולה עקרונית לציין הן פועל בעבר,<sup>117</sup> הן פועל בהווה,<sup>118</sup> הן שם תואר (מועצם),<sup>119</sup> בפסוקנו אין אפשרות לראות בצורה מת פועל בעבר, שכן לפי הבנה זו תהיה משמעות הפסוק, שהמצרים מתו על שפת הים וישראל ראו התרחשות זו. ברור הוא, שאפילו פירוש המדרש והטעמים אינו מכוון למשמעות זו, שהרי לדעת הכול התרחשה מיתת המצרים בתוך הים, ורק אחר כך – לפי המדרש – גפלו גופותיהם.

יתר על כן: הלשון אינה מאפשרת תפיסת מת כצורת עבר בקונסטרוקציה התחבירית שלפנינו: לז היתה זו צורת עבר, אפשר היה להמיר את גוף הנסתר בגוף נסתרים,

117 כגון 'אבינו מת כמדבר' (במ' כז, ג); 'ואחיו מת ויותר הוא לברו' (בר' מד, כ).

118 כגון 'היא באה בספי-הבית והנער מת' (מל"א יד, יז).

119 כגון 'כי אין בית אשר איך-שם מת' (שמ' יב, ל).

והעובדה, שהמשפט \*זירא ישראל את מצרים (ואפילו את המצרים) מתו על־שפת הים איננו קביל, מוכיחה שאין כאן צורת עבר.<sup>120</sup>

ההבדל העיקרי בין מת כפועל בהווה לבין מת כשם תואר הוא בכך, שבהיותו פועל בהווה הוא נושא משמעות מומנטלית, ומציין את רגע המיתה, ואילו כשם תואר הוא מציין מצב, אשר יכול להיות גם נמשך. פסוקנו, לפי דרשת חז"ל והטעמים, מדבר על ראיית ישראל את מצרים לא ברגע מיתתם (היינו מת לא בהוראה הפועלית־המומנטלית), אלא כשנפלטו מן הים, בהיותם במצב המוגדר כמת. לפי המדרש מתחייבת אפוא הבנת מת בפסוקנו כשם תואר בהוראת 'לא חי'. אך דא עקא, הצבת שמות תואר שאינם בנויים בצורה סבילה אינה אפשרית בקונסטרוקציה הנידונה, בין שיבואו בצורת יחיד ובין בצורת רבים. כשם שלא נמצא \*ישראל ראה את מצרים גדולים(ים) / קטנים(ים)/חלשים(ים) על שפת הים, כך לא יהיה קביל המשפט \*ישראל ראה את מצרים מת(ים) על שפת הים, אלא אם כן תוכנס לקונסטרוקציה צורה סבילה ויתקבל משפט כגון \*ישראל ראה את מצרים מוטלים(ים)/שוכבים(ים) מת(ים) על שפת הים. משפט זה אינו אלא תחליף למשפט \*ישראל ראה את מצרים הרוגים(ים) על שפת הים.

משנדרחתה האפשרות להבין את מת בפסוקנו כשם תואר, יוכן מדוע לא גרס ראב"ע בפירושו הארוך לפסוקנו את פירוש המדרש והטעמים, אלא דבק בפירוש היחיד שהלשון מאפשרת, היינו תפיסת מת כפועל מומנטלי בהווה. כך יש להבין את הפרפרזה לפסוקנו שבדברי ראב"ע:

שהיו ישראל על שפת הים, וראו מצרים מת (היינו שובק חיים באותו הרגע) כאשר טבע.

ויושם אל לב, כי תפיסה זו של הצורה מת בפסוקנו, היינו כפועל בהווה, מאפשרת את המרת צורת היחיד בצורת רבים. פסוקנו יכול היה אפוא לבוא גם בניסוח \*זירא ישראל את מצרים מתים על שפת הים, ולהיחשב משפט קביל. חלוקת הפסוק לשיטתו של ראב"ע בפירושו הארוך היא אפוא כזאת:

...זירא ישראל את־מצרים מת על־שפת הים.

--	--	--

120 תן דעתך: המשפט הצפוי בעברית המקראית עם מת/מתו בעבר הוא \*זירא ישראל כי / והנה מת(ו) מצרים. משפט זה יכול לבוא גם בגלגול מקדים של מצרים, כך: \*זירא ישראל את מצרים כי / והנה מת(ו). על מבנים כאלה בעברית המקראית ראה קוגוט, 'הנה' בעברית המקראית, סעיף 5.7, עמ' 254–255.

4.5.1.5 התנגדות המליכה להזדהות ראב"ע עם מדרש

אף שברוך כלל שיקולים לשוניים גורמים לראב"ע להתנגד למדרש כשאר המדרש מתיישב עם הלשון, והתנגדות זו יכולה להיות מכוונת גם לפיסוק הטעמים כשהוא משקף מדרשים כאלה, יש גם מצבים הפוכים, שבהם שיקולים לשוניים מרחיקים את ראב"ע מפיסוק הטעמים ומטים אותו אל עבר פירוש מדרשי. כך הוא בדוגמה שלפנינו:



על פיסוק הטעמים, הרואה ביהודה פנייה ובאתה ירוך אחיד משפט ייחוד, עמדנו לעיל בסעיף 4.3.6 דוגמה 132. כנגד פיסוק הטעמים ראה ראב"ע ב'יהודה אתה ירוך אחיד' משפט מחובר בלתי מקושר (אסינרטי) בעל שני איברים. כך עולה מפירושו על אתר: 'יהודה אתה' – כשמך; וכן 'ירוך אחיד'. בשני המשפטים נרמז מדרש'שם ליהודה, וראב"ע מצביע על כך בפירושו למשפט הראשון, השמני: 'יהודה אתה' – כשמך.<sup>121</sup> ראב"ע לא פירט את מעשה ההודאה המסתתר במדרש'השם מאחורי התיבה יהודה, שהיא הנשוא של המשפט השמני. קרוב לוודאי שכיוון למדרש

...והיה מתיירא יהודה שלא יזכר לו [אביו] מעשה תמר. התחיל [אביו] קורא לו: 'יהודה אתה ירוך אחיד'. אמר לו: אתה הודית במעשה תמר, ירוך אחיד להיות מלך עליהם (בר"ר צט, ח).

אף במשפט השני, הפועלי – 'ירוך אחיד' – ראה ראב"ע מדרש'שם; באמרו 'וכן ירוך אחיד' לאחר שאמר 'יהודה אתה' כשמך' התכוון לדעתנו לציין, שאף ירוך הוא כשמך; הווי אומר, הוא מצביע על כך, שגם מאחורי ירוך אחיד עומד מדרש'שם ליהודה. ברור הוא, שבשני האיברים של המשפט המחובר נדרש השם יהודה על פי לשון הודאה, אך בהבדל'מה: באיבר הראשון מייחס מדרש'השם ליהודה הודאה באשמה. כך עולה מן הדרשה המדברת על מעשה תמר, המתכוונת ודאי ל'זיאת' [יהודה] צדקה ממני' (בר' לח, כו).<sup>122</sup> באיבר השני – ירוך אחיד – נדרש השם יהודה מלשון הודאה והכרה בסמכות: 'ירוך אחיד להיות מלך עליהם'.<sup>123</sup>

121 אותו רעיון, כלשון כמעט זהה, בא במדרש הגדול, ויחי, מט, ח: 'אמר ר' פנחס: אמר לו אתה כשמך...'

122 דרשה זו מהדהדת גם בתרגום אונקלוס: 'את אודיתא ולא בהיתתא'.

123 דרשה דומה מפרשת את ירוך אחיד כ'כירו ביתרונך', כך: 'אחיד מודין בך, אמך מודה בך...' (בר"ר צח, ו). דרשה אחרת, המפליגה אל העתיד, היא של ר' שמעון בן יוחאי: 'היו כל אחיד נקראין על שמך, איך אדם אומר: ראובני אנא, שמעוני אנא, אלא: יהודי אנא' (שם).

פיסוקו של ראב"ע – 'יהודה אתה; יורוך אחיך' – המנוגר לטעמי המקרא, תואם אפוא את המדרש שהבאנו. כיוון שפיסוק הטעמים מכוון כאן כנראה לפשט הכתוב, יש מקום לתמוה: מה ראה ראב"ע לפרש בניגוד לפשט ולטעמים, על פי הדרש דווקא? דומה שראב"ע התקשה לקבל את הפירוש הרואה במלת יהודה פנייה בשל המלה אתה, הבאה אחריה. סמיכותן של שתי התיבות – זו המשמשת כפנייה וזו העומדת כחלק ייחוד – נראתה בעיניו כגיבוב לשון. לדידו יכול היה הכתוב להסתפק במלת הפנייה ולגרוס 'יהודה, יורוך אחיך'. נראה שמלת הפנייה נדמתה לראב"ע אף היא כחלק ייחוד, וזאת בשל עמידתה בפתיחת המשפט ובשל היות הכינוי שבתיבה יורוך מכוון אליה, כשם שהוא מוסב אל אתה. ראב"ע לא ראה לנכון לקבל את ייתור הלשון שבפסוק, העולה כביכול מפיסוק הטעמים. הוא העדיף לרבוך בפירוש המדרשי, המסלק 'קושי' זה, ולהציג את הדרש כפשט.

פירושו של ראב"ע סוטה מפיסוק הטעמים לא רק בחלוקה הפנימית של המשפט יהודה אתה יורוך אחיך, אלא אף בראיית מבנה הפסוק השלם. כך ניתן ללמוד מהדברים שבהמשך פירושו:

וכאשר יראו [אתיך, הנזכרים קודם] כי 'ידך בערף איביך, [אז] ישתחוו לך בני אביך' כמו למלך.

ראב"ע קושר אפוא את המשפט ידך בערף איביך אל ההמשך, ומפרשו כפסוקית תיאור של ישתחוו לך בני אביך. לשיטתו מתחלק אפוא הפסוק כך:

יהודה אתה, יורוך אחיך;	ידך בערף איביך, ישתחוו לך בני אביך.
------------------------	-------------------------------------

חלוקה זו בנויה על ראיית ארבעה משפטי תשתית בפסוק, המעמידים משפט מחובר בעל שני איברים; האיבר הראשון מחובר אף הוא, והוא מכיל את שני משפטי התשתית הראשונים, ואילו האחר הוא משפט מורכב, הבנוי משני משפטי התשתית הנותרים. לשיטתו של ראב"ע ראוי היה להציב את האתנחתא בתיבה אחיך, ולא בתיבה איביך, כבשיטת בעלי הטעמים.

בעלי הטעמים, שראו ביהודה אתה יורוך אחיך משפט אחד, העמידו את הפסוק על שלושה משפטי תשתית. פיסוקם, המעמיד תמיד חלוקות בינריות, היה חייב לחלק את הפסוק תחילה לשניים, ואחר כך לחלק שוב לשניים את אחד החצאים. נמצא שמשפט התשתית האמצעי – ידך בערף איביך – יכול היה מלכתחילה להצטרף אל המשפט שלאחריו ולא דווקא אל זה שלפניו. ואם כך, אין בעצם הסיפוח ההכרחי לכאן או לכאן כדי לשלול את האפשרות, שבעלי הטעמים ראו את פסוקנו בנוי כמשפט מחובר בעל שלושה איברים, שהם שלושת משפטי התשתית. מכל מקום, בעלי הטעמים צירפו את המשפט האמצעי לראשון, ופירושו של ראב"ע נמצא חולק עליהם גם בפרט זה.



'לא בניו' – אלה שאמרו שאינם בניו.... והטעם – שלא יודו שהוא בראם... והנכון בעיני שהוא כן: שחת לשם (= לו שבפסוק); והטעם – השחתת דרכי השם הנטועים והחקים שצוה, כאילו אמר: שחת לו דור עקש, שהם לא בניו, וזהו מומם.

לפי ראב"ע שיעורו של פסוקנו כך הוא: אלה שמומם הוא שהם לא בניו של ה' (היינו התרחקו ממנו), אלה שהם דור עיקש ופתלתל, שיחתו לו (היינו לה').<sup>126</sup> ניתוחו התחבירי של הפסוק, לשיטת ראב"ע, הוא אפוא כזה:

שחת	לו	הם	לא־בניו	מומם	דור עקש ופתלתל
		נושא	נושא		
		פסוקית תוכן נושאית		נושא	
נושא	מושא	פסוקית זיקה נושאית		תמורה לפסוקית הנושאית	

אם אמנם כיוון ראב"ע לפשט הכתוב – ואפשר שזהו אכן הפשט – עלה הרבר בידו רק לאחר שהבחין בכמה זריות תחביריות שנתקבצו בפסוק. על אחת מהן עמד במפורש בפירושו על אתר:

ואל תתמה בעבור שהמלה ('שחת') לשון יחיד (ואילו 'לא בניו מומם' לשון רבים), כי כן משפט הלשון (לפתוח בלשון יחיד ולעבור ללשון רבים). הלא תראה: 'זכר' (ביחיד) ימות עולם, בינו (ברבים) שנות דרדוד' (דב' לב, ז).

קושי זה – העדר ההתאם במספר – הצטרף ודאי לשיקול התאולוגי של בעלי הטעמים, והפיסוק שנקטו סילק גם אותו. אפשר שבשל כך ראה ראב"ע להעלותו במפורש ולישב אותו. אך הקשיים שהכבידו על חשיפת הפשט – כפי שראהו ראב"ע – הם אלה: שתי הפסוקיות שבפסוק – הן פסוקית הזיקה הנושאית שבתבנית החיצונית, הן פסוקית התוכן הנושאית המשובצת בתוכה – אסינרטיות הן. קישור אסינרטי של כל פסוקית בנפרד שכיה הוא בלשון השירה המקראית, אך שיבוצה של פסוקית אסינרטית אחת בתוך פסוקית אסינרטית אחרת מכביד מאוד על ראיית המבנה התחבירי.

זאת ועוד: הפסוקית האסינרטית המשובצת שבפסוקנו איננה שלמה. חסרון הנושא שבה (הם) מצטרף לחסרון צורן הקישור, וחסר כפול זה מטשטש את המעמד התחבירי של לא בניו ואת ההבחנה בעצם קיומה של הפסוקית המשובצת. סדר המרכיבים ההפוך של פסוקית הזיקה הנושאית, היינו נושא-נושא, והעדר אוגר מקשים עוד יותר על

126 הפרפרזה של ברויאר (טעמי המקרא, עמ' 371) לדברי ראב"ע ורמב"ן – 'מומם שחת לו את אלה שהם "לא־בניו" – נראית לנו מוטעית באשר לראב"ע, והיא תואמת רק את פירושו של רמב"ן!





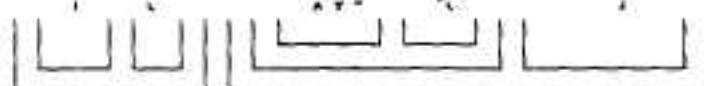




...בעלי הטעמים הדביקו 'קטרת' ל'תועבה', כלומר: קטרת מתועבת (ולפי זה מלת 'קטרת' מיותרת):<sup>132</sup> והוצרכו הקדמונים לתקן הלשון כך, כדי שלא יובן בהחלט (היינו באופן מוחלט, לגבי כל קטורת) שהקטרת היא מתועבת לאל. כי מאחר שאין מפורש בכתוב 'לא תוסיפו הביא קטרת' א ש ר תועבה היא לי, קרוב הדבר שיטעו ההדיוטות ויחשבו שהנביא אומר בהחלט, שהקטרת היא תועבה לאל.<sup>133</sup>

סביר שראב"ע היה ער לעובדה, שהפירוש המשתקף בפיסוק הטעמים מותיר את משמעה של קטרת מעורפל, ועקב כך אפשר שיש אף ממש בטענה, שלשיטת הטעמים 'מלת "קטרת" מיותרת' (כפי שאכן טען שר"ל). רומה כי ערפול זה היה בו כדי להוליך את ראב"ע לפרש את פסוקנו בניגוד לטעמים אפילו היה מתגבר על רתיעתו מפני העמסת 'תיקוני טעמים ופירושים' על הטקסט (רתיעה שהזכרנוה בדיוגנו בדוגמה 160).

(164) ואנשי סדם רעים וחטאים לה' מאד: (בר' יג, יג)



בעלי הטעמים הפרידו בין התיבות וחטאים לה', בהציבם אתנחתא בתיבה וחטאים. דרכם זו טעונה הסבר. ברויאר<sup>134</sup> מניח, שבחלוקה פשוטה וטבעית ראוי היה המפסיק הראשי בפסוק לבוא בתיבה לה'. אם מקבלים הנחה זו, יש לקבל גם את הסברו של ברויאר, שהיה זה מדרכם של בעלי הטעמים להקדים לעתים את האתנחתא ולהציבה לפני שני המשלימים האחרונים (במיוחד כשהמשפט פשוט), כדי שלא תימצא בסמוך לסילוק, וכך נהגו גם בפסוקנו.

אולם ניתן גם להניח חלוקה פשוטה וטבעית אחרת של הפסוק, שלפיה יוצב המפסיק הראשי בתיבה רעים, והפסוק יועמד על שתי צלעות מקבילות: ואנשי סדם רעים

וחטאים לה' מאד. המקבל הנחה זו יודקק להסבר שונה מהסברו של ברויאר לסיבת

הסטייה של בעלי הטעמים מן החלוקה הטבעית.

שר"ל<sup>135</sup> סבר, שפיסוק הטעמים מצביע על פתרונו של בעלי הטעמים לקושי שראו בהצגת מי שאינו מכיר בה' כחוטא לו. שר"ל טוען שאין ממש בקושי זה, שכן העושה

132 הסוגריים כאן והדברים שבתוכם מצויים במונחא עצמה.

133 שר"ל, שם, ויוער, כי אף אם צודק ברויאר (ראה ברויאר, טעמי המקרא, עמ' 376 הערה 24) בראותו מאחורי הטעמים פשט, המפרש את קטרת בהוראת 'הקטרה' או 'קרבן', קשה להניח כי כך ראה ראב"ע את הפירוש המוצע בפיסוק הטעמים. סביר יותר שפיסוק הטעמים לפסוקנו נראה לו תוצר של אילוץ תאולוגי, מעין זה שהועלה בדברי שר"ל.

134 טעמי המקרא, עמ' 343 (פרק טו, סעיף 18), 379-380.

135 ראה שר"ל, תורה, עמ' 64-65.

מעשים רעים בעיני ה' הריהו חוטא לה', גם אם אינו מכיר בו. טענה מוצדקת זו של שר"ל מותירה אפוא ב'צריך עיון' את סיבת הסטייה של בעלי הטעמים מן הפשט, ואפשר שעיון בדברי ראב"ע יוליך אותנו אל סיבה זו.

אף שראב"ע מתמקד בפירושו במלה רעים בלבד, משתמעת מדבריו הבחנה בינה לבין חטאים. הצורך להעמיד את שתי המלים הללו כשני מושגים שונים נולד מן הרצון לסלק מן הפסוק את ייתור הלשון שבו, ולעניין זה קדמו לראב"ע אונקלוס ורש"י. לפי אונקלוס רעים = 'כישון בממונהו', וחטאים = 'חייבין בגויתיהו'; ואילו רש"י הפך את הסדר: "רעים" – בגופם; "חטאים" – בממונם.

כנגד ההבחנות של אונקלוס ורש"י, שאינן יונקות מן הפסוק גופו (כמוכח מן העובדה, שהבחנתו של כל אחד מהם הפוכה מזו של משנהו), ראב"ע משתית את הבחנתו בין רעים וחטאים על מבנה הפסוק עצמו. כך עולה מפירושו על אתר: "רעים" – לבני אדם. ויחזקאל פירש זה: "ויד עני ואביון לא החזיקה" (יח' טז, מט). אין ספק, כי פירוש רעים – לבני אדם יונק מהמשך הפסוק: 'חטאים לה' מאד'. פירוש זה מצביע בבירור על כך, שראב"ע חילק את פסוקנו לפי השיטה השנייה שצוינה לעיל, היינו: ואנשי סדם רעים [לבני אדם] וחטאים לה' מאד.

ראב"ע ראה ברקעו של פסוקנו את ההבחנה המסורתית שבין שני טיפוסים עוונות: (א) עבירות שבין אדם לחברו, שהעושים אותן נקראים בפסוקנו – לפי פירוש ראב"ע – רעים; (ב) עבירות שבין אדם למקום, שהעושים אותן נקראים בפסוקנו – אליבא דראב"ע – חטאים. ודוק! אין ראב"ע דן בקטגוריה של החטאים, שכן זו מוגדרת בפסוק עצמו ואינה צריכה פירוש. לעומת זאת הקטגוריה של הרעים זוכה לא רק לפירוש אלא אף לאסמכתא מיחזקאל. עיון בהקשר שהאסמכתא הוצאה ממנו מראה, שלשיטת ראב"ע ניתן היה למצוא בהקשר השלם גם אסמכתא לחלקו השני של פסוקנו, שכן את דברי יחזקאל ניתן להקביל לחלקי פסוקנו כך:

הנהיזה היה עון סדם אחותך		ואנשי סדם
... וידעני ואביון לא החזיקה		רעים [לבני אדם]
ותגבהינה ותעשינה תועבה לפני		חטאים לה' מאד
(יח' טז, מט-ג)		(בר' יג, יג)

לדעתנו ביקש ראב"ע להראות, שפירושו לפסוקנו מסתייע בפרשנות פנים-מקראית, והוא מפנה אותנו אליה במלים 'יחזקאל פירש זה'. כיוון שראב"ע פירש רק את התיבה רעים שבפסוקנו, הוא נזקק רק לאותו חלק מ'פרשנותו' של יחזקאל הנוגע למלה זו, היינו למובאה 'ידעני ואביון לא החזיקה', המדברת בעבירות שבין אדם לחברו. ומשלא





ראב"ע פירש את 'המליצה המכשילה' שברישא בשיטת 'מושך עצמו ואחר עמו', כשהוא מפעילה רק לגבי השם נביא בלא הכינוי הצמוד אליו. הוא מעמיד אפוא את מבנה המשפט בניגוד לטעמים, כך:

אם יהיה נביאכם [נביא] ה', במראה אליו אתודע ...

רישא	סיפא
------	------

הפתרון שמצא ראב"ע לקושי שברישא המועמדת לפי שיטתו היה קל בעיניו מן התשובה שיש לספק לקושי הלשוני שבסיפא המועמדת לפי שיטת הטעמים, היינו: זימנא של נסתר (ה) ומרבר (אתודע, אדבר) בכפיפה אחת.

## 4.5.2 התנגדויות משיקולים ענייניים

### 4.5.2.1 התנגדות לפשט ולטעמים מסיבה תאולוגית

אף על פי שבדרך כלל לא הושפע ראב"ע בפירושו משיקולים תאולוגיים, וכשמצא משיקולים כאלה עומדים מאחורי פיסוק טעמים המנוגד לפשט פירש בניגוד לטעמים, לא היה ראב"ע עצמו מחוסן לחלוטין בפני שיקולים כאלה. אפשר שכאשר התעלם משיקולים תאולוגיים שהשפיעו על פירושיהם של אחרים – ובכלל זה על פיסוק הטעמים – עשה כן משום שלא ראה באותם מקרים בעיה תאולוגית אמתית המעוגנת בטקסט. אולם כשהיה נראה לו שהטקסט עצמו, כשהוא נקרא כפשוטו ובהתאם לפיסוק הטעמים, מעלה בעיה תאולוגית אמתית, הוליך אותו שיקול ענייני, היינו חיפוש אחר סבירות התוכן, אל פירוש המנוגד לפשט ולטעמים. כך בדוגמה שלהלן:

(166) ויעש אלהים את־הרקיע ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין

המים אשר מעל לרקיע ויהי־כן; ויקרא אלהים לרקיע שמים ...

(בר' א, ו-ח)

המשפט ויהי־כן שבסוף פסוק ז מופיע גם בסופם של פסוקים אחרים בסיפור הבריאה, אך רק כאן הוא מעורר קושי תאולוגי, ובשל כך – ולא בגלל הופעתו הראשונה – מתייחס אליו ראב"ע בפירושו, ומציע – בניגוד לטעמים – להעתיקו מסוף פסוק ז לתחילת פסוק ח: 'וטעם "ויהי כן" רבך עם הבא אחריו: כאשר היה כן – קראו "שמים"'. הווי אומר, ויהי כן איננו משפט עצמאי המתחבר אל המשפט שקדם לו, אלא פסוקית זמן (במשמע 'כאשר היה כן'), המשועבדת למשפט ויקרא אלהים לרקיע שמים. ראב"ע ראה קושי ענייני, ולא רק תאולוגי, בהבנת ויהי־כן שבפסוקנו כמשפט המציין את ביצועם של הדברים שנוכרו לפניו. שהרי גם בלא מלים אלו כלול בפסוק ז

תיאור הביצוע של הציווי האלוהי שהובא בפסוק ו: לאחר 'ויאמר אלהים יהי רקיע...' מציין הכתוב כי כן היה, באמרו 'ויעש אלהים את הרקיע, ויבדל...' ואין אפוא מקום לציון נוסף של הביצוע במלים ויהי־כן. בייתור לשון זה ניתן לראות קושי ענייני. הקושי התאולוגי נעוץ בעובדה שהכתוב מדבר כאן באל, שהוא המצווה והוא המבצע. ואם אין במשפט ויהי־כן תיאור הביצוע – שהרי הביצוע כבר תואר – הרי שהוא עלול להיתפס כמשפט המאשר שאכן תאם הביצוע את הציווי; אישור כזה יש בו משום פגיעה בכבוד האל, שכן הוא מלמד, כביכול, ששלמות הביצוע של האל איננה ברורה מאליה, והיא זקוקה לאישור.

קושי תאולוגי זה אינו מתעורר בשאר ההיקרויות של ויהי־כן בסיפור הבריאה, שכן בהן תכוף משפט זה אל הציווי, ובאין תיאור ביצוע הקודם לו נתפס הוא כמציין את הביצוע. כך למשל ברור מעמדו של ויהי־כן בפסוק ט. פסוק זה בנוי כמשפט מחובר:

ויאמר אלהים יקוו המים מתחת לשמים אל־מקום אחד ותראה היבשה

איבר א: הציווי

ויהי־כן:

איבר ב: הביצוע

שונה במקצת הוא מעמדו של המשפט ויהי־כן כשכא אחריו פירוט של תיאור הביצוע. כך למשל ביחידת הפסוקים יא–יב:

ויאמר אלהים תדשא הארץ... אשר זרעו בו עלי־הארץ ויהי־כן:  
ותוצא הארץ... אשר זרעו בו למיניהו...

ביחידה זו אי אפשר אמנם לראות בויהי־כן את עצם תיאור הביצוע, שכן הכתוב מוסיף ומפרטו אחר כך; אולם כיוון שאין התיאור המפורט של הביצוע קודם למשפט ויהי־כן, אין משפט זה יכול להיתפס כמאשר את הביצוע, וסביר להבינו כפותח את תיאור הביצוע. לפי הבנה זו משמשת כאן המלה בן לרמזיה קטפורית – היינו ויהי־כן – והדבר היה כמתואר להלן – המקדימה את פירוט הביצוע, הפותח במלים 'ותוצא הארץ...'. מעמד זהה למתואר כאן יש למשפט ויהי־כן גם בפסוקים טו, כד, ל.

ראב"ע חש ודאי בייחודו ההקשרי של השימוש בויהי־כן בפסוק ז בהשוואה להיקרויותיו האחרות בסיפור הבריאה: כאמור, רק בפסוק זה בא ויהי־כן לאחר תיאור מפורט של הביצוע. כיוון שראב"ע לא רצה לראות בויהי־כן כאן ייתור לשון, ובוודאי

לא אישור לשלמות הביצוע של הציווי האלוהי, חרג מן הפשט וגרס, כי "ויהי כן" דבק עם הבא אחריו.<sup>141</sup>

4.5.2.2 התנגדות משיקולים של הקשר

(167) מי' ד, ח:



בעלי הטעמים הציבו אתנחתא בתיבה תאתה, כיוון שנרתעו מהעמדת הצירוף תאתה ובאה. בצירוף זה התקשו. לא רק בשל הטאטולוגיה שראו בו, אלא גם בשל קושי מורפויסינטקטי: הרכבו של הנשוא הכולל, המזווג את האיבר תאתה, שזמנו עתיד, עם האיבר ובאה, שזמנו אחר – בין שנראה בו עבר מהופך (= ובאה, שלא כבטעמים שלפנינו), בין שנראה בו כינוני (= ובאה, כבטעמים שלפנינו). לחזוקה של ההפרדה בין תאתה ובין ובאה בחרו להטעים את ובאה בהטעמה מלרעית, שכן העמדת סינטגמה במבנה 'יקטל וקוטל' מוקשה יותר מהעמדת סינטגמה במבנה 'יקטל וקטל'.

לפי פיסוקם של בעלי הטעמים משמשת הסינטגמה הממשלה הראשונה נושא של ובאה בלבד, ואילו הנושא של תאתה אינו נזכר בפסוקנו, ויש למשוך אותו מן הפסוק הקודם – 'ושמתי את-הצלעה לשארית והנהלאה לגוי עצום...'. שיעור הקיסרות הראשונה של הפסוק לפי הטעמים הוא אפוא כזה: הפסוק פותח בפנייה 'ואתה מגדל-עדר עפל בתציון', וממשיך בקביעה, ש'הצלעה והנהלאה' 'עדיך תאתה'.<sup>142</sup>

אף על פי שראב"ע השעין את פירושו לפסוקים רבים על הכלל של 'מושך עצמו ואחר עמו', כאן לא ראה לנכון למשוך את הצלעה והנהלאה מפסוק ז לפסוקנו. לדיון, אין מקום להפעיל כלל זה אלא כשהוא משלים חסר ודאי העולה מן ההקשר, ולא כך הוא המצב בפסוקנו. כאן החסר המדומה מוכתב מן הפיסוק המאולץ של הטעמים. ראב"ע מתנגד לפיסוק זה, והוא מפרש את פסוקנו כעולה מהקשרו הטבעי:

141 רמב"ן בפירושו על אתר עמד על הקושי שבייתור הלשון המצוי לכאורה בייחבן שבפסוקנו. הוא מכיר בכך שיש פעמים במקרא ש'אחר האמירה פירש שיצא אל הפועל והיה כאשר נגזר, אך לא כך הוא בפסוקנו: 'אבל בכאן אחר אמירת "יהי רקיע" כתוב "ויעש אלהים את הרקיע ויבדל", ולמה הוסיף "ויהי כן"?'. רמב"ן מיישב ייתור לשון זה כך: 'אבל הוא לומר, שהיה כן תמיד כל ימי עולם'. אין הוא ער כנראה לקושי התאולוגי שהטריד את ראב"ע, ועל כן הוא פוסק: 'ורבי אברהם פירש כי הוא דבק עם הבא אחריו... ואינו נכון' (ו).

142 וברוח זו פירש רש"י על אתר.

'עֲדִיר תֵּאתָה' – וזאת המלה (– 'תאתה') רבוקה עם 'ובאה', והטעם: 'הממשלה' (היינו הממשלה [הראשונה] תאתה ובה עדיך). וכמוהו 'כלו תפלות דוד בן־ישי' (תה' עב, כ), שאף על פי שמלת 'תפלות' היא באתנת, רבוקה היא למלת 'דוד', וככה זה (היינו פסוק זה, פסוקנו).

את התנגדותו לפיסוק הטעמים בפסוקנו השכיל ראב"ע לבטא באופן זהיר ובסגנון מאופק. הוא לא הציג את הפיסוק כמוטעה ולא טען שאין להתחשב בו. תחת זאת הראה, שאפילו בפסוק פשוט ובהיר, כבדוגמה שהביא, מצויה אתנחתא במקום שבעליל אינו טובל הפסקה. ודוק: כיוון שאין להעלות על הדעת שבציון האתנחתא בתיבה תפלות ביקשו בעלי הטעמים לכפות על הפסוק פירוש מאולץ, הממליץ על הפרדה בין תפלות לבין דוד בן־ישי, אין לשלול את האפשרות שמאחורי הצבת אתנחתא עומד לעתים שיקול כלשהו שאיננו תחבירי־פרשני (למשל שיקול מוסיקלי).

ניסוחו הזהיר של ראב"ע מבקש אפוא ליצור אשליה, שאין הוא בא לערער על מיקום הצבת האתנחתא בפסוקנו ובפסוק שהוסיף בפירושו, אלא הוא יוצא נגד התפיסה, שיש ליחס תמיד לכל טעם מפסיק משמעות פרשנית. בדרך זו ניתן לכאורה לפרש כל ניגוד שבין פיסוק הטעמים לבין ההקשר, ואם כך הוא, הרי שגם בפירושו של ראב"ע לפסוקנו אין לראות התנגדות לפיסוק הטעמים. אולם, לטעמנו, ניסוח דבריו בפירושו לפסוקנו אינו מלמד אלא על רתיעתו של ראב"ע מפני חשיפת התנגדותו לפיסוק הטעמים, ואין בו כדי לבטל את התנגדותו זו, העומדת ביסוד פירושו לפסוק.

לדיו של ראב"ע אין ההקשר מצטמצם לפסוק וליחידה העניינית שהוא חלק ממנה, אלא הוא כולל יחידות נוספות במקרא שעניין להן בפסוק שהוא מפרש. פעמים שאין הרמוניה בין קטעים שונים במקרא המאזכרים אותו עניין, וראב"ע – המצטיין בחושו הביקורתי – ער לכך. עם זאת, כיוון שהוא חושש מפני הצגה מפורשת של פתרון התולה את חוסר ההרמוניה במסורות 'מתרוצצות' (היינו מסורות מתחרות) אחדות, יכול הוא להציע פירוש המעוות את פשט הכתוב ואינו מתיישב עם הלשון, אך יש בו כדי לטשטש את חוסר ההרמוניה ולישר כביכול את ההדורים שבהקשר הרחב של העניין הנידון. במקרים כאלה אפשר שראב"ע יפרש בניגוד לפיסוק הטעמים, המתמקד רק בפסוק עצמו ומכוון לפשט העולה ממנו. כך הוא בדוגמה הזאת:

(168) ותפתח הארץ את־פיה ותבלע אתם ואת־קרח בקות העדה

באכל האש את חמשים ומאתים איש ויהיו לנס:

בעלי הטעמים העמידו את קרח בקבוצה אחת עם רתן ואבירם (שנזכרו בפסוק הקודם, והכינוי אתם שבפסוקנו מכוון להם) – קבוצת הנבלעים באדמה, בנבדל מקבוצת

חמשים ומאתים איש, שנשרפו באש. פיסוקם תואם את מכנהו הלשוני-התחבירי של הפסוק לפי פשוטו. פשט זה עומד בהרמוניה עם אותם הכתובים שמשמע מהם שקרח היה בין הנבלעים, כגון הפסוק שפתיחתו זהה לפתיחת פסוקנו, 'ותפתח הארץ את-פיה ותבלע אתם ואת בתיהם ואת כל-האדם אשר לקרח' (במ' טז, לב), המכליל את קרח עם הנלווים אליו במסגרת ההגדרה 'כל-האדם אשר לקרח'; וכן הפסוק 'ויִעֲלוּ מעל משכן-קרח דתן ואבירם...' (במ' טז, כז), המזמן את קרח באכסניה אחת עם דתן ואבירם סמוך לזמן האסון שפקד אותם.

ואולם לא תמיד מצרף המקרא את קרח אל דתן ואבירם באזכור משותף. כך למשל אין קרח נמנה עם דתן ואבירם בסקירת הכתוב את נפלאות ה' במדבר, שביניהן 'ואשר עשה לדתן ולאבירם בני אליאב בן-ראובן אשר פצתה הארץ את-פיה ותבלעם...' (דב' יא, ו). אי הכללתו של קרח בפסוק זה יכולה לעורר פקפוק בדבר היותו שותף לגורלם של דתן ואבירם בהיבלעותם באדמה. חיזוק לגורלו האחר והנברל של קרח אתה מוצא בפסקה שלהלן: 'זיקה אלעזר הכהן את מחתות הנחשת אשר הקריבו השרפים וירקעום צפוי למזבח: וזכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש זר... להקטיר קטרת... ולא יהיה כקרח וכעדתו...' (במ' יז, ד-ה). מפסוקים אלו משמע, שקרח ועדתו – שלא כדתן ואבירם – נספו באש.

המסורות המתרוצצות בדבר מותו של קרח באות לידי ביטוי גם בספרות חז"ל. אמנם במקום אחד מצויה הקביעה החד-משמעית, ש'עדת קרח אינה עתידה לעלות (מן האדמה שבתוכה נבלעה), שנאמר (במ' טז, לג) "ותכס עליהם הארץ" (סנהדרין י, ג); אך במקום אחר מצינו זו בצד זו את הדעות 'קרח לא מן הבלועים ולא מן השרופים' (סנהדרין קי ע"א) ו'פירש רש"י שם: 'אלא במגפה מת!'; 'קרח מן השרופין ומן הבלועין' (שם), וכל אחת מן הדעות תומכת את עצמה בפסוקים מן המקרא.

ראב"ע לא היה מוכן לקבל סינתזות כאלה של שתי מסורות כפירוש רציונלי. עם זאת, תחושת המסורות המתרוצצות גם לא אפשרה לו להתייחס אל כל הפסוקים הקשורים לעניין הבלועים והשרופים כאל הקשר אחד, ולכן העדיף לסווגם לשני הקשרים: ההקשר שעניינו דתן ואבירם כנגד ההקשר שעניינו קרח. לפי הבחנה זו דתן ואבירם היו מן הבלועים, וקרח – מן השרופים. לצורך הבחנתו התיר ראב"ע לעצמו לכפות על פסוקנו פירוש בניגוד לטעמים. פירושו לפסוקנו מובלע בפירושו לבמדבר טז, לה, וזה לשונו:

...ולפי דעתי שלא נבקע רק (- אלא) מקום דתן ואבירם, כי לא נזכר |מקום נוסף שנבקע, וקרח היה עומד עם מחתתו עם אהרן ועם נשיאי העדה מקריבי הקטרת. ופירוש הפסוק (= פסוקנו): 'ואת קרח' איננה דבק עם 'ותבלע אותם', רק עם 'במות העדה'.

החלוקה הראויה לפסוקנו, לשיטת ראב"ע, היא אפוא זאת:

ותפתח הארץ את־פיה ותבלע אתם

ואת־קרח במות העדה באכל האש את חמשים ומאתים איש ...

ראב"ע התעלם מאי תקינותו של המשפט ואת־קרח במות העדה. משפט זה מבקש לכאורה השלמה מעין 'ואת־קרח [בלעה] במות העדה' – השלמה בשיטת 'מושך עצמו ואחר עמו', על פי ותבלע שבצלע הראשונה. אולם תוכן פירושו של ראב"ע לא יסבול השלמה כזאת; ואילו כל השלמה אחרת לא תהיה אלא ספקולציה, שאינה מעוגנת בחוקי שימוט מוכרים בתחביר לשון המקרא.<sup>143</sup>

#### 4.5.2.3 התנגדות משיקולים לוגיים

לעתים נובעת התנגדותו של ראב"ע לפיסוק הטעמים משיקולים לוגיים. ראב"ע איננו מציין אמנם שיקולים אלו, כשם שאיננו מציין את עצם התנגדותו לפיסוק הטעמים באותם המקרים, אך השוואת פירושו לפירוש העולה מפיסוק הטעמים יכולה להעלות את נקודת המחלוקת שביניהם, שבמוקדה עומד שיקול לוגי. להלן דוגמות אחרות:

(169) ושננתם לבניך ודברת בם

בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך: (רב' ה, ז)

ראב"ע בפירושו על אתר חולק על פיסוק הטעמים, בהעירו כי "בשבתך" – דבק עם "ודברת בם". הערה זו מפנה למעשה את תשומת הלב לכך, שמפיסוק הטעמים עולה שארבעת תיאורי הזמן המרכיבים את הקיסרות השנייה של הפסוק – 'בשבתך בביתך; ובלכתך בדרך; ובשכבך; ובקומך' – מתייחסים אל הקיסרות הראשונה בשלמותה. הווי אומר: לפי פיסוק הטעמים מצווה הפסוק ששתי הפעולות – הן ושננתם לבניך הן ודברת בם – תיעשינה בכל ההודמנויות הנקובות בקיסרות השנייה שבפסוק. ראב"ע ראה, כנראה, הצגה זו של הציווי שבפסוק כבלתי סבירה; שהרי אין להניח שבניו של אדם מצויים עמו תמיד – בשבתו, בלכתו, בשכבו ובקומו – וכיצד אפוא יוכל לקיים בכל ההודמנויות הללו את מצוות 'ושננתם לבניך'? על כן העדיף ראב"ע להעמיד מצווה זו בלא זיקה לתיאורי הזמן, וליחס את אלה רק למצוות 'ודברת בם'. לטענה האפשרית, שגם מצווה זו אינה ניתנת לקיום תמיד – שכן לא בכל ההודמנות מצוי אדם בחברת בן

143 אפשר שראב"ע גזר מבאבל האש צירוף פועלי אכלה האש, ואותו משך אתורנית כך: 'ואת־קרח [אכלה האש] במות העדה'. קשה לקבל השלמה מעין זו, ומכל מקום אין ראב"ע מציעה במפורש.

שיח – מקרים ראב"ע את התשובה: 'זהנה "ורברת במ" – בפה (היינו כשהאדם בחברת  
בן-שיח) ובלב (היינו, כשהאדם לבדו יהיה דיבורו בהרהור הלב). החלוקה הראויה  
לפסוקנו לפי ראב"ע היא אפוא

ושננתם לבניך ורברת במ בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכרך ובקומך:

(170) ויכתב משה את־מוצאיהם למסעיהם על־פי ה' (במ' לג, ב)

\_\_\_\_\_

בעלי הטעמים חצו את הקיסרות הראשונה של הפסוק בתיבה למסעיהם. פיסוק זה מציע  
למעשה להבין את הכתוב בשיטת 'סרסו ופרשהו', כך:

ויכתב משה על־פי ה' את־מוצאיהם למסעיהם.

הווי אומר: צירוף היחס על־פי ה' מתפקד כתיאור של ויכתב. בעלי הטעמים חשו כי  
מעמדו התחבירי הרגיל של צירוף היחס על־פי ה' בעברית לתקופותיה הוא תיאור, ולא  
רצו לקבוע לו כאן מעמד אחר.

ראב"ע בפירושו קובע, כי 'על־פי ה' – רבך עם "למסעיהם". קביעתו זו מעמידה  
את על־פי ה' שבפסוקנו במעמד של לוואי לגרעין מסעיהם. הווי אומר:

'...למסעיהם על־פי ה' = למסעיהם אשר על־פי ה'.

מה גרם לו לראב"ע להציע פירוש שאינו מתיישב עם המעמד התחבירי הרגיל של  
צירוף היחס על־פי ה', ושהוא אף מנוגד לפיסוק הטעמים? לכאורה אפשר שראב"ע  
הושפע מפסוקים אחדים, המציינים שבני ישראל נסעו או חנו על פי ה'.<sup>144</sup> אך גם  
ראב"ע היה ודאי ער לכך, שבפסוקים אלו משמש צירוף היחס על־פי ה' תיאור  
לפועל המציין את הנסיעה או את החניה, ובפסוקנו מוצגת הנסיעה במבט שמני.  
נראה שהסתייגותו של ראב"ע מפיסוק הטעמים ומן הפירוש המשתמע ממנו נובעת  
מהערכתו, שאין טעם לציין במיוחד שכתובת 'מוצאיהם למסעיהם' של בני ישראל היתה  
על פי ה', שהרי כתיבת התורה כולה היתה על פי ה'. שיקול לוגי זה הכריע את השיקול  
התחבירי.

(171=56) ויצא הראשון אדמוני פלו כאדרת שער (בר' כה, כה)

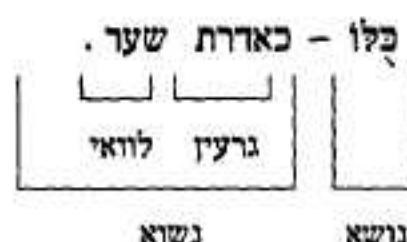
\_\_\_\_\_

144 ראה למשל שמ' יז, א; במ' ט, פסוקים יח, כ, כג.

פסוק זה נידון לעיל בסעיף 3.3.2.2 דוגמה 56. שם ציינו, כי בעלי הטעמים, ואחריהם אונקלוס ורש"י, ראו באדרת שער סמיכות. צירוף הסמיכות אדרת שער מופיע גם בפסוק '...יבשו הנביאים... ולא ילבשו אדרת שער למען כחש' (זכ' יג, ד), וסביר

שבעלי הטעמים ראו בכך אסמכתא לפיסוק שהציעו לפסוקנו.<sup>145</sup> נגד תפיסת אדרת שער כסמיכות יוצא ראב"ע, והוא קובע: 'זאין מלת "כאדרת" סמוכה, רק טעמו: כלו שער כאדרת'. ראיית אדרת כצורת נפרד אמנם אפשרית היא, כפי שמוכיחה הופעתה החרדפעמית ביידוע: '...ואת־הכסף ואת־האדרת' (יהו' ז, כד).<sup>146</sup> ובכל זאת יש מקום להתחקות אחר הסיבה שהוליכה את ראב"ע לפרש דווקא לפי האפשרות הנדירה, מה גם שזו מנוגדת לתפיסת בעלי הטעמים.

דומה שראב"ע התקשה לקבל כהגיוני את משפט ההשוואה המוצג בפיסוק הטעמים:



מהעמדת הנשוא על צירוף הסמיכות אדרת שער משתמע למעשה, שיש לראות את הנשוא כגרעין הסמיכות, היינו באדרת. משמע המשפט לפי תפיסה תחבירית זו הוא אפוא 'כלו – כאדרת'. אמנם הסומך שער מצמצם את אדרת לסוג מסוים, אך עדיין מציין המושג אדרת שער לא רק את תכונת השעירות של האדרת, אלא אוסף של תכונות המאפיינות אדרת זו – בכללן, למשל, צבעה של האדרת. ונקטנו תכונה זו כדוגמה, משום שההקשר בכתוב יכול לתמוך במשמעות מעין זו שלהלן:

ויצא הראשון אדמוני, כלו [אדמוני] כאדרת שער [אדמונית].<sup>147</sup>

ראב"ע לא ראה אפוא כהגיונית את השוואת עשו היילוד לאדרת שער בלא ציון מוקדם של העוברה, שיילוד זה נתאפיין בשער מרובה. זאת ועוד: אדרת שער יכולה לשמש תחליף לשער אמתי, עד שהלובש אדרת כזו נראה כ'איש בעל שער' (מל"ב א, ח), כפי שמתואר אליהו כפי שלוחי אחוזה (והכתוב בהמשך – פרק ב פסוקים יג–יד –

145 ומצינו במקרא את אדרת כנסמך עוד שלוש פעמים: יהו' ז, כא; מל"ב ב, פסוקים יג, יד.

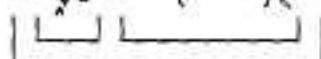
146 לא ראינו לציין את הופעתה הנוספת כנפרד (ובצורת הפסק) – 'להיות לגפן אדרת' (יח' י, ח) – כיוון שאין הוראתה שם 'מעיל' כבפסוקנו, ואין היא אלא צורה חלופית לאדרת.

147 נצמדנו כאן לפיסוק הטעמים, הקושר את התיבה כלו אל באדרת שער ולא אל אדמוני, משום שגם ראב"ע קושר אותה אל מה שאחריה. אולם התמקדות בתכונת הצבע של אדרת שער יכולה להלוך גם פיסוק הקושר את כלו אל אדמוני, כך: 'ויצא הראשון אדמוני כלו, כאדרת שער [אדמונית]'.  
שער [אדמונית].

מעיד על קיומה של 'אדרת אליהו'. נמצא שיש הצרקה סמנטית לנקוב בשער במקום באדרת, כיוון ששימוש לשוני כזה משקף את תוצאת האשליה שמספקת האדרת; אך ניתן לפקפק במידת ההצדקה שבהעמדת המשפט 'כלו באדרת' שבפסוקנו, שכן אין זה מן ההגיון שהכתוב יימנע מאזכורו של שער אמתי ובמקומו יעדיף לנקוב באדרת. שאינה אלא תחליף.

רומה ששיקולי היגיון אלו גרמו לו לראב"ע להעמיד את שיעור המשפט 'כלו באדרת שער' על 'כלו שער באדרת'. לפי פירוש זה אין המשפט לוקה עוד בקשיים הלוגיים שהזכרנו. לשיטת ראב"ע מציין המשפט קודם לכול את העובדה, שעשו היילוד היה 'כלו שער' – ואפיונו של עשו כבעל שער מרובה חוזר גם ברברי יעקב: 'הן עשו אחי איש שער' (בר' כז, יא) – ומעתה אין המלה באדרת בפסוקנו משמשת עוד במקום המלה שער, אלא כתוספת לה, הבאה להשוות את שפע השער של עשו לזה שבאדרת.

מן הראוי ליתן עתה את הרעת לפיסוק שהיה ראב"ע מציב בפסוקנו, ולתפיסתו את מבנהו התחבירי של הפסוק. קביעתו ש'אין מלת "באדרת" סמוכה מוליכה אל הפיסוק שלהלן, המנוגד לטעמים: כלו באדרת שער. פיסוק זה והקביעה שהולירה אותו



מזמינים בירור באשר למעמד התחבירי שיש ליחס לתיבה שער בפסוקנו לפי פירושו של ראב"ע.<sup>148</sup> בירורה של התיבה שער אחרי הצירוף כלו באדרת מקנה לה מעמד תחבירי של תיאור בחינה;<sup>149</sup> הווי אומר, שער מדייקת ומסווגת את האמור במשפט כלו באדרת. משנצטרפה למשפט זה אין משמעו עוד 'כולו באדרת' ועל מכלול התכונות המאפיינות אותה; ואף לא 'כולו באדרת' [בתכונה כלשהי מתכונותיה], אלא 'כולו באדרת' [מן הבחינה של / ככל הנגוע לשער].

ספק אם הקטגוריה התחבירית 'תמיז' – הידועה מן התחביר הערבי ומכונה אצלנו 'תיאור בחינה' – היתה מוכרת לראב"ע מן הערבית; ומכל מקום רומה, כי לא הכיר מציאות של קטגוריה זו בלשון המקרא, שכן לא הביא בפירושו לפסוקנו אסמכתא מדרגמה נוספת כלשהי של תיאור בחינה, ונלחץ בשל כך להפעיל את שיטת 'סרסו' ופרשהו. יצוין, כי גם אם לא הכיר ראב"ע את 'תיאור הבחינה' כקטגוריה תחבירית, הוא חש אל נכון בפונקציה המיוחדת של המלה שער בפסוקנו – הפונקציה שאנו מגדירים כתיאור בחינה. לתחושה זו הגיע ראב"ע דרך השיקול הלוגי, שגרם לו להתנגד לפירוש העולה מפיסוק הטעמים לפסוקנו.

148 ודוק: אין ללמוד ממעמדה התחבירי של שער בפרפרזה שהעמיד ראב"ע לצורך פירוש – 'כלו שער באדרת' – על תפיסתו של ראב"ע את מעמדה במשפט שבמקרא.

149 המושג 'תיאור הבחינה' נתבאר לעיל, בסעיף 4.3.6, אגב דיננו בדרגמה 134. ראה שם גם את הערה 80, המפנה לספרות בנושא זה.

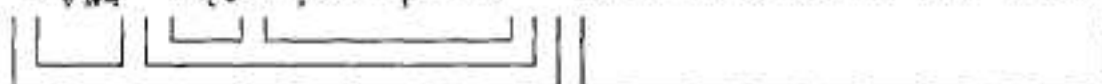
## 4.6 רד"ק

על השתדלותו של רד"ק לבנות את פירושו בהתאם לפיסוק הטעמים מצביעה העובדה, שבמקרים של דרמשמעות בפסוק הוא נטה בדרך כלל לאמץ בפירושו דווקא את המשמעות התואמת את פיסוק הטעמים. גישתו זו הודגמה בסעיף 3.6 לעיל. עם זאת, הצהרתו של רד"ק – שהובאה בסעיף 2.3.1.1 לעיל – כי 'אין כל טעמי הפירושים הולכים אחרי טעמי הניקוד' מלמדת, שרד"ק לא גרס נאמנות עיוורת ל'טעמי הניקוד', היינו לטעמים כפי שהם מסומנים לפנינו, והרשה לעצמו להעדיף לעתים את 'טעמי הפירושים', היינו את הטעמים הראויים לפסוק, אלה המשקפים את משמעו הנכון, כפי שהבינו רד"ק. אף על פי שרד"ק לא נרתע מלבטא התנגדויות לפיסוק הטעמים,<sup>150</sup> בדרך כלל לא נתן פומבי למחלוקותיו עם הפירוש המשתקף מן הטעמים, ואלו מתגלות רק למעיין המדובב פירוש זה ומשווה אותו עם פירושו של רד"ק. עיון במחלוקות אלו מלמד, כי הפשט והלשון יש בהם כדי להצדיק את סטייתו של רד"ק מפיסוק הטעמים.

## 4.6.1 התנגדות לפיסוק טעמים המפרק צירוף

(172=49) מל"ב ג, כה:

והערים יִהְיוּ ... וכל־עֵץ טוֹב יִפְּלוּ עֲרֵה־שָׁאִיר אֲבִנִּיהַ בְּקִיר חֲרָשָׁת



רש"י בפירושו לפסוק נתן ביטוי הולם לפיסוק הטעמים, וראה דיוננו לעיל בסעיף 3.3.1 דוגמה 49. כפי שצוין שם, נתחייבה ההפרדה בין קיר לבין חרשת בשל הידוע שבתיבה בְּקִיר, שאכן הוא מוקשה כשמקיימים את הצירוף קיר חרשת כשם פרטי, המידוע מטבעו; וזאת נוסף על הקושי שביידוע הנסמך במקום הסומך.

רד"ק היה בוודאי ער לקשיים אלו, אך נתקשה לא פחות לקבל את הפירוש המאולץ, הרואה בחרשת תיאור מצב הנגזר מלשון חרסית, כפי שפירש רש"י. בשל כך לא ראה הצדקה לפירוק הצירוף קיר חרשת, הידוע כשם עיר במובן; עיר זו נזכרת כך במקרא גם בישעיהו טז, ז (ושם מרכיבי השם מחוברים במקף), ובצורה החלופית קיר חרש שם, פס' יא וכן בירמיהו מז, פסוקים לא, לו (בפסוקים שכירמיהו – בהקפה). רד"ק מקיים אפוא את הצירוף, בניגוד לפיסוק הטעמים, ומפרש:

'קיר חרשת' – שם עיר גדולה בערי מואב... ולפי שהיתה בעלת שם, זכר (= הזכיר) אותה ולא זכר הערים האחרות שהרסו. ופירוש 'עיר השאיר' – הכל

150 ראה דיוננו לעיל בפירושו להושע יב, יב בסעיף 2.3.1.1 ובפירושו לירמיהו מז, ל בסעיף 2.3.1.2.

הרסו והפילו עד השאיר קיר חרשת לבדה, שהיתה עיר בצורה, ובה לא השאיר  
אלא אבני החומה, והו 'אבניה' – אבני העיר הזאת. ...

אם כן, לפי רד"ק, 'עדה שאיר אבניה בקיר חרשת' = עדה שאיר בקיר חרשת [רקן]  
אבניה. פירוש זה בוודאי קרוב יותר לפשט מהפירוש המשתקף מפסוק הטעמים, ונראה  
שרד"ק היה מוכן להתעלם מן העיוות שבידוע ולהתייחס אל הצירוף בקיר חרשת  
כאילו היה בקיר חרשת, שכן מצינו במקרא עוד סטיות מעין זו, כגון המלך אשור (יש'  
לו, פסוקים ת, טז).

(173–140) נַחַר מִפָּח מֵאֵשׁ תָּם (כתיב מאשתם) עֲפָרָת (יר' ו, כט)

פסוק זה נידון בסעיף 4.3.7.1 דוגמה 140. בדיוגנו שם עמדנו על כך, שבעלי הטעמים  
לא נהגו חירות בפיסוקו של הפסוק, וזאת בשל רצונם לאפשר גם לגרסת הכתיב קיום  
מה. רד"ק – כמו רש"י, שפירושו לפסוק נידון שם – לא היה ככול למגבלה זו, והוא  
פירש בניגוד לטעמים:

המשילים עוד למלאכת הצורף: כשיתיד הכסף ישים העופרת עם הכסף כדי שלא  
יכלה [את] הכסף האש, והנופח נופח במפוח באש לצרף הכסף... אמר  
כי המפות נשרף מרוב התמדת הנופח בו, ... והעופרת תם  
ועדיין הכסף הרע לא נתך, והם ישראל הרעים, ... לא נתכו ועודם בקשיים...

רד"ק גורס אפוא חלוקה זו של הקיסרות הראשונה בפסוק:

נַחַר מִפָּח מֵאֵשׁ תָּם עֲפָרָת.

השיקולים שהביאוהו לפרש בניגוד לטעמים זהים ודאי לאלו שהביאו את רש"י ללכת  
בדרך זו. מבין השיקולים שהעלינו שם נזכיר רק את הרצון להעמיד בפסוקנו את  
הסינטגמה נַחַר מֵאֵשׁ, כיוון שלשון המקרא נוהגת לזמן מרכיבים אלו בהקשר אחד.

#### 4.6.2 התנגדות המושפעת מתקבולת

(174–75) זָכְלוֹן עִם חֶרֶף נִפְשׁוֹ לָמוֹת וּנְפִתְלִי עַל מְרוֹמֵי שָׂדֶה:

(שופ' ה, יח)

על האילוף שגרם לבעלי הטעמים לשבש כביכול את הסימטריה העולה מן התקבולת  
שבפסוק עמדנו בסעיף 3.8 לעיל, אגב הדיון בפירושו של רלב"ג לפסוק; ראה שם  
דוגמה 75.

מה שנמנע מבעלי הטעמים לעשות, היינו להשלים כל אחת מן הצלעות המקבילות שבפסוק על פי חברתה, לא נמנע מרד"ק, ובכל זאת, הוא לא נזקק בפירושו לשיטת 'מושך עצמו ואחר עמו' בכל אחת מן הצלעות, אלא הסתפק בהשלמת הצלע השנייה בלבד, ואף זאת על פי תוכנה של הצלע הראשונה ולא על פי מלותיה. בפיסוק הטעמים ראה רד"ק כנראה החמצה של הצגת התקבולת שבפסוק, משום שלא חש בכוונתם של בעלי הטעמים ליחס לזבולון ולנפתלי בשווה את כל הנאמר בפסוק. פירושו של רד"ק מתנגד אפוא, בשתיקה, לפיסוקם של הטעמים, ומעמיד את הפסוק על תקבולת בין זבולון לנפתלי (אף שאין היא שלמה בכל פרטיה):

זִבְלוֹן עַם חָרָף נַפְשׁוֹ לַמּוֹת – גִּלָּה וּפְרָסָם נַפְשׁוֹ וּמָסַר עַצְמוֹ לַמִּיתָה מְרֹב חֲפָצוֹ  
לַמַּלְחָמָה // וְנַפְתָּלִי כִּמוֹ כֵּן שָׁם עַצְמוֹ עַל מְרוֹמֵי שָׂדֶה לַהֲלָחֵם.



בעלי הטעמים הבינו את המלה שבי כצורת ציווי לנוכחת, כדוגמת התנערי וקומי שלפניה והתפתחי שאחריה,<sup>151</sup> ולפי הבנה זו מלת שבי היא משורש יש"ב.<sup>152</sup> פיסוק הטעמים הכיר בתקבולת שבפסוק, המקיימת בסוף כל אחת מצלעותיו איבר של פנייה. לפי שיטת הטעמים, איבר הפנייה שבצלע הראשונה הוא יְרוּשָׁלַם, וכנגדו עומד בצלע השנייה הצירוף שְׁבִיָּה בַת־צִיּוֹן. את המלה שבי שבצלע הראשונה לא כללו בעלי הטעמים באיבר הפנייה, ואם השגיתו בדמיונה למלה שְׁבִיָּה שבאיבר הפנייה שבצלע השנייה, ראו בכך היותר משחק מלים.

רד"ק היה סבור, שבעלי הטעמים קיפחו חלק מן התקבולת שבפסוק בהציגם כאיברי פנייה מקבילים את יְרוּשָׁלַם / שְׁבִיָּה בַת־צִיּוֹן. למרות חוסר הסימטריה שבין שני איברי פנייה אלו ניתן היה לקבל את התקבולת שהציגו בעלי הטעמים, אלמלא הכילה

151 כנגד התפתחי שבגרסת הקרי מתקיימת בגרסת הכתיב הצורה התפתחי, המעמידה את מוסרי צואריך כנושא ולא כמושא. גרסת הכתיב התקשתה בהעמדת הצורה התפתחי עם מושא ישיר אחריה, ואילו גרסת הקרי העמידה תקבולת בין צורות ציווי נוכחת שבצלע הראשונה לבין התפתחי שבצלע השנייה. מכל מקום, בעלי הטעמים לא נזקקו להכריע בפיסוקם בין גרסת הקרי לגרסת הכתיב, והפיסוק 'התפתחי/התפתחו מוסרי צואריך' הולם את שתיהן. קבלת

גרסת הכתיב מצמצמת אמנם את שורת הציוויים בגוף נוכחת שבפסוק, אך עדיין ניתן להשוות את שבי להתנערי ולקומי.

152 וכך הבינו גם השבעים, יונתן (המצוטט להלן בדברי רד"ק) ורש"י.

הצלע הראשונה שבתקבולת את המלה שבי. רד"ק לא יכול היה להתעלם ממצואותה של תיבה זו בצלע הראשונה, בדיוק במקום המקביל לתיבה שביה שבצלע השנייה, ועל כן פירשו: "שְׁבִי" – כמו "את־השבי ואת־המלקוח" (במ' לא, יב). לדודו, שבי אינה משורש יש"ב אלא משורש שב", וחלוקת פסוקנו על פי התקבולת שרד"ק ראה בו שונה מזו של הטעמים, בכך שהיא מעבירה את המלה שבי מן הרישא של הקיסרות הראשונה אל הסיפא שלה, כך:

התנערי מעפר קומי / שבי ירושלם //  
התפתחי מוסרי צוארך / שביה בת־ציון.

רד"ק התעלם מן הקושי שבקביעת מינה של התיבה שבי, כשהיא מועמדת בתקבולת לשביה: היש לראות בצורה שבי כאן שם עצם זכרי, כפי שמשמש שם עצם זה בדרך כלל במקרא? אם כן הוא, אין הצורות הנקביות התנערי וקומי הולמות אותו, ועל כורחך מכוונות הן לתיבה השנייה שבאיבר הפנייה, היינו לירושלם, ונמצא תחביר המשפט מוקשה. לחלופין, האם אפשר לראות בשְׁבִי שם עצם נקבי, למרות צורתו הזכרית? בין כך ובין כך לא ראה רד"ק בקושי שתואר כאן עילה מספקת לסגת מהקבלת שבי / שביה ולדבוק בפיסוק הטעמים ובמשמעה של התיבה שבי העולה ממנו.

מאידך גיסא, בעלי הטעמים, שהיו ודאי ערים למעמדה הדורמשמעי של התיבה שבי בפסוקנו, לא יכלו להותיר את הפסוק כמקרא שאין לו הכרע; אפשר שבשל הקושי הנזכר נמנעו ממשיכת שבי קדימה ומהעמדת הצירוף שבי ירושלם, ובחרו בהכרעה ההפוכה, היינו צירוף שבי אחורנית.

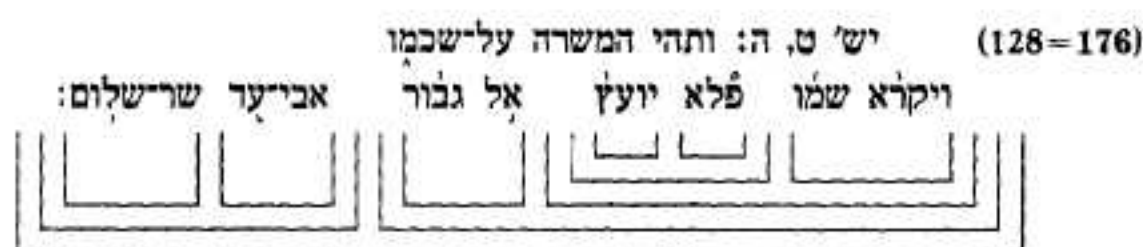
מעניין לציין, שאותה הכרעה – ואפשר שבשל אותה סיבה – מצינו בנוסח מגילת ישעיהו השלמה מקומראן, הגורסת בפסוקנו '...וקומי ושבי ירושלים', גרסה הבאה להכריע במקום שנוסח המסורה פתוח לדורמשמעות.<sup>153</sup>

הכרעת בעלי הטעמים, הזוכה לתמיכתה של גרסת המגילה, מאוששת גם מתרגום יונתן, שהעמיד כנגד שבי 'תבי'. רד"ק ראה לנכון להוסיף להצעת פירושו את ההערה 'יונתן תרגם עניין "ישב": "קומי תבי על כורסי יקרא ירושלם"'. הוספת הערה זו, שיש בה כדי להחליש את פירושו, מלמדת על מידה מסוימת של מחויבות שחש רד"ק לתרגום הארמי, ועל התלבטותו בבואו לחלוק עליו. עם זאת מעניין, שרד"ק לא נרתע

153 לדעתנו, נוסח המסורה אכן סובל את שתי האינטרפרטציות, ולכן נכון לראותו כפתוח לדורמשמעות בפסוקנו, כפי שראוהו אלינר. ראה אלינר, מקראות ישעיה, עמ' 281. כאן המקום להסתייג מניסוח מסקנתו של קוטשר מהשוואת גרסת המגילה בפסוקנו עם זו של נוסח המסורה. ראה קוטשר, מגילת ישעיהו, עמ' 331–332. ודוק: בעמ' 331 בסעיף 2 מציין קוטשר, כי 'בכמה מקרים נמצאנו למדים, כי שיעור הפסוק במג' (= במגילת ישעיהו) שונה משל מס' (= נוסח המסורה); ובין מקרים אלו מובא בעמ' 332 פסוקנו, בתוספת הציין 'הבין אפוא הכותב לשון "שיבה"', ותמה, מניין לקוטשר ששיעור פסוקנו במגילה שונה משיעורו בנוסח המסורה? והרי ייתכן בהחלט שגם נוסח המסורה הבין את שבי מלשון 'שיבה'!

מהצגה מעמדת של פירוש מול התרגום, ולעומת זאת חשש כנראה מהצגה מעמדת של פירוש מול הפירוש המשתקף מפיסוק הטעמים (הזהה לתרגום יונתן), והסתיר מקוראיו את העובדה, שהוא חולק על בעלי הטעמים. אפשר שיש בכך כדי ללמד על מידה גדולה יותר של סמכות שיוחסה לטעמים מזו שיוחסה לתרגום הארמי.

4.6.3 סטייה מהטעמים בעקבות התרגום הארמי התואם את הפשט חששו של רד"ק מפני מחלוקת עם סמכות מקובלת כשל הטעמים פג במידה מסוימת כשיכול היה להיתלות – אפילו בשתיקה – באילן סמכותי אחר: התרגום הארמי. בדוגמה שלהלן ראה רד"ק בתרגום הארמי פשט סביר, ובעקבותיו פירש בניגוד לטעמים.



פסוק זה נידון לעיל בסעיף 4.3.5 דוגמה 128. שם עמדנו על המשתמע מפיסוק הטעמים לגבי מבנה הפסוק, הבאנו את הדרשה התלמודית המייחסת לחזקיהו שמונה שמות – לפי מספר המלים הבאות בפסוקנו אחרי ויקרא שמו – וציינו את החריגה מפיסוק הטעמים בתרגום יונתן ואת הליכתו של רש"י בעקבותיו. פירוש של רד"ק לפסוקנו דומה לפירוש רש"י; ואפשר שאף רד"ק, כרש"י, הושפע מן התרגום הארמי, מבלי שציין זאת. וזה פירושו:

‘ויקרא שמו’ – פירושו: הקב"ה, שהוא פלא יועץ ואל גבור אבי עד, קרא שם הילד הזה שר שלום, בעבור כי המשרה תהיה לו, ולא יעבר מלך אחר ...

דומה שתרגום יונתן, המקפיד על הפרדה בין תארים הראויים לאל לבין אלה הראויים לבני אדם, לא יכול היה לראות בתואר אבי עד חלק משמו של הילד שהכתוב מדבר בו. הצירוף אבי עד ניתרגם אפוא ‘קים לעלמא’. התרגום הפריד בין הצירוף הזה לבין הצירוף שר שלום, הצמוד אליו בפיסוק הטעמים. את אבי עד צירף התרגום אל התארים פלא יועץ ואל גבור, וכך הועמדו שלושת הצירופים כתארים לאל, שהוא – לפי התרגום – הנושא של ויקרא שמו. רק את התואר הרכיעי – שר שלום – יכול היה התרגום לייחס לבן אנוש רם מעלה (= ‘משיחא, דשלמא יסגי עלנא ביומוהי’), וצירוף זה לבדו הוא לשיטת התרגום שמו של הילד.

רד"ק הסכים עם תרגום יונתן בתפיסת המבנה התחבירי של המשפט הנידון כאן, ופירשו בניגוד לפיסוק הטעמים. הוא לא ראה בתרגום של אבי עד על ידי ‘קים

לעלמא' אילוץ תאולוגי, אלא פשט המתחייב מהמשמע הסמנטי של ער. משמע זה מצוי גם בתואר רומה של האל, 'שכן ער וקדוש שמו' (יש' נז, טו), ורד"ק פירשו "שוכן ער" – שוכן לעולם, על דרך אבי ער = 'קים לעלמא'.

#### 4.6.4 התנגדות לפיסוק טעמים שנולד משיקולים תאולוגיים

פירושים שברקעם עומדים שיקולים תאולוגיים אינם מכוונים בדרך כלל לפשט, ורד"ק אינו רואה עצמו מחויב לפירושים כאלה אפילו עומד מאחוריהם גורם סמכותי כבעלי הטעמים. להלן דוגמות שבהן רבק רד"ק בדרך הפשט והציע פירוש הנוגד את פיסוק הטעמים ומתעלם ממניעיו התאולוגיים.

(159,51=177) מִיִּתְּכֵן אֶת־רוּחַ ה' וְאִישׁ עֲצָתוֹ יוֹדִיעֵנוּ: (יש' מ, יג)

\_\_\_\_\_

המניעים התאולוגיים שהרחיקו את בעלי הטעמים מדרך הפשט והשפיעו אף על תרגום יונתן ועל רש"י להידחק אל פירוש דרשני נידונו לעיל בסעיף 3.3.2.1 דוגמה 51. אי התחשבות במניעים אלו הפגין ראב"ע, בהסתייעו בהנמקות לשוניות; ראה דיונו לעיל בסעיף 4.5.1.6 דוגמה 159.

אף רד"ק משוחרר מן האילוצים התאולוגיים ומפרש את הפסוק כפשוטו, בניגוד לטעמים:

'מי תכן את רוח ה' – כשעשה כל זה (= הפעולות הנזכרות בפסוק יב), מי תכן את רוחו? כמו 'ונפשו אותה ויעש' (איוב כג, יג). אין מלאך, וכל שכן אדם, שיתקן את רוחו [של ה'] ושיודיעהו [המלאך / האדם] עצתו כשעשה [ה'] העולם, ואמר לו (= לה'): כן תעשה. וכן אמר [הכתוב]: 'נוטה שמים לברו' (איוב ט, ח). ו'מי' שזכר (= המלה 'מי' הנזכרת בצלע הראשונה בפסוקנו) עומד במקום שנים (= היא נמשכת גם אל הצלע השנייה), כאלו אמר: ו מי איש עצתו יודיענו.

רד"ק משווה לצלע 'מייתכן את־רוח ה' שבפסוקנו צלעות מפסוקים באיוב: 'ונפשו אותה ויעש', 'נוטה שמים לברו'. מטרתה של השוואה זו היא להציג את השאלה שבפסוקנו כשאלה רטורית. רד"ק ער לטרנספורמציה ההופכת שאלה רטורית למשפט חיוני, טרנספורמציה הכרוכה בגלגולים כדלהלן:

שאלה המנוסחת בשלילה ← משפט חיוני המנוסח בחיוב;

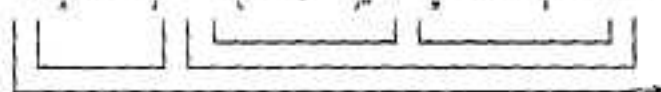
שאלה המנוסחת בחיוב ← משפט חיוני המנוסח בשלילה.

כך מפרש רד"ק את השאלה 'מי תכן את רוח ה' כשהוא ממירה במשפט חיוני שלילי: 'אין מלאך, וכל שכן אדם, שיתקן את רוחו'. בהשוואתו את פסוקנו לפסוקים מאיוב



לפסוקנו.<sup>156</sup> אולם רוק: רשב"ם לא שינה באמצעות המרה זו את התמונה המוקשה. היא רק זימנה לו דוגמות לשימוש הלשון 'פלוני עומד על X' כש-X יושב ופלוני עומד; ועל פי שימוש זה הסביר רשב"ם גם את 'שרפים עומדים ממעל לו'. רד"ק ניצל יותר מרשב"ם את המרת ממעל לו בעליו, עד שביטל באמצעותה את התמונה המוקשה. הוא הניח שהמרה זו מאפשרת, שכל משמע התופס לגבי אחד המבעים יועתק גם לרעהו; וכיוון שמצינו עליו בהוראת 'בקרבנו, בסמוך לו' – כדוגמות שהביא – העתיק משמע זה גם לממעל לו, ומעתה 'שרפים עומדים ממעל לו' = שרפים עומדים בקרבנו. רד"ק, שהוטרד אף הוא מן הקושי התאולוגי, התגבר עליו אפוא כשהוא מעוגן במסגרת של פשט, ולא נזקק להפליג אל הדרש המשתקף מפסוק הטעמים.

(162,102=179) ... ואראה אתה' יִשָּׁב עַל־כֶּסֶּא רַם וְנִשָּׂא (יש' ו, א)



על עמדתם של בעלי הטעמים ותרגום יונתן, שראו את רם ונשא כתארים לה' ולא לכיסא – בין בשל נימוק תאולוגי, בין בהשפעת יש' נו, טו – ראה דיוננו לעיל בסעיף 4.1.2.2. דוגמה 102, עמדה מנוגדת נקט ראב"ע, וראה על כך לעיל בסעיף 4.5.1.6. דוגמה 162, אף רד"ק, כראב"ע, מפרש בניגוד לטעמים: 'ו'רם ונשא' הוא על הכסא; וסביר, שהשיקולים שהוליכוהו לפרש כך דומים לשיקוליו של ראב"ע, שתוארו ונותחו בסעיף הנזכר.

#### 4.7 רמב"ן

כפי שכבר צוין בראש סעיף 3.7 לעיל, רמב"ן הצניע את התנגדותו לטעמים במקרים שחלק עליהם. הצנעה זו ניכרת בפירושו לא רק בהעדר התייכבות גלויה מצדו נגד הטעמים, אלא אף בקיומם של מקרים שבהם ויתר על נקיטת עמדה, כשזו היתה עלולה להכניסו למחלוקת פרשנית עם הטעמים. במקרים כאלה אין לדעת, אם שתיקתו כהוראה וכהסכמה לפיסוקם, או שהיא נובעת מחשש להתעמתות אתם. בכל זאת מצינו פסוקים, שרמב"ן הבינם באופן שונה מהבנתם של בעלי הטעמים ואף על פי כן לא התחמק מלהציע את פירושו לאותם פסוקים. נדון בכמה דוגמות כאלה.

##### 4.7.1 התנגדויות משיקולים לשוניים

ניתן להניח, כי בדרך כלל עומד שיקול לשוני מאחורי התנגדותו של רמב"ן לפיסוק הטעמים. רמב"ן איננו מפרט את שיקוליו, ואנו נשתדל להעלותם על פי מסקנותיו הפרשניות.

156 ראה לעיל בסעיף 4.4.1 דוגמה 144.

## 4.7.1.1 התנגדות בעקבות התלבטות חז"ל

(149,6=180) וישלח את־נערי בני ישראל ויעלו על־ת

(שמ' כד, ה)

ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים:

פיסוקם של בעלי הטעמים הציב את המלה פרים בצלע העוסקת בזבחים שלמים בלבד, ואילו בצלע העוסקת בעלת, המסתיימת באתנחתא, לא ציין הכתוב – לשיטת בעלי הטעמים – את בעלי החיים ששימשו לקרבן.

חז"ל התלבטו בין שני פיסוקים אפשריים לכתוב זה. האחד זהה לפיסוק הטעמים שלפנינו, והאחר קושר את ויעלו על־ת עם המשך הפסוק, באופן שהתיבה פרים תתייחס גם לעולות. ראה דיוננו בהתלבטות זו בסעיף 1.3 דוגמה 6 לעיל.

ברור שהעובדה, שחז"ל הציעו גם את הפיסוק השני כאפשרי, הקלה על פרשנים שהעדיפו – מסיבות לשוניות – לפרש את הפסוק על פי פיסוק זה ובניגוד לטעמים. בדרך זו הלך ראב"ע בפירושו הקצר, וראה דיוננו לעיל בסעיף 4.5.1.1 דוגמה 149, שם ניתחנו את השיקולים שהביאו את ראב"ע להעדיף את הפיסוק החלופי על פני זה של הטעמים. ניתוח זה יפה גם לגבי רמב"ן; הוא פירש את פסוקנו בדומה לראב"ע, כך:

ו'טעם "לה' פרים" ... והנה העלו העולות וזבחו השלמים כולם פרים'.

## 4.7.1.2 התנגדות המלווה בהתלבטות

אין ספק שרמב"ן – כמו גם פרשנים אחרים – יכול היה ללמוד מהתלבטותם של חז"ל בפיסוקו של פסוק (כגון זה שבדוגמה הקודמת), שפעמים קשה ההכרעה לצד זה או אחר, ופרשנים – שלא כבעלי הטעמים – אינם חייבים להכריע, אלא פתוחה לפניהם הדרך של הצעת שני פירושים המושתתים על פיסוקים שונים. כך נתג רמב"ן בדוגמה שלהלן:

(104=181) ואכלו את־הבשר בלילה הזה

(שמ' יב, ח)

צלי־אש ומצות על־מררים יאכלו:

בעלי הטעמים ראו הברל – מצד הלשון ומצד העניין – בין פסוק זה לבין במדבר ט, יא הדומה לו, ובשל כך פסקו את שני הפסוקים הדומים באופנים שונים. על ההבדלים שבין שני הפסוקים ועל הפיסוקים השונים שקבעו להם בעלי הטעמים עמדנו לעיל, בסעיף 4.1.4 דוגמות 104–105.

רמב"ן ראה לנכון להציע לפסוקנו פירוש שיעמידו בהרמוניה עם במדבר ט, יא. הרמוניה זו תלויה בהעמדה מצרפת של מצות ומרורים בפסוקנו, כדרך חיבורן של תיבות אלו בפסוק ההוא – 'על־מצות ומרורים יאכלוהו'. העמדת הצירוף ומצות

על־מרורים בפסוקנו מנוגדת לפיסוק הטעמים, ורמב"ן לא הרשה לעצמו להציגה כאפשרות בלעדית, אלא רק כאחת האפשרויות לפירושו של פסוקנו. פירוש כזה הציע רמב"ן בפתח דבריו:

'ומצות על מרורים יאכלוהו' – שיעורו: ואכלו את הבשר כלילה הזה צלי אש, ובמצות עם מרורים יאכלוהו. וכן 'על מצות ומרורים' (כמ' ט, יא) – כמו עם (למעשה הצביע כאן רמב"ן על חילופים אפשריים בין שלוש מלות יחס: על/עם/ב). ... ויחסר הכתוב בי"ת (היינו וּבְ)מצות על (= עם) מרורים יאכלוהו. ...

את ההרמוניה שביקש להעמיד בפירושו זה בין פסוקנו לבין הפסוק במדבר תלה רמב"ן בשימושן של כמה מליות בעברית המקראית. לפי פירושו יש להשוות את שני הפסוקים בהעמדה כזאת:

שם' יב, ח: וּבְ (= עם) מצות על (= עם) מרורים יאכלוהו  
כמ' ט, יא: על (= עם) מצות ו (= עם) מרורים יאכלוהו

פירושו זה של רמב"ן אינו הולם את פיסוק הטעמים שבפסוקנו בשני פרטים: (א) הוא מציב למעשה את האתנחתא בצלי־אש; (ב) הוא מחבר בין מצות לבין על־מרורים יאכלוהו, בניגוד לפיסוק המפריד של בעלי הטעמים. בשל כך ראה רמב"ן להביא בהמשך דבריו פירוש נוסף:

ויותר נכון שנאמר, כי 'ומצות' נמשך למעלה – 'ואכלו את הבשר' [כלילה הזה צלי אש] ומצות' – וחזר וצוה: עם (= על) מרורים יאכלוהו לבשר (= את הבשר) הנזכר. ...

יצוין, כי פירוש זה מפריד אמנם בין מצות לבין המשך הפסוק, ובכך הוא 'יותר נכון', היינו הולם יותר מקודמו את פיסוק הטעמים. אולם נראה, כי אף פירוש זה היה מעתיק את האתנחתא ממקומה ומציבה בתיבה מצות.

4.7.1.3 התנגדות לפיסוק שנולד משיקולים תאולוגיים

שַׁחַת לוֹ לֹא בָּנוּ מוֹמִים דָּוִד עֲקָשׁ וּפְתַלְתָּל: (158,110=182)

שַׁחַת לוֹ לֹא בָּנוּ מוֹמִים דָּוִד עֲקָשׁ וּפְתַלְתָּל:

(רב' לב, ה)

על המניע התאולוגי שגרם לבעלי הטעמים להפריד את התיבה לא מתיבת בניו ולהעמידה ליד הצירוף שחת לו, ועל תפיסתנו את המשמעות שביקשו להעניק לפסוק בפיסוקם זה, ראה דיונינו לעיל בסעיף 4.2 דוגמה 110 ובסעיף 4.5.1.6 דוגמה 158. רמב"ן – כרס"ג וכראב"ע, שפירושיהם לפסוקנו נידונו בסעיפים הנזכרים – לא נכנע לאילוץ התאולוגי, שהרחיק את בעלי הטעמים מן הפשט, ופירש את פסוקנו בניגוד לפיסוק הטעמים:

'שחת לו לא בניו מומם' – ... יאמר כי מומם של ישראל שחת לצור עמו ונחלתו. וקראם 'לא בניו' כאשר יקראם 'בניו' בעת רצון... ושיעור הכתוב: שחת לו מומם את לא־בניו, [שהם] דור עקש ופתלתל... מומם הוא המשחית אותם לפני אביהם. וטעם 'לא בניו' כמו 'ואמרתי ללא־עמי עמי־אתה' (הו' ב, כה).

רמב"ן משתית את פירושו על העמדת הצירוף לא בניו, שהוא רואהו צירוף תקין, שיש כיוצא בו בלשון המקרא. הפירוש שהציע לפסוק הוא הפירוש שבעלי הטעמים חששו מפניו, שכן משתמעת ממנו פגיעה בה, הניזוק כביכול גם הוא מן ההשחתה הנגרמת לישראל בשל מומם.

העמדת הצירוף לא בניו – בניגוד לפיסוק הטעמים – משותפת לרס"ג, לראב"ע ולרמב"ן, אך בפרטי הפירוש נבדלים הם ביניהם. ניתוחינו את פירושי רס"ג וראב"ע לפסוקנו – בסעיפים הנזכרים לעיל – מציגים את ייחודו של כל אחד מהשניים בתפיסת המבנה והמשמע של הפסוק, ופירושו של רמב"ן, המתואר כאן, עומד אף הוא לעצמו.<sup>157</sup> יצוין, כי רמב"ן – שלא כרס"ג וכראב"ע – הפגין לדעתנו רגישות־מה לאפשרות, שמפירושו תשתמע פגיעה בה. אפשרות זו לא גרמה לו אמנם להסתלק מן הפירוש שראה בו פשט, אך הביאתהו לרכך מעט את ניסוחו, ובמקום לומר בצורה ישירה 'מומם של ישראל שחת לא ל' (הנזכר בפסוק הקודם – 'אל אמונה...'), או 'מומם... שחת לה' (והשווה ראב"ע לפסוקנו: 'והנכון בעיני שהוא כן: שחת לשם') הוא מעדיף לומר: 'מומם של ישראל שחת לצור עמו ונחלתו'. המרת אל/ה בכינוי צור נודמנה לרמב"ן בעקבות 'הצור תמים פעלו' שבפסוק הקודם, אך נראה שהוא נוקק לה במכוון בגלל הרגישות שהזכרנו, ולא מתוך היגררות מקרית.

4.7.1.4 התנגדות משיקולים תהביריים

(183) יוסף בן־שבע־עשרה שנה היה רעה את־אחיו בצאן

(בר' לו, ב)

והוא נער את־בני בלהה ואת־בני זלפה נשי אביו

בעלי הטעמים קשרו את התיבות והוא נער קדימה, משום שקישורן אחורנית נראה להם כייתור לשון, לאחר שכבר צוין בכתוב ש'יוסף בן שבע עשרה שנה', ואין בציון הנוסף 'והוא נער' כל חידוש, לעומת זאת, הצבת והוא נער בתחום המלכות השנייה של הקיסרות מעמידה משפט – 'והוא נער את־בני בלהה' וגו' – שהחידוש בו איננו במלה נער, יהיה פירושה אשר יהיה, אלא בציון שהייתו של יוסף עם בני השפחות.

רמב"ן התקשה לקבל את התבנית התחבירית של המשפט השמני 'והוא נער את־בני... נשי אביו'. את בהוראת 'עם' משמשת הרבה במקרא בצירופי יחס המתפקדים כמשלים בלתי מוצרך של פעלים בנטייה וכן של צורות מקור ובינוני, ודוגמה לכך מצויה בתחום המלכות הראשונה של הקיסרות הנידונה כאן, במשפט 'יוסף... היה רעה את־אחיו'. כמו כן משמשת את בהוראת 'עם' בצירופי יחס המשמשים נשוא במשפטים שמניים, כגון 'והנה הקטן את־אביו היום' (בר' מב, יג), נמצא, שהמלה נער מקלקלת את שורת התבנית, שכן נוח לה לתבנית בלעדיה במשפט שמני שנשוא צירוף יחס, מעין 'והוא – את בני בלהה...', או במשפט שנשוא פועל או בינוני, מעין 'והוא גדל את בני בלהה...'. ואמנם פרשנים אחדים ראו לנכון להמיר בפירושיהם את נער שבפסוקנו בפועל או בבינוני, כך למשל רס"ג: "'והוא נער" – והוא גדל עם בני בלהה וגו'; רד"ק: "'והוא נער" – היה מת גדל עמהם...'; רש"י: "'והוא נער" – שהיה עושה מעשה נערות...'.<sup>1</sup>

רמב"ן העדיף להציב את והוא נער ברישא של הקיסרות הראשונה, בניגוד לפיסוק הטעמים. הקושי של ייתור הלשון, שהרתיע את בעלי הטעמים מללכת בדרך זו, לא נחשב בעיניו, או שהיה קל בעיניו מן הזרות התחבירית שתיארנו לעיל, המתקיימת בסיפא של הקיסרות הראשונה לפי פיסוק הטעמים. וזה פירושו:

...והנכון בעיני כי זה הכתוב שב לבאר מה שהזכיר, ושיעורו: יוסף, והוא נער בן שבע עשרה שנה, היה רועה בצאן את אחיו, את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו...

לפי פירושו של רמב"ן יש להבין את והוא נער כפסוקית מצב הפותחת בן, היינו 'יוסף... היה רועה את אחיו בצאן כשהוא נער', ופסוקית זו ראויה להיחשב כמסיימת את הרישא, לשיטתו, הסיפא – 'את־בני בלהה ואת־בני זלפה נשי אביו' – אינה מהווה משפט, והיא באה רק כמעין afterthought לאחר שהושלם המשפט ברישא. afterthought זה בא לפרט לאילו מאחיו מתכוונת הרישא באמרה 'היה רעה את־אחיו'. תופעה תחבירית זו לא זכתה למונח אצל רמב"ן, אך הוא היטיב להגדירה במלים 'שב לבאר מה שהזכיר'.

## 4.7.2 התנגדויות משיקולים ענייניים

## 4.7.2.1 התנגדות המושתתת על ההקשר הרחב

(111=184) ו' א, ב:

דבר אל־בני ישראל ואמרת אֱלֹהִים אִדָּם כִּי־יִקְרַב מִכֶּם קֶרְבֵּן לַה'

מִן־הַבְּהֵמָה מִן־הַבֶּקֶר וּמִן־הַצֹּאן תִּקְרִיבוּ אֶת־קֶרְבַּנְכֶּם:

האפשרויות השונות להבנת המבנה התחבירי של פסוק זה, הן על פי פיסוק הטעמים הן בניגוד לו, נידונו בהרחבה לעיל בסעיף 4.2 דוגמה 111: וראה את דיוננו שם, המתמקד בהשוואת מבנה פסוק זה לפי תפיסתו של רס"ג למבנהו על פי תפיסתם של בעלי הטעמים.

רמב"ן רואה את מבנה פסוקנו עין בעין עם רס"ג, ובניגוד לפיסוק הטעמים. אולם רמב"ן – שלא כרס"ג – מספק גם הנמקה למבנה שהוא מציע, וזו נשענת על ההקשר הרחב של הקרבנות, היינו על ראיית הקרבן האמור בפסוקנו בזיקה לקרבנות אחרים. ואלה דבריו:

'אִדָּם כִּי יִקְרִיב מִכֶּם קֶרְבֵּן לַה' מִן הַבְּהֵמָה'<sup>158</sup> – שיעור הכתוב הזה: אִדָּם מִכֶּם כִּי יִקְרִיב מִן הַבְּהֵמָה קֶרְבֵּן לַה' – מִן הַבֶּקֶר וּמִן הַצֹּאן תִּקְרִיבוּ. והענין: בעבור שיצוה אחרי כן בקרבן העוף (פס' יד) ובקרבן המנחה (בפרק ב, ונמנו בו סוגים אחרים), אמר כאן כי כשיקריב אִדָּם קֶרְבֵּן בַּהֲמָה יִקְרִיב מֵאֵלֶּה השניים (= מִן הַבֶּקֶר וּמִן הַצֹּאן), ולא חיה ולא שאר בהמות.

רמב"ן מעתיק למעשה את האתנחתא ממקומה, ומציבה במִן־הַבְּהֵמָה. להצדקת שינוי זה, שתוצאות לו להבנת מבנה משפט התנאי שבפסוק, הוא מצביע על העובדה, שהכתוב מונה בהמשך את קרבן העוף ואת הסוגים השונים של קרבן המנחה, ואלה אינם 'מִן־הַבְּהֵמָה, מִן־הַבֶּקֶר וּמִן־הַצֹּאן'. על כן אין זה סביר לדעתו, שבפסוקנו ציין הכתוב ברישא של התנאי קֶרְבֵּן סתם, כאילו התכוון לכלול בו את כל הקרבנות האפשריים. מכאן מגיע רמב"ן למסקנה, שיש להעמיד את פסוקנו כך, שברישא של התנאי המוצג בו יצוין סוג מסוים של קרבן. העמדה זו מושגת באמצעות העברת מִן־הַבְּהֵמָה מן הסיפא (כשיטת בעלי הטעמים) אל הרישא (כשיטת רס"ג ורמב"ן).

158 תן דעתך לכך, שאף הדיבור המתחיל כרך את מן הַבְּהֵמָה עם הרישא של משפט התנאי, בניגוד לטעמים, שראו את סיום הרישא כתיבה לֹדֹה והציבו בה את האתנחתא. יצוין, כי לא תמיד תואם הדיבור המתחיל את התפיסה המוצגת כגוף הפירוש; יש שמסדר הדיבורים המתחילים (ולא רק בפירושו של רמב"ן) העמידם בתיאום עם פיסוק הטעמים ולא בתיאום עם גוף הפירוש.

טיעונו של רמב"ן מתמקד אמנם בזיקה העניינית שבין פסוקנו לבין הפסוקים העוסקים בקרבן העוף ובקרבנות המנחה, אך סביר שרמב"ן היה ער גם למבנה הלשוני של אותם פסוקים והקיש ממנו על פסוקנו. כל הפסוקים שרמז להם בנויים כמשפטי תנאי, והרישא בהם מכילה את המלה קרבן כשלצדה הגדרת הקרבן. כך הוא בסוגים השונים של קרבן המנחה הנמנים בויקרא פרק ב –

- ונפש כִּי־תִקְרִיב קרבן מנחה לה' ... (א);  
וכי תקרב קרבן מנחה מאפה תנור ... (ד);  
ואם־מנחה עליהמחבת קרבנך ... (ה);  
ואם־מנחת מרחשת קרבנך ... (ז) –

וכך הוא גם בפסוק העוסק בקרבן העוף (וי' א, יד), שדמיונו לפסוקנו ניכר גם במבנה הסיפא:

וּאִם מִן־הָעוֹף עֹלָה קָרְבָּנוֹ לַה' וְהִקְרִיב מִן־הַתְּרִים אוּ מִן־בְּנֵי הַיוֹנָה ...
<div style="display: flex; justify-content: space-between; width: 100%;"> <span style="border-top: 1px solid black; width: 45%;"></span> <span style="border-top: 1px solid black; width: 45%;"></span> </div> <div style="display: flex; justify-content: space-between; width: 100%;"> <span>רישא</span> <span>סיפא</span> </div>

השוואה זו תרמה ודאי גם היא למסקנתו של רמב"ן, כי החלוקה הראויה לפסוקנו היא:

... אדם כִּי־יִקְרַב מִכֶּם קָרְבָּן לַה' מִן־הַבְּהֵמָה מִן־הַבָּקָר וּמִן־הַצֹּאן תִּקְרִיבוּ ...

#### 4.7.2.2 התנגדות המושתתת על תפיסת מציאות חברתית

(185) בר' כד, לב: ויבא האיש הביתה ויפתח הגמלים

ויתן תבן ומספוא לגמלים ומים לרחץ רגליו ורגלי האנשים אשר אתו:

משלושת הפעלים שבפסוק – ויבא... ויפתח... ויתן – רק הראשון מלווה בנושא מפורש, 'ויבא האיש'; ואף שנושא זה מפורש מבחינה דקדוקית, אין הדמות שמאחורי האיש מפורשת באופן חד־משמעי. לכאורה, אפשר שהאיש הוא לבן, שרץ החוצה לקדם את פניו של עבד אברהם, והמשפט 'ויבא האיש הביתה' יכול להלום גם אותו. אולם עיון במכלול הסיפור מלמד, שהאיש הוא עבד אברהם, שהכתוב כאן מכנהו כך מנקודת הראות של רבקה ולבן, הפוגשים באיש זר, חסר זהות. נמצא שהמשפט 'ויבא האיש הביתה' אמור בעבד אברהם, והוא מציין את היענות העבד – האיש להזמנת לבן שבפסוק הקודם: 'בוא ברוך ה', למה תעמד בחוץ...'. נראה, ששיקול זה היה מקובל על

כל הפרשנים, ולא מצינו אותם חולקים בזיהוי הדמות המשמשת נושא של הפועל ויבא.<sup>159</sup>

פחות ברור הוא זיהוי הנושא של שני הפעלים האחרים שבפסוק. כיוון שאין הכתוב מציין נושא חדש בצדם של הפעלים ויפתח... ויתן.... סביר ביותר שהאיש, שהוא נושא של ויבא, הוא גם נושאם של פעלים אלו. כך סברו כנראה גם בעלי הטעמים. מפיסוקם, המצמיד את שני המשפטים הראשונים בקיסרות הראשונה ומעמיד את השלישי בקיסרות השנייה, אין ללמוד על חילוף הנושא בקיסרות השנייה; שכן שיטת החלוקה הבינרית של הטעמים מחייבת להעמיד פסוק בן שלושה איברים בקבוצות של  $1 + 2$  או  $2 + 1$ , וכיוון שהפועל ויתן שבמשפט השלישי מקבל שני משלימים מושאיים – (1) 'תבן ומספוא...'; (2) 'ומים לרחץ רגליו...' – המעמידים למעשה את המשפט על שתי יחידות, בחרו בעלי הטעמים, בצדק, לצרף את ויפתח הגמלים אחורנית ולא קדימה. מכל מקום, משעשו כן גילו דעתם, שהנושא של ויפתח הגמלים זהה בוודאי לנושא של ויבא האיש, ואם יש מקום להרהר בחילוף הנושא בפסוק, הרי זה רק במשפט שבקיסרות השנייה. אך, לדעתנו, אף כאן לא ראו בעלי הטעמים מקום להעמיד את לבן כנושא המשפט, בשל הכינוי שבתוכו 'רגליו', הבאה בהמשך המשפט. שכן לו היה לבן נושא של ויתן, היה המשפט מנוסח כך: 'ויתן [לבן] תבן ומספוא לגמלים ומים לרחץ רגלי האיש...' (תחת רגליו).

למרות כל השיקולים הללו הציע רמב"ן פירוש המנוגד לפיסוק הטעמים, פירוש המחלק את שלושת המשפטים שבפסוק בסדר  $2 + 1$ , שמשמעותו הצבת האתנחתא בתיבה הביתה. זה פירושו:

'ויבא האיש הביתה' – אליעזר הוא האיש הבא; 'ויפתח הגמלים' – יחזור על לבן, שעשה עם אורחיו דרך מוסר ויפתח גמליהם, ויתן להם תבן ומספוא ונתן מים לרחץ רגלי אליעזר ורגלי האנשים אשר אתו.

רמב"ן מציע אפוא את חילוף הנושא כבר במשפט השני, הצעה שאינה מתיישבת בשום פנים עם פיסוק הטעמים (שכאמור אפשר אולי ליחס לו, בדוחק, חילוף הנושא במשפט השלישי).

דומה שרמב"ן בחר ללכת בדרך זו משום שפיסוק הטעמים לא התיישב אצלו עם 'דרך מוסר', היינו עם הגימוס הראוי למארת. ואפשר שבעלי הטעמים לא רצו להעמיד את לבן כמי 'שעשה עם אורחיו דרך מוסר' משום שראוהו כדמות שלילית, והעדיפו להתמקד ב'דרך המוסר' הראויה לאורח, שלא יעמיס טרחה על מארחו. אם אמנם העלו

159 אנו מתייחסים כאן לגרסת המסורה. אך מן הראוי לציין, שמן הוולגטה עולה הגרסה ויבא [את] האיש הביתה, המשמרת אמנם את זיהוי האיש עם העבד, אך מעמידה את לבן כנושא המשפט, בהתאם לפסוקים הקודמים. וראה גם סקינר, בראשית, עמ' 345, המאמץ את גרסת הוולגטה.

בעלי הטעמים שיקול זה בדעתם, הריהו מצטרף לשיקולים שהעלינו לעיל, ואשר הביאו אותם לראות בעבר את נושאם של כל הפעלים שבפסוק.

#### 4.8 ר' חזקיה ב"ר מנחם

ר' חזקיה ב"ר מנחם הוא מן הפרשנים הבודדים שהעזו לצאת בגלוי נגד פיסוק הטעמים בכמה כתובים; וראה על כך לעיל בסעיף 2.3.2 דוגמות 31, 32.

תמוה הוא, שר' חזקיה מעז פנים כנגד הטעמים דווקא לצורך עיקום הפשט. כך הוא בדוגמות 31, 32, שבהן הוא מזכיר את הטעמים במפורש, וכך גם בדוגמה שלהלן, שיש בה התנגדות לטעמים מבלי להזכירם.

(186=45) ויאמרו איש אלי־אחיו הנה בעל החלמות הלזה בא:



(בר' לו, יט)

על פיסוק הטעמים התמוה, שהעמיד את הלזה כלואי להחלמות במקום להעמידו כלואי ל'בעל החלמות', עמדנו בדיוננו על פירושו של רס"ג לפסוקנו, בסעיף 3.2.2 דוגמה 45 לעיל.

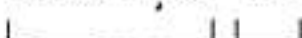
בפירושו של רס"ג ניתן להבין את התכלית של עיקום הלשון והפשט של פסוקנו – התאמת הפירוש לפיסוק הטעמים; קשה לעומת זאת להבין את מניעיו של ר' חזקיה לפירושו המתמיה, שאינו הולם לא את הפשט ולא את פיסוק הטעמים. וזה פירושו: "הלזה בא" פי' מתקרב אלינו, אבל "והלאה" פי' מתרחק ממנו.

פירוש זה מעמיד כנראה את הצירוף בעל החלמות, שנתבטל משום־מה בפיסוק הטעמים. הצירוף בעל החלמות מעוגן בפשט הכתוב, ועובדה זו מצדיקה את סטיית הפירוש מן הטעמים בפרט זה. שונה הוא המצב כאשר לצירוף הלזה בא, שאף אותו מעמיד הפירוש בניגוד לפיסוק הטעמים: לרדו הלזה בא = בא לכאן. הווי אומר: פירוש זה מבטל את המעמד של הלזה ככינוי רומז המשמש לוואי, ומקנה לו מעמד של תיאור פועל. כיוון ששינוי זה אינו מלווה בהנמקה כלשהי וקשה להצדיקו, אין לקבל כסביר את הצירוף הלזה בא.

#### 4.9 רלב"ג

##### 4.9.1 התלבטות: פירוש מתנגד בצר פירוש מסכים

(187=76,55) יבחר אלהים חדשים



(שופ' ה, ח)

רלב"ג היה ער לעובדה, שמשפט זה הוא דו־משמעי וניתן לשני ניתוחים תחביריים שונים. בפירושו הראשון לפסוק הלך אחר פיסוק הטעמים, ופירושו דומה לתרגום יונתן ולרש"י, שהסכימו אף הם עם הטעמים. על המבנה התחבירי של המשפט לפי פיסוק הטעמים ועל המניע לבחירת דרך זו של פיסוק ראה דיוננו לעיל בסעיף 3.2.2.2 דוגמה 55, ועל פירושו הראשון של רלב"ג לפסוק ראה לעיל בסעיף 3.8 דוגמה 76.

נראה כי רלב"ג לא היה שלם עם הפירוש המסכים עם פיסוק הטעמים, ולאחר הבאתו הוסיף לו פירוש המתנגד לפיסוקם: 'ואפשר לפרש, כי הש"י (= השם יתברך) בחר דברים חדשים להשלים זה הנס...'. חלוקת המשפט והמבנה התחבירי שלו, לפי פירוש זה, הם

יבחר	אלהים	(דברים) חדשים
נשוא	נושא	מושא ישיר

פירוש זה מושתת על ההכרה, שבלשון המקרא אפשר שיבוא שם תואר בלא הגרעין שאותו היה אמור שם התואר ללוות.

#### 4.9.2 התנגדות לפיסוק טעמים שנולד משיקולים תאולוגיים

(188=50) וַיֵּרָא אֱלֹהִים טָרַם יִכְבֶּה וּשְׂמוּאֵל שָׁכַב

(שמ"א ג, ג)

בהיכל ה' אשר שם ארון אלהים:

על המניע התאולוגי שגרם לבעלי הטעמים לחלק את הפסוק בניגוד לפשט, ועל השפעתו של מניע זה על תרגום יונתן ועל פירוש רש"י, עמדנו לעיל בסעיף 3.3.2.1 דוגמה 50; ראה שם.

רלב"ג פירש את פסוקנו בניגוד לטעמים ובהתאם לפשט:

והנה טרם שכבה נר אלהים, והוא אצל עליית השחר, היה שמואל שוכב אצל היכל ה' אשר שם ארון האלהים....

רלב"ג משוחרר מן האילוץ התאולוגי שהכתיב לבעלי הטעמים את פיסוקם, והוא מציב למעשה את האתגרת בתיבה יכבה.

#### 4.10 ספורנו

##### 4.10.1 התנגדות בעקבות דרשת חז"ל

(189=81,71,59,58) נשפת ברוחך כסמו ים

(שמ' טו, י)

צללו כעופרת במים ארזים:

ראה דיונינו בפסוק זה לעיל, בסעיף 3.4 דוגמה 58 ובסעיף 4.1.1.1 דוגמה 81. שם הצגנו את הקשיים התחביריים שבפסוק ואת השיקולים שעמדו מאחורי תפיסתם של בעלי הטעמים ושל כמה פרשנים את מבנה הקיסרות השנייה של הפסוק.

ספורנו פירש בניגוד לטעמים: "אדירים" – שרים וראשי עם צללו כעופרת במים. פירושו זה נשען ודאי על הדרשה שהובאה בסעיף 4.1.1.1, ובה חלק הגוגע לפסוקנו: 'מאדירים – אלו המצרים, דכתיב "צללו כעופרת במים אדירים"' (מנחות נג ע"א). חלוקת הקיסרות השנייה של הפסוק לשיטת ספורנו היא אפוא צללו כעופרת במים

אדירים; ואף שהיא נשענת על דרשה, אין לראות בהכרח בפירוש המושגת על חלוקה זו פירוש מדרשי; הוא יכול לעמוד כפשט חלופי לפירוש שעל דרך הטעמים.

#### 4.10.2 התנגדות לפירוש מדרשי המשתקף בטעמים

(רב' כו, ה) ארמי אבד אבי (155,146,35=190)

\_\_\_\_\_

על הפירוש המדרשי המשתקף מטעמי המקרא, הוזה למדרש על הפסוק המובא בהגדה של פסח, וכן על תרגום אונקלוס ופירוש רש"י לפסוקנו – המסכימים עם הטעמים והמדרש – עמדנו לעיל בסעיף 3.1.1 דוגמה 35. ראה שם גם את המניעים שהולידו, לדעתנו, פירוש זה.

בניגוד לפירוש המדרשי, ברוח הפשט – אם כי לא באופנים זהים – פירשו את הפסוק רשב"ם (וראה דיונינו לעיל בסעיף 4.4.1 דוגמה 146) וראב"ע (לעיל סעיף 4.5.1.4 דוגמה 155). פירושו של ספורנו וזה למעשה עם זה של ראב"ע. שלא כראב"ע, אין הוא מצרף לפירושו נימוקים, והוא מסתפק בזיהוי אבי עם יעקב ובפירוש הצירוף ארמי אבד כך:

'ארמי אבד אבי' – הנה אבי, שהיה יעקב, היה זמן־מה ארמי אובד, שלא היה לו בית מושב, ובכן לא היה מוכן להעמיד גוי ראוי לרשת ארץ.

יש להזית, שהנימוקים שהעלה ראב"ע לגבי פירושו (ואשר נותחו בסעיף הנזכר) תופסים גם לגבי פירושו של ספורנו, אף על פי שלא ביטא אותם במפורש. עם זאת נראה, כי ספורנו העלה בפירושו טיעון נוסף, המפנה אל ההקשר שבו מופיע פסוקנו – מקרא ביכורים. דברי ספורנו בסוף פירושו – 'שלא היה לו בית מושב ובכן לא היה מוכן להעמיד גוי ראוי לרשת ארץ' – מצביעים על רצונו של ספורנו להתאים את המשפט 'ארמי אבד אבי', הפותח את מקרא ביכורים, לפסוק הראשון בפרקנו, הפותח את

מצוות הבאת ביכורים: 'והיה כיתבוא אליהאריך... וירשתה וישבת בה'. הצגה זו של פסוקנו שוללת לדעתו את זיהוי ארמי עם לבן (לפי הטעמים והמדרש), ומחייבת להבין את הפסוק כמשפט שמני של זהות, היינו

ארמי אֶבְרָ	[היה]	אבי.
_____		_____
נושא		נושא

### 4.10.3 התנגדות מסיבה לשונית

(191) ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל: (במ' י, לו)

_____	_____	_____	_____	_____	_____
-------	-------	-------	-------	-------	-------

פיסוק הטעמים בקיסרות השנייה של הפסוק פתוח לשתי אפשרויות של הבנה, ובשתייהן מעמדה התחבירי של התיבה ה' הוא פנייה.

אפשרות א: שובה הוא פועל יוצא, שמשלימו המוצרך הוא הצירוף רבבות אלפי ישראל, העומד כמושא. משמע המשפט עולה יפה מניסוחו של ראב"ע בשם ר' יהודה חיוג': 'שיניחם [ה'] ולא ירגזו מאויב'.

אפשרות ב: שובה הוא פועל עומד, שאינו מצריך משלים, והצירוף רבבות אלפי ישראל משמש בו תיאור. משמע המשפט: נוֹתָ, ה', [בקרב] רבבות אלפי ישראל. תרגום אונקלוס ופירוש רש"י משקפים את ההבנה השנייה, וקרוי לוודאי שגם בעלי הטעמים כיוונו אליה.

ספורנו היה סבור, ששובה הוא פועל עומד, אך התקשה לקבל את הפירוש העולה מטעמי המקרא בשל חסרונה של מלת יחס לפני רבבות אלפי ישראל. על כן העדיף לראות במשפט את הפועל שובה כשלצדו עומד רק איבר פנייה, ה' רבבות אלפי ישראל. וזה פירושו:

'שובה' – תהי מנוחתך פה עמנו... תהי מנוחת שכינתך בתוכנו. ה' רבבות אלפי ישראל' – כמו: ה' צבאות אלפי ישראל....

חלוקת המשפט לפי ספורנו היא אפוא שובה ה' רבבות אלפי ישראל, ועולה

_____	_____
-------	-------

ממנה תפיסה תחבירית של מבנה המשפט השונה מזו של הטעמים.

### 4.10.4 התנגדות מוזרות

לעתים סוטה ספורנו מפיסוק הטעמים בלא סיבה ברורה, כשאף הפירוש שהוא מציע עמום מצד עצמו ודחוק מצד הלשון. כך הוא בדוגמות שלפנינו:

(192) בן פרת יוסף בן פרת עלי-עין בנות צעדה עלי-שור: (בר' מט, כב)

ספורנו מעתיק את התיבה בנות מן הקיסרות השנייה אל הראשונה, ומפרש:

'בן פרת עלי עין בנות' – וענינו היה כענין ענף של גפן פוריה סמוך למעין, שהיא פורת, ומגדלת בנות, שהן ענפים; 'צעדה עלי שור' – באופן שאותה הגפן צעדה על החומה או הגדר אשר לפני העין...

כך יש להציג את פסוקנו לפי פירושו של ספורנו:

בן (= ענף) [של] פרת (= גפן פורייה) [הוא] יוסף;

בן (= ענף) [של] פרת בנות (= גפן המגדלת ענפים) עלי עין, ואשר מרוב ענפים פרת (= גפן) זו צעדה עלי שור.

פירוש זה מנוגד לא רק לטעמים אלא אף ללשון, ווראי שאינו מציג את פשוטו של מקרא קשה זה.

(193) רכב שמים בעוזר ובגאותו שחקים:

מענה אלהי קדם (דב' לג, כו-כז)

ספורנו פירש את הפסוק כך:

'ובגאותו שחקים מעונה' – ובמעלתו הוא רוכב שחקים, שהוא הגלגל היומי אשר אין בו כוכב ולא צורה, והמניע שלו הוא כוח בלתי נראה, כענין מעונת האריה, אשר בה כוח רב נסתר.

דבריו העמומים של ספורנו לא סיפקו פירוש ברור למלה מענה, אך העתיקו את מקומה מראשית פסוק כז אל סוף פסוק כו. בהעתקה זו התעלם ספורנו ביודעין מגבולות הפסוקים, דבר שהוא נדיר במחלוקות של פרשנים עם הטעמים.

## קיצורים ביבליוגרפיים

- אבן ג'נאח, הרקמה = ר' יונה אבן ג'נאח, ספר הרקמה, מהדורת מ' וילנסקי, שני כרכים, ירושלים תשכ"ד.
- אלינר, מקראות בישעיה = א' אלינר, "מקראות שאין להם הכרע" בספר ישעיה לאור מגילות קומראן, ספר רים, החברה לחקר המקרא בישראל, ירושלים תשי"ח, עמ' 283-280.
- בנרוד, שם הפעולה = א' בנרוד (פאירשטיין), 'שם הפעולה ומשמעותיו: ב. פעולה ועצם', לשוננו לעם ו (תשט"ו), חוברת ו (נח), עמ' 16-20.
- בן-חיים, ענה ולא השיב = ז' בן-חיים, 'ערכי מלים ב', סעיף ו: 'ענה ולא השיב', ספר זיכרון לחנוך ילון, ירושלים תשל"ד, עמ' 55-56.
- ברויאר, טעמי המקרא = מ' ברויאר, טעמי המקרא ככ"א ספרים ובספרי אמ"ת, ירושלים תשמ"ב.
- ברויאר, פיסוק טעמים = מ' ברויאר, פיסוק טעמים שבמקרא, ירושלים תשי"ח.
- ברויאר י', מחלוקת ניקוד וטעמים = י' ברויאר, 'מחלוקת ניקוד וטעמים בחלוקת פסוקים', ספר היובל לרב מרדכי ברויאר — אסופת מאמרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 191-242.
- C. Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 2 vols., Berlin 1908-1913
- הופמן, ויקרא = ד"צ הופמן, ספר ויקרא, שני כרכים, ירושלים תשי"ג.
- ויינפלד, משפט וצדקה = מ' ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים, ירושלים תשמ"ה.
- ויקס, טעמי אמ"ת — ראה להלן בסמוך.
- W. Wickes, *Two Treatises on the Accentuation of the Old Testament* = טעמי כ"א ספרים (1887)<sup>2</sup>, New York 1970 (1881) טעמי אמ"ת.
- חוקוני = פירושי התורה לרבינו חזקיה ב"ר מנחם, מהדורת ח"ר שעוועל<sup>2</sup>, ירושלים תשמ"ב.
- טוב, ביקורת נוסח המקרא = ע' טוב, ביקורת נוסח המקרא, ירושלים תש"ן.
- E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem 1984
- ייבין, מבוא למסורה הטברנית = י' ייבין, מבוא למסורה הטברנית, ירושלים תשל"ב.
- ילון, פרקי לשון = ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א.
- M. B. Cohen, 'The Masoretic Accents as a Biblical Commentary', *JANES* 4 (1972), pp. 2-11
- מדרש תנאים לדברים = מדרש תנאים לספר דברים, מהדורת ד"צ האפפמאנן, ברלין תרס"ח-תרס"ט.

- מחזור ויטרי = מחזור ויטרי לרבינו שמחה מתלמידי רש"י ז"ל, מהדורת שמעון הלוי איש הורוויץ, ירושלים תשכ"ג.
- מידסקי, הפיסוק של הסגנון = א' מירסקי, הפיסוק של הסגנון העברי, ירושלים תשל"ח.
- מלמד, טעמים בדברי פרשנים = ע"צ מלמד, 'טעמי המקרא בדברי פרשני המקרא', מחקרי המרכז לחקר הפולקלור א, ירושלים תשל"ל, עמ' קצה-קצט.
- סקינר, בראשית = J. Skinner, *Genesis*<sup>2</sup>, ICC, Edinburgh 1930
- פרידמן וכהן, בעלי המסורה כמפרשים = D. B. Freedman & M. B. Cohen, 'The Masoretes as Exegetes: Selected Examples', 1972 and 1973 *Proceedings IOMS, Masoretic Studies* 1 (Missoula, MT 1974), pp. 35-46
- פרץ, משפט הזיקה = י' פרץ, משפט הזיקה בעברית לכל תקופותיה, תל אביב 1967.
- קאסוטו, האלה ענת = מ"ד קאסוטו, האלה ענת, ירושלים תשכ"ה.
- קדרי, פרשיות בתחביר = מ"צ קדרי, פרשיות בתחביר לשון המקרא, רמת גן תשל"ז.
- קוגוט, הכינוי היתר = ש' קוגוט, 'הכינוי היתר בלשון המקרא', לשוננו 26-9, עמ' 9-26, 123-97.
- קוגוט, הלשון והפרשנות = ש' קוגוט, 'הלשון והפרשנות המסורתית למקרא כמאירות זו את זו', מחקרים במקרא ובתלמוד (המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית, סדרת פרסומים יא, ירושלים תשמ"ז, עמ' 41-54).
- קוגוט, 'הנה' בעברית המקראית = ש' קוגוט, 'למשמעה ולמעמדה התחבירי של "הנה" בעברית המקראית', מחקרים בלשון כ-ג, ירושלים תשמ"ז, עמ' 245-258.
- קוגוט, יש לאל יד = ש' קוגוט, 'הכינוי המקראי "יש/אין לאל יד" — לפירושו ולתולדותיו של שיבוש', תרכיץ 20 (תשמ"ח), עמ' 435-444.
- קוגוט, סמיכות שם הפעולה = ש' קוגוט, 'דיפרנציאציות וריבוי משמעויות בסמיכות שם הפעולה', שי לחיים רבין, ירושלים תשמ"א, עמ' 351-362.
- קוגוט, פסוקי התוכן = ש' קוגוט, פסוקי התוכן — טיבם ומבניהם, ירושלים תשמ"ד.
- קוגוט, שימושים חליפיים בכינויים = ש' קוגוט, 'שימושים חליפיים בכינויים פרודים ובכינויים חבורים להבעת קניין בעברית המקראית', עיוני מקרא ופרשנות ג — ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין, רמת גן תשמ"ג, עמ' 401-411.
- קוגל, השירה המקראית = J. L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry — Parallelism and its History*, New Haven & London 1981
- קוטשר, מגילת ישעיהו = י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט.
- ראב"ע, המאזניים = ר' אברהם אבן עזרא, מאזני לשון הקדש, אופיבאך תקנ"א.
- ראב"ע, ספר צחות = ר' אברהם אבן עזרא, ספר צחות, מהדורת ג"ה ליפמאן, פיורדא תקפ"ז (מחדש על ידי מקור, ירושלים תשל"ל).
- רוזן, עברית טובה = ח' רוזן, עברית טובה, ירושלים 1966.
- שר"ל, ישעיה = שמואל דוד לוצאטו, ספר ישעיה, פדואה 1855.
- שר"ל, תורה = שמואל דוד לוצאטו, פירוש שר"ל על חמשה חומשי תורה, תל אביב תשכ"ו.

## מפתח מקורות ומחקרים\*

<b>מקרא**</b>		
יג, יג	218* (דוג' 164)	
יד, יב	172	
טו, יב	180	
טו, יג	104* (דוג' 73)	
טו, יז	179* (דוג' 138)	
טו, יט	120 ה'10	
יז, כ	15	
ית, ג	175	
ית, ח	191	
ית, כא	49* (דוג' 21) 55* (דוג' 26) 92*	
	(דוג' 61) 103* (דוג' 72) 108* (דוג'	
	(78) 154* (דוג' 120)	
יט, ד	118* (דוג' 87) 148	
יט, ח	66 ה'8	
כ, יא	66 ה'8	
כ, יג	174* (דוג' 135) 191* (דוג' 145) 192	
	207 216* (דוג' 161)	
כא, לג	159	
כב, יא	41 144 ה'45	
כב, יד	165	
כג, יג	124 ה'18	
כג, יז-יח	73* (דוג' 42)	
כד, ח	66* (דוג' 36)	
כד, לא	244	
כד, לב	244* (דוג' 185)	
כד, נ	115	
כד, נה	46	
כד, סז	221	
כה, יא	179	
ב ר א ש י ת		
א, ב	214	
א, ו	223	
א, ז-ח	222* (דוג' 166)	
א, ט	223	
א, יא	22 ה'11	
א, יא-יב	223	
א, טז	223	
א, טז	68* (דוג' 38)	
א, יח	22 ה'11	
א, כד	223	
א, כו	161 ה'62	
א, ל	223	
ב, ה	177 ה'85	
ג, כב	41* (דוג' 9) 142* (דוג' 106) 160*	
	(דוג' 124)	
ד, ז	34* (דוג' 3)	
ד, טו	195	
ד, כד	73	
ד, כו	158	
ה, כד	46	
ט, ד	131* (דוג' 96) 148	
ט, כה	34 ה'2	
י, כא	43* (דוג' 12)	
יב, א	192	
יב, ח	158	
יג, ד	158	

- \* במפתח צוינו העמודים שבהם מתחיל הריון במראה המקום המוזכר.
- \*\* המספר המופיע ליד ציון הפסוק מפנה לעמוד בספר. במקרים שאזכור הפסוק הוא בהערה, נרשם מספר הערה (בציון ה') בצד מספר העמוד. הפסוקים ששימשו בסיס לדיונים בספר ומוספרו בו במספור רציף של דוגמות, צוינו במפתח זה בכוכבית בצמוד למספר העמוד, ומספר הדוגמה הובא בסוגריים.

מז, כ 185° (דוג' 142) 208 ה' 117	כה, כה 87° (דוג' 56) 228° (דוג' 171)
מז, ג 67	כו, כה 159
מז, ב 144 ה' 54	כז, א 91
מז, ו 57° (דוג' 31)	כז, ט 91
מת, יז 94	כז, יא 230
מת, כב 163° (דוג' 126)	כז, לג 69 ה' 15
מט, ב 134	כז, מב 48 ה' 12
מט, ג 177 ה' 83	כט, ו 14
מט, ו 176° (דוג' 136)	כט, ט 14
מט, ו-ז 34° (דוג' 2) 113° (דוג' 82) 149°	ל, לח 181° (דוג' 139)
(דוג' 115) 168° (דוג' 131)	ל, לט 181
מט, ז 135	לא, כט 135 ה' 28
מט, ח 109, 169° (דוג' 132) 210° (דוג' 157)	לב, כט 135
מט, ט 54° (דוג' 25) 76° (דוג' 44) 93°	לג, יח 133
(דוג' 62) 108° (דוג' 79) 155° (דוג' 121)	לג, כ 133° (דוג' 98)
מט, כב 250° (דוג' 192)	לד, ו 37 ה' 7
מט, כז 58° (דוג' 32) 132	לד, ז 37 ה' 7
ש מ ו ת	לד, יב 171 ה' 76
א, א 27	לד, כט 14
ב, כה 92	לה, יד 182 ה' 88
ג, א 179	לו, ב 241° (דוג' 183)
ג, ד 144	לו, יט 77° (דוג' 45) 246° (דוג' 186)
ו, ג 108	לו, כד 120° (דוג' 88) 148
יא, א 50 93 108	לו, כז 155
יב, ג 78° (דוג' 46) 123° (דוג' 90) 148	לו, לג 156
יב, ח 141° (דוג' 104) 239° (דוג' 181)	לת, כז 105° (דוג' 74) 114° (דוג' 84) 148
יב, טז 186	210 156
יב, ל 208 ה' 119	לט, ה 179
יג, ט 94	מ, ה 68° (דוג' 39)
יג, טז 94	מ, טז 69
יד, ל 64° (דוג' 34) 193° (דוג' 147) 207°	מא, ג 120
(דוג' 156)	מא, ו 120
טו, י 89° (דוג' 58) 90° (דוג' 59) 103°	מא, יט 120
(דוג' 71) 112° (דוג' 81) 208 247°	מא, כז 120
(דוג' 189)	מא, מ 115
טו, יא 135 ה' 28	מב, יג 242
טו, יב 208	מב, יט 198
	מב, לג 198
	מב, לה 180
	מב, לח 185
	מג, יג 242

ו י ק ר א	טו, יז 44* (דוג' 15)
א, ב 145* (דוג' 111) 243* (דוג' 184)	טז, ו-ז 188
א, יד 146 ה' 46 243	טז, ז 98
ב, א 244	יז, א 228 ה' 144
ב, ד 244	יז, ג 75
ב, ה 244	יז, א-ז 75
ב, ז 244	יז, ז 75
ד, יג 128 ה' 24	יז, ח 75
ד, כה [=לד] 127* (דוג' 93)	יז, ח-טז 75
ד, ל 127* (דוג' 93)	יז, ט 34* (דוג' 1)
ד, לד 127* (דוג' 93)	יז, טו 165
ז, יט 44	יח, יח 91
י, יט 44	יט, יח 69 ה' 15
טו, יג 187	יט, יט 179
טו, יג-יד 189	כ, כ 70* (דוג' 41)
טו, כח 187	כ, כא 237
טו, כח-כט 189	כא, לז 124
טז, ל 63* (דוג' 33) 78 ה' 29 125* (דוג' 92)	כב, ג 78* (דוג' 47) 124* (דוג' 91) 148
יט, יד 55* (דוג' 27)	כב, יב 131* (דוג' 97)
כב, כא 122	כג, ב 79* (דוג' 48) 109* (דוג' 80) 140*
כג, טו 187	(דוג' 103) 142* (דוג' 107) 149* (דוג' 116)
כג, טז 187* (דוג' 143)	כד, ה 37* (דוג' 6) 196* (דוג' 149) 239*
כג, מ 115* (דוג' 85)	(דוג' 180)
כה, ח 51 189	כה, ו 88* (דוג' 57) 102* (דוג' 70)
כה, י 189	כה, לד [=לז, כ] 35* (דוג' 4) 47 85 ה' 39
כה, ל 153 ה' 55	143* (דוג' 108) 212 ה' 125
כה, לו 75 ה' 22	כט, יב 127* (דוג' 93א')
כה, לו 36 ה' 6 130* (דוג' 95)	ל, לד 88
כו, יח 194* (דוג' 148) 205* (דוג' 154)	לא, ב 159
כו, כא 185 ה' 92, 195	לא, יז 202
כו, כז 185 ה' 92	לב, ו-ח 201
ב מ ד ב ר	לב, כ 201
ב, ב 237	לב, כג 201 ה' 113
ז, יג-יז 88 ה' 44	לג, יט 144 157* (דוג' 122) 160
ט, י 141	לד, ד 144
ט, יא 141* (דוג' 105) 239	לד, ה 158* (דוג' 123)
ט, יח 228 ה' 144	לד, ו 41* (דוג' 8) 143* (דוג' 109)
ט, כ 228 ה' 144	לה, א-ב 86
ט, כג 228 ה' 144	לה, ל 159
	לז, ב 35* (דוג' 4)

י, ד 146* (דוג' 112)	י, לו 249* (דוג' 191)
י, טז 66 ה'8	יב, א 87
כג, כ 131	יב, ו 84* (דוג' 53) 107* (דוג' 77) 220*
כה, יג-טז 75 ה'22	(דוג' 165)
כה, טז 75 ה'22	יג, לו 182 ה'88
כה, יז-יח 75 ה'22	טז, כז 226
כה, יח 74* (דוג' 43) 91* (דוג' 60)	טז, ל 124 ה'20
כו, א 248	טז, לב 226
כו, ה 65* (דוג' 35) 192 192* (דוג' 146)	טז, לג 226
206* (דוג' 155) 248* (דוג' 190)	טז, לה 226
כו, י 193	יז, ד-ה 226
כו, יא 147* (דוג' 113)	יח, ח 52
כת, כ 200	יט, כ 121* (דוג' 89)
כת, סא 42* (דוג' 11)	כ, א 136
כט, כ 42* (דוג' 10)	כ, ח 15
לא, ד 118 ה'8	כג, ז 72
לא, טז 36* (דוג' 5) 138* (דוג' 101)	כג, ח 135
לב, ה 144* (דוג' 110) 212* (דוג' 158)	כו, י 225* (דוג' 168)
240* (דוג' 182)	כז, ג 208 ה'117
לב, ז 213	לא, יב 234
לב, מז 121 ה'12	לג, ב 228* (דוג' 170)
לג, טז 184* (דוג' 141)	לג, לח 135* (דוג' 99)
לג, כז-כז 250* (דוג' 193)	לה, כז-כז 117* (דוג' 86)
לד, ה 136	
	ד ב ר י ם
י ה ו ש ע	א, א 86* (דוג' 54)
ב, א 55	א, יד 67* (דוג' 37) 168 ה'69
ז, טז 48* (דוג' 20)	ו, ז 227* (דוג' 169)
ז, כא 229 ה'145	ח, טז 120
ז, כד 229	ט, כא 200* (דוג' 151)
ז, כד-כה 49	יא, ו 226
ז, כה 49	יא, י 15
יז, ט 179	יא, יט 126 ה'23
	יא, כ 126 ה'23
ש ו פ ט י ם	יא, כא 126 ה'23
ה, ז 87	יא, ל 50* (דוג' 22)
ה, ח 87* (דוג' 55) 107* (דוג' 76) 246*	יב, כז 237 ה'154
(דוג' 187)	יד, כא 36 ה'6 129* (דוג' 94)
ה, יח 58 105* (דוג' 75) 232* (דוג' 174)	טז, ב 171* (דוג' 134)
ה, כז 94	טז, ג 171
ו, כג 166	טז, ט 187

א, יג 95* (דוג' 64) 217* (דוג' 163)	ה, כד 165* (דוג' 129)
א, כ 98	יב, ד 101* (דוג' 69) 163* (דוג' 127)
ה, כד 177* (דוג' 137) 202* (דוג' 152)	יב, ה 102
ו, א 139* (דוג' 102) 191 216* (דוג' 162)	טז, כח 69* (דוג' 40)
238* (דוג' 179)	
ו, ב 83* (דוג' 52) 190* (דוג' 144) 215*	ש מ ו א ל א
(דוג' 160) 237* (דוג' 178)	א, ט 51
ט, ה 164* (דוג' 128) 235* (דוג' 176)	א, יא 118
יד, כ 176	ב, ג 151* (דוג' 118) 153
טז, ו 57* (דוג' 30)	ב, ה 206
טז, ז 80 231	ג, ג 81* (דוג' 50) 247* (דוג' 188)
טז, יא 231	יג, יז 198
ל, טו 95	יז, לט 84
לג, יא 177 202	
לה, ב 98	ש מ ו א ל ב
לו, ח 232	טו, כג 178
לו, טז 232	כג, א 54
לח, טז 137* (דוג' 100)	
מ, ה 98* (דוג' 67)	מ ל כ י ס א
מ, יב 151 ה' 52 236	י, כח 44* (דוג' 14)
מ, יג 81* (דוג' 51) 151 ה' 51* 214* (דוג' 159)	יד, יז 208 ה' 118
236* (דוג' 177)	יה, בא 67
מ, טז 185 ה' 92	יה, כב 186
מה, א 52* (דוג' 23) 150* (דוג' 117)	יה, לו 67
מה, יג 52	כב, יט 191
מה, יג 94	
נב, ב 233* (דוג' 175)	מ ל כ י ס ב
נו, טו 139 216 236 238	א, ח 229
נח, יד 98	ב, יג-יד 229
סג, ט 152* (דוג' 119)	ג, כה 80* (דוג' 49) 231* (דוג' 172)
סג, יז 216	ה, כה 120 ה' 11
סד, ה 133	ו, י 69 ה' 16
סו, יח 98	ו, כז 179
	יג, כא 180
י ר מ י ה	כג, ב 202
ב, טז 175	
ג, ח 43* (דוג' 13)	י ש ע י ה
ד, א 95* (דוג' 65)	א, ג 72
ו, כט 183* (דוג' 140) 232* (דוג' 173)	א, ט 40* (דוג' 7) 113* (דוג' 83) 148*
ז, יא 203	(דוג' 114)
כג, יג 174	א, יא 178

זכריה	כג, לב 174
ב, יב 45	לה, ב 15
יג, ד 229	מג, ה 15
	מו כח 93
מלאכי	מח, ל 56* (דוג' 29) 231 ה'150
ב, טז 47* (דוג' 19) 170* (דוג' 133)	מח, לא 231
	מח, לו 231
	מט, יט 84
תהלים	נ, ו 193 192
ב, א 120	
ב, ב 67 ה'9	יחזקאל
ב, ט 42 ה'21	א, יא 36 ה'5* 46* (דוג' 17) 85
מה, ז 221	א, יח 36 ה'5* 46* (דוג' 18)
מט, טז 46	א, כו 84 217
סב, יב 13	ג, כ 96* (דוג' 66)
סג, ב 76	ג, כא 97
עב, כ 225	יג, י 174
עג, כד 45* (דוג' 16)	יד, טז 186
עד, יא 71 94* (דוג' 63)	טו, ה 184
עט, יב 195	טז, מט-נ 219
צג, ד 89 90 112	יז, ח 229 ה'146
צד, יז 114	כ, כה 14
קג, ז 152	כד, י 184
קט, לא 215 ה'128	לט, כז 198
קיד, ד 72	מד, כב 100* (דוג' 68)
קטו, ה 35	
קטו, ו 36	הושע
קטו, ז 35 212	ב, כה 241
קטז, ד 159	ג, ה 46
קטז, יג 159	ז, טז 54
קטז, יז 159	יב, ד 135
קיט, קעו 192 193	יב, ה 135
קכד, ג 124 ה'20	יב, יב 56* (דוג' 28) 231 ה'150
משלי	עמוס
יג, ד 172	ת, יד 201
יד, יג 172	
טו, כד 84	מייכה
ית, טז 171 ה'76	ד, ד 98
כא, יד 4 171 ה'76	ד, ז 224
כד, טז 206	ד, ח 224* (דוג' 167)

א י ו ב	ד ב ר י ה י מ י ם א
ד, יז 114	ב, נה 120 ה' 10
ט, ב 114	
ט, ח 236	ד ב ר י ה י מ י ם ב
כב, ז 76	טז, ח 221
כג, יג 236	ית, יח 215 ה' 127
ל, ל 184	לד, ל 202
לו, לג 53* (דוג' 24)	לו, כג 52
ש י ר ה ש י ר י ם	מ ג י ל ת י ש ע י ה ה ש ל מ ה
ד, ג 121 ה' 12	מ ק ו מ ר א ן
	נב, ב 234
ר ו ת	
ד, ה 161* (דוג' 125)	אוגריתית
ד, ט 162	
ד, י 162	ה א ל ה ע נ ת
א י כ ה	183 ה' 90
ב, ג 94	
ק ה ל ת	תרגומים ארמיים
א, טז 99	א ו נ ק ל ו ם
ב, ט 215	בראשית
י, ה 199	ג, כב 41 142 160
י, ו 198* (דוג' 150)	יג, יג 219
י, ז 199	ית, כא 92 154
יב, ט 38	כ, יג 174 191 ה' 97 216
א ס ת ר	כה, כה 87 229
ד, יד 215	מט, ו-י 113 ה' 4 168
ת, ה 203	מט, ח 169 210 ה' 122
ד נ י א ל	מט, ט 155
ט, כה 52 150	שמות
יא, א 215 ה' 128	כג, ב 140 168 150
ע ז ר א	לג, יט 157
ג, יב 203* (דוג' 153)	לד, ה 158
נ ח מ י ה	במדבר
ת, ח 38 39	י, לו 249
י, לב 171	יב, ו 85 108 221

## תרגום יונתן

## שופטים

ה, ח 87 247

ו, כד 166

יב, ד 101 164

## שמואל א

ג, ג 81 247

## ישעיה

א, ט 40

ה, כד 178 203 ה' 114

ו, א 139 216 238

ו, ב 83 190 ה' 95 215 237

ט, ה 165 235

לת, טז 137

מ, ה 98

מ, יג 81 151 ה' 51 214 236

נב, ב 233 ה' 152 234

## ירמיה

מח, ז 57

## יחזקאל

מד, כב 101

## מלאכי

ב, טו 48 170

## תרגום ירושלמי

## שמות

לד, ו 144

## תרגום השבעים

## שמות

כב, יב 132

## ישעיה

נב, ב 233 ה' 152

יט, ב 121

לג, לח 135

## דברים

א, א 86

טו, ב 171

כו, ה 65 192 248

לב, ה 212 ה' 124

## פסידו יונתן

## בראשית

ג, כב 142 161

כ, יג 175

מת, כב 163

מט, ו-ז 169

מט, ט 55 77 155

## שמות

כב, יב 132 ה' 26

## במדבר

יט, ב 121

## דברים

כו, ה 66 192 ה' 99

## פשיטתא

## דברים

טו, ב 172 ה' 78

## תרגום ארמיל שמות

כד, ה 197

## תרגום ארמיל לתהלים

עג, כד 45

## תרגום ארמיל לרות

ה, ה 162

ספרות חז"ל	ספרי במדבר
מ ש ג ה	קכג 121 ה' 122 15' ה'
פסחים	ספרי זוטא לבמדבר
ט, ה 78 ה' 27	יט, ב 122
י, ד 65 ה' 6	ספרי דברים
יומא	דברים, יד 67 168 ה' 69
ח, ט 64 125	כי תבא, פס' רצו 75
סנהדרין	פס' שא 65 192 ה' 99
א, ו 110 ה' 75 140 ה' 34	ת ל מ ו ד י ר ו ש ל מ י
ה, א 110 ה' 75 140 ה' 34	פאה
י, ג 226	א, א 121 ה' 12
אבות	מגילה
ב, ג 215	א, ט 175 ה' 82
פרה	ה, א 38
א, א 121	סוטה
ב, ה 122	פא, ה"ח 70
גידה	בבא קמא
א, א 133	פא, ה"א 78 ה' 28 125
ה, ד 133	מסכת סופרים
ה, ו 175	ה, ו 175
מדרשי הלכה	ת ל מ ו ד ב ב ל י
מכילתא דרבי ישמעאל	ברכות
בא, ג 78 123	יט ע"א 40 ה' 3 113
בשלת, מסכתא דויהי, ו 65 ה' 3	נו ע"א 121 ה' 12
מסכתא דעמלק, א 74	ס ע"א 40 113
יתרו, מסכתא רבחורש, י 73	שבת
יא 237 ה' 154	ו ע"ב 166
משפטים, יג 78 125	כב ע"א 120
טז 132	לב ע"ב 126 ה' 23
ספרא	עירובין
אמור, יב, ח 188	כא ע"ב 38

סוטה	פסחים
י ע"ב 105 114	כא ע"ב 36 ה' 6 129
לא ע"א 153 ה' 55	קטו ע"א 141 ה' 38
	ק"ח ע"ב 64 194
בבא קמא	יומא
י ע"ב 131	נב ע"א-ע"ב 33 64 ה' 1 113 138 143
יא ע"א 132	149
בבא מציעא	סוכה
סא ע"א 36 ה' 6 130	לד ע"ב 116
בבא בתרא	ביצה
יז ע"א 136	ג ע"ב 149
כד ע"א 80	תענית
סנהדרין	ח ע"א 53
לד ע"א 13	טז ע"א 153
לו ע"א 140	מגילה
מז ע"א 49 ה' 13	ג ע"א 38 153
נט ע"א 131	יב ע"א 52 150
סט ע"ב 43	יח ע"א 134
צ ע"ב 36 138	לב ע"א 14
צד ע"א 165	תגיגה
קי ע"א 226	ו ע"ב 37 196
מכות	ז ע"ב 187
יב ע"א 118	יבמות
הוריות	מט ע"ב 85 ה' 38
ד ע"א 128 ה' 24	כתובות
זכחים	ח ע"ב 40 ה' 3 113
כד ע"א-ע"ב 127	גדרים
עט ע"א 141	לו ע"ב 38
מנחות	קידושין
לו ע"ב - לו ע"א 94	לג ע"ב 75 ה' 22
מז סוף ע"א - ריש ע"ב 137	מט ע"א 153
נג ע"א 89 ה' 46 90 112 248	עז ע"ב 100

מדרש תנאים לדברים	תולין
עמ' 74 139 152 ה'53	יא ע"א 168 150 143 140 110 79
	ס ע"ב 14 ה'68
מדרש הגדול לדברים	
תולדות, ח 169 ה'74 210 ה'121	בכורות
	נה ע"א 24 ה'128
תנחומא	
מסעי ה 49 ה'13	ערכין
	טו ע"א 64
	לב ע"א 55 ה'153
ה ג ד ה ש ל פ ס ח	
248 192 141 65	
	מ ד ר ש י א ג ד ה
ת פ י ל ה	בראשית רבה
'יצר אור', תפילת שחרית 14 ה'1 83	ו, ד 68
	ת, ד 161 ה'62
	כ, ה 119
פרשנות ומחקרים*	מד, ה 50 ה'16
	נב, יא 175
א ב ן ג ' נ א ח	נח, ח 74
הרקמה 182 ה'89	נט, י 66
	עה, ו 119 ה'9
	פ, ו 37 ה'7
ר א ב " ע "	פת, ד 69
בראשית	צח, ג 134
א, ו 222	צח, ה 169
ג, כב 41 142	צח, ו 210 ה'123
יג, יג 219	צח, ז 155 55
טו, יג 104 ה'66	צט, ז 135
ית, כא 92 108	צט, ח 169 210
כ, יג 216	
כה, כה 88 229	במדבר רבה
מט, ח 169 210	פר' ט, ס"ו כד 70
מט, ט 93 108	כג, ו 49 ה'13

- \* מפתח זה ערוך בסדר א"ב. המפרשים הנושאים כינוי רבנו/רבי (או בקיצור ר') מוקמו בו על-פי האות הראשונה שלאחר כינוי זה (כגון: ראב"ע באוח א').
- \*\* במקום שנוקקנו להשוות את הפירוש הארוך של ראב"ע לפירושו הקצר ציינו את הארוך ב"א ואת הקצר ב"ק.

תהלים	שמות
עד, יא 71 ה' 20 94	יג, ט 94 - א
צג, ד 90 ה' 50	יד, ל 65 194 ה' 103 208 - א, ק
	טז, י 89 - א 90 - א
קהלת	כ, כ 70 ה' 17 - א
י, ו 198	כג, ב 143 ה' 41
	כד, ה 38 - ק 38 ה' 9 - א 196 - ק
עזרא	כז, ו 239 - ק
ג, יב 204	כח, ו 88 - א 103
	כט, ו 41 - א 41 ה' 4 - ק 144
ראב"ע, המאזניים	
דף ד עמ' ב 40	ויקרא
	כו, יח 195 ה' 104 206
ראב"ע, ספר צחות	כו, כא 206
דף עג עמ' ב 40	
	במדבר
א ל י נ ד	י, לו 249
מקראות בשעיה 234 ה' 153	יב, ו 85 221
	טז, לה 226
ב נ ד ו י ד	יט, ב 122
שם הפעולה 171 ה' 77	כז, י 226
	לג, ב 228
בן - ח י י ם	
ענה ולא השיב 67 168 ה' 69	דברים
	ו, ו 227
ב ע ל י ה ת ו ס פ ו ת	ט, כא 200
יזמא	כז, יח 76 91
נב ע"ב 127	כו, ה 66 193 ה' 101 206 248
	לא, טז 36 138
ראש השנה	לב, ה 212 241
יו ע"ב 41 ה' 4	
תענית	ישעיה
ח ע"א 53	א, ט 40
	א, יג 95 217
קידושין	ה, כד 202
לג ע"ב 75 ה' 22	ו, א 139 216 238
	ז, ב 215 237
	מ, יג 214 236
בבא קמא	מיכה
יא ע"א 133	ה, ח 224

ירמיה	ברו י א ר
ד, א 95	טעמי המקרא 17 50 ה'15 93 ה'54 124
ו, כט 232 184	ה'19 141 ה'37 213 ה'126 217 ה'130
מח, ל 56	218 ה'133
יחזקאל	פיסוק הטעמים 17 50 ה'15 81 ה'32 93
א, יא 47 ה'10	ה'54
ג, כ 97	ברו י א ר י
מד, כב 100	מחלוקת ניקוד וטעמים 198 ה'108
הושע	ברו ק ל מ נ
יב, יב 56 111 ה'1	דקדוק משווה 212 ה'125
הו פ מ נ	ר ד " ק
ויקרא 146 ה'46	בראשית
ו י י ג פ ל ד	ל, לח 182
משפט וצדקה 171 ה'75	לז, ב 242
ו י ק ס	שופטים
טעמי בא ספרים 17 96 164 ה'65 178	ה, ח 87
86 ה'	ה, יח 58 ה'24 106 233
ח ו ק ו נ י	יב, ד 102 164 ה'64
בראשית	טז, כח 70
לז, יט 246	שמואל א
מז, ו 57 106 ה'69	ב, ג 151
מט, ט 156	מלכים ב
מט, כז 58	ג, כה 80 231
שופטים	ישעיה
ה, יח 58 106	א, יג 95 217
ט ו ב	ו, א 139 238
ביקורת נוסח המקרא 132 ה'25	ז, ב 237
תרגום השבעים ככלי עזר 132 ה'25	ט, ה 235
ר ' י ו ס פ ב כ ו ר ש ו ר	מ, ה 99
בראשית	מ, יג 236
ב, יג 174 ה'81	גב, ב 233
	גז, טו 236

ירמיה	י י ב ין
ה, א 95	מבוא למסורה הטברנית 17 33 ה'1
ו, כט 184	
מג, ה 15	י ל ון
	פרקי לשון 17
יחזקאל	
א, יא 47 ה'10	ר ב י נ ו י ש ע י ה ה ר א ש ון
	מ ט ר א נ י
תהלים	פירוש נביאים וכתובים 54 ה'20
עד, יא 71 ה'19	
	כ הן
ר מ ב "ם	הטעמים כפירוש 99 ה'61
מורה נבוכים, חלק ג, פרק ב, עמ' רעח 47	
ה'10	ר ל ב "ג
משנה תורה, הל' תשובה ה, א 41 ה'5	שופטים
שמונה פרקים, פרק ח 41 ה'5	ה, ח 87 107 247
	ה, יח 106 232
ר מ ב "ן	שמואל א
בראשית	ג, ג 247
א, ז 224 ה'141	
טו, יג 104	מ ח ז ו ר ו י ט ר י
יח, כא 103	פירוש למסכת אבות, סי' תכד 39
כד, לב 245	
לז, ב 242	מ י ר ס ק י
לת, כו 105	הפיסוק של הסגנון 88 ה'44
שמות	
יב, ח 240	מ ל ב י "ם
טו, י 103	שמות
כ, כ 71	כב, ג 125 ה'21 126 ה'22
כד, ה 38 239	
כה, ו 102	מ ל מ ד
ויקרא	טעמים בדברי פרשנים 17
א, ב 145 243	
	מ צ ו ר ת ד ו ד
דברים	שמואל א
לב, ה 213 ה'126 241	ג, ג 81 ה'31

דברים	ר ס " ג
כו, ה 248 66	בראשית
לג, כו-כז 250	ג, כב 142
	לז, ב 242
ס ק י נ ר	לז, יט 246 77
בראשית 159' ה' 245	יט, ט 108 93 77
	שמות
פ ר י ד מ ן - כ ה ן	יב, ג 123 78 17' ה'
בעלי המסורה כמפרשים 66' ה' 165	כב, ג 78
	כג, ב 143
פ ר ץ	כה, לד 143
משפט הזיקה 88' ה' 182	לד, ו 143 41
	ויקרא
ק א ס ו ט ו	א, ב 243 145
האלה ענת 90' ה' 183	
	דברים
ק ד ר י	יא, י 15
פרשיות בתחביר 80' ה' 173	יז, ד 146
	כו, יא 147
ק ו ג ו ט	לב, ה 241 144
הכינוי היתר 115' ה' 205 79' ה' 172	
הלשון והפרשנות 67' ה' 10' 121 12' ה' 168	
ה' 69	ישעיה
'הנה' בעברית המקראית 120' ה' 209	מ, יג 214
הפרשנות ומחויבותה לטעמים 14' ה' 29	
יש לאל יד 28' ה' 135	
סמיכות שם הפעולה 77' ה' 171	ס פ ו ר נ ו
פסוקי התוכן 112 111' ה' 200	בראשית
שימושים חליפיים בכינויים 212 4' ה' 35	יח, כא 108 54' ה' 93
ה' 125	מט, ט 108
	מט, כב 250
ק ו ג ל	
השירה המקראית 94 71	שמות
	טו, י 248 112 89
ק ו ט ש ר	כג, ב 110
מגילת ישעיה 153' ה' 234	
	במדבר
ר ו ו ן	י, לו 249
עברית טובה 77' ה' 171	יב, ו 221 107

דברים	ר ש ב " ם
יא, ל 51	בראשית
לג, טז 184	ית, ח 191
ישעיה	ית, כא 92 55
א, יג 217	ב, יג 216 193 192
ה, כד 177 ה' 84	מט, ח 170
ו, א 139	מט, ט 157 108 25' ה' 77 55
ו, ב 83	שמות
מ, ה 98	יד, ל 194 65
מ, יג 82 ה' 34	טז, י 89
ר ש " י	כה, ו 102 88
בראשית	לד, ה 43' ה' 144
א, טז 68 ה' 14	ויקרא
א, כז 161 ה' 62	יט, יד 55
ג, כב 161	כו, יח 206 195
ט, ד 148 131	דברים
י, כא 43	כו, ה 248 206 192 98' ה' 192 66
יג, יג 219	ישעיה
טז, א 50 ה' 16	ו, א 191
טז, יג 104 ה' 65	ו, ב 237 191
טז, יז 179	ש ד " ל
יח, כא 154 92 55 49	תורה
יט, ד 148 119	הקדמה לפירושו 22' ה' 56 17
כ, יג 216 192 97' ה' 191 175	בראשית
כג, יז 74	יג, יג 218
כד, ח 66	יח, כא 50
כד, נ 6' ה' 115	שמות
כה, כה 229 87	יב, ג 19' ה' 124
כט, ו 2' ה' 14	לג, יט 59' ה' 157
ל, לח 181	לג, כ 59' ה' 157
לב, ז 9' ה' 119	לד, ה 59' ה' 157
לב, יב 9' ה' 119	במדבר
לג, כ 134	יב, ו 221
לז, ב 242	
לז, כד 148 120	
לח, כז 148 114	
לט, ז 16' ה' 50	
מ, ה 69	

יהושע	מר, כ	186
ז, טו	מת, כב	163
ז, בר-כה	מט, ו	176
שופטים	מט, ו-ז	169 149
ה, ח	מט, ח	169
ה, יח	מט, ט	155 55
ו, כד	שמות	
יב, ד	יב, ג	148 123
טז, כח	יד, ל	194 65
שמואל א	טו, יא	28'ה' 135
ב, ג	טו, יז	44
ג, ג	כ, כ	73
מלכים א	כב, ג	148 125 28'ה' 78
י, כח	כג, ב	168 150 140 110 79
מלכים ב	לג, יט	158
ג, כה	לד, ה	158
ישעיה	ויקרא	
א, ט	כג, טז	188
א, יג	טז, ל	29'ה' 79
ה, כד	במדבר	
ו, ב	י, לו	249
ט, ה	יב, ו	221 108 85
לח, טז	יט, ב	122
מ, יג	כ, א	137
מה, א	לג, לח	137
נב, ב	דברים	
סג, ט	א, א	86
ירמיה	א, יד	67
ג, ח	יא, ל	50
ד, א	טו, ב	172
ו, כט	כה, יח	91 76
מט, יט	כו, ה	248 65
יחזקאל	כח, סא	43
א, יא	כט, כ	43
	לג, טז	185
	לד, ה	137

תענית	א, יח 47
ח ע"א 53	מד, כב 101
מגילה	מיכה
יב ע"א 52 150	ד, ח 224 ה' 142
חגיגה	מלאכי
ו ע"ב 37 ה' 8	ב, טו 47 170
סוטה	תהלים
י ע"ב 105	עג, כד 45
לג ע"ב 50 ה' 16	משלי
קידושין	טו, כד 84
לג ע"ב 75 ה' 22	בח, כג 50 ה' 16
מט ע"א 153	
בבא קמא	איוב
י ע"ב 132	לו, לג 54
יא ע"א 132	
סנהדרין	רות
מד ע"א 49 ה' 13	ד, ה 162
קי ע"א 226	
מכות	קהלת
יב ע"א 118 ה' 8	י, ו 199 ה' 110
הוריות	דניאל
ד ע"א 128 ה' 24	ט, כה 52 150
ובחים	שבת
כד ע"ב 127	ו ע"ב 166
	לג ע"א 67 ה' 12
מנחות	יומא
מד סוף ע"א – ריש ע"ב 137	נב ע"ב 34 ה' 2 113 149 169 ה' 73
ערכין	ביצה
לב ע"א 153 ה' 55	ג ע"ב 80 149

## תוספות והשלמות

לעמ' 13, שורה 10 מלמטה

הערה: והשווה: 'כינרת זו גינוסר. ולמה נקרא שמה כינרת? דמתיקי פירא כקלא דכינרי' (מגילה ו ע"ב). הרי כאן העמדה של מתיקות הקול בצד מתיקות הפירות. תודתי לרב מ' ברויאר, שהעמידני על מובאה זו.

לעמ' 24, שורה 3 מלמטה (הערה 3 לטבלה)

הערה: אנו מעדיפים ניסוח זה על פני הניסוח המדויק יותר לכאורה, המתנה את אפשרות הופעת היתייב במלה המוטעמת באות הראשונה. כיוון שהמושג הטעמה הוא מושג פונטי, אין לתלותו במושג אות, שהוא מושג גרפי. גם המרת 'אות ראשונה' ב'עיצור ראשון' בניסוחו החלופי של כלל זה לא תהיה נכונה, שכן הטעמה חלה על הברה ולא על עיצור. חשוב אם כן להבין, שהמושג הברה שנקטנו כאן מושתת על תפיסה פונטית, הרואה גם בשוא נע תנועה (אף שהיא חטופה), וכיוון שמבנה ההברה המינימלית בעברית הוא עיצור + תנועה, יוכל יתייב לבוא בתייבה פ', שהיא בת הברה אחת, אך לא בתייבה ופ', שהיא מבחינה פונטית בת שתי הברות! יצוין, כי בניגוד לכלל זה מצינו – לשיטת כתר ארם צובה – יתייב בתייבה שתיים (כך למשל ביחזקאל מא, כד).

לעמ' 35, שורה 6 מלמעלה

הערה: והשווה למבנה זה: 'ועתה אסיתשא חטאתם [מוטב]; ואם אין מחני נא מספרך...'. (שמות לב, לב). ודוק! הדמיון בין שני הפסוקים אינו רק במבנה, אלא אף בשימוש הלשון של נשיאת חטאת. עם זאת, משמע הצירוף תשא חטאתם הוא כמשמע שאת במסורת הפיסוקית שנתקבלה, היינו: ביטוי של סליחה, המצויר בתמונה שבה האל הוא נושא העוון ומשחרר בכך את החוטא ממשא החטא. כנגד תמונה זו מתפרשת שאת במסורת הפיסוקית שנרחתה כמכוונת לחוטא, שימשיך לשאת את עונו ללא סליחה ויתן על כך את הדין.

לעמ' 37, סוף הערה 8

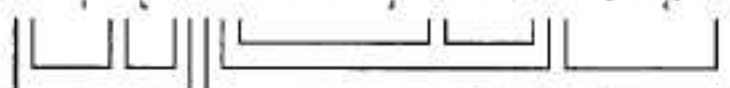
כך יש להבין את ההצעות החלופיות של רש"י להטעמת פסוקנו: (1) 'אם תאמר שני מינין' [היינו: רק השלמים היו פרים והעולות ממין אחר] – ניתן להטעים את ויעלו עלת גם בזקף קטן, כך:

וישלח את־נערי בני ישראל ויעלו על־ת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים :



(2) 'ואם מין אחד היה' [היינו: גם העולות וגם השלמים היו פרים] – צריך להטעימו בטעם שאינו מפסיק אותו לחלוטין מן ההמשך, 'כגון פשטא או רביע', שדרגתם משנה (ולא מלך, כטעם הזקף), כך:

וישלח את־נערי בני ישראל ויעלו על־ת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים :  
או: ויעלו על־ת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים :



עוד נעיר, כי רק החלוקה הזאת המתמקרת – לפי רש"י – במין אחד (פרים הן לעולות הן לשלמים) משתפת את העולות והשלמים גם בהעלאת שניהם לה'!

לעמ' 42, שורה 5

הערה: לעתים רוחה ראב"ע פירוש אנונימי, המובא על ידו בשם יש אומרים, בטענה המציינת מפורשות את סטיית הפירוש מפיסוק הטעמים. כך מצינו בפירושו לתהלים כ, י: 'ה' הושיעה המלך יענגנו...' – 'יש אומרים כי המלך דבק עם הושיעה, וזה איננו נכון, בעבור האתנח (!)'

לעמ' 50, שורה 2

הערה: אין לשלול את האפשרות, שרש"י ראה כאן מונח + פֶּסֶק, אך סבר שגם לפֶּסֶק נודע תפקיד פיסוקי. אולם לשון רש"י אינה מורה על כך בעליל.

לעמ' 52, שורה 15

הערה: קרוב לוודאי שרש"י התכוון כאן לנוסח כתב־יד קהיר, המטעים: לְבֹרֵשׁ (במרכא ולא במונח). עוד נעיר כי הטעמת לְבֹרֵשׁ (במונח לגרמיה) אפשר שהיא משובשת, וטובה ממנה ההטעמה לְבֹרֵשׁ (במונח בלבד), כפי שהיא בנוסח הכתר ובכתב־יד ששון 1053.

לעמ' 64, שורה 9

הערה: ראה ברויאר, טעמי המקרא, עמ' 374–375.

לעמ' 81, שורה 5

שורי אין ישיבה בעזרה (אלא למלכי בית דוד), קל וחומר לשכיבה, קל וחומר בתוך ההיכל.

לעמ' 82, שורה 10 מלמטה

הערה: יצוין, כי בצד נוסח הטעמים ואיש עצתו יודיענו, המצוי בכתב־יד לניגוד ובמקראות גדולות רפוס ונציה רפ"ד-רפ"ו, מצוי גם נוסח טעמים חלופי: ואיש עצתו יודיענו - כך נכתר ארם צובה, בכתב־יד קהיר ובכתב־יד ששון 1053.

לעמ' 83, סוף הערה 35

הרב מ' ברויאר העירני, כי מהעובדה שבעלי הטעמים לא הטעימו שרפים הוא למר, שיש לייחס למהפך שבעמדים מעמד של תחליף־גרש. לפי סברה זו מבנה המשפט הנידון הוא: שרפים עמדים | ממעל לו. אולם אפילו סברה זו ומבנה זה אין בהם



כדי לשנות לא את הסברנו באשר לפסק, שהוצב כאן רק בשל הסיבה הפונטית שהזכרנו, ולא את העובדה העיקרית במבנה המשפט שהיצגנו, היינו: ההפרדה שהפרידו בעלי הטעמים בין ממעל לבין לו.

לעמ' 98, שורה 7

הערה: אפשר שבעלי הטעמים לא נתכוונו להעמיד את בי פי ה' דבר כפסוקית תוכן מושאית, אלא חיברו את האיבר השני של המשפט המחובר - וראו בל־בשר יחדו - אל משפט החיתום בי פי ה' דבר, כדרך שנהגו הרבה פעמים בפעלי אמירה (בפסוקנו: דבר). וראה על כך ברויאר, טעמי המקרא, עמ' 364, סעיף 45. אך כיוון שאין הם נוהגים כך תמיד, והיתה לפניהם האפשרות לפסק אחרת, נזקקנו לדיון שלהלן, בזיקה לטענת שר"ל שהובאה בהמשך.

לעמ' 100, שורה 9 מלמטה

הערה: אסמכתא לכך היא הדרשה בבראשית רבה לו, ח (כתב־יד וטיקון): "ויבינו במקרא" - אלו ראשי פסוקין. ר' חייא בר לולייני אמר: אלו הכרעות והאתנחתא. על קרימותו של הסילוק לשאר הטעמים אין עוררין (ו'ראשי פסוקין' הנזכרים במובאה זו הם למעשה פונקציה של הסילוק שלפניהם). אשר לאתנחתא הנזכרת במובאה העלה ייבין - מבוא למסורה הטברנית, עמ' 114 - פקפוק, אם היא מכוונת לסימן הטעם, או אינה אלא מונח המציין הפסקה כלשהי בקריאה. אולם דומה אני, שאזכורה של האתנחתא בלשון יחיד במובאה, כנגד לשון הריבוי - הברעות - הסמוכה לה, הולם יותר את תפיסתה כמכוונת לסימן הטעם; שכן רק אתנחתא כסימן טעם אינה באה יותר

מפעם אחת בפסוק, ואילו סתם הפסקה מתבקשת בדרך כלל בכמה מקומות בפסוק, והיינו מצפים במובאה לנקיטת לשון רבים, כך: 'אלו הכרעות והאתנחתות'.

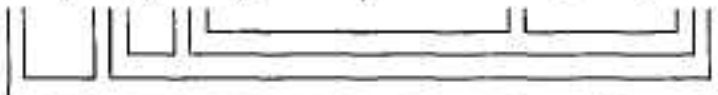
לעמ' 185, שורה 4

קרוב לפירוש זה הוא תרגום פסידיונותן, הגורס: 'ומטוב שבח פירי ארעא ומליה, רעי ליה אלהא דאתגלי באיקר שבינתיה על משה בסניא'.

לעמ' 197, שורה 8

נעיר, כי שיטת ראב"ע, המתמקדת בתיבה פרים, מזמינה הרחבה גם באשר לתיבה לה, היינו: הן העולות הן השלמים נועדו לה' והיו פרים. לפי שיטה זו יוטעם הפסוק ויחולק כך:

וישלח את־נערי בני ישראל  
 ויעלו על־ת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים:



ברור, כי גם חלוקה זו סוטה מפיסוק הטעמים.

לעמ' 224, שורה 5

הערה: יש גורסים ת־אתָה (ת' ראשונה רגושה), ראה תנ"ך ברויאר. ואפשר שמתוך דיסימילציה לת הרפה השנייה רגושה הת' הראשונה.

לעמ' 250, שורה אחרונה

הערה: נציין כאן את פירושו של רס"ג להושע ד', י-יא, שהובא על ידי רד"ק, בפירושו על אתר, לפיו תחת הגרסה שלפנינו '...כי עזבו את־ה' לשמר: זנות ויין ותירוש יקח לב'. יש לגרוס: כי עזבו את־ה' לשמר זנות: ויין ותירוש יקח־לב'. וראה על כך ברויאר, טעמי המקרא, עמ' 374.

First Edition 1994  
Second Enlarged and Revised Edition 1996

©  
All rights reserved by  
The Magnes Press  
The Hebrew University  
Jerusalem 1996

ISBN 965-223-855-4

Printed in Israel  
Typesetting: Ben-Zvi Printing Enterprises Ltd., Jerusalem

PUBLICATIONS OF THE  
PERRY FOUNDATION FOR BIBLICAL  
RESEARCH IN THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

---

Simcha Kogut

Correlations between  
Biblical Accentuation and  
Traditional Jewish Exegesis  
Linguistic and Contextual Studies

THE MAGNES PRESS, THE HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM

## סדרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי

- י' אבישור / עיונים בשירת המזמורים  
 ב' אופנהיימר / הנבואה הקדומה בישראל  
 י' בן-דוד / צורות הקשר וצורות הפסק בעברית שבמקרא  
 א' הורביץ / שקיעי חכמה בספר תהלים — עיוני לשון וסגנון  
 י' היינמן / התפילה בתקופת התנאים והאמוראים — טיבה ודפוסייה  
 מ' ויינפלד / מיהושע ועד יאשיהו — חקופות מפנה בתולדות ישראל  
 מההתנחלות ועד חורבן בית ראשון  
 מ' ויינפלד / משפט וצדקה בישראל ובעמים  
 מ' וייס / ספר עמוס (שני כרכים)  
 ד' ויסמן / מיעקב לישראל — הסיפורים על יעקב ושילובו בתולדות אבות האומה  
 י' זקוביץ / חיי שמשון — ניתוח ספרותי ביקורתי  
 ש' יפת ור"ב סולטרס / פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לקהלת  
 י' ליוור / פרקים בתולדות הכהונה והלווייה  
 ש"א ליונשטס (עורך) / מחקרים במקרא  
 י' ליכט / פירוש על ספר במדבר (שלושה כרכים)  
 י' ליכט / פירוש על ספר במדבר (שני כרכים: א-י, יא-כא)  
 י' מאורי / תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה  
 א' מלמט / מארי ישראל — שתי תרבויות שמיות-מערביות  
 ב"צ סגל (עורך) / עשרת הדיברות בראי הדורות  
 מ' פארן / דרכי הסגנון הכוהני בתורה — דגמים, שימושי לשון, מבנים  
 ש' פסכרג / סוגיות בתחכיר המקרא  
 מ"ד קאסוטו / ספרות מקראית וספרות כנענית (שני כרכים)  
 מ"ד קאסוטו / פירוש על ספר בראשית  
 מ"ד קאסוטו / פירוש על ספר שמות  
 מ"ד קאסוטו / תורת התעודות  
 ש' קוגוט / המקרא בין טעמים לפרשנות  
 ש' קמין / בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא  
 ש' קמין / רש"י — פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא  
 ש' קמין / המקרא בראי מפרשיו  
 י' קנוהל / מקדש הדממה  
 ח' רביב / מוסד הזקנים בישראל  
 א' רופא / סיפורי הנביאים  
 ה' שי / פירוש תנחום בן יוסף הירושלמי לחרי"עשר  
 א' שנאן / תרגום ואגדה בו  
 א' תלמג' / פירושים לספר משלי לבית קמחי  
 Y. Avishur / Studies in Hebrew and Ugaritic Psalms  
 U. Cassuto / From Adam to Noah  
 U. Cassuto / Biblical and Oriental Studies (two vols.)  
 U. Cassuto / The Documentary Hypothesis  
 U. Cassuto / A Commentary on the Book of Exodus  
 U. Cassuto / The Goddess Anath  
 U. Cassuto / From Noah to Abraham  
 S.E. Loewenstamm / From Babylon to Canaan  
 S.E. Loewenstamm / The Evolution of the Exodus Tradition  
 H. Reviv / The Elders in Ancient Israel  
 A. Rofé / The Prophetic Stories  
 B.Z. Segal (ed.) / The Ten Commandments in History and Tradition  
 M. Weinfeld / Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East  
 M. Weiss / The Story of Job's Beginning

SIMCHA KOGUT

**CORRELATIONS BETWEEN BIBLICAL ACCENTUATION  
AND TRADITIONAL JEWISH EXEGESIS**



דאנאקוד 45-101066