

**שְׁמִיחָה**

וְלֹא יִדְעוּ הַשָּׂבִיעַ בָּאָרֶץ כִּפְגֵי הַדִּיעַ  
הֵהוּא אַחֲרֵי כֵן כִּי כִבְדָּהּ הוּא מֵאֵד:  
וְעַל הַשְּׁנוֹת הַחֲלוּם אֵל פְּרִיעָה

החל

את כל אכל השנים הטבות הבאת  
האלה ויעברו כל תחת יד פריעת  
אכל בערים ושטרו: והיה האכל  
לפקדון לארץ לשבע שני הה  
אשר תהיו בארץ כערים ול  
הארץ ברעב: מיטב הדבר שני  
פרעה ובעני כל עבדיו:

מִרְעָה אֶל עֶבְרִית וְנִשְׁמָע בְּזֶרַע אִישׁ  
אֲשֶׁר הָיָה אֱלֹהִים בּוֹ: וְיִזְכֹּר מִרְעָה  
אֶל יוֹסֵף אֲדֹנֵי הָדָוָה: אֱלֹהִים אוֹתָךְ  
אֵת כָּל זֶה וְאֵת אֵין נִבְנוֹ וְחִסְסִי כִכְמוֹ:

# התורה

**לפר**

ד' תשס"ה

[illegible]

ולא יתיר שבע בארעא כן  
קום כפנה והוא דהוה נתר כן  
ארי תקף הוא לתרא:

רַב־נָתַן

שבע שני שבועות ויבטלון רות  
ל עמר שנה שבתא דאין ח  
וא לן ויבטלון עמראתהו ד  
שבתא דאין עמר שנה שבתא  
דאין עמר שנה שבתא דאין  
דאין עמר שנה שבתא דאין  
דאין עמר שנה שבתא דאין  
דאין עמר שנה שבתא דאין  
דאין עמר שנה שבתא דאין

בשנת ה'תרע"ב נבחרו לכהן כקדוש  
ה'תרע"ב נבחרו לכהן כקדוש  
ה'תרע"ב נבחרו לכהן כקדוש  
ה'תרע"ב נבחרו לכהן כקדוש

**צִפּוּר**

**ספר**

הוא ירש את עבדו יצחק ויהיה יצחק יורש יצחק ויהיה יצחק יורש יצחק

[illegible]

הוא: רחל המדברת. בדי' לסמל המדברת  
הרב נכון הוא. ונמצא היות שם  
מאות: ששה פרטים. זו הפניה אל  
החומר: והבחרו כן. המקור  
אלו כי נבחרו בה לחזקת שם

מבלי והתקן בעדי סדקיה בר  
אחר חליפת לזרית זו להבר  
והתקן כי לא מכלול לז  
היחיד ולא יעז משדק ז' סל  
ז' לז' מוצר רבי' משיחיות  
והתקן כזה בוק מכלול  
מכל עבר סלח' והתקן מכל  
כזה והתקן מכל מכל

[illegible][illegible]

התשובה: תנודות פורסם ב"התקן  
ב"התקן" ו"התקן" התחשבה כ"התקן"  
ל"התקן" הפורסם כ"התקן" ו"התקן"  
מ"התקן" ו"התקן" כ"התקן" כ"התקן"  
התשובה: תנודות פורסם ב"התקן"  
ב"התקן" ו"התקן" התחשבה כ"התקן"  
ל"התקן" הפורסם כ"התקן" ו"התקן"  
מ"התקן" ו"התקן" כ"התקן" כ"התקן"

[illegible]

מגדלך ועזתי לזאת היתה חזקתם  
לחיות



שמות קונט  
המקרא בין תחביר לפרשנות

## סדרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי

- י' אבישור / עיונים בשירת המזמורים  
 ב' אופנהיימר / הנבואה הקלסית: התודעה הנבואית  
 דוד אלגביש / השירות הדיפלומטי במקרא ובתעודות מן המזרח הקדום  
 ישראל אפעל / כעיד נצורה: המצוד וגילוייו במזרח הקדום  
 א' ארליך / כל עצמתי תאמרנה: השפה הלא מילולית של התפילה  
 י' בךדוד / צורות הקשר וצורות הפסק בעברית שבמקרא  
 א' הודביץ / שקיעי חכמה בספר תהלים: עיוני לשון ומען  
 ד ויסמן / מיעקב לישראל: הסיפורים על יעקב ושילובו בתולדות אבות האומה  
 י"א זליגמן / מחקרים בספרות המקרא  
 ש' יפת / פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לאיוב  
 י' ליחוד / פרקים בתולדות הכהונה והלוויה  
 ש"א לוינשטם (עורך) / מחקרים במקרא  
 י' ליכט / פירוש על ספר במדבר (שלושה כרכים)  
 י' מאורי / תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה  
 ב"צ סגל (עורך) / עשרת הדיברות בראי הדורות  
 מ' פאין / דרכי הסגנון הכהני בתורה: דגמים, שימושי לשון, מבנים  
 י' פליישמן / הורים וילדים במשפט המזרח הקדום ובמשפט המקרא  
 ש' פסברג / סוגיות בתחביר המקרא  
 א' צריקובר / היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית הרומית לאור הפאפירולוגיה  
 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' קונט / המקרא בין טעמים לפרשנות: בחינה לשונית ועניינית של ויקות ומחלוקות  
 בין פרשנות הטעמים לפרשנות המסורתית  
 ש' קונט / המקרא בין תחביר לפרשנות: סוגיות בתחביר המקרא באספקלריה  
 של הפרשנות היהודית הקלסית  
 ש' יפת (עורכת) / המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין  
 י' קנהל / מקדש הדממה: עיון ברוכדי היצירה שבתורה הכהנית  
 ח' רביב / מוסד הזקנים בישראל  
 א' רופא / סיפורי הנביאים  
 ב"י שורץ / תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכהנית שבתורה  
 ה' ש' / פירוש תנחום בן יוסף הירושלמי לתרי"עשר  
 א' שטן / תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל  
 א' תלמג' / פירושים לספר משלי לבית קמחי

האוניברסיטה העברית בירושלים  
סדרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי

שמחה קוגוט

# המקרא בין תחביר לפרשנות

סוגיות בתחביר המקרא  
באספקלריה של הפרשנות היהודית הקלסית

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים



הספר יצא לאור בסיוע הקרן ע"ש צ'רלס וולפסון  
המכון למדעי היהדות  
האוניברסיטה העברית בירושלים

עריכת לשון: יהודית שמש

ההפקה: הרצאת מאגנס

ח"ד 39099, ירושלים 91390, פקס 02-5633370, E-mail: magnes@huji.ac.il



כל הזכויות שמורות  
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס  
האוניברסיטה העברית  
ירושלים תשס"ב

אין לשכפל, לצלם, להקליט, לתרגם,  
לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט  
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני  
או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.  
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה  
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסח"ב 965-493-106-0 ISBN

נדפס בישראל  
סדר: דעץ, ירושלים

לרעייתי לאה





## תוכן העניינים

11	פתח דבר
15	מבוא
	0.1 הפרשנות והלשון – לטיבם של הקשרים ההודיים שביניהן 15
	0.2 מעמדו של התחביר בחקר היסוד הלשוני הגלוי והסממי שבפרשנות 16
	0.3 לסוגיות התחביר שנידונו במחקר 17
	0.4 הבהרות כלליות 18
	0.5 סיכום: לחשיפת הזיקה של פרשנות הפשט ופרשנות הדרש ללשון הכתוב – הדרך והתועלת 19
20	פרק ראשון: סוגיות בחלקי הדיבר
	1.1 לשטטוש הגבולות בין שמות תואר לשמות עצם 20
	1.2 לשטטוש הגבולות בין שמות תואר לתוארי פועל 23
	1.3 סיומות אדורביאליות 25
	1.3.1 סיומת -ם 25
	1.3.2 סיומת -ה 26
	פרק שני: סוגיות בהיבטים (aspects), בזמנים (tenses) ובדרכים (moods) 30
	2.1 לשאלת זמנו של משפט שמני 30
	2.2 לשאלת זמנו של נשוא בינוני 32
	2.2.1 דוגמות לבינוני המתפרש כעבר או כעתיד 32
	2.2.2 דוגמות לבינוני הנדרש כמכון להווה 33
	2.3 ענייני היבטים, זמנים ודרכים בנשוא פועלי 35
	2.3.1 קָטַל' 35
	2.3.1.1 קָטַל' כלשון הבטחה – לציון הווה / עתיד 35
	2.3.1.2 קָטַל' שלא בהבטחה 38
	2.3.1.2.1 לציון עבר מוקדם 38
	2.3.1.2.2 לציון עבר תדירי 42
	2.3.1.2.3 עבר תדירי או חדפעמי? 43
	2.3.1.2.4 לציון עתיד 43
	2.3.1.2.5 לציון הווה 45
	2.3.2 קָטַל' – לציון היבט של תדירות 46

2.3.3 'קטלת' / 'קטלתם' - להבעת עתיד בדרך של סיפור (אינדיקטיבי) או של

ציוד: 49

2.3.4 'קטל' 51

2.3.4.1 לציון הווה / הווה תדיר 51

2.3.4.2 לציון עבר 54

2.3.4.2.1 בפעולה בלתי מושלמת 54

2.3.4.2.2 בפעולה מושלמת 56

2.3.4.3 התלבטות בפרשנות באשר למשמען של צורות 'קטל' 56

2.3.5 לשימוש 'יד' קוטל' כנגד 'קטל' 62

## 63 פרק שלישי: סוגיות בתחבירם של איברים במשפט

3.1 לתחביר הפועל 'היה' 63

3.1.1 'היה' כאוגד או כנושא 63

3.1.2 'יהי' - אנפורית או קטפורית 66

3.2 סוגיות בידהוי הנושא 69

3.2.1 דרמשמעות בקביעת נושא של פועל: התלבטות בעניינים

מורפוסים 69

3.2.1.1 איזה נושא ואיזה מושא, כשניהם שוי מן ומספר 69

3.2.1.2 התלבטות בקביעת הנושא, כשהקשר וההתאמה (במין ובמספר)

לנושא פתוחים למספר אפשריות 72

3.2.1.3 לידהי הנושא של צורות 'קטל' - נוכח או נסתר 75

3.2.1.3.1 דוגמות לנטרול הנוכח והנסתרת באותו בנין 75

3.2.1.3.2 דוגמות לנטרול הנוכח והנסתרת בבנינים שונים 80

3.2.1.4 לידהי הנושא של צורת 'קטל' כשורשי ל"א (= 'קטל') 85

3.2.1.5 לידהי הנושא של צורת 'קטלה' 86

3.2.1.6 לידהי הנושא של צורות 'קטל' מגזרת ע"ו, המנטרלות בבנינים קל

והפעיל 91

3.2.1.7 לידהי הנושא של צורות 'קטל' מגזרת ל"י, המנטרלות בבנינים קל

והפעיל 92

3.2.2 לידהי הנושאים של איברי משפט מחובר: אחדות מחייבת או חופש

אפשרי 94

3.2.2.1 חילוף נושא ללא אוכור: החילוף מתחייב מן ההקשר 95

3.2.2.2 תופעת חילוף הנושא ללא אוכורו מנצלת בדרש: ההקשר אינו מחייב

את החילוף 96

3.2.2.3 חילוף נושא ללא אוכורו או שימור הנושא הקודם: ההקשר פתוח

לדרמשמעות 97

- 3.2.2.4 לזיהוי הנשוא של פרעל ושל מכונה (המסומן בכינור), העומדים ביחס  
הפרך 100
- 3.2.2.5 לזיהוי הגוף המשותף או הגופים השונים שמאחורי הנשוא של פרעל  
ושמאחורי המכונה 111
- 3.2.2.6 מתהפכות הדרש בזיהוי הנשוא של פרעל ושל המכונה 119
- 3.2.2.7 תפיסת פרעל כיצא או כעומד והשלכותיה על שאלת שימור הנשוא או  
חילופו 127
- 3.2.3 השלמת נשוא סתמי 131
- 3.3 סוגיות בתחביר משלימי הפועל 133
- 3.3.1 שימוש הנושא ותוצאותיו הפרשניות 133
- 3.3.1.1 היעדר מושא והשלמתו בדרך הפשט על פי ההקשר 134
- 3.3.1.2 טיטול בדרך הפשט בהיעדר מושא, כנגד השלמת החסר בדרך הדרש  
בהצבת הנשוא כמושא 135
- 3.3.1.3 חשיפת שימושו של משלים מוצרך (מושא), כנגד העמדת משלים בלתי  
מוצרך כמוצרך 139
- 3.3.1.4 השלמת מושא להפעיל 'פנימי' 141
- 3.3.1.5 השלמת מושא שני לפרעל היצא פעמיים 145
- 3.3.2 היעדר מדומה של מושא (קיים) והעמדת משלים בלתי מוצרך כמוצרך 146
- 3.3.3 תפיסת הפשט את משלמי המוצרכים של פרעל היצא פעמיים, לעומת  
העמדתם בדרש כריכים בסינטגמה של איחוי 148
- 3.3.4 שני משלימי פרעל – מוצרך ובלתי מוצרך – מוצגים בדרש כשני רכיבים  
של משלים מוצרך, המעמידים סינטגמה אסירטית של ברידה 153
- 3.3.5 הבחנה בתיאורי בדונה (תמידי) 154
- 3.3.5.1 תיאור בדונה כמשלימו של פרעל יצא 156
- 3.3.5.2 תיאור בדונה כמשלימו של פרעל עומד 160
- 3.3.5.3 תיאור בדונה במשפט שמני 161
- 164 פרק רביעי: סוגיות בתחביר הכינויים
- 4.1 סוגיות בתחביר כינוי הגוף 164
- 4.1.1 לזיהוי המכונה בזיקה לאיברים תחביריים הקודמים לו במשפט 164
- 4.1.2 לזיהוי המכונה בזיקה להתאמי מין ומספר כינו לבין הכינוי 176
- 4.1.3 שימוש בכינוי גוף במקום במכונה 178
- 4.1.4 התאם במין (ובמספר) בין אוגד פרתומינלי לבין הנשוא 180
- 4.1.5 כינוי בגוף נסתר נדרש כמכון לה' 181
- 4.1.6 הכינוי 'אנכי' נדרש כמכון לה' 185
- 4.1.7 כינוי גוף במבני תחביר מיוחדים 185
- 4.1.7.1 כינוי תכור שאיננו לוחאי 186



4.1.7.2	כינר פרוז נשאי כתחליף לצירוף יחס נשאי בדגם ל' + כינר תבורי	197
4.2	סוגיות בתחביר כינרי המושא	199
4.2.1	ליוהר המכנה שמאחורי כינר המושא	199
4.2.2	כינר מושא שלא במשמע אקזיטיבי	203
4.2.3	כינר מושא הנדרש במשמע אקזיטיבי, כשלפי הפשט אין משמעו כזה	208
4.2.4	כינר מושא בגוף נסתר נדרש כמכונן לה'	212
4.3	יחסה של הפרשנות לכינויים יתרים	213
4.3.1	הכינר המקדים (הכינר הפרולפטי)	213
4.3.2	כינר גוף נשאי ליד פועל נטוי	217
4.3.3	מכונה יתר במקום כינר אר' הימצעות משימוש בכינוי	220
4.4	סוגיות בתחביר כינרי הרמז	227
4.4.1	דרשת 'זה לרמזה מוחשית	227
4.4.2	רמזה אפודית נדרשת כרמזה מוחשית	234
4.4.3	רמזה אפודית נדרשת כקטפורית	236
4.4.4	פרדיקציה בדגם 'כינר רמז + שם עצם' נדרשת כסינטגמה, שבה	
	כינר הרמז משמש כלוחאי	238
240	קיצורים ביבליוגרפיים	
247	מפתח מקורות ומחקרים	

## פתח דבר

ספר זה בודק ומתאר את יכולת ההבחנה של הפרשנות היהודית המסורתית למקרא בשאלות הנוגעות לתחביר לשון המקרא, ואת דרכי התמודדותם של הפרשנים – החל מפרשנות חז"ל, דרך הפרשנות המשתקפת מתרגומי המקרא הארמיים, וכלה בנציגיה הבולטים של הפרשנות היהודית בימי הביניים ובדורות שאחריהם – עם שאלות אלו.

סוגיות התחביר שנדנו בספר הועלו הן מן הדיונים התחביריים הגלויים שבפרשנות הן מאלה הסמויים. דיתנים מן הסוג הראשון אינם מרובים בפרשנות (העוסקת בדרך כלל בעניינים לקסיקליים ומורפולוגיים). שילובם של אלה בספר נעשה לא רק לשם שלמות הדין בסוגיות התחביר השונות, ולא רק כדי להצביע על עצם קיומם, אלא גם כדי להבהיר בהם עניינים הטעונים הבהרות, ולגשר בין המונחים והמיתוסים המשמשים בהם לבין אלה המקובלים במחקרי התחביר המודרניים. עיקרו של המחקר מתמקד בסוג השני – ענייני תחביר סמויים שבפרשנות – היינו בשאלות או בתפיסות תחביריות העומדות ברקעה של הפרשנות, גם כשזו עוסקת בשאלות תמסיות, פילוסופיות, תאולוגיות וכדומה, ואין לה לכאורה נגיעה לעניינים תחביריים. המחקר מציג את חלקו של הגורם התחבירי הסמוי בפרשנות הפשט ובפרשנות הדרש, בין שהוא המניע אותה בין שהוא מסייע לה ובין שהוא רק מאפשר אותה.

חשיפתם של ענייני התחביר הסמויים שבפרשנות אפשרה את צירופם אל אלה הגלויים, וכתוצאה מכך נרחבו עד לבל הכר ממדיו של היסוד התחבירי שבפרשנות, והספר שלפנינו מתמקד במבחן מסוגיות התחביר הרבות שנוקקו לליבן. במינו ובניתוחן של החומר הסמוי ושל החומר הגלוי לפי נושאי התחביר, ביקשנו לתרום מצד אחד להכרת תופעות תחביריות בלשון המקרא, הן לגופן – והדבר מתבטא בתיאור הסינכרוני שבפתיחת כל תופעה שנדונה ובניתוח האובייקטיבי של כל דוגמה שהובאה – הן בהשתקפותן בפרשנות; ומצד שני להכרת מתודות הפרשנות ומקומן של תפיסות לשוניות בכלל, ותחביריות בפרט, בעיצובן.

הספר מיועד לכמה ציבורי קוראים. בראש ובראשונה הוא מכון למלומדים ולחוקרים שעניין להם באחד משני התחומים: א. מקרא בכלל, ופרשנות המקרא בפרט; ב. הלשון העברית – במיוחד המקראית – בכלל, ותחבירה בפרט. עצם המפגש בין שתי הדיסציפלינות, המתקיים בספר לכל אורכו, יהיה בגדר חידוש למרבית החוקרים, המתמקדים בדרך כלל באחד מן התחומים הנזכרים. חוקרי המקרא ופרשנותו יתוודעו לחומצו של היסוד הלשוני המוטבע בתשתיתה של הפרשנות, גם כשאין הוא גלוי, ויכירו

דרכים לחשיפתו. וזקרי לשון המקרא ותחבירה יפתעו לא אחת לגלות, מה רבה הייתה רגישותם של פרשני המקרא לשאלות תחביריות, ועד כמה עשוי העיון בדבריהם לסייע בליבון של סוגיות בתחביר המקרא, הן כאלו שנדונו מאוחר יותר במחקר המודרני ללא התייחסות לתרומתם של הפרשנים הן כאלו שלא ניתנה עליהן הדעת אלא בפרשנות. כמה מן העניינים שבספר הועלו תחילה בשיעורי באוניברסיטה העברית בירושלים, שנועדו לתלמידי התואר השני והתואר השלישי בחוגים למקרא וללשון העברית. שיעורים אלו שימשו לי סדנה מצוינת לבירור פרטים ולגיבוש מסקנות שבסופו של דבר שוקעו בספר. תודתי לתלמידי ששאלותיהם והערותיהם בשיעורים הפרו את הסדנה וליוו את שיקולי הדידקטיים בעת כתיבת הספר. ההתעניינות הרבה שגילו התלמידים באותם שיעורים עשויה ללמד על העניין שימצאו בספר תלמידי מקרא ולשון באוניברסיטאות ובמכללות, מזרים למקצועות אלה בבתי הספר התיכניים ובמכללות ולומדי מקרא ולשון משכילים שבקרוב הציבור הרחב.

ליבון של הסוגיות התחביריות שנדונו בספר מלווה בהדגמות מפסוקי מקרא רבים, שהוקדשו להם ניתוחים תחביריים עצמאיים בצד ניתוחים ההולמים את תפיסת הפרשנים השונים. אך טבעי הוא, שרבים מפסוקים אלה אינם חד משמעיים, והדיון שהוקדש להם מחדד את הקשיים שבהם ומצביע על היתרונות ועל החסרונות של הפתרונות הפרשניים שהוצעו להם. הדיונים בפסוקים – עם שמלכתחילה נועדו לתרום לבירורן של הסוגיות התחביריות השונות, הרי שבדיעבד יכולים הם לעמוד גם לעצמם. עובדה זו עשויה להרחיב את מעגל המתעניינים בספר, ולהזמין אליו גם כאלה שיש להם עניין נקודתי בפסוק מוקשה שנדון בספר, או אף בפירושו של מי מהמפרשים לפסוק כזה (הפסוקים והפירושים יאותרו בקל בעזרת המפתחות).

•

אני מבקש להביע את תודתי לכל אלה שסייעו בידי במהלך 'הורתו ולידתו' של הספר. ראשונים לתודה ולהערכה הם לאה רעייתי, ילדי ובני ביתם, שקיבלו בהבנה את 'התמכרותי' לכתיבת הספר, אף על פי שבגינה חיסרתי מהם הרבה. ללא תמיכתם ועידודם לא הייתי יכול לברך עתה על המוגמר.

כאן המקום להודות גם לחבריי מן החוגים למקרא וללשון העברית באוניברסיטה העברית בירושלים, שהאיצו בי להפוך 'תורה שבעל פה', שהעסיקה אותי בשיעורים ובסימפוזיונים זה כמה שנים, ל'תורה שבכתב'. תודה מיוחדת אני חב לגבי' יהודית שמש, תלמידתי ועוזרת המחקר שלי, שהעמידה את הפקטור המושלם של הספר במרכז עיסוקיה, ושיקעה בו ממנון כישוריה ומיומנותיה הברוכים. היא תרמה לספר מן הצד הטכני את



ההקלדה, ההתקנה לדפוס וההגהות, ומן הצד התוכני את עריכת הלשון ואת התקנת המפתחות. את הכל עשתה יפה בעתו, בחכמה, במקצועיות ובמסירות שאין למעלה ממנה. דפוס ד'עץ בירושלים, בניצוחה של גבי רתית ניקולסקי, ראוי אף הוא לתודה על הביצוע הנאה של הסדר והעימוד. עוד נוסף שבה ותודה לעובדי הוצאת מאגנס, ובראשם למנהל ההוצאה, מר דן בנובין, על השתדלותם המרובה להוציא מתחת ידיהם מלאכה מתוקנת המכבדת את ההוצאה.

המחקר שהוליד את הדיבור הזה נעשה בסיוע הקרן על שם צ'רלס וולפסון, המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית בירושלים, ובסיוע קרנות המחקר של הפקולטה למדעי הרוח של האוניברסיטה. אני מודה למפקדים על קרנות אלה על עזרתם. עוד מחזיק אני טובה לקרן פרי לחקר המקרא על שכללה את הספר בסדרת הספרים לחקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי.

כתיבת הספר נסתיימה לקראת שמחת תורה תש"ס. ברוח מנהג ישראל להסמיך לסיום התורה שבשמחת תורה התחלה של קריאתה מ'בראשית', אני תפילה למי שזיכני לסיים ספר זה, שזיכני להתחיל ולסיים מחקרים נוספים, ללמוד וללמד ולעסוק בדברי תורה.

שמחה קוטש

האוניברסיטה העברית בירושלים



## מבוא

### 0.1 הפרשנות והלשון – לטיבם של הקשרים ההדדיים שבניהן

אדם הלומד מקרא בימינו משופע בעושר של פירושים, מילתים, קונקורדנציות, מחקרי דקדוק וספרי תחביר, השמודים לו מבחינות רבות לטובתו. עם זאת, מבחינה אחת, שפע זה הוא בגדר עושר השמוד ללומד לרעתו. בגינו מאבד הלומד הרבה מן החוויה שמקורה במגע הישיר עם הטקסט. בעצם החוויה אין אמנם ערובה לכך שתוצאותיה יכזבו לאמת הפרשנית דווקא, ואכן מצינו דרשות רבות הרחוקות מפשוטו של מקרא, שאף הן ללא ספק תולדות של חוויה כזאת. תוויה רבת עצמה זו זכו בה לעתים קרובות פרשני המקרא הראשונים. חלקה הרגשי של החוויה, שאינו מענייננו, ניוון מחלקה המעשי, שבמרכזו עמדה הכרת לשון המקרא מתוך עצמה. הווי אומר: שלא כבדורות האחרונים, לא באו מפרשי המקרא הראשונים אל המקרא כשהם מצויים בכלי עזר לשוניים, אלא אדרבא, מתוך לימוד המקרא הגיעו הפרשנים הראשונים להכרת הלשון העברית בתחומיה השונים: הפונולוגיה, המורפולוגיה, המילון והתחביר. פירותיה של הכרת הלשון, תוצרת המגע הישיר עם הטקסט, מצויים מחד גיסא במפחד, במקום גידולם, היינו בפרשנות המסורתית למקרא, ומאידך גיסא במכונס, היינו בסיכומים שיטתיים, המונחים לפנינו בחיבורי הדקדוק ובמילונים של מדקדקי ימי הביניים. עבודות אלה שבו ועשו פרי פרות באותה פרשנות מקראית, שכבר הכירה את ספרות המדקדקים.

אף שספרי הדקדוק נכתבו במקביל לחיבורי פרשנות מסוימים ולעתים אף בידי אדם אחד (כגון: ראב"ע ורד"ק) אין דין אחד לשני טיפוס החיבורים. ספרי הדקדוק והמילונים ביקשו להציג בבירור את לשון המקרא לא רק על מנת שלומד המקרא ימצא נשכר, אלא אף על מנת שכל הרוצה ליטול את הלשון לצרכיו מכאן ולהבא יבוא ויטול. מגמה זו הכתיבה הן את השאיפה לשלמות התוכן שבחיבורים הן את סדר העניינים שנדונו בהם. שלא כחיבורים אלה, אין התכנים הלשוניים העולים מן הפרשנות מתצגים כמשנה סדורה, היינו: לפי פרקי הלשון ובסדר עניינים העשוי נדבך על גבי נדבך. מטבע הדברים, בפרשנות מפורזים ענייני לשון רבים העולים בה באקראי, על פי מה שמזמן הטקסט המקראי. זאת ועוד: התכלית הפרשנית גרמה לפרשן – ובדין – שלא לפרט תמיד את ההנמקות הלשוניות, שחיבוהו או הדריכוהו לפרש כפי שפירש. נראה, שמאחורי גישה זו עמדה הנחת הפרשן, שאין לייגע את הקורא בשקלא וטריא המדעיים, ודי להביא לפניו את המסקנה בלבד. בחלק מן המקרים נמנע הפרשן מלהביא את ההנמקות למסקנה הפרשנית משום שסבר –



לעתים בטעות – שהנמקות אלו מובנות מאליהן. עם זאת, יש שהפרשן 'שוכח' את התכלית הפרשנית ונגרד לכירורים לשוניים אגב פירוש. בירורים אלה דומים באופיים לאלה שבחיבורי הדקדוק מימי הביניים – חיבורים שכמה מן הפרשנים הכירו מעט או הרבה מהם (בהם כאלה שהפרשן עצמו חיבר) – ואמנם כל בידור כזה עשוי להיות מחקר לשוני ווטא, המאופיין בסממנים הרגילים של מחקר, כגון: אסמכתאות, דחיית דעות אחרות וכיוצא באלה. מחקרי ווטא אלה, שבאמצעותם ביקש הפרשן להעשיר את הקורא באינפורמציה לשונית רלוונטית לעניין שאותו בא לבאר, מזדקרים מתוך רצף הפירוש ונגלים בקלות לעיני הקורא. אולם רבות מאוד הן ההערות הלשוניות המוצנעות בפרשנות כמאמרים מוסגרים, יש שניסוחן התמציתי גורם לערפולן. קיצורו של דבר: תמציתיות הפירוש, ויותר מכן הוויתור בידועין על ההנמקות המאששות אותו, גרמו לכך שפעמים הרבה עומד לפנינו פירוש הנראה בלתי מבוסס, רק משום שנעדר ממנו הבסיס הלשוני שעליו השעין הפרשן את פירושו, או משום שהוא משתקף רק מבעד לרמז. המדענות לקיומם של מקרים כאלה וחשיפת המקרים עצמם הן תנאי מוקדם להעמדת תיאור שלם של משנתו הלשונית של פרשן כלשהו, או לחיבורה של מונוגרפיה מקיפה על מעמדה של הלשון – או של תחום מתחומיה – כגורם מציע בפרשנות.

## 0.2 מעמדו של התחביר בחקר היסוד הלשוני הגלוי והסמוי שבפרשנות

התיאורים המעטים שהועמדו עד כה למשנתו הלשונית של פרשן זה או אחר הושתתו על הקטעים הבלשניים הגלויים שבפרשנותו ועל חיבורי הדקדוק שלו, אם היו לו חיבורים כאלה. כדוגמות למחקרים מסוג זה נזכיר את העבודות על ראב"ע, זו של בנימין זאב בכר,<sup>1</sup> שנכתבה לפני למעלה ממאה שנה, וזו החדשה, שנכתבה בידי לובה חרל"פ,<sup>2</sup> ואת עבודתו של יצחק אבינרי על רש"י.<sup>3</sup> התייחסות מה לכמה מן העניינים הלשוניים הגדולים אצל המפרשים השונים מצויה בסעיפים אחדים בספרו של עזרא ציון מלמד על מפרשי המקרא.<sup>4</sup> סעיפים אלו מתמצים בהבאת דוגמות אחדות מתוך דברי הפרשנים בענייני לשון בולטים, וזאת בלא ניתוח בלשני ביקורתי של תפיסתם הבלשונית של הפרשנים השונים. תשומת לב נאותה לשאלות לשוניות שנידונו אצל פרשן אחד בקורפוס כעל משקל (רש"י לתורה)

1 בכר, ראב"ע המדקדק.

2 חרל"פ, ראב"ע.

3 אבינרי, היכל רש"י, החלקים: 'מילון פירוש רש"י' (המתייחס גם לפירושי רש"י למילים שבתלמוד) שבכרך שני ודקדוקי רש"י שבכרך שלישי.

4 מלמד, מפרשי המקרא.

הוקדשה בעבודתם של נחמה ליבוביץ ומשה ארנד על פירוש רש"י לתורה, בה ניתנה הדעת גם לשאלות שמתחום התחביר. יצוין כי כל המחקרים הנזכרים מושתתים רק על החומר הלשוני הגלוי שבפרשנות, ואין בהם כל התייחסות לחומר הלשוני הסמני המסתתר מאחורי הפרשנות. על יסוד מחקרנו זה ומן החומר שאספנו למחקרנו הבאים ניתן לומר שחומר לשוני סמני הוא מניע חשוב בפרשנות היהודית ומצוי בה בשפע. בכל זאת לא זכה חומר זה לתשומת לב מצד חוקרי הפרשנות. איסופו, מיונו וניתוחו של החומר הסביעו את חותמם על מחקרנו זה, והסוגיות שנדרו בו משלבות את המשנה הלשונית שעלתה מן החומר הסמני עם זו המצויה בחומר הגלוי, שחלקים ממנו כבר תוארו. שילוב כזה מן הראוי שייעשה גם בעתיד, על יסוד החומרים משני הסוגים שיועלו במחקרים שיבואו. ודוק: לחשיפת החומר הלשוני הסמני שבפרשנות נודעת חשיבות רבה, התורגת מן ההיבט הכמותי שצוין זה עתה, שכן תוצאות לה גם אל תוכנם של הבירורים הלשוניים המתאפשרים בזכותה. בעוד הבירורים הלשוניים הגלויים שבפרשנות מתמקדים בעיקר בתחומי המילון והמורפולוגיה של הלשון, ותחום התחביר אינו זוכה בהם לייצוג ראוי, הרי דווקא מן הגזרה המוצנעת של ענייני הלשון שבפרשנות ניתן להעלות שיקולים תחביריים שהובילו את הפרשן להכרעותיו הפרשניות. שיקולים מסוג זה עומדים במרכזם של הניתוחים שהוקדשו לדוגמות רבות שהובאו בספר.

בחינת משקלם ואופיים של שיקולים אלה מלמדת על רגישותם הרבה של הפרשנים המסורתיים לענייני תחביר, ועל כך שנתנו דעתם גם לתחום זה כשעסקו במלאכת הפרשנות. על יסוד החומר שהועלה ונתח במחקר ניתן לומר, שהבנתם של הפרשנים המסורתיים כסוגיות תחביריות עשויה להתמודד לא אחת עם ההבנה, שמגלה הפרשנות המודרנית באותן סוגיות.

### 0.3 לסוגיות התחביר שנידונו במחקר

כבר עמדנו לעיל (בסעיף 0.1) על פיזורם של ענייני הלשון – ובכללם אלה הקשורים לתחביר – בתוך ים הפרשנות, ועל הופעתם ואקראית על פי מה שמזמן הטקסט. בנתנים אלה, טבעי הוא שלא כל נשאי התחביר ימצאו את מקומם בפרשנות, ומגור ישנם נשאים שהוקצו להם מקומות אחרים, לא רק אצל פרשנים שונים שנוקקו להם, אלא אף אצל פרשן אחד. בתנאים אלה הוצרכנו לבדוק שמא אין בחזרות חפיפה מלאה, ופעמים רבות העלתה הבדיקה שאכן לא רק שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר,<sup>5</sup>

<sup>5</sup> ליבוביץ וארנד, רש"י לתורה, במיוחד יחידות א-ה.

אלא יש שהם עניים בכמה מקומות, כשבכל מקום יש מעט מזון שונה, וצירופם יחד מוציא מכלל עניי. הרצון לצרף תמותות שלמות ככל האפשר לגבי כל נושא תחבירי שנדון, הביאנו לבנות את דיונינו על פי הגושים ולא על פי הפרשנים. כל נושא הוצג והודגם לגופו, ושילובם של דברי הפרשנים בדיון נעשה על פי תרומתם לאותו נושא. בספר שלפנינו נדונו סוגיות בחלקי הדיבר (פרק 1); סוגיות בהיבטים, בזמנים ובדרכים, הן במשפטים שמניים הן במשפטים פועליים (פרק 2); סוגיות בתחבירם של איברים במשפט, בהן בעיקר שאלות הקשורות בזיהוי הגושא, ושאלות הקשורות במשלימי הפועל, בכללם גם ה'תמידי' (פרק 3); וסוגיות בתחביר הכינויים – כינוי הגוף, כינוי המושא, הכינויים היתרים וכינוי הרמז (פרק 4). בדעתנו להקדיש חיבור אחר לסוגיות נוספות ובהן: תחבירן של מילות היחס ומילות החיבור; תחביר המשפט המורכב – תבניתו והפסוקיות המשובצות בו; משפטי התנאי; סדר איברים ('סרסו ופרשהו'); ייתורי לשון (ובכללם התמורה) ודד משמעות תחבירית.

#### 0.4 הבהרות כלליות

מקראות רבים משובצים בדיונים שבספר. חלקם עומדים במרכזם של הדיונים ואחרים נזכרים אגב הדיון. אלה המשמשים בסיס לדיונים מספרו במספור רציף, המקל על ההפניות אליהם. הדוגמות שבחרנו להביא בסעיפים השונים מייצגות תופעות המאפיינות את הנושא התחבירי, או לעתים את שיטתו של פרשן מן הפרשנים. לא תמיד מעיד מספרן של הדוגמות שנבחרו לכל תופעה על מידת שכיחותה. לעתים נוקקנו לדוגמות אחדות בשל ההבדלים שנתגלו בין מפרשים שונים בתפיסתם את התופעה, ולעתים הסתפקנו בדוגמה אחת, בין משום שלא נמצאה לה אחות בין משום שאחידותה היו בדמותה ובצלמה. ככלל, לא התיימרנו להביא את כלל הדוגמות השייכות לכל תופעה. במובאות מן הספרות שמחוץ למקרא – שצוטטו לפי מהדורות מדעיות, כשישנן כאלה, ולפי מהדורות מקובלות בהיעדרן של מהדורות מדעיות – הקלנו לעתים על הקורא בפרטים אלה: פעמים שמילאנו כתיב חסר, כשהיה בו כדי להטעות, ויש שהוספנו ניקוד (חלקי או שלם) והשלמנו קיצורים וראשי תיבות, כדי לאפשר קריאה שוטפת של המובאה. פעמים פיסקנו מובאה (וכך נהגנו לעתים גם בפסוקי מקרא) כחלק מהאינטרפרטציה שנתנו לה בדיוננו (ובכלל זה גם מובאות מתוך מהדורה מדעית מפוסקת, במקומות שהעדפנו פיסוק אחר). לעתים הוספנו בסוגריים ובאות שונה הרחבה למובאה, בין לצורך ביאור (בסוגריים עגולים), בין לצורך השלמה עניינית (בסוגריים מרובעים). המובאות מתוך הסקסט המקראי הן באותיות קודן, בין שהן נתונות בתוך דברינו, שהם באותיות פרנקריהל, בין בדברי פרשנים. המובאות מדברי הפרשנים הן באותיות ספרי.

מחקרים שנוכרו בגוף הספר או בהערות נרשמו בשם מקוצר, והפרטים הביבליוגרפיים המלאים הובאו ברשימת הקיצורים הביבליוגרפיים.

## 0.5 סיכום: לחשיפת הזיקה של פרשנות הפשט ופרשנות הדרש ללשון הכתוב – הדרך והתועלת

עין בניתוחים שהקדשנו לגישתם של הפרשנים לדוגמות שהובאו בספר מלמד שהפרשנות המסורתית למקרא, כולל זו שעל דרך הדרש, ראתה את עצמה בדרך כלל מחויבת ללשון הכתוב. ניתן להגדיר את ההבדל בין פרשנות הפשט לבין פרשנות הדרש לעניין מחויבות זו כך: פרשנות הפשט שואפת להציע לכתוב את הפירוש הנראה לפרשן מתחייב מלשון הכתוב, או למצער מבקשת היא להציע לפסוק את אחד הפירושים שלשון הכתוב מוליכה אליו. כנגדה, מבקשת פרשנות הדרש להציע לכתוב פירוש שלשון הכתוב טובלת אותו, כלומר פירוש שהפרשן יכול לתלותו בלשון הכתוב אך דא עקא: פעמים הרבה הסודה הפרשן-הדרשן את ה'וויס' הלשוניים שלשיטתו ניתן לתלות עליהם את פירושו. הסוואה זו גרמה לה לפרשנות הדרש שתיראה בעיני הקורא המודרני פרשנות 'פרועה' ונטולת זיקה ללשון הכתוב. הסוואת הזיקה שבין הפרשנות לבין לשון הכתוב היא אמנם ממאפייני פרשנות הדרש, אך היא אפשרית גם בפרשנות הפשט המסורתית. מכאן, שחשיפת ההנמקות הלשוניות שהפרשנות המסורתית נשענת עליהן מוזהה אתגר חשוב לבני זמננו המבקשים לרדת לשורשי דרכיה של פרשנות זו. עמידה באתגר זה מזיקה את לומד המקרא בן זמננו להמיר את 'עדרשות' הפרשנות המודרנית שהוא אמן עליהן, 'עדרשות המגע' המציעות לו בגלוי את ההנמקות שהפרשנות נשענת עליהן, ב'קרני רנטגן' חודרניות, העשויות לגלות את המניעים הלשוניים שמאחורי הפרשנות המסורתית ואת ההנמקות הלשוניות התומכות אותה, אף כשהם חביים מאחורי מסוה עבה. מן השימוש ב'קרניים' חודרניות אלה תימצאנה נשכרות הן הפרשנות המודרנית הן הפרשנות המסורתית. הפרשנות המודרנית תימצא נשכרת מחשיפת המניעים הלשוניים הסמויים שמאחורי הפרשנות המסורתית. לדעתנו, חשיפה זו מעמידה את התרומה החשובה ביותר של הפרשנות המסורתית לפרשנות המקרא המודרנית, שכן לא אחת מעלה חשיפה זו קשיים טקסטואליים שנעלמו מעיני הפרשן המודרני, ומשהוצגו אלה לפניו אין הוא עוד בן חורין ליפטר מחיפוש תשובות הולמות להם, גם אם תהיינה שונות – ואכן, בדרך כלל תהיינה שונות – מן התשובות שסיפקה לנו הפרשנות המסורתית. מאידך גיסא, הפרשנות המסורתית תימצא נשכרת מחשיפת ההנמקות הלשוניות הסמויות המזוהות לה משענת. בלעדי 'קרני רנטגן' העשויות להציג בפנינו את הזיקה שבין הפרשנות המסורתית לבין לשון הכתוב – גם כשזיקה זו סמויה היא – אין הפרשנות המסורתית יכולה להיות מובנת בשלמותה לקורא המודרני, ופעמים הרבה נראים בעיניו הפשט והדרש שבפרשנות זו אפופים דמיון וסוד.

## פרק ראשון

## סוגיות בחלקי הדיבר

## 1.0

המין המקובל של חלקי הדיבר מעלה לא אחת קשיים ביישומו ללשון המקרא. כמה מתכונותיה של לשון המקרא מטשטשות את הגבולות שבין כמה קטגוריות של חלקי הדיבר. עמידה על טשטושי גבולות כאלה, בין בגלוי בין בסמוי, ניכרת גם בפרשנות.

## 1.1 לטשטוש הגבולות בין שמות תואר לשמות עצם

בלשון המקרא לא תמיד ברור הגבול שבין שמות תואר לשמות עצם, וההבחנה ביניהם מושגת בעיקר על יסודות תחביריים ולא על יסודות מורפולוגיים. טשטוש הגבולות שבין שני חלקי הדיבר מוסיף במיוחד במקרים שבהם נשמט הגרעין ששם התואר היה אמור להגדירו, ושם התואר מתייצב בדיעבד ב'משבצת' שנועדה לשם העצם. מצב תחבירי זה עומד ביסוד התופעה של שמות התואר המועצמים – תופעה שכיחה בלשון המקרא, שהפרשנים העמידה בבסיסם של פירושי כמה מקראות, בין בגלוי בין בסמוי, בין כפשוטו ובין כדרש. דוגמות:

(1) נשפת ברוחך כסמוי ים צלל' כעופרת במים אדירים (שמ' טו, י)

מעמדה של התיבה אדירים – כשם עצם (היינו שם תואר מועצם) או כשם תואר – עומד ביסוד המחלוקת שבין שתי שיטות שבפרשנות הכתוב. שיטה אחת רואה בתיבה זו שם תואר, ולפייה משמש במסוק הצירוף מים אדירים ושני רכיביו עומדים כגרעין ולואי. כנגדה רואה השיטה האחרת בתיבה זו שם עצם, ולפייה אין התיבות במים אדירים קשורות

1 ראה על כך: קוגנט, תארים ותוארי הפועל, סעיף 3, עמ' 121-123. התופעה הכללית של העצמת שמות תואר מצויה, במיננים שונים, גם בשבטות האחרות של העברית, כולל העברית החדשה. לתיאור תמציתי של מהות הקרבה שבין שם התואר לשם העצם ושל השלכותיה על תהליך ההעצמה של שמות התואר ראה: הלוי, תארים, עמ' 522-523.

בסינסגמה אחת, ואדירים אינה אלא הנושא של צללו. השיטה הראשונה עולה מפיסוקם של בעלי הטעמים,<sup>2</sup> ועל פיה פירשו את פסוקו רשכ"ם וראב"ע:

רשכ"ם: צללו כעופרת – במחנות שהן חדרים.  
ראב"ע (בפירשו הארוך): במים אדירים דבק עם צללו, כחלו אחר: צללו במים חדרים כעופרת.

דומה שבעלי שיטה זו לא ראו קושי בהיעדר נושא מפורש לצללו, שאליו מכוון גם הכינוי שבכסמו, ולא רצו לקבוע לאדירים מעמד של שם עצם, דבר שאין בו הכרח. אפשר שהזהירו לפניהם הפסוק מקלות מים רבים אדירים משבריים (תה' צג, ד), וראו בו את אדירים כשם תואר המשמש לזואי למים, כפי שפירש ראב"ע פסוק זה על אתר:

יותר מקולות מים רבים שהם חדרים, שהם משבריים, יותר חדר השם במרום.<sup>3</sup>

השיטה השנייה, שהלכו בה חז"ל וספורנו, ביקשה לעגן בתוך הפסוק את הנושא החסר של צללו. מציאותם של שמות תואר מועצמים בלשון המקרא אפשרה להציב בתפקיד זה את התיבה אדירים, המקיימת התאם מין ומספר עם צללו.  
כך עולה מדרשת התלמוד שלהלן.

בבלי, מנחות נג ע"א: 'בא חדר ופרע לאדירים מאדירים באדירים. 'בא חדר – זה הקב"ה [...] ופרע לאדירים – אלו ישראל [...] מאדירים – אלו חמצרים, דכתיב: צללו כעופרת במים אדירים.

דרשה זו 'משחקת' בתיבה אדירים, בכוחה אותה פעם לישראל ופעם למצרים. בין כך ובין כך אדירים מוצגת בה כשם תואר מועצם ולא כשם תואר המשמש לזואי למים, כבשיטת הפרשנות הראשונה. אין ספק שחז"ל היו מודעים לשיטת הפרשנות האחרת, שכן היא מבצבצת באותה הדרשה בהמשך:

באדירים – אלו מים, שנחמור: מקלות מים רבים אדירים משבריים ים (תה' צג, ד).

ברור כי המדרש, שנוקק תחילה לזיהוי מאדירים – אלו חמצרים על יסוד דרשתו לפסוקנו, ביחסו לאדירים מעמד של נושא, אינו יכול להיזקק שוב לאותו פסוק לצורך הזיהוי באדירים – אלו מים ולייחס לאדירים מעמד של לזואי. על כן מחזר המדרש לצורך זה אחר הפסוק מתהלים. 'ישם אל לב כי המדרש, בספקו נושא לצללו ומכנה לכינוי שבכסמו, משנה לא רק את המעמד התחבירי של אדירים אלא אף את זה של הכינוי הפעול שבכסמו;

2 וראה על כך: קוגוט, טעמים ופרשנות, עמ' 89.

3 ודוק: ראב"ע מפסק אפוא את הפסוק כך: מקלות מים רבים אדירים, משבריים, אדיר במרום ה', ולא: מקלות מים רבים, אדירים משבריים!

שכן כל זמן שהתיבה אדירים משמשת לוואי למים, אין המכונה שבכסמו מיוצג בפסוק, ואילו כשהיא נתפסת כנושא הצלע השנייה של הפסוק, הרי הכינוי שבכסמו מכון אליה, היינו למצרים. אמור מעתה: זהו כינוי מקדים (פרולפטי), שהמכונה שלו בא בהמשך, אם כי לא במעמד תחבירי זהה.

היסוד הפרשני שבדרשה זו מצוי במשפט מאדירים – אלו המצרים, דכתיב: צללו כעופרת במים אדירים. על יסוד פרשני זה שבדרשה נשען ללא ספק ספורנו.

ספורנו: אדירים – שרים וראשי עם צללו כעופרת במים.

ספורנו השכיל להציג את היסוד הפרשני שבדרשת חז"ל כפשט חלופי של הפסוק.

(2) ויקח בן־בקר רך וטוב (בר' יח, ז)

פשט הכתוב ברור הוא: שם העצם בן־בקר (צירוף של סמיכות) הוא הגרעין של שני שמות התואר רך וטוב, המשמשים לו כלואים. המדרש ראה בך וטוב שמות תואר מועצמים וראייה זו עומדת ביסוד הדרשה המציבה כנגד מושא אחד לפועל ויקח, שלושה מושאים. סיכום תמציתי של דרשה זו מצוי ברש"י על אתר:

רש"י: בן בקר רך וטוב – ג' פרים חת, כדי להאכילו ג' לשונות בחרדל.

פירוש מדרשי זה מושתת על טשטוש הגבולות שבין שמות עצם לשמות תואר, ומציג את פסוקנו כך: ויקח [אברהם] (1) בן בקר (2) רך ו(3) טוב, ומכאן: ג' פרים חת. מקור פירושו המדרשי של רש"י הוא:

בבלי, בבא מציעא פו ע"ב: אמר רב יהודה אמר רב: בן בקר – אחד, רך – שנים, וטוב – שלושה. ואימא חד (ואולי יש לומר שמדובר פה בפר אחד, שהיה) כדאמרי אינשי: כִּיד וטב – אם כן לכתוב [מן הראוי היה שייקטב] 'ובן בקר' רך טוב, מאי נטוב? שמע מינה לדרשה [שאינן זה אותו בן בקר]! אימא תרי (ואולי יש לומר שהיו שני בני בקר, היינו (1) רך ו(2) טוב – מדטוב לדרשה, רך נמי לדרשה [שהתיבה רך, כמו התיבה טוב, מלמדת על פר נוסף]. מתיב רבה בר עולא [...]: ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם (בר' יח, ח) [היינו: כאן נזכר רק בן בקר אחד, ואיך ניתן לפרש פסוק זה כמדובר בשלושה פרים?] – דקמא קמא דמטא חית' לקמיהו [רש"י: ראשון שמגיע לאוכל, שנגמר ביכולו (הובא לפניהם)]! ולמה לי תלתא, חסא? אחד רב חט בר רבא: כדי להאכילו שלוש לשונות בחרדל [רש"י: מעדן מלכים ושרים הווא].

כאמור דרשה זו נשענת בראש ובראשונה על ההכרה ששמות התואר במקרא עשויים להיות מועצמים. לכך מיתוספת ההכרה בריבוי המשמעויות המסתתרות מאחורי המבנה

התחבירי שבסינטיגמה בן בקר רך וטוב. העברית המקראית מאפשרת שלוש אינטרפרטציות למבנה זה, ואלו הן:

**אינטרפרטציה א:** ויקח בן בקר [שהוא] רך ו[גם] טוב. לפי הבנה זו, שהיא פשט הכתוב, מתקיים כאן מושא אחד, שגרעינו – בן בקר – מורחב על ידי שני שמות תואר רגילים המשמשים לו לואים. ראיה לעיון השאלה המועלית בדרשה, המתייחסת להבנה זו, אם כן לכתוב 'רך טוב', מוז וטוב? שאלה זו מניחה שהמבנה ויקח בן בקר רך וטוב הוא חד משמעי, הנוטה נכונה כשלעצמה, אך שני טעמים פוסלים את עצם השאלה. ראשית, נכון שמבנה תחבירי הדרמטי הוא ברור יותר ממבנה חלופי רב משמעי, אך אין בכך כדי לדחות את האפשרות של שימוש במבנה התחבירי הרב משמעי. שנית, מציאותו במקרא של המבנה הדרמטי המוצע בשאלה שבררשה מוטלת בספק ותלויה בפרשנות כן למשל מושתת פירושו של ראב"ע לתהלים צג, ד על ההנחה שמבנה כזה מצוי בפסוק. הפירוש מתעלם מן האפשרות הסבירה שהכתוב בגוי בחקבולת כיאסטיה, [סקלול] מים (א) רבים (ב) // אדירים (כ) (משבריים (א)), והוא מעמידו במבנה המצמיד לתיבה מים את שני הלואים רבים אדירים, הקשורים אסירטית בסדר מרכיבים זה: [[מים רבים] אדירים].<sup>4</sup> אולם פירושו של ראב"ע לפסוק אינו בגדר 'כזה ראה ופרש'.<sup>5</sup>

**אינטרפרטציה ב:** ויקח (1) בן בקר רך (2) X (=בן בקר אחר) טוב. לפי הבנה זו – שני מושאים כאן, ושם התואר טוב עומד בכתוב כשם עצם.

**אינטרפרטציה ג:** ויקח (1) בן בקר (2) X רך (3) Y טוב. לפי הבנה זו – שלושה מושאים כאן, ושמות התואר רך וטוב עומדים בכתוב כשמות עצם.

מציאותם השכיחה בעברית המקראית של שמות תואר שאינם מלווים גרעין, והמתחבים בדיעבד במשבצת שנועדה לגרעין שהוא שם עצם, אפשרה להציע בדרשה את האינטרפרטציות כ רג לפסוק הגדון, שבהן שמות תואר ושם עצם משמשים בערבוביה.

## 1.2 טשטוש הגבולות בין שמות תואר לתוארי פועל

תופעת שימוש הגרעין והעצמת שם התואר משליכה לעתים גם על יכולת ההבחנה בין תוארי הפועל לשמות התואר במקרא.<sup>6</sup> טשטוש גבולות זה מתרחש במקרים שבהם המעמד

4 וראה את דיונו לעיל בדוגמה 1.

5 כדנא בזה ניתן להעמיד את המשפט נח איש צדיק תמים היה בדרתיו (בר' ו, ט) במבנה הנדון כאן, היינו צדיק ותמים הם שני לואים לגרעין איש, הקשורים אסירטית אך סביר יותר לראות כאן שתי צלעות העומדות בתקבולת: נח איש צדיק // תמים היה בדרתיו, וראיה זו שוללת את קיומה של הסינטיגמה צדיק תמים בפסוק.

6 וראה על כך בהרחבה: קוגוט, תארים ותוארי הפועל, סעיף 8, עמ' 133-134.





### 1.3 סיומות אדורביאליות

תוארי הפועל המקראיים נחלקים לראשונים<sup>8</sup>, היינו חסרי אפיון מורפולוגי המיוחד לתוארי פועל (כגון: פה, מחר), ולכאלה שהם תוצרים של תבניות יצירה, המאופיינות בסופיות. מן החומר המקראי עולות שתי תבניות יצירה עיקריות לתוארי פועל, האחת בסיומת -ם והאחרת בסיומת -ה.<sup>9</sup> נעיין בהתייחסות הפרשנות לתבניות אלו.

#### 1.3.1 סיומת -ם

(4) כי עתה יִיקָם שְׁלַחַתִּי (בר' לא, מב)

ראב"ע: מִים רִיקָם נִסָּף, וְחוּץ שֶׁם יִקָּצֵא עִם יָחִיד זָכָר וְנִקְבָּה וְעַם רַבִּים. וְכֵן מִים אֲחֵנָם גַּם חֲנָם.

ראב"ע משתמש כאן במתח מסורבל: שם יִקָּצֵא עִם יָחִיד זָכָר וְנִקְבָּה וְעַם רַבִּים, שאינו אלא הגדרה מדויקת למדי של אחת מתכונותיו המובהקות של תואר הפועל, היינו היותו חסר גוף ומספר. על פי הכתובים שבהם משמשת ריקם עמד ראב"ע על העובדה שבניגוד לשם התואר, שצורתו משתנה בהתאם לגוף ולמספר של הגרעין שאותו הוא בא לתאר, ושאינו כשהוא מועצם הוא מצוי בהופעה ריבועית – יחיד, יחידה, רבים, רבות – ריקם מתקיימת בצורה קבועה שאין לייחס לה מין ומספר.<sup>10</sup> ראב"ע מציין כאן במפורש את הסיומת -ם (מים נסוף בלשוננו) כסיומת אדורביאלית, המתקיימת גם ב'אמנם' וב'חנם', ושולל בכך את האפשרות לייחס לסיומת זו פתקציה אחרת (כגון: כינוי חבר לציין הנסתרים).<sup>11</sup> עם זאת, כיוון שתבנית יצירה זו מצמידה את המ"ם הנוספת לבסיס שמני, הוא רואה בתבנית זו סוג מסוגי השם, אלא שבניגוד לסוגים האחרים (שם העצם ושם התואר) סוג זה אינו כפוף להתאמי מין ומספר.

8 וראה על כך בפירוט: קוטש, תארים ותוארי הפועל, סעיף 1.2, עמ' 115-119.

9 והשווה: כגבור משכיל לא ישוב ריקם (יר' ג, ט) – ליוחד; וחרב שאול לא תשוב ריקם (שמ"ב א, כב) – ליחידה; לא תלכו ריקם (שמ"ג כא) – לרבים.

10 על תבנית יצירה זו ראה: גזניס, דקדוק, סעיף h, g, 190, עמ' 295. סיומת -m ידועה גם באוגריתית. ראה: סיון, דקדוק אוגרית, עמ' 120. דיון בתוארי הפועל המקראיים שנבנו בתבנית יצירה זו דיון בהיחלשות מעמדם האדורביאלי של כמה מפרשי התבנית תמצא אצל: קוטש, תארים ותוארי הפועל, סעיף 1.2.1.

## 1.3.2 סיומת -ה

## 1.3.2.1

שימושה הדינמי של תבנית יצירה זו הוא בהעמדת תוארי פועל לוקטיביים המציינים כיוון, ומכאן הכינוי הרווח לסיומת זו: 'ה"א המגמה' או 'ה"א הכיוון'. לתפקיד זה של תבנית יצירה זו מצינו התייחסות גלויה בפרשנות. כך למשל:

(5) והנשארים הָדָה נסו (בר' יד, י')

אונקלוס: ודאשתארו לטורא ערקו.

רש"י: הרה נסו – להר נסו. הרה כמו 'להר'. כל ח'בה שצריכה למ"ד בתחילתה חט"ל לה ה"א בסופה.

ראב"ע: הרה נסו – אל ההר נסו, וה"א מלה זרה."

## 1.3.2.2

בצד שימושה השכיח כמצינת כיוון, משמשת התבנית שבסיומת -ה גם לציון מקום שאין בו משמעות כיוונית, כגון: והקטידים הכהן המזבחה (וי' ג, טו) – שימוש מקביל לזהקטידים הכהן על מזבח העולה (שם ד, י'). נראה כי מלכתחילה לא היה שימושה של תבנית יצירה זו מוגבל לתוארי פועל לוקטיביים, והסיומת האדורביאלית עשויה הייתה להצטרף לא רק לשמות פרטיים של מקומות (כגון מצרימה) או לשמות כלליים המציינים מקום (כגון ארצה), אלא גם לשמות כלליים המציינים זמן (כך: מימים ימימה [שם יג, י' ועוד] – 'מימים לימים', ביטוי המזדמן בהיפוך הסדר במקרא: לימים ימימים [וה"ב כא, יט]). לקטגוריה האחרונה שייכת התיבה לילה, שנבנתה מלכתחילה באמצעות הוספת הסיומת האדורביאלית -ה לשם העצם לַיִל. בהיקריות רבות של לילה במקרא ניכר בעליל מעמדה האדורביאלי, כגון ויחלק עליהם לילה (בר' יד, טו); ויקם פרעה לילה (שם' יב, ל), ובמיוחד בולט מעמדה האדורביאלי כשהיא נקשרת לתואר הפועל יומם, כגון ופחדת לילה ויומם (דב' כח, טו) – ביום ובליל, וכיצא בזה והגית בו יומם ולילה (יה' א, ח).

אולם כנגד השימושים האדורביאליים של לילה משמשת היא הרבה במעמד שמני, שימוש שבו מנוטרל ההבדל שבינה ובין ליל, כפי שעולה בבירור מהתקבולת שבפסוק

11 ראב"ע מתייחס כאן לזרחת' שבצורת הָדָה, הן כאשר לתנועת הסט"ל הן כאשר לסיתום שמביעה הצורה (וזה – אל הר כלשהו), בעוד שמתבקשת כאן צורה מיוחדת, הינו 'ההרה'. על ההבדל שבין שתי הצורות עמד רש"י בהמשך פירושו על אתר.

שֹׁמֵר מִדֵּה־לַיְלָה, שֹׁמֵר מִדֵּה־לַיְלָל (יש' כא, יא). שְׂכִיחֻתָּהּ שֶׁל לַיְלָה בַּמַּעֲמָדָה הַשְּׁמַנִּי, הֵינּוּ כַּמְצִינָתָא אֶת חֵלֶק הַיְמָמָה שֶׁאֵינּוּ יוֹם (כְּנֹן: אֵתָא בְּקֹד וְגַם־לַיְלָה [יש' כא, יב]; לֶךְ יוֹם אֶף לֶךְ לַיְלָה [תה' עד, טז]) הִיא תוֹצֵר שֶׁל אַבְדֹן הַפִּתְקָצִינָלִיּוֹת שֶׁל הַסִּיּוּמָת הָאֲדוּרְבִּיאֵלִית -הֵ, אַבְדֹן הַיְכָר בֵּין הַשָּׂאֵר בַּהִיקְרִיּוֹת שֶׁל ה"א הַמְּגַשָּׁה בַּצִּירוּפִי יִחַס שֶׁמֶלֶכְתְּחִלָּה הֵם בָּאִים לִמְלֵא אֶת חֲסֻרָתָם שֶׁל תוֹאֲרֵי הַפּוֹעֵל. כֵּךְ מְצִינֵי יִשׁוּבוּ רִשְׁעִים לִשְׂאוּלָה (תה' ט, יח); הֵנָּה כְּלִי בֵּית־ה' מוֹשְׁבִים מִבְּבִלְיָה (יר' כז, טז) וְעוֹד. בְּדוּמָה, נִיכָר גַּם אַבְדֹן מַעֲמָדָה הָאֲדוּרְבִּיאֵלִי שֶׁל לַיְלָה בַּמִּיּוּחָד בְּשִׁמּוּשֵׁיהָ בַּצִּירוּפִי יִחַס, כְּנֹן: קוֹמֵנָה וְנִעְלָה בַּלַּיְלָה (יר' ו, ה); <sup>12</sup> וַיֵּרָא ה' אֶל־שְׁלֹמֹה בַּלַּיְלָה (דה"ב ז, יב), <sup>13</sup> וּמֵאלֶפֶת הִיא מַחְלֻקַּת הַבְּתִיבָה וְהַקְרִי בִּשְׁנֵי הַכְּתוּבִים הַבָּאִים: לֹא־יִכְבֶּה בַּלִּיל (כְּתִיב)/ בַּלַּיְלָה (קרי) נֵרָה (מִשִּׁי לֹא, יח); קוֹמֵי דְנִי בַּלִּיל (כְּתִיב)/ בַּלַּיְלָה (קרי) (אִיכָה ב, יט), כַּשְׁגֵּרֶת הַקְרִי 'מִכְשִׁירָה' אֶת צִירוּפֵי הַיְחָס בַּלַּיְלָה. הַבִּיטוֹ הַבּוֹלֵט בְּיוֹתֵר לֹאֲבֹדֵן מַעֲמָדָה הָאֲדוּרְבִּיאֵלִי שֶׁל לַיְלָה נִיתֵן בַּהֶעֱמַדַת צִירוּפֵי הַיְחָס בַּלַּיְלָה בִּשְׁכֻנוֹת לַתוֹאֲרֵי הַפּוֹעֵל יוֹמָם, כִּפִּי שֶׁהוּא מוֹבָא בַּפִּסְקָא: יוֹמָם הַשֶּׁמֶשׁ לֹא־יִכְבֶּה וַיֵּרָא בַּלַּיְלָה (תה' קכא, ו).<sup>14</sup>

מַעֲמָדָה הַכּוֹפֵל שֶׁל לַיְלָה, כַּצּוּרָה אֲדוּרְבִּיאֵלִית וְכַצּוּרָה שְׁמָנִית, נּוֹתֵן אֶת אוֹתוֹתָיו בַּפֶּרֶשְׁנוֹת לַפִּסְקָא שֶׁלֵּהֲלֹךְ:

(6) (וַיִּשְׁמַע אַבְרָם [...] וַיִּדְרֹף עַד־דִּין) וַיִּחְלַק עֲלֵיהֶם לַיְלָה הוּא וְעַבְדָּיו וַיִּכֶם (בר' יד, יד-טו)

אֲנֵקְלוֹס: וּמִתְפַּלֵּג עֲלֵיהוֹן בַּלִּילָא הוּא וְעַבְדָּוָהּ וּמִתְנַוֵּן

פְּסִידְרִיתָתָן: וּמִתְפַּלֵּג לְהוֹם לִילָא בְּאַרְחָא, פְּלֹאֲתָא אֲגֻחָא עִם מַלְכָא, וּפְלֹאֲתָא חֲצִטְנֵעָא לְמִדְחָא בּוֹכְרִיא בְּמִצְרִים; וְקָם זֵהוּ וְעַבְדָּוִי וּמִתְנַוֵּן

אֲנֵקְלוֹס תִּפְסֵא אֶת לַיְלָה כַּצּוּרָה אֲדוּרְבִּיאֵלִית, כַּפֶּשֶׁט הַכְּתוּב, וּלְפִיז הַנִּשְׂאָ שֶׁל וַיִּחְלַק הוּא הוּא וְעַבְדָּיו, וְנִשְׂאָ זֶה מִשְׁמַשׁ גַּם אֶת וַיִּכֶם. כְּנִגְדוֹ תִּפְסֵא בְּעַל פְּסִידְרִיתָתָן אֶת לַיְלָה כַּצּוּרָה שְׁמָנִית, וְהַעֲמִידָה כְּנִשְׂאָ שֶׁל וַיִּחְלַק, וְהֵאָה הוּא וְעַבְדָּיו כְּנִשְׂאָ שֶׁל וַיִּכֶם. הַרְעִיּוֹן שֶׁל חֲלֻקָּתָהּ הַלַּיְלָה - מַחְצִית לְמַלְחָמָה הַעֲכָשׁוּיִית וּמַחְצִית לְמַכַּת בְּכֻרֹת - שְׂאוֹב מִן הַמִּדְרָשׁ שִׁיּוּבָא בַּהֶמְשֵׁךְ. שְׁתֵּי הַתְּפִסּוֹת שֶׁל לַיְלָה הוֹבָא בִּידֵי רִשְׁ"י בַּפִּירוּשׁ, הָאֶחָד כַּפֶּשֶׁט וְהָאֲחֵרָה כְּדִרְשׁ:

רִשְׁ"י: וַיִּחְלַק עֲלֵיהֶם - לְפִי פֶשׁוּטוֹ (סֵרַס הַמִּקְרָא: וַיִּחְלַק הוּא וְעַבְדָּיו עֲלֵיהֶם לִילָא); כְּדִרְךְ הַרְדּוּפִים שֶׁמִּתְפַּלֵּגִין אַחֲרֵי הַנִּרְדָּפִים, כַּשְׂבוּרָחִין זֶה לְכָאן וְזֶה לְכָאן. לַיְלָה -

12 וְהַשְׁחָדָה: וְעֵתָה קוֹם לַיְלָה (שֶׁפֶט ט, לז).

13 וְהַשְׁחָדָה: וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל בְּלָעַם לַיְלָה (בַּמִּכָּה, כ).

14 נִעִיר כִּי בַּהֶשְׁפַּעַת צִירוּפֵי הַיְחָס בַּלַּיְלָה מְצִינֵי גַם אֶת צִירוּפֵי הַיְחָס בְּיוֹמָם: אֵת עֲמֻדָה הַעֲנָן לְאַסֵּר מַעֲלֵיהֶם בְּיוֹמָם [...] וְאֵת עֲמֻדָה הָאֵשׁ בַּלַּיְלָה (נִחֵם' ט, יט). נִמְצָא שֶׁאַבְדֹן הַפִּתְקָצִינָלִיּוֹת שֶׁל הַתְּבִינָת הָאֲדוּרְבִּיאֵלִית בְּעֵלֶת הַסִּיּוּמָת -הֵ, הַשְּׁפִיעַ גַּם עַל אַבְדֹן הַפִּתְקָצִינָלִיּוֹת שֶׁל הַתְּבִינָת שִׁסְיָמָה -ם.

כלומר: לאחר שהשכח לא נמנעו מלרדפם. ומדרש ואגדה (בראשית רבה מג, ג): שנחלק הלילה, ובחצות הראשון שלו נעשה לו הנס, וחצו השני נשמר ובא לחצות לילה של חצרים.

חשוב לציין כי פירוש הדרש, המושתת על תפיסתה של לילה כצורה שמנית ולא אדורביאלית, אינו מחייב את הצגת לילה כנושא של ויחלוק, כדרך שנקטו תרגום פסידר יונתן ורש"י. מדרש האגדה שרש"י מסתמך עליו מציג שתי תפיסות תחביריות חלוקות, שבשתיהן נתפסת לילה כצורה שמנית. רש"י בחר בראשונה שבה, ומן הראוי לעיין בשתייהן:

בראשית רבה מג, ג: ויחלק עליהם לילה – ר' בנימין בר יפת משם ר' זחנן: הלילה נחלק מחצו (=מעצמו); ורבנן אמרי: יוצרו חלקו. אמר הקדוש ברוך הוא: אביהם פעל עמי בחצי הלילה, ואף אני פועל עם בני בחצי הלילה, ודמחתי במצרים, שנאמר: ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור וגו' (שם' יב, כט). זאת דמפקן לשנא אחריתא: אמר הקדוש ברוך הוא: אביהם יצא בחצי הלילה, ואף אני יוצא עם בני בחצי הלילה, שנאמר: כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא (שם' יא, ד).

כנגד תפיסת ר' בנימין בר יפת, המעמיד את לילה כנושא של ויחלוק – תפיסה שאימץ רש"י בפירוש שהביאו כדרש – מעמידים רבנן את הקב"ה כנושא של ויחלוק (היינו בשינוי ניקוד הפועל, המסב את בנינו מנפעל לפיעל!) ואת לילה כמושא. בין כך ובין כך, חציית הלילה שהמדרש מעלה מפסוקנו מוליכה אותו 'לחזור' אחרי החצי האחר של הלילה, והוא מוצאו במכת הבטורות, בין בגרסה הבחזרת בפסוק ויהי בחצי הלילה בין בזו הבחזרת בפסוק כחצות הלילה. רש"י העדיף את תפיסת ר' בנימין בר יפת על פני תפיסת רבנן, בראש ובראשונה בשל אי הצורך בשינוי הניקוד, אך גם בשל קיומו של נושא הולם במשפט לפי תפיסה זו, כנגד העמדת נושא שאינו נזכר בפסוק, לפי התפיסה האחרת.

### 1.3.2.3

העובדה שהסיומת האדורביאלית -ה מצויה בעיקר בשימושים לוקטיביים ומעט, כאמור, גם בביטויי זמן, לא חייבה את הפרשנים להיצמד למגבלות שימוש אלה, ויש שעולה מן הפרשנות המדרשית הרחבת תפקידי הסיומת גם לתיאורי אופן. כך הוא בדוגמה הבאה:

(7) וישלח מלאכים אל־בלעם בִּרְבֵּעוֹר פְּתוּדָה (במ' כב, ה)

מדרש תנחומא, בלק ד: פתודה – עירו; וש אומרים: כשולחני היה, שהיו מלכ אומות העולם נמלכים בו, כשולחני הזה שהכל מריצין לו.

רש"י: פתודה – כשולחני הזה שהכל מריצין לו משות, כך כל המלכים מריצין לו

## חזרות חם. ולפי פשוטו של מקרא כך שם המקום.

מדרש תנחומא ובעקבותיו רש"י מציעים לפתורה שני פירושים, פשוט ודרש. הפשוט רואה בה את הסיומת -ה בשימושה הרווחת, היינו השימוש הלוקטיבי המציין כיוון, וכך תרגמה אנקלוס: לפתור. הדרש נשען על המילה הארמית 'פתורא', המצינת שולחן, "אך דן אותה כצורה אדורביאלית עברית המשמשת לתיאור אופן. מכאן מילת היחס כ', שנוקדים לה הן תנחומא הן רש"י בתיבה כשולחן. הדי אומר: פתורה = באופן שהולם שולחן. השוואת רש"י למקור בתנחומא מלמדת שרש"י הקדים את פירוש הדרש לפירוש הפשוט, והקדמה זו אומרת דרשני. אפשר שלא נחה דעתו של רש"י מפירוש הפשוט, משום שסבר שלפי הפשוט צריך היה שם המקום 'פתור' להשתלב בסינטגמה שמגית שגרעינה בלעם בך בעור, ולא בסינטגמה הפועלית וישלח [...]. פתורה; שכן מצינו במקבילה לסיפורנו את הפסוק: ואשר שבר עליך את־בלעם בך בעור מפתור (דב' כג, ה), שאין מקום לקיים בו את הסינטגמה \*שכר [...]. מפתור. לפיכך, משלא מצינו בסיפורנו סינטגמה מעין 'בלעם [...]. מפתור', או 'בלעם הפתורי', העדיף רש"י את פירוש הדרש, המנותק מויקה לשם המקום 'פתור'. עם זאת, המקבילה מדברים כג, ה לא אפשרה לו להתעלם מפירוש הפשוט לפסוקנו.

15 והשוואה למשל: ועשית שלחן עצי שטים (שמ' כה, כג) המתורגם: ותעבד פתורא דחצי שטין (אנקלוס, שם).

16 אפשר שהזירות שנטל לעצמו הדרשן בייחוס משמע זה לסיומת הצדנה כיוון לשימוש שיש לו רגלים בלשון המקרא, גם אם טרשטשו עקבותיו. טשטוש כזה אפשר לראות אולי בתואר הפועל אָמְנָה - המזדמן פעמיים במקרא: וגם־אָמְנָה אחתי בת־אבי־הוא (בר' כ, יב): אָמְנָה אנבי חטאתי לה' (יהו' ז, כ), והמתרגם באנקלוס וביהונתן בקושטות, היינו באָמְנָן - שאפשר שנבנה מלכתחילה בתבנית היצירה האדורביאלית שבסיומת -ה. משנצטמצמו שימושיה של תבנית זו עד שנתייחזה לתוארי פועל לוקטיביים, לא נקשרה עוד התיבה לתבנית הצדנה, ותחת אָמְנָה חוטמה כאָמְנָת, בהשמעת תואר הפועל אָמְנָנ, הגזור מאותו שורש ומשמש באותו משמע.

## פרק שני

סוגיות בהיבטים (aspects), בזמנים (tenses)  
ובדרכים (moods)

## 2.0

אחד מקווי הייחוד הבולטים ביותר של העברית המקראית בהשוואה לשכבות מאחרות יותר של העברית הוא השימוש הנהוג בה לסימון הזמנים. רבים מחוקרי לשון המקרא נזקקו לשאלת טיבה של מערכת הזמנים המקראית ולהבחנות שהיא באה לציין: (א) זמנים של ממש (tenses) – עבר, הווה ועתיד; (ב) היבטים שונים של פעולות ומצבים (aspects), כגון: פעולה מושלמת (הנתפסת כגמורה בין בעבר בין בהווה בין בעתיד), פעולה בלתי מושלמת (בכל זמן אפשרי), פעולה חד פעמית, פעולה חוזרת ונשנית, פעולה הרגלית; (ג) דרכים (moods), כגון: הבעת הבטחה, אפשרות, סבירות, נחיצות, רצייה, חובה וכד'. ליבנה של סוגיית הזמנים, ההיבטים והדרכים שבמקראית המקראית לגופה איננו עניין לכאן.<sup>1</sup> עניינו כאן הוא בהשתקפותם של נושאים שבתחום סוגייה זו בפרשנות היהודית למקרא.

## 2.1 לשאלת זמנו של משפט שמני

משפט שמני, היינו משפט חסר פועל, הוא מטבעו משולל ציין זמן, שכן ציין הוא הנו רכיב בצורת הפועל. בעברית הבהר-מקראית נתפס זמנו של משפט כזה כהווה, ובכלל זה הווה הרגלי, היינו מצב קבוע. בעברית המקראית משפט שמני הוא אל-זמני. הוא יכול להביע כל זמן, ורק מן ההקשר ניתן להעלות את הזמן שהמשפט מכון לו. כך למשל: זה חסדך אשר תעשי עמדי (בר' כ, יג) – מפסוקית הויקה הפועלית אשר תעשי עמדי ניתן ללמוד שהמשפט השמני זה חסדך מכון לזמן עתיד. כנגד זאת, המשפט השמני ונח בן-ישש מאות

1 נפנה כאן אל מקצת מן המחקרים העוסקים בנושא זה: גנזיס, דקרוק, סעיפים 106-112, עמ' 309-339; דרייבר, שימוש הזמנים; בלייק, הזמנים בעברית; רחון, אספקטים חמנים; ברנס, זמני העברית; היח, זמני העברית; בן-חיים, "זמני" הפועל; ויליאמס, תחביר עברי, עמ' 29-34 (סעיפים 161-182); בלאו, זמנים או אספקטים; קימרון, זמנים; ולהצגה בסיסית של הסוגיה ראה: רובינשטיין, העברית, עמ' 14-19.

שנה (בר' ז, ו) מכון לזמן עבר, כעולה מהמשכו והמבול ה' ה' מים על הארץ. בפרשנות המקרא נזקקו לעתים לציין מפורשות את זמנו של משפט שמני, וזאת כדי למנוע את הבנתו כמכון להווה או להווה הרגלי, לפי הרגלי הלשון הבתרמקראית, המדריכה את הקורא. נציין בדוגמות הבאות:

(8) ותהי שרה עקרה אין לה ולד (בר' יא, ל)

רד"ק: אין לה ולד – בעודה באתר כשדים אין לה, אבל בארץ כנען היה לה.

רד"ק מבקש לשלול מהמשפט השמני את המשמעות של זמן הווה הרגלי, המשתמע ממנו לכאורה, והאומר כי המשפט מתאר מצב קבוע. תוספת תיאור הזמן שבלשוננו – בעודה באתר כשדים – מעמידה את המשפט השמני בזמן עבר, כפי שמשתמע גם מראשית הפסוק ותהי שרה עקרה.

(9) והם לא ידעו כי שפץ יוסף כי המליץ בינתם (בר' מב, כג)

אונקלוס: חרי מתורגמן תוח בניהן.

רש"י: כי המליץ בינתם – כי כשהיו מדברים עמו היה המליץ בניהם, הידוע לשון עברי ולשון מצרי, והיה מליץ דבריהם.

רשב"ם: כי שפץ יוסף – מבין כי עד עתה המליץ ביעותם.

התוספות של אוגד הזמן הווה/היה אצל אונקלוס ואצל רש"י של התיאור עד עתה אצל רשב"ם באות לשלול את הבנת המשפט השמני המליץ בינתם בזמן הווה הרגלי, ומעמידות אותו בזמן עבר, על פי ההקשר שבתחילת הפסוק והם לא ידעו.

(10) בעצב תלדי בנים ואל-אישך תשוקתך והוא ימשל-בך (בר' ג, טז)

אונקלוס: ולת בעלך תהי ח'נ'נ'ב'חך

את המשפט השמני ואל-אישך תשוקתך הבין אונקלוס בדין כמכון לזמן עתיד. אוגד הזמן תהי שניתוסף בלשוננו תואם את זמנם של שני המשפטים הפרעליים המחוברים למשפט השמני: בעצב תלדי בנים [...] והוא ימשל-בך.

את רגישותו של אונקלוס למעמדו האל-זמני של המשפט השמני במקרא מבליטה הדוגמה הבאה:

(11) הארץ אשר הכה ה' [...] ארץ מקנה היא ולעבדיך מקנה (במ' לב, ד)

אונקלוס: ולעבדיך וית בעד.



התוספת חזת בלשוננו את אתקלוס היא תמוהה לכאורה. המשפט השמני ולעבריד מקנה מציין מצב בזמן הווה, ולכן איננו מצריך תוספת של אוגד זמן. אולם זהכרה באלזמניותו של המשפט השמני, היינו באפשרות שהמשפט יובן גם כמכון לזמן עבר או לזמן עתיד, מזמינה את אוגד הזמן גם לציין ההווה. כך משמשים שלושה אוגדי זמן באנתקלוס: הוא לעבר, וזאת להווה, וזאת לעתיד.

## 2.2 לשאלת זמנו של נשוא בינוני

מעמדו של הבינוני בלשון המקרא הוא כשל השם. המשמע של קביעה זו לעניינו הוא שאף הבינוני נתפס כניטרלי מבחינת הזמן, ואין לו זיקה להווה יותר מאשר לעבר או לעתיד. דין משפט שנשואו בינוני כדן משפט שמני, ואת הזמן שאליו מכון המשפט – או הנשוא הבינוני שלו – ניתן ללמוד מן ההקשר. כך מצינו: אלה הם האלהים ה מ כ ים את־מצרים בכל־מכה במדבר (שמ"א ד, ח) – בינוני המכון לעבר; את אשר האלהים ע'ש' ה הגיד לפרעה (בר' מא, כה) – בינוני המכון לעתיד; את־אחי אנכי מ ב ק ש (בר' לו, טז) – בינוני המכון להווה. בפרשנות נמצא התייחסות מגוונת לזמנו של הבינוני, בהתחשב בהקשר. אולם כיוון שבעברית הבתר־מקראית נתפס הבינוני כפועל שזמנו הווה (על כל משמעויות המשנה שלו), יש שהפרשנות מעמידה אותו – שלא כדן – כמביע הווה דווקא.

### 2.2.1 דוגמות לבינוני המתפרש כעבר או כעתיד

(12) ועתה שניבניך הנולדים לך בארץ מצרים עד־באי אליך מצרימה (בר' מח, ה)

אונקלוס: תרין בנך דאתני־לידך לך

רש"י: הנולדים לך עד באי אליך – לפני ב'ז' אנך, כלומר: שנולדו משפרשת מחני עד שבזאתי חצלך.

צורת הבינוני הנולדים היא אלזמנית, ועשויה להתפרש גם כמכוונת לעתיד, ולגרוד עמה את המשמע העתידי גם למילת היחס עד שבהמשך, כאילו עד־באי אליך = עד אשר אבוא אליך. מכאן ומרת הבינוני בפעלי עבר באונקלוס וברש"י, ופירושה של עד באמצעות מילת יחס חלופית – לפני – בפירוש רש"י.

(13) ונהר יצא מעדן (בר' ב, י')

אונקלוס: ונחרא הוא נפיק מעדן

אונקלוס מגייס את אוגד הזמן הוא לציין את הוראת העבר של הבינוני יצא.

(14) וככה תאכלו אתו מתניכם חגרים (שמ' יב, יא)

אונקלוס: חרציכון יהון חסירין

הפעל תאכלו מלמד על משמעות עתידית למשפט מתניכם חגרים, וכאן מוסיף אונקלוס את אוגד הזמן יהון לצד הבינוני הפעול.

(15) איש כי-יודך נודר [...] ככל היצא מפיו יעשה (במ' ל, ג)

אונקלוס: ככל דיפוק מפומה יעבד.

צורת הבינוני היצא נתפרשה לאונקלוס כמכונת לעתיד, בהשפעת זמנם של הפעלים יודך ויעשה שבסמוך. פירוש זה אפשרי אך אינו בלעדי. דווקא: ההקשר מאפשר גם הבנת תיבת היצא כמכונת לעבר, היינו: 'אשר יצא', שכן משהושמע הנדר, הרי הוא כבר יצא מפיו הנדר.

## 2.2.2 דוגמות לבינוני הנדרש כמכונת להווה

בדרשות חז"ל מצינו לעתים התייחסות אל הבינוני האלזמני כאילו הוא מציין הווה דווקא. ביסודן של דרשות אלו עומדת ההנחה שצורות הפועל מציינות זמנים (עבר ועתיד) ולא היבטים, ואם כך, תוהה הדרשן, מדוע משתמש הכתוב בצורת בינוני להבעת זמנים אלו, כשיכול היה לבחור בצורה שזמנה חדרמשמעי? להלן דוגמות אחדות:

(16) כי ראיתי את כל-אשר לבן עֶשָׂה לך (בר' לא, יב)

בראשית רבה עד, ג: ר' ברכיה בשם ר' חנינא: צפה הקדוש ברוך הוא מה לבן עתיד לעשות עם אבינו עקב, וזיה צר צורה כזצח בה (=לפי אמירתו של לבן יצר הקב"ה את ולדות הצאן – נקודים או עקודים) [...] ר' יודן ור' חיבו אמרו: כי ראיתי את כל אשר לבן עֶשָׂה לך חן כתיב כאן, חלח את כל אשר לבן עֶשָׂה לך (בר' לא, יב).

על פי ראיתי שבפתיחת הפסיקית מתפרשת צורת הבינוני עֶשָׂה כמכונת לעבר. נקודת המוצא של הדרשה היא שלציון העבר יכול היה הכתוב להשתמש בצורה החדרמשמעית 'עֶשָׂה'. מכאן מסקנת המדרש שהבינוני בא לציין הווה דווקא, היינו: ראיתי בעבר מה שלבן עושה לך כעת.

## (17) ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה (שמ' א, א)

שמות רבה א, ד: הבאים מצרימה – וכי הזם באים, והלוח ימים רבים הז להם (=תקופה ארוכה חלפה מאז) שבאו למצרים? אלא כל זמן שזסף היה קיים לא היה להם מִשְׁעָי (=משא) של מצרים; מת יוסף נתנו עליהם משו. לפיכך כתיב הבאים – כדלו אותו יום נכנסו למצרים (=שנתקיים בהם אז ועבדום ועָנו אותם [בר' טו, יג]).

אף כאן מניחה הדרשה שהכתוב היה יכול לגרום במקום הבאים – 'אשר באו'. משנבחרה צורת הבינוני דווקא, הריהי מלמדת על זמן הווה.

## (18) ויצאו וראו בפגרי האנשים הפשעים בי

כי תולעתם לא תמות ואִשָּׁם לא תכבה והיו דראן לכלבִּשְׁר (יש' טו, כד)

בבלי, עירובין יט ע"א: והאמר רבי שמעון בן לקיש: רשעים אפילו על פתחו של גיהנם חיים חוזרין בחשבה, שנאמר: ויצאו וראו בפגרי האנשים הפשעים בי וגוי' (יש' טו, כד). 'שפשעו' לא נאמר, אלא הפשעים – שפושעים והולכים לעולם [...] מתקיף לה רב כהנא: השתא דאמרת הפשעים – דפשעי וחזלי (בהוה), אלא מעתה דכתיב המוציא [אתכם מארץ מצרים (וי' כב, לג)] והמעלה [אתכם מארץ מצרים (שם יא, מה)] דמסיק ודמפיק הוא (=שמוציא ומעלה בהוה)? אלא דמסיק ואפיק (בעבר) הכי נמי: דפשעי הוא (בעבר).

מוקד המחלוקת בין ר' שמעון בן לקיש לרב כהנא הוא ללא ספק מעמדו של הבינוני באשר לזמן שהוא מביע. ר' שמעון בן לקיש רואה בבינוני זמן הווה, שהרי הכתוב יכול היה לומר 'אשר פשעו' – או בלשוננו: 'שפשעו' לא נאמר, אלא הפשעים – ומכאן מסקנתו, שרשעים אפילו על פתחו של גיהנם (כשהם 'פגרי אנשים') חיים חוזרין בחשבה אלא פושעים והולכים לעולם. לעומתו מציג רב כהנא את הפשט, בהסתמכו על תכונת האלזמניות של הבינוני, המזיקה את הקורא במקרא להקשר, שממנו ניתן לעמוד על הזמן.<sup>2</sup> הדוגמות שמגייס רב כהנא (וי' יא, מה; כב, לג) מלמדות שצורות הבינוני עשויות להביע זמן עבר, ואכן דוגמות אלו, וכן פסוקנו, מקומם – לפי תפיסת רב כהנא התואמת את הפשט – בסעיף 2.2.1 לעיל.

2 יצוין שאפילו חרגום יזנתן המפליג אל הדרש בסוף הפסוק, בתרגומו את והיו דראן לכל בשר – ויחון מידדתו רשיעא בגיהנם [נלמד מן המילים ואִשָּׁם לא תכבה] עד דימרון עליון צדיקא: מסת חזנה (=די ראינו. התרגום משקף דרשת דראן כדי ראון, וראה רש"י על אתר), מכאן אל הפשט בתרגום הפשעים בי – דמרה בדמרי, היינו זמן עבר.

## 2.3 ענייני היבטים, זמנים ודרכים בנושא פועלי

פרשני המקרא היו ערים לכך שצורות הפועל של העברית המקראית אינן מביעות בהכרח את מה שמביעות צורות אלו בעברית המאוחרת יותר. מבלי להכיר את המינוחים המבדילים בין ההיבטים, הזמנים והדרכים שצורת פועל עשויה לבטא, הצליחו הפרשנים להעמידנו על כמה מן השאלות הנוגעות לסוגיה סבוכה זו. בהכללה ניתן לומר כי הם חשו בעובדה שצורות הפועל כשלעצמן – כמנותק מן ההקשר שבו הן נתונות – אינן מאפשרות קביעה חד-משמעית של ההיבט, של הזמן או של הדרך הגלומים בהן. ההיבטים, הזמנים והדרכים שנשוא פועלי עשו לבטא מגוונים הם ביותר, ולהקשר נודעת חשיבות רבה בקביעתם הנכונה בכל מקרה ומקרה. נעוץ בדוגמאות להתייחסותה של הפרשנות אל כמה מצורות הפועל.

### 2.3.1 'קטלי

#### 2.3.1.1 'קטלי כלשון הבטחה – לציון הווה / עתיד

(19) השדה נתתי לך והמערה אשרבו לך נתתיה לעיני בנירעמי נתתיה לך (בר כג, יא)

אונקלוס: חקלא יתבית לך ומערתא דביה לך יתביתא לעיני בני עמי יתביןתה לך

רש"י: נתתי לך – הרי היא כמו שנתתיה לך.

רשב"ם: השדה נתתי לך – נתון אני אותו עכשיו לך.

ספורנו: השדה נתתי לך – במחשבותי מאז שדברת.

רש"י ורשב"ם חשו שלשונות נתתי ונתתיה שבפסוקנו אינן מכוונות לזמן עבר, שהרי הכתוב הוא חלק ממשא ומתן בדבר רכישת השדה והמערה והעברתם בעתיד מידי עפרון לידי אברהם. השימוש בלשונות אלו אינו מביע זמן, אלא היבט פרפקטיבי, המציין את שלמותה של פעולה אפילו טרם עשייתה, וזאת כדי להציג את ההבטחה המובעת בפסוק בדרך של החלטיות,<sup>3</sup> המעמידה את ההבטחה שלעתיד כאילו כבר הוגשמה.<sup>4</sup> כך עולה מדברי רש"י: הרי היא כמו שנתתיה לך.<sup>5</sup> רש"י מבקש כאן ליצור הרמניה בין ההיבט

3 ציון ממד ההחלטיות שבנתתי מצוי גם אצל ולסקה ואוקטור, תחביר מקראי, סעיף 30.5.1d, עמ' 489. הם רואים בצורה זו perfective of resolve המביע present time, אך אין בדבריהם התייחסות להיבט ולדרך הגלומים בצורה זו.

4 וראה על כך בגודיד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 543-544.

5 ובדומה פירש רש"י את לודעך נתתי את-הארץ הזאת (בר שו, יח): לודעך נתתי – ומערתו של

הפרפקטיבי לבין זמן העבר שבנתתי ועל כן הוא נזקק לניסוח שיש בו הדמיה: כמו שנתתי. רש"ם משוחרר מתפיסת הזמן שבנתתי ומסתפק בתפיסת ההיבט הפרפקטיבי שבצורה זו. לדידו, הבעת ההבטחה בצורת 'קטל' מציינת שתחילת הגשמתה היא מיידית, בהווה: **נחן אני אוהו עכשני**<sup>6</sup>

שונה היא הבנתו של אונקלוס את נתתי ונתתייה. ברגיל מתרגם אונקלוס צורות כאלה בלשון עתיד (וראה בדוגמות 20-21 להלן). תרגומן בפסוקנו בלשונות עבר – המחייבות המרת השורש נת"ן בשורש יה"ב – מלמד שאונקלוס ראה כאן זמן עבר ממש ולא היבט פרפקטיבי או דרך של הבטחה. דומה שאונקלוס תופס את דברי עפרון החתי שבפסוקנו, המסתיימים במלים קבר מתך, כוויחור על תשלום תמורת השדה והמערה. אלמלא ויחור זה לא היה הקניין מושלם עד להעברת התמורה הכספית לעפרון, וסביר שאונקלוס היה מתרגם כאן (כמו בדוגמות 20-21) בלשון עתיד. הוויחור על התמורה הכספית תולה את השלמת הקניין ברגע הוויחור, והיטיב לנסח זאת ספורנו – בין בהשפעת אונקלוס על פי הבנתו אותו בין באופן עצמאי – באמרו: נתתי לך – במחשבת' מחזו שדיברת.

(20) אסיאתה לו שמעני נתתי כסף השדה (בר' כג, יג)

אונקלוס: אן[ן]תן כספא דמי חקלא

מדרש לקח טוב: נתתי: אמרתן של צדיקים – מעשה; דלא כתיב 'אתן' חלא נתתי.

רש"י: נתתי הכסף – [...] מוכן הוא חצלי, והלוחי נתתו כבר.<sup>7</sup>

כמו בדוגמה 19, אף כאן מציג רש"י את נתתי כמביעה היבט פרפקטיבי, המניס לבטא גם דרך של הגשמת הבטחה: והלוחי נתתו כבר. מאלפת היא התנסחותו של מדרש לקח טוב לעניין זה: אמרתן של צדיקים – מעשהו היינו: הבטחה של צדיק דינה כדבר העשוי. המדרש מוסיף לעניין זה את ההנגדה הצורנית שבין 'אתן' לבין נתתי.

תרגומו של אונקלוס לנתתי כאן – שלא כבדוגמה 19 – הוא תרגומו הרגיל לצורה זו, ואתן בלשון עתיד. ברור מכאן, שאונקלוס היה ער לכך שאין לראות את צורות 'קטל' שבמקרא כמביעות זמן עבר דווקא, אלא גם זמנים אחרים, ובמקרה זה: עתיד. עם זאת

הקבי"ה כותל היא עשויה. המקור לדברי רש"י – בראשית רבה מד, כב – מציג את 'קטל' שבפסוק זה, בצד פסוקים נוספים, כמביע הבטחה שטרם הוגשמה אך היא עומדת להתגשם בזמן הווה / עתיד. וראה על כך בדוגמה 22 להלן.

6 דרכו של רש"ם תואמת את דרך המדרש שצוין בהערה הקודמת ויובא בדוגמה 22 להלן.  
7 רש"י בפירושו לבראשית יד, כב, ד"ה הרימתי ידי מביא את פסוקנו כדוגמה לשימוש ב'קטל' המכוון להווה – שימוש הרווח בלשונות שמעיה (כגון: בי נשבעתי, דוגמה נוספת שם) והבטחה. וזה לשונו שם: וכן נתתי כסף השדה קח מפני – נחן אני לך כסף השדה וקחתו ממני. תפיסתו של רש"י כאן את נתתי, שלא כבפירושו על אתר, דומה לתפיסת רש"ם שהובאה בדוגמה 19, וראה את דבריו שם.

קשה לקבוע אם משמעות הדבר היא שאונקלוס ראה בצורה נתתי הבעה של היבט או של דרך במקום הבעה של זמן.

(21) וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן (בר' י, טז)

אונקלוס: ואף אן[ת]ין מנה לך בר.

רס"ג: וגם נתתי – ואחן.

ראב"ע: וגם נתתי – כמו נתתי כסף השדה (בר' כג, יג) והנה שניהם על לשון עבר במקום עתיד.

תרגומו של אונקלוס כאן הוא כתרגומו בדוגמה 20, וראה דברינו שם. רס"ג, הממיר את נתתי באחן, וראב"ע, המדבר במפרש על לשון עבר במקום עתיד, מסכימים עם אונקלוס, והספקות שהעלינו לגבי תפיסת אונקלוס את נתתי כמביעה היבט או דרך במקום זמן, תופסים גם לגבי רס"ג וראב"ע.

(22) לזרעך נתתי את־הארץ הזאת (בר' טו, יח)

בראשית רבה מד, כב: לזרעך נתתי את־הארץ וגו' – ר' הונא ור' חסמיה בשם ר' שמואל בר נחמן: אף מאמרו של הקב"ה מעשה, שנאמר: לזרעך נתתי וגו'. 'אחן את הארץ הזאת' אין כתיב כאן, אלא נתתי את־הארץ הזאת. ר' זדן בשם ר' אבה בר כהנא אמר: 'אמרו גאולי' ה' אשר הוא גאול' לא נאמר, אלא 'אמרו גאולי' ה' אשר גאלם (תה' קז, ב). אמר ר' אבה: 'כי פודה' ה' את עקב' אין כתיב כאן, אלא כירפדה' ה' את־יעקב (יר' לא, י). רבנן אמרי: אשרקה להם ואקבצם כי אפדם' אין כתיב כאן, אלא [אשרקה להם ואקבצם] כי פדיתם (זכ' י, ח). אמר ר' יהושע: 'זיברא' ה' על כל מכן הר ציון' אין כתיב כאן, אלא וברא [ה' על כל מכן הר־ציון] (יש' ד, ה) – כבר הוזכר ברווחה ומתקנת.

המשותף לאוסף הדרשות שהובאו כאן הוא השימוש בצורת 'קטל' בפסוקים המקראיים במקום שלדעת הדרשנים ניתן היה – ולדידם לכאורה אף מתבקש – לנקוט צורת 'קוטל' / 'יקטל'. הדרשנים ראו בצורות 'קטל' אלו לשונות הבטחה, שהבאתם בהיבט הפרפקטיבי מלמדת על הגשמתה הקרובה של ההבטחה. ראוי לציין, שהדרשה האחרונה שבאוסף זה שונה מקודמותיה בכך שאין בה צורת 'קטל' אלא 'יקטל' – ובכך היא – והדרשן אינו רואה בה עבר מהופך שהוראתו עתיד, אלא צורת 'קטל' הצמודה לז"י החיבור (ולא לז"י ההיפוך). ומכאן: וברא – כבר הוזכר ברווחה ומתקנת.<sup>8</sup>

8 מסתבר גם שכתחילת דרשתו של ר' יהושע על פסוק זה יש לגרוס 'זיברא' (ולא 'זיברא') [...] אין כתיב כאן: היינו 'יקטל' הצמוד לז"י החיבור ולא לז"י ההיפוך.

## 2.3.1.2 'קטלי' שלא בהבטחה

## 2.3.1.2.1 לציון עבר מוקדם

כמה מפרשים עמדו על ההבדל שבין שני הדגמים התחביריים שלהלן, באשר לזמן שהם מכונים אליו: 'יקטל פלתי' מכון לעבר רגיל, כנגד 'ופלתי קטלי' המכון לעבר מוקדם ('plusquam perfectum / pluperfect'). הבדל זה חשוב במיוחד כשהדגמים הנ"ל נבטנים – באשר לזמן המובע בהם – בזיקה לפעלים שבסביבתם. השוואתם של שני הדגמים בהקשרים שבהם הם מופיעים עשויה להדגים את השוני שביניהם. כך למשל יובן ההבדל בין 'ויגל פלתי את אוזן אלמתי לבין 'ופלתי גלה את אוזן אלמתי', כשנבחן את שני הדגמים בהקשרים של הפסוקים שלהלן:

א. הַדָּאֵל כְּבִיד [...] לֹא־יִגְרַע מִצְדִּיק עֵינָיו [...] וַיִּשְׁיֶבֶם לִנְצַח וַיַּגְבְּהוּ; וְאִם אֲסוּרִים בּוֹקִים [...] וַיִּגְדֵּר לָהֶם פְּעֻלָּם [...] וַיִּגְלֵל [אל כביר] אֹנֶם לְמוֹסֵר וַיִּאֲמָר כִּרְיָשׁבֹן מֵאֵן (איוב לו, ה-י).

וַיִּגְלֵל [אל כביר] מִשְׁתַּלֵּב בְּרִצְף פְּעֻלִי יִקְטֹלִי וְאֵינִי חוֹרֵג מִזֶּמֶן הָעֵבֶר הַמּוּבָע בָּהֶם.

ב. וַיֹּאמֶר שְׂאוּל לְנַעֲרוֹ טוֹב דְּבַרְךָ [...] וַיֵּלֶכוּ אֱלֹהֵי־עֵד אֲשֶׁר־שָׂם אִישׁ הָאֱלֹהִים; הִמָּה עֲלִים בְּמַעֲלֵה הָעֵד וְהִמָּה מִצְאוֹ נַעֲדוֹת [...] וַיֹּאמְרוּ לֵהֵן הִישׁ בּוֹה הַדָּאָה; וְתַעֲנִינָה אוֹתָם וְתֹאמְרֵנָה יֵשׁ [...] וַיַּעֲלוּ הָעֵד [...] וְהִנֵּה שְׂמוּאֵל יֵצֵא לְקִרְאָתָם [...] וְהָיָה אֲתֵּאֲזֹן שְׂמוּאֵל יוֹם אֶחָד לִפְנֵי בּוֹאֵר שְׂאוּל לֵאמֹר כַּעַת מַחֲדֵר אֲשַׁלַּח אֵלֶיךָ אִישׁ [...] וּמִשְׁחָתוֹ לְנָגִיד עַל־עַמִּי [...]; וּשְׂמוּאֵל רָאָה אֶת־שְׂאוּל וְהָיָה עֵנָהּ הִנֵּה הָאִישׁ אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵלֶיךָ זֶה יַעֲצֵר בְּעַמִּי; וַיִּגֹּשׁ שְׂאוּל אֶת־שְׂמוּאֵל [...] וַיֹּאמֶר הַגִּידֵנָּה לִי אִיזָה בֵּית הַדָּאָה; וַיַּעַן שְׂמוּאֵל [...] וַיֹּאמֶר (שְׂמִ"א ט, י-יט).

ההקשר מלמד בבירור, כי קטיעת רצף פעלי 'יקטלי' והופעת רצף אחר בדגם 'ופלתי קטלי' באמצעו – וה' גלה (פס' טו); ושמואל ראה (פס' יז); וה' ענהו (שם) – מאפשרת להבחין בין שני רצפי זמן שונים, והפסוקים טו-יז מחזירים אותנו אל עבר המוקדם בזמנו לעבר שברצף הסיפורי, והכתוב עצמו מעיד על כך: וה' גלה את־אזן שמואל יום אחד לפני בוא־שאוּל (פס' טו). העבר הרגיל שברצף

9 לאחרונה הציע וויט לזבוחין בין pluperfect לבין preperfect, כשהמונח הראשון מתייחס לעבר מוקדם, שהושלם לפני קיומה של פעולת העבר האחרת, ואילו השני מתייחס לפעולה שהחלה אמנם לפני פעולת העבר האחרת, אך הושלמה לאחר שהאחרת החלה. הוא הציע גם מתח נג לשני המונחים הנוכריים: the anterior construction. ראה: וויט, הזמן המקדים. לא נזקקנו להבחנה זו, משום שהפרשנים שעמדו על תופעת העבר המוקדם ראו לנגד עיניהם רק את המצב המוגדר כ-pluperfect.

הסיפורי מתחדש במסוק יח עם החזרה לדגם 'ויקטל' פלנטי: ויגש שאל.

להלן רוגמות להבחנת הפרשנים בשימוש בדגם 'ופלנטי קטל' לציון עבר מוקדם:

(23) והאדם ידע את חוזה אשתו (בר' ד, א)

רש"י: והאדם ידע – כבר קודם העניין של מעלה, קודם שחטא אטורד (=גורש) מה עדן, וכן ההריון והלידה; שאם כתב 'ידע אדם', נשמע שלאחר שנטרד וולא קודם לכן הו' לו בנים.

ענייננו כאן בהבחנה הלשונית של רש"י, העומדת לעצמה, אף שבפירושו לפסוק זה היא משרתת מגמה תיאולוגית.<sup>10</sup> רש"י מעמיד בדבריו על כך, שהופעת הדגם 'ופלנטי קטל' ברצף סיפורי של פעלי 'ויקטל' קוטעת את הרצף ומחזירה את הקורא אל נקודת עבר קודמת לעבר המובע ברצף. לפיכך קודם פסקנו בזמן לזמנו של הפסוק שלפניו: ויגש את האדם וישכן מקדם לגרעון את הכרבים (שם ג, כד). נעיר כי הדגם השני שמעלה רש"י – ידע אדם – מצוי בהמשך פרקו: ויִדַע קִין את אשתו, ותהר, ותלד את חנוך (שם ד, יז), ולשיטת רש"י יש להבין את וידע כחלק מהרצף ויִצַח אֶת מלפני ה', ויִשָּׁב בארץ נוד קדמת עדן (שם, פס' טז), וידע קין [...] וית הר וית ל ד. אמור מעתה: אדם ידע את חוזה והוליד בנים לפני החטא והגידוש, אך קין ידע את אשתו לאחר רצח הבל ועונש הגידה שנגזר עליו.

(24) והי' פקד את שרה כאשר אמר (בר' כא, א)

רש"י: והי' פקד – שפקד כבר קודם שריפא את אבימלך.

אף כאן מוליך אותנו רש"י בזמן אל לפני רצף פעלי 'ויקטל' שבפסוקים הקודמים: וית פ ל ל אברהם אלהים ויר פ א אלהים את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו וילדו (שם כ, יז) כיצצר ע צ ר ה' (לפני התפילה והרפואה!) בעד כל דחם לבית אבימלך על דבר שרה אשת אברהם (שם, יח). אף כאן ענייננו בהבחנה הלשונית של רש"י ולא בסיבה התיאולוגית שגרמה לו להעלותה.<sup>11</sup>

10 רש"י מעלה הבחנה לשונית זו כאן לצורך פסילת הרעיון התולה את חיי המין וההולדה ב'חטא הקדמון' של האכילה מעץ הדעת, ואכמ"ל: יצוין כי רעיון זה מצוי בפירוש ראב"ע לבר' ג ו-ה: ותאמן בעיני ששני עצים הם בתוך ג עץ [...] החומר – עץ הדעת, ואז לא יולד תאוות המאכל, על כן כסה האדם וחושו ערומו [...] וכאשר אכל אדם מעץ הדעת ידע את אשתו, וזאת הידעה' כמו לשכיבה, ובעבור עץ הדעת נקרא כן.

11 ציון השימוש בעבר מוקדם כאן בא לחזק את קביעת הפסוקים ואבימלך לא קרב אליה (שם, ד) ועליכן לא נתתיך לגעו אליה (שם, ו) ולהוציא מכלל אפשרות כל לעו על דבר הריונה של שרה, כאלו הוא תוצאה משהייתה בבית אבימלך, חזאת נוכח היעדר פסוק מעין ואברהם ידע את שרה אשתו.



(25) ודוד אמר אך לשקר שמרתי את־כל־אשר לזה במדבר (שמ"א כה, כא)

רש"י: ודוד אמר – בלבו, כשאמר לו נשרו את גידופי נבל.

התבנית ודוד אמר מושלמת באמצעות פסוקית תוכן של דיבור ישיר, המשתרעת על שני הפסוקים כא–כב (אך לשקר [...]) משתין בקיר). אמירתו זו של דוד קוטעת את רצף הסיפור על אביגיל תעריה, הנפתח לפני האמירה ונמשך אחריה: ות מ ה ר אביגיל ות ק ח [...] ות א מ ר לנעריה עברו לפני [...] והנה דוד ואנשיו ירדים לקראתה ות פ ג ש א ת מ (ודוד אמר [...]) ות ר א אביגיל את־דוד ות מ ה ר ות ר ד [...] ות פ ל לאפי דוד [...] ות ש ת ח ו [...] ות א מ ר (פסוקים יח–כד). רש"י מעמידנו על כך שאין אביגיל הנמען של דברי דוד, אלא ודוד אמר – בלבו; וכן שומנו של ודוד הוא עבר מוקדם, המחזירנו אל פסוק יב, הוא הפסוק המספר על שובם של הנערים שדוד שלח אל נבל: וישבו ויבאו ויגידו לו ככל הדברים האלה (=גידופי נבל). דומה ששני העניינים שרש"י מעלה נעוצים בשימוש בדגם 'ודוד אמר' ולא בדגם 'ויאמר דוד'. מן הראוי להשוות את אמירת דוד כאן לאמירתו בהמשך, כתשובה לנאום אביגיל. לאחר נאום אביגיל – ותאמר בראני אדני העון [...] וזכרת את־אמתך (פסוקים כד–לא) – מובאת אמירה של דוד, הפותחת בדגם ויאמר דוד ומשתרעת על שלושת הפסוקים לב–לד (ברוך ה' אלהי ישראל [...]) כי אסנותר לנבל עד־אור הבקר משתין בקיר). פסוקית דיבור ישיר זו איננה דיבור שבלב – שהרי מפורש בה ויאמר דוד לאביגיל – והיא חלק מרצף הסיפור שומנו עבר רגיל והמשכו בא בסמוך בפעלי 'ויקטל': ויקח דוד [...] ות ב א אביגיל (פסוקים לה–לו).

(26) ורחל לקחה את־התרפים ותשמן בכר הגמל ותשב עליהם וימשש לבן את־כל־האהל (בר' לא, לד)

ראב"ע (לפסוק לג): ובעת צאתו של לבן מחל לאה ובה באהל רחל שחז התרפים שם, כבר לקחתם רחל ושחתם בכר הגמל.

ראב"ע חש בהבדל שבין פסוקנו לבין סיפור גניבת התרפים בידי רחל: ונתן ברחל את התרפים אשר לאביה (בר' לא, יט). בסיפור הגניבה הצורה ונתגב מצינת פעולה המשולבת ברצף הסיפור, ואילו החבאת התרפים הנזכרת בפסוקנו נעשתה בוודאי לפני כניסת לבן לאהל רחל, ומכאן השימוש בדגם 'ופלוני קטל'. דגם זה קוטע את רצף הפעולות: ויבא לבן באהליעקב ובאהל לאה [...] ויצא מאהל לאה ויבא באהל רחל (לג) [...]. וימשש לבן את־כל־האהל (לד). יצוין כי דגם זה, השובר את רצף הפעולות, מסמן את תחילת הקטע שומנו קודם לעבר המובע ברצף, אך אין הוא מסמן את סופו של הקטע. כשהקטע מכיל מספר פעולות שומנו עבר מוקדם, כפי שהוא בפסוקנו, תבוא רק הראשונה

שבהן בדגם 'ופלונ' קטל', והאחרות בצורת 'יקטל'. עובדה זו מקשה על ההבחנה בין צורות 'יקטל' המצטרפות אל הדגם 'ופלונ' קטל' ומכוונות כמותו לזמן עבר מוקדם, לבין צורות 'יקטל' החדורות אל הרצף הסיפורי. בפסקנו מתייחס העבר המוקדם לרצף הפעולות ורחל לקחה את החרפים ותשם בכר הגמל ותשב עליהם. אלה נתרחו לפני בואו של לבן באהל רחל.

(27) ושמואל מת [...] ושאל הסיר האבות ואת הידענים מהארץ (שמ"א כח, ג)

רש"י: ושמואל מת – הרי כבר נאמר [...] וימת שמואל (כה, א), אלח לפי שבא לדבר בשאול שחוצרך לדרוש בבעלת האוב, פתח ואמר ושמואל מת, שאילו היה קיים – ממנו היה שאול דורש. ושאול הסיר האבות והוצרך לבקש חשה בעלת אוב.

רד"ק: ושמואל מת – אף על פי שסיפר מתתו למעלה, סיפר גם כן הנה, מפני הנעשה שעשה שאול, שדרש בבעלת אוב בעבורו; ואילו היה הוא חי – לא היה דורש כי אם מחמת, כי כבר הוא ביער האבות והידענים.

הן רש"י הן רד"ק חשו שהשימוש בדגם 'ופלונ' קטל', המופיע בפסקנו פעמיים – ושמואל מת [...] ושאל הסיר – מציין בשני המקרים עבר מוקדם לעבר שברצף הסיפור, המובע בפעלי 'יקטל' לפני פסקנו: ויקטל פלשתים [...] ויאמר אכיש [...] ויאמר דוד (פסוקים א-ב), ולאחריו: ויקטל פלשתים ויבאו ויחנו (פסוק ד). דומה שהעבר המוקדם אף הוא אינו שווה בשני המשפטים שבדגם 'ופלונ' קטל'. ושמואל מת מוקדם לפעלי 'יקטל' שברצף הסיפור, והמשפט ושאל הסיר מוקדם הוא לעבר המוקדם שבמשפט ושמואל מת. שני הפרשנים חשו בכך, אך רד"ק נתן לענין זה ביטוי ברור יותר, באמרו: כי כבר הוא ביער האבות והידענים.

הניגוד שבין הדגמים 'יקטל פלונ' / 'ופלונ' קטל', עיקרו הוא הניגוד שבין צורות הפועל, אך נלווה אליו הניגוד התחבירי שבין משפט הפותח בפועל 'יקטל' לבין משפט הפותח בצירוף שמני המקדים את הפועל 'קטל'. ניגוד תחבירי זה, שמעיקרו נשען על סדר נשוא-נשוא או נשוא-נשוא, עשוי להתרחב גם למקרים שבהם הצירוף השמני אינו הנשוא של הפועל, אלא משלימו. כך יזעמד ניגוד בין הדגמים 'יקטל' [פלונ] אל אלמוני – עבר רגיל / יאל אלמוני קטל [פלונ] – עבר מוקדם. ניגוד כזה ראו המפרשים בדוגמות הבאות:

(28) ואלמשה אמר עליה אלהי' (שמ"ד, א)

רש"י: ואל משה אמר – פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות, בד' בסין נאמרה לו עליה [אלהי'].

דומה שההימנעות משימוש בדגם 'ויאמר אלמשה' היא שהולכה את רש"י לראות באמר

ומן עבר מוקדם, המחזיר את הקורא אל שמות כ, יז-יח.  
לכך כיוון גם רשב"ם:

רשב"ם: ואל משה אמר – [ו]משה נגש אל הערפל אשר שם האלהים (שם כ, יז)  
ויאמר ה' אל־משה כה תאמר [את] כל הפרשיות הללו עד כאן אל בני ישראל  
(שם, יח) ביום ששמעו עשרת הדברים.

רשב"ם קושר בצורה מפורשת את ואל־משה אמר [ה'] שבפסוקנו אל ויאמר ה' אל־משה  
(שם כ, יח), כשבפסוקנו אמר מכון לעבר מוקדם, ואילו בשמות כ, יח ויאמר בא בעבר  
רגיל, כחלק מהרצף הסיפורי.

(29) ואל־הזקנים אמר (שם כד, יד)

רש"י: ואל הזקנים אמר – בצאתו מן המחנה.

הערפת השימוש ב'קטל' – ואל הזקנים אמר – וההימנעות משימוש ב'יקטל' (ויאמר  
אל הזקנים), שימוש שהיה שומר על הזמן ברצף הסיפורי – ויקם משה [...] ויעל  
משה (פס' יג) – משמשות לרש"י נימק לקביעת זמן עבר מוקדם למשפט ואל־הזקנים  
אמר, המחזיר את הקורא אל הזמן שלפני עליית משה ריהושע אל ההר.

2.3.1.2.2 לציון עבר תדירי

צורות 'קטל' במקרא, המצינות בדרך כלל פעולה חדרפעמית, עשויות להביע גם זמן עבר  
תדירי, היינו לציון פעולה נמשכת או הרגלית בעבר. לעתים נתנה הפרשנות ביטוי למשמע  
זה של 'קטל' באמצעות המרתו ב'היה קטל'. כך למשל באתקלוס וברש"י בדוגמות שלהלן:

(30) בהפך את־הערים אשר־יָשָׁב בהן לוט (בר' יט, כט)

אתקלוס: דהוא יָמַיב בהון לוט.

(31) אמר אויב (שם טו, ט)

אתקלוס: דהוא אחר סנאה

(32) יָאוני נערים ונחבאו (אויב כט, ח)

רש"י: היו נערים רואים אותי ונחבאים.

(33) כִּידַעתי מות תשיבני (אויב ל, כג)

רש"י: כי ידעתי – כי יודע הייתי אשר למות תשיבני.

## 2.3.1.2.3 עבר תדירי או חדפעמי?

בדוגמה שלהלן מצינו התלבטות באשר להיבט המובע בצורת 'קטל' המציינת עבר – היבט של תדירות או של חדפעמיות:

(34) ותאמר האתון אלבלעם הלא אנכי אתנך אשרדכבת עלי מעורך עד היום הזה (במ' כב, ל)

בבלי, עבודה זרה ד ע"ב: "ותאמר האתון [...] הלא אנכי אתונך; אמר לה [בלעם]: לטעונא בעלמח (=למשא בלבד, ולא לרכיבה). אמרה לה: אשר דכבת עליו אמר לה: חקראי בעלמח (=במקרה, ולא בקביעות) אמרה לה: מעורך [ו]עד היום הזה!

בדרשיח זה, שמעמידים חז"ל בין בלעם לבין אתונו, מתווכחים השניים על ההיבט המוצג בפועל רכבת. בלעם רואה בו שימוש רגיל של 'קטל' המציין חדפעמיות, חקראי בעלמח; ואילו האתון סבורה שצורת רכבת עשויה לציין גם תדירות, חו' גלמדת בפירוש מן התוספת מעורך עדיהיום הזה. ניתן לומר שללא תוספת זו פתחה הצורה רכבת לשתי האפשרויות.

## 2.3.1.2.4 לציון עתיד

בצד הצורות 'קטל', עם וי"ו ההיפוך, המכוונות לעתיד (ואין ענייננו בהן כאן), משמשות גם צורות 'קטל' בהוראה זו, והפרשנים הבחינו בכך. דוגמות:

(35) ומולדתך אשרהולדת אחריהם לך יהיו (בר' מח, ו)

אונקלוס: ובנז דתוליד בתריהון דילך יחא

רש"י: ומולדתך וגו' – אם תוליד עוד לא יהי במנז בני, אלא בתוך שבט אפרים ומנשה יהי נכללים.

ראב"ע (בפירושו לפסוק ד): ואשר תוליד אחרי אפרים ומנשה קראו על שם אחיהם הנזכרים, שישו עמם בנחלתם. ואמפרש שאמר ומולדתך על בני מכיר שזלדו על ברכי יוסף – לא ישרו בעי' דבריו.

הבנת הולדת כמכוונת לעתיד, עם שהיא מעוגנת בלשון המקרא, נולדה כאן מצד העניין, שהרי עובדה היא שלא נולדו ליוסף בנים בנוסף למנשה ולאפרים, ויעקב היה יכול לדבר

12 ובדומה: בבלי, סנהדרין קה ע"ב.

13 ואין ענייננו כאן בפרשנות המאולצת, שבשל העובדה הנזכרת ראתה לנכון לפרש את הפועל הולדת בזמן עבר וכמכון לבני בנים, וראה רשבים על אתר. כנגד פרשנות זו יצא ראב"ע.

לכל היותר על אפשרות עתידית של הולדה נוספת. שימוש עתידי ב'קטל' רווח בעברית המקראית במיוחד ברישה של משפטי תנאי, כגון: אסִּילָא הִבִּיאוּ אֵלַיְךָ וְהַצַּגְתִּי לַפֶּנִּיךָ וְחִטָּאתַי לָךְ כִּלְהִימִים (בר' מג, ט), והשווה אונקלוס: אִם לֹא מִיָּתְנָה לָךְ. רש"י העמיד את פסוקנו כמשפט תנאי, בהוסיפו אִם לפני חוֹלֵד. כך המיר רש"י את פסוקית הזיקה אשר הולדת במסוקית תנאי, ואפשר שראה באשר שבפסוקנו מילת תנאי, כמו: אִשֶּׁר נִשְׂיָא יִחְטָא (וי' ד, כב), שתורגם בידי אונקלוס: אִם רַבֵּחַ יִחְטָא. אונקלוס וראב"ע לא נדחקו להעמיד כאן משפט תנאי, שהרי שימוש בצורות 'קטל' להוראת עתיד מצוי לא רק במשפטי תנאי, כפי שמעידות הדוגמות 36, 37, 39 שלהלן.

(36) כי עבדרכם גסיהמה גוים רבים (יר' כה, יד)

בשל ההקשר המכוון לעתיד – והבאתי (=אביא) על־הארץ ההיא [...] את כלהכתוב בספר הזה (שם, יג) – פירשו רש"י ורד"ק את עבדו כמכוון לעתיד.<sup>14</sup>

רש"י: כי עבדו בס – כמו 'כי יעבדו בס'.

רד"ק: כי עבדו בס גם המה – עבדו: עבר במקום עתיד.

(37) קח את־עבדי אדניך ורדף אחריו פֶּךְ־מָצָא לוֹ עֵרִים בְּצֻרֹת וְהָצִיל עֵינָיו (שמ"ב כו)

תרגום יונתן: דִּלְמָח יִשְׁכַּח לִיה קִרְיוֹן כִּרְיֹן

רד"ק: פֶּךְ מָצָא לוֹ – כמו 'פֶּן יִחְצֹא', עבר במקום עתיד, ורבים כמוהו; וכן חרגם זנותו דִּלְמָח יִשְׁכַּח'.

יצוין כי ההקשר מאפשר הבנת פֶּךְ־מָצָא בזמן עבר, ואפשר שבשל כך לא העיר כאן רש"י על שימוש זה. נראה שיונתן ורד"ק התאימו את זמנו של מָצָא לזמנו של וְהָצִיל, שההקשר מחייב להבינו מכל מקום כצורת 'קטל' עם וי"ו ההיפוך, ולא עם וי"ו החיבור. מן הראוי להדגיש, כי שלא כפרשנים המעידים רק לעתים על שימוש בעבר במקום עתיד (וראה רד"ק בדוגמה 36), ופוסחים ברוב המקרים על שימושים כאלה בשתיקה, הרי התרגומים הארמיים כמעט שאינם יכולים להתחמק בתרגומם מהמרת שימושי זמן עמומים בשימושים חד־משמעיים, על פי הבנתם את זמנו של הפועל שבמקור. כך למשל, בדוגמות שלעיל תרגמו אונקלוס (דוגמה 35) ויונתן (דוגמה 37) צורות 'קטל' ב'קטל', אך בדוגמה 36 לא שינה יונתן, בניגוד לרש"י ולרד"ק, את זמן הפועל, ותרגם עָבְדוּ בִּפְלֹחַ. הימצעותו של יונתן מלשנות את זמן הפועל מלמדת על הבנתו את הפועל בהקשרו כמכוון לעבר.

14 ואפשר שמעיקרא הייתה הגרסה 'כי יעבדו, וזו נתגלגלה בהפלותרפיה לגרסה שלפנינו: כי עבדו.

ככלל ניתן אפוא לומר, שהמבקש למצוא במקרא שימושי 'קטל' בהוראת עתיד ילך אצל התרגומים הארמיים, במיוחד במקומות שהפרשנים שתקו. כך בדוגמות 38-39 שלהלן.

(38) ארדדו [...] יגאלנו ארמשאר בשדו [...] יגאלנו ארהשיגה ידו ונגאל (וי' כה, מט)

#### אנקלוס: או דתדביק דה ויתפריק

על פי יגאלנו תרגם אנקלוס גם את השיגה בזמן עתיד. ונראה כי את השיגה ידו יש להבין כרישה אסירטית של תנאי, כך: 'או [אם] השיגה ידו – ונגאל'. וכבר צוין לעיל, כי בעברית המקראית שכיח השימוש בצורות 'קטל' בהוראת 'קטל' ברישה של תנאי.

(39) מה אנחנו יושבים פה עדימתנו (מל"כ ז, ג)

תרגום יונתן: מא אנטחא יתבין קא עד דנחח.

השימוש ב'קטל' בהוראת 'קטל' כאן הוא ברור מאליו. לכן לא מצאו הפרשנים צורך להעיר על כך, ושתקו. התרגום מנוע מלשתוק וממיר מתנו בנחות.

#### 2.3.1.2.5 לציון הווה

ההיבט הפרפקטיבי המובע בצורת 'קטל' מתמקד, כאמור, בפעולה כשהיא מושלמת, יהיה זמנה אשר יהיה. מצינו בפרשנות התייחסות לצורות 'קטל' המכוונות לזמן הווה. למשל:

(40) הדמותי ידי אלה' (בר' יד, כב)

רש"י: הדמותי ידי – לשון שבועה. מרים אני את ידי לאל עליון, וכן בי נשבעתי (בר' כב, טז) – נשבע אני, וכן נתי כסף השדה קח ממני (שם כא, יג) – נתן אני לך כסף השדה וקחתו ממני.

(41) זכרנו את ההדגה (במ' יא, ה)

אנקלוס: דכירין אנטחא ית עניא

(42) וידי משה כבדים וקחו אבן ושימו תחתיו וישב עליה ואהרן וחור תמכו בידיו (שם' יז, יב)

אנקלוס: ואחרן וחור סעדין בידה.

החריגה מרצף צורות 'יקטל' שבפסוק – ויקחו [...] ושימו [...] וישב – אל צורת 'קטל':

תִּמְכוּ (ולא: ויתמסו אהרן וחור) הביאה את אתקלוס לראות במשפט ואהרן וחור תמכו בידיו פסוקית מצב, שבה תמכו מכוונת למה שנחשב להוזה במסגרת הרצף הסיפורי המתאר התרחשות בזמן עבר.

### 2.3.2 'קָטַל' – לציון היבט של תדירות

פרשנים עמדו לא רק על הניגוד שבין 'יקטל פלוגי' לבין 'ופלוגי קטל', שנדון לעיל, אלא גם על הניגוד שבין 'יקטל פלוגי' לבין 'קָטַל פלוגי', כשבשני המבנים משמשת וי'ו ההיפוך. ניגוד זה אינו מבטא רק שינויים בזמן שהפועל מכוח אליו – תופעה ידועה שאינה מצריכה דיון כאן – אלא אף בהיבט השונה שכל אחד מהמבנים מציין: 'יקטל פלוגי' – היבט של חדפעמיות; 'קָטַל פלוגי' – היבט של תדירות. להבהרת עניין זה נעיין בדוגמה הבאה ובהתייחסות אליה בתרגום הארמי לאיוב ובפירוש רש"י.

(43) והלכו בניו ועשו משתה בית איש יומו, ושלחו וקראו לשלשת אחיהם [...] ויהי כי הקיפו ימי המשתה, וישלח איוב ויקדשם והשכים בבקר והעלה עלות מספר גֵּלָם (איוב א, ד-ה).

תרגום איוב: ואזלינ' בני ועבדין שירותא [...] ומשדרין ומחמנין לתלת אחיהון [...] וחזה כד שלימו ימי שירותא ושדר אחב וחמנינן ומקדשם בצפרא ומסק עלון

נעיין בניגוד שבין שני דגמי הפועל 'קָטַל (פלוגי)' / 'יקטל (פלוגי)' שבפסוקים אלה, ובדגמים השונים שיחד התרגום לכל אחד מהדגמים שבמקור. בדגם 'קָטַל (פלוגי)' מצויים הפעלים: והלכו [...] ועשו [...] ושלחו וקראו [...] והשכים [...] והעלה. פעלים אלה מתורגמים בצורות בינוני, ודומה שיש בכך כדי ללמד על תפיסת הדגם כמביע היבט של תדירות. בדגם 'יקטל (פלוגי)' מצויים הפעלים וישלח [...] ויקדשם, ותרגומם בצורת עבר מלמד, ככל הנראה, על תפיסת הדגם כמבטא היבט של חדפעמיות. רש"י עמד על השימוש בדגם 'קָטַל (פלוגי)' להבעת תדירות, אך לא ניגד אותו לדגם 'יקטל (פלוגי)', שהוצג אף הוא כדגם שאפשר להביע באמצעותו היבט זה.

רש"י: ושלחו וקראו – כמו ושולחים וקוראים, שהז עושין כן תמיד. ויהי כי הקיפו – כאשר כל ימי המשתה נהג היה אזב בכל סוף שבעת הימים [...] היה שולח ומקדשם, כלומר מחמנין; והשכים בבקר והעלה – מליצתו שהיה משכים ומעלה עולות. לכן כתב בלשון עתיד (=בדגם 'קָטַל', המציין עתיד), שהיה נהג לעשות כן תמיד, לסוף כל שבעת הימים.

רש"י, כמו התרגום הארמי, משתמש בצורת בינוני בפרשו את הפעלים שבדגם 'קָטַל

(פלזני)', והוא מגדיר במפורש את המשתמע משימוש זה: לכן כתב בלשון עתיד (=עבר מהופך), שהיה נוהג לעשות כן תמיד, הווי אומר: 'קָטַל מביע היבט של תדירות. עם זאת כורך רש"י את פעלי 'יקטל' שבפסוקים אלה עם פעלי 'קָטַל', שכן להבנתו גם וישלח [...] ויקדשם מציינים כאן פעולות תדירות. דומה שרש"י לא חש בהבדל שבין שתי מידות שונות של תדירות, שאנו מצייעים לראות בפסוק. מסופר כאן על מחזורים של משתה שנהגו שבעת בניו של איוב לעשות מפעם לפעם, כל מחזור בן שבעה ימים, יום בבית כל אחד מהבנים. תדירות הפעולות הקשורות במחזור כזה היא יום-יומית, ופעולות אלה מצוינות בצורת 'קָטַל' (פלזני). בתום כל מחזור – בין שהמחזור הבא מתחיל מיד בין שהוא מתחיל לאחר הפוגה כלשהי – מבצע איוב פעולה, שמידת תדירותה אינה יום-יומית. אמנם היא שבה ומתרחשת בין מחזור למחזור, אך בכל פעם היא חד-פעמית. ביטוי לכך נתן הכתוב בשינוי הדגם: את רצף פעולות 'קָטַל' קוטע השימוש בצורת 'יקטל': וישלח איוב ויקדשם. נמצאת למד: אף שגם פעולות אלו נעשו בתדירות מסוימת – שרש"י מבטאה במלים היה שולח ומקדשם – הרי יחסית לתדירות הפעולות של שבעת ימי המשתה, היו אלו חד-פעמיות. המספר נוקק איפא לסטייה מדגם 'קָטַל' לדגם 'יקטל', אך אין הוא יכול להתמיד בדגם השני, שכן המשך הסיפור בדגם זה, מעין \*וישכם בבקר ויעלה עלות, היה שולל מפעולות איוב שבסיפור זה תדירות כלשהי ומעמידן כחד-פעמיות ממש. הרצון להציג את פעולות איוב שבפסוק כפעולות שאינן יום-יומיות (ומבחינה זו הן חד-פעמיות) ועם זאת הן חוזרות ונשנות מפעם לפעם (ומבחינה זאת הן תדירות) הביא את המספר לחזור אל הדגם 'קָטַל' לאחר שסטה ממנו, ולשלב את שני הדגמים כאחד, תחילה: וישלח איוב ויקדשם, ואחר כך: והשכים בבקר והעלה עלות. אפשר שרש"י נתכוון בכריכת שני הדגמים למחשבה שהצטננו כאן, אף שלא אמר את הדברים במפורש. מכל מקום התרגום הארמי העמיד את שני הדגמים מבלי לששטש ביניהם.

צורות 'קָטַל' עשויות אמנם להביע תדירות, במיוחד כשהן מנוגדות לצורות 'יקטל'. עם זאת, בשימושן הרגיל הן מציינות פעולות חד-פעמיות. בדרך כלל אין הפרשנות נוקקת

16 אפשר להציע הסבר אחר לעניין, מבלי לשלב את שני הדגמים: ייתכן שלא רק הפעולות הקשורות בשבעת ימי המשתה היו יום-יומיות, אלא גם והשכים (איוב) בבקר והעלה עלות מספר גלם. זאת אם נניח ששבע העולות, במספר הבנים, לא העלו ביום אחד, אלא בשבעה ימים, כשכל יום מקדש לאחד הבנים, ובכל אחד מימים אלה השכים איוב בבקר. לפעולות יום-יומיות אלו קדם הפעולות החד-פעמיות וישלח איוב ויקדשם, שאף הן חזרו מפעם לפעם אך לא בתדירות יום-יומית. הבנה זו של הסיפור אפשרית לא פחות מההבנה הרגילה, הרואה בפסוק וברון סדרה של אירועים החוזרים מפעם לפעם, אך בכל פעם הם מתרחשים ביום אחד. קבלת הצעה זו מעניקה פירוש חדש גם לסוף הפסוק – ככה יעשה איוב כל הימים אינו חייב להתפרש כביטוי שהוראנו 'תמיד', אלא כמשוטט, בכל אחד משבעת הימים שבהם העלה איוב עולה, כל יום כגור אחד מבניו.



לשימוש הרגיל, שבו 'קָטַל' נתפס בדומה ל'קָטַל', אך היא מוצאת לנכון להעיר על השימוש המיוחד, זה המביע תדירות, שבו 'קָטַל' נתפס בדומה ל'וּ (היה) קוּטַל'. הופעתם בסמוך של שני השימושים בפעלים זהים ובהקשרים דומים עשויה לעורר התייחסות לשני השימושים בפרשנות. כך עולה מן העימות שבין שתי הדוגמות שלהלן:

(44) ונאספו<sup>(1)</sup> שמה כלהעדרים וגללו<sup>(2)</sup> את־האבן [...] והשקו<sup>(3)</sup> את־הצאן והשיבו<sup>(4)</sup> את־האבן (ברי כט, ג)

(45) לא נוכל עד אשר יֵאָסְפוּ<sup>(1)</sup> כלהעדרים וגללו<sup>(2)</sup> את־האבן [...] והשקיננו<sup>(3)</sup> הצאן (שם, ח)

הפעלים שמוספרו כאן 2 ו-3 באים בדגם זהה – 'קָטַל' – בשתי הדוגמות. אולם הניגוד שבין הופעותיו השונות של פועל 1 בשתי הדוגמות – ונאספו (דוגמה 44) / יאספו (דוגמה 45) – מקרין על ההבנה השונה של הפעלים 2 ו-3 בשתי הדוגמות. אונקלוס נתן לכך ביטוי בתרגומו:

אונקלוס דוגמה 44: ומתכנשין<sup>(1)</sup> [לחנמן] [...] ומ[ג]נדרין<sup>(2)</sup> ית חבטא [...] ומשקו<sup>(3)</sup> ית ענא [...] ומתיבין<sup>(4)</sup> ית חבטא.

דוגמה 45: עד דיתכנשון<sup>(1)</sup> [...] וי[ג]נדרון<sup>(2)</sup> [...] ונשקי<sup>(3)</sup> [ח] ענא.

משתפס אונקלוס את ונאספו (דוגמה 44) כשייכת לדגם 'קָטַל' המביע תדירות, תרגם אותה בצורת כינוי, ועל פיה תרגם בצורות כינוי גם את הפעלים 2, 3, 4 שבהמשך הדוגמה. כנגד זאת, הצורה יֵאָסְפוּ (דוגמה 45) הכתיבה לאונקלוס שימוש בדגם 'קָטַל' לא רק לתרגומו של פועל זה, אלא גם לתרגומם של הפעלים 2, 3 שבהמשך הפסוק. כך הפכה הצורה העברית וגללו, הוזה בשתי הדוגמות, לדרמשמעית: הוזה תדירי בדוגמה 44 / עתיד חדפעמי בדוגמה 45. איתו הבדל מתקיים גם בין הצורות והשקו (44) / והשקיננו (45), הוזהות כאשר לדגם 'קָטַל', למרות השוני בגוף.

גם רש"י – בעקבות אונקלוס – חש בהבדל שבין שני הפסוקים:

רש"י לפסוק ג (דוגמה 44): ונאספו – רגילים הוּ [לחנמן] חסר, לפי שהיחזק החבט גדולה; וגללו – וגלליו, ותרגומו 'ומגנדרין'. כל לשון הוא משתנה לדבר בלשון עתיד ובלשון עבר, לפי שכל דבר הוה תמיד כבר היה ועתיד להיות; והשיבו – תרגומו 'ומתיבין'.

לפסוק ח (דוגמה 45): וגללו – זה [בניגוד לגללו שבפסוק ג] מתורגם 'ומגנדרון', לפי שהוא לשון עתיד.

### 2.3.3 'וקטלת' / 'וקטלתם' – להבעת עתיד בדרך של סיפור (אינדיקטיבי) או של ציווי?

צורות העבר המהופך מכוונות בשימושן הרגיל במקרא לזמן עתיד הבא בדרך האינדיקטיב, היינו כסיפור עובדתי, או אף כעובדות המוצגות כמותנות. בין צורות העבר המהופך מתייחדות הצורות שבגוף שני – 'וקטלת' / 'וקטלתם' – בכך שבצד הדרך הרגילה שצוינה כאן, עשויות הן להביע דרך של ציווי, כגון: ו א ה ב ת א ת ה' אלהיך (דב' ו, ה); ו ש מ ר ת ס לעשות כאשר צוה ה' אלהיכם אתכם (שם ה, כט). פתיחותן של צורות אלה להבעת שתי הדרכים עומדת לעתים ביסודה של התלבטות פרשנית. עין בפרשנות לדוגמות שלהלן מעלה התלבטויות כאלה.

(46) כִּירְאָה חֲמוֹד שְׁנֹאךְ רִבֵּץ תַּחַת מִשְׁאוֹ וַחֲדַלַּת מַעְזֹב לוֹ עֹזֵב תַּעֲזֹב עָמּוֹ (שם' כג, ה)

הפרשנות לפסוק נעה סביב שני צירים. ציר אחד בא ליישב בין שתי הקביעות הסותרות לכאורה: וַחֲדַלַּת מַעְזֹב לוֹ כנגד עֹזֵב תַּעֲזֹב עָמּוֹ. ציר שני מבקש לקבוע את גבולות הרישה והסיפה של משפט התנאי: האם הגבול עובר בין התיבה מִשְׁאוֹ לתיבה וַחֲדַלַּת, או בין התיבות לו ועֹזֵב. בשני הצירים כאחד נודעת חשיבות לקביעת הדרך המובעת בפועל וַחֲדַלַּת – האם יש להבינו כעתיד אינדיקטיבי או כציווי. נעיין בפרשנות לפסוק:

מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דכספא ב: וַחֲדַלַּת מַעְזֹב לוֹ – פעמים שחתה חרל, פעמים שחתה עוזב.

מדרש זה העמיד את משפט התנאי כך:

כִּירְאָה חֲמוֹד שְׁנֹאךְ רִבֵּץ תַּחַת מִשְׁאוֹ [או] וַחֲדַלַּת מַעְזֹב לוֹ / [או:] עֹזֵב תַּעֲזֹב עָמּוֹ

סיפה

רישה

הסיפה לפי מדרש זה פותחת בתיבה וַחֲדַלַּת, ובניה כמשפט מחובר אסינרטי המקיים בין איבריו קשר של ברירה. בהעמדה זו של מבנה המשפט מוצגת וַחֲדַלַּת שבאיבר הראשון של הסיפה, בדרך של ציווי, במקביל לעֹזֵב תַּעֲזֹב שבאיבר השני.

תפיסת וַחֲדַלַּת בדרך זו אינה מותנית בהבנת הקשר שבין האיברים הבתים את המשפט המחובר שבסיפה כקשר של ברירה אסינרטי. כנגד תפיסת המכילתא את הקשר הלוגי שבין איברי הסיפה, כמציע את איבר א או את איבר ב, ניתן להעמיד קשר לוגי של ניגוד בין האיברים, היינו קשר האומר: לא איבר א אלא איבר ב. זוהי דרכו של ראב"ע, וגם לפיה יש לראות בתיבה וַחֲדַלַּת דרך של ציווי.

**ראב"ע: וחדלת – והטעם: חדל שתעזוב חדבר לו לבד, רק תתיר עמו הקשרים ותעזב המשא ופול מזה הצד ומזה הצד וקום החמור.**

**ראב"ע קורא את הפסוק כך:**

**רישה: כיתראה חמור שנאך רבץ תחת משאו;**

**סיפה: [אז] וחדלת מעזב לו [לבדו את ההתמודדות עם המצב]; [אלא] עזב תעזב [את המשא, שאין הצלתו מאבדן מוטלת עליך אלא רק חילוך החמור], [ובלבד שתתיר] עמו (=עם החמור) [את הקשרים, כדי שייחלץ מן המשא].**

**דרכו של ראב"ע בפתרון הסתירה שבין וחדלת מעזב לו לבין עזב תעזב עמו אינה מעניינה כאן. עם זאת נעיר כי לשיטתו, האיבר השני של הסיפה (עזב תעזב עמו) – הנקשר אל הראשון (וחדלת מעזב לו) בקשר של גיגוד – בני אף הוא משני חלקים: רישה וסיפה: עזב תעזב, וסיפה וסיפה: עמו. גם מבניהם של משפטים אלו, שאינם מתקיימים ללא השלמות, מעין אלו שהוצעו לעיל, אינם מצריכים דיון כאן. לעניינה חשוב רק לציין, שגם במבנה הפסוק לפי הצעת ראב"ע מועמד הפועל וחדלת בדרך הציזוי.**

**אונקלוס ורש"י מעמידים את הגבול שבין הרישה לסיפה בין התיבות לו ועזב. לפי שיטה זו בניה הרישה משני חלקים: רישה ורישה: כיתראה חמור שנאך רבץ תחת משאו, וסיפה ורישה: וחדלת מעזב לו. בהעמדה זו נתפס הפועל וחדלת כעתיד אינדיקטיבי, כמו הפועל תראה שלפניו.**

**אונקלוס: ארי תחזי חמורא דסנאך רביע תחות טוענה ותתמתע מלמשבק לת, משבק תשבק מה דבלבד עלוה ותפרק עמה.**

**בדומה לראב"ע מציג גם אונקלוס את עזב תעזב עמו כמשפט מחובר אסינדרטית: עזב תעזב + עמו, אף שההשלמות שהוא מציע למשפטים אלו שונות הן מן ההשלמות של ראב"ע. בניגוד לראב"ע מעמיד אונקלוס את וחדלת מעזב לו בתחום הרישה ולא בתחום הסיפה, והעמדה זו אינה מאפשרת עוד לתפוס את וחדלת בדרך הציזוי. שלילת דרך הציזוי מהפועל וחדלת בולטת במיוחד אצל רש"י, המסכים ככל הנראה עם המבנה העקרוני של הפסוק כפי שהועמד בידי אונקלוס.**

**רש"י: וחדלת מעזב לו – בתנח.**

**העמדת חלק זה של הפסוק כשאלה של תמיהה עומדת בניגוד להעמדתו כציזוי. העתיד האינדיקטיבי מתקיים לא רק במשפטי חיזוי אלא אף במשפטי שאלה.**

**(47) והורשתם את כל יישיבי הארץ מפניכם [...] והורשתם את הארץ וישבתם בה (במ' לג, נב-נג)**

הדגם 'קטלתם' בא בפסוק זה בפעלים והורשתם, וישבתם, המכוונים לזמן עתיד. רש"י ורמב"ן נחלקו באשר לדרך המובעת בפעלים אלו, האם עתיד אינדיקטיבי כאן או עתיד המביע ציווי.

רש"י: והורשתם את הארץ – והורשתם את הארץ מיושביה וזו וישבתם בה, תוכלו להתקיים בה; ואם לאו – לא תוכלו להתקיים בה.

רש"י ראה כאן תנאי אסידרטי, שהרישה שלו: והורשתם (=אם תורישו) את הארץ, והסיפה: [אז] וישבתם בה. ההתניה וההבטחה באות בעתיד אינדיקטיבי. רמב"ן חולק על תפיסה זו.

רמב"ן: והורשתם את הארץ וישבתם בה – על דעתו, זו מצות עשה היא יצוה אותם שישבו בארץ וירשו אותה [...] ומה שהפליג רבנונו במצות השיבה בארץ ישראל שחומר לצאת ממנה [...] בכאן נצטוונו במצוה הזו.

לדעת רמב"ן – המביא בהמשך גם את דעת רש"י, אך מסיים במילים ומה שפירשט הוא העיקר – יש להבין את והורשתם ואת וישבתם בדרך של ציווי.

## 2.3.4 'יקטל'

### 2.3.4.1 לציון הווה / הווה תדירי

צורות 'יקטל' משמשות מעיקרן לציון היבט של פעולה בלתי מושלמת (imperfect). היבט זה רלבנטי לכל הזמנים, ובכללם גם להווה. 'יקטל' מציין הווה רגיל, כשהכתוב מתמקד בשלב מסוים של פעולה שטרם הושלמה, אך בעיקר הוא מצין הווה תדירי, שבשל תדירותו הוא נתפס בכל שלב כבלתי מושלם. הבחנה בשימושים אלה של צורות 'יקטל' מצויה בפרשנות, אף שאין היא מבדילה תמיד בין השניים. להלן דוגמות:

(48) ויאמר בוא ברוך ה' למה תעמד בחוץ (בר' כד, לא)

אנקהלוס: למח את קאים בברא

(49) ואנכי לא אוכל להמלט ההרה (בר' יט, יט)

אנקהלוס: ואנת, לית אנת יכיל לאשתזבא לטורא

בדוגמות 48-49 לא העירו המפרשים על השימוש בצורות 'יקטל'. אנקהלוס היה רגיש להווה המשתקף בדיבור הישיר של הדוברים בפסוקים אלה, ותרגם את תעמד ואוכל בצורות בינתי: את קאים ואנת יכיל.

(50) אני טרם אֶכְלָה לדבר אלילבי והנה רבקה יצאת (בר' כד, מה)

רש"י: טרם אכלה – טרם שאני מכלה; וכן כל לשון הווה (=פעלים המכותנים לזמן הווה), פעמים שהוא מדבר בלשון עבר (=בצורות 'קטל') וכול לכתוב (בפסוקנו) טרם כִּלְתִּי ׀ והשווה: ויהי הוא טרם פָּלָה לדבר (בר' כד, טו), ופעמים שמדבר בלשון עתיד (=בצורות 'יקטל'); כמו: כי א מ ר איוב אולי חטאו בני (איוב א, ה) – הרי לשון עבר (=קטל'); ככה י ע ש ה איוב (שם) – לשון עתיד (=יקטל'); ופירוש שניהם לשון הווה (=גם 'קטל' וגם 'יקטל' במקרים אלה מכותנים לזמן הווה), כי אומר היה איוב: אולי חטאו בני; ככה עושה איוב (גרסה אחרת: והיה עושה כד).

רש"י הבין את הפועל אֶכְלָה כאן כמכוון להווה, אף שהמספר מדבר על אירוע שבעבר.<sup>18</sup> דומה שרש"י נגרר אחר המשך הכתוב והנה רבקה יצאת, המשתמש בצורת בינוני יצאת. אף שצורות הבינוני במקרא הן ניטרליות מבחינת הזמן, ועשויות לכוון לא רק להווה אלא גם לעבר ולעתיד,<sup>19</sup> הבין רש"י את יצאת כמכוונת להווה – הבנה שהשליכה גם על תפיסת הזמן של אכלה. רש"י מוסיף כאן הערה על ציון זמן הווה במקרא באמצעות פעלי 'קטל' או 'יקטל', ומראה בכך את מדעיותו לעובדה שאין בצורות הפועל המקראיות כדי להצביע באופן חד-משמעי על זמני הפעולות. זאת ועוד: אף שהפועל אכלה מכוון – לשיטת רש"י – להווה רגיל, חרפצמי, רש"י כוונתו עם דוגמות אחרות של 'קטל' המכוונות להווה תדירי. מסתבר שרש"י לא הבחין בין שני סוגי ההווה.

(51) אכתבֶּלִי רַגְי תורתי כמרוד נחשבו (הו' ה, יב)

רש"י: אכתוב לו – אני תמיד מזכירו על ד עבדו וכתב לו רובי תורתו; והם כמו זר נחשבו.

רש"י מצין את המשמעות של הווה תדירי, שהוא מייחס לצורת 'קטל' שבפסוק, באמצעות המרת 'קטל' ב'קוטל', ובהדגשת התדירות בתוספת המילה תמיד. יצוין כי רש"י התקשה להמיר את אכתב בכותב משום שכתיבת התורה איננה מתחדשת מפעם לפעם, ולכאורה משחקי מאכתב זמן עבר. על כן נזקק רש"י להמרה מורחבת של אכתב: מזכירו [...] וכותב, ומעתה הכתיבה המתחדשת איננה מתייחסת לתורה עצמה, אלא לדברי הנביאים החוזרים על דברי התורה. דברים אלה עולים ביתר פירוט בפירושו של רד"ק לפסוק.

רד"ק: אכתב – כמו כתבתי. ואמר אכתוב – כאילו אני כותב להם בכל יום ויום, שנחביאם שאני שולח להם זכרונם על דברי התורה מזכרונם להם.

18 ובשל כך תרגמו אנקלוס בלשון עבר: ואת עד לא שיצית, והנאים לזמן זה אף את הבינוני יצאת בהמשך הפסוק, המתורגם בלשון עבר: ונקת.

19 וראה על כך סעיף 2.2 לעיל, ותרגום אנקלוס (שהובא בהערה הקודמת) ליצאת שבפסוקנו.

רד"ק מבחין כאן למעשה בין הזמן של אכתב – שהוא תופסו כעבר – לבין ההיבט של אכתב, השונה מזה של כתבתי בתדירות שהוא מביע (כנגד החדפעמיות המובעת בכתבתי). אף רד"ק, כרש"י, נוקק לתוספת המדברת על הנביאים, ולגביהם הוא משתמש בצורת הבינוני שולח (ולא 'שלחתי')! בכך מכריע רד"ק את התלבטותו באשר לזמן שאליו מכוון אכתב: לא עוד עבר, כבמחשבה הראשונה, אלא הווה תדירי. אכתב = אני כותב להם בכל זמן חס [אף שאינני כותב ממש, אלא כאילו אני כותב, והכתיבה היוסיומית הזאת מתממשת כביכול בכך] שהנביאים שאני שולח להם זהירים.

(52) ימינך ה' תרעץ אויב (שמ' טו, ו)

רש"י: תרעץ אויב – תמיד היו רוצצת ומשברת האויב.

רש"י ראה בתרעץ צורת 'יקטל' המביעה הווה תדירי ולא עתיד. "כיוצא בזה ראה רש"י את צורות 'יקטל' שבפסוק הסמוך:

(53) וברב גאונך תהרס קמך תשלח חרנך יאכלמו כקש (שמ' טו, ז)

רש"י: תהרס – תמיד אתה חורס קמך הקמים נגדך.

סביר שרש"י ראה גם את פעלי 'יקטל' האחרים שבפסוק – תשלח, יאכלמו – כמביעים הווה תדירי.

לעתים מובלעת תפיסתו של רש"י את 'יקטל' כמכוון להווה תדירי בהערה פרשנית שבמקדה עניין אחר. כך למשל בדוגמה הבאה:

(54) כי מדהבאר ההוא ישקו העדרים (בר' כט, ב)

רש"י: ישקו העדרים – משקים הרועים את העדרים, והמקרא דבר בלשון קצרה.

עיקר פירושו של רש"י כאן בא לציין שאין העדרים הנושא של ישקו, אלא המושא. רק בעקיפין – בהמרת ישקו שבפסוק במשקים שבפירוש – מגלה רש"י את דעתו, שלפניו מקרה של 'יקטל' המביע הווה תדירי. בכך כיוון רש"י גם לצורת הבינוני שבתרגום אונקלוס לפסוקנו:

אונקלוס: ארי מן בירא הריא משקן עדריה"

ברוב המקרים שבהם משמשות צורות 'יקטל' בהוראת הווה תדירי שותקים הפרשנים. אך

20 יצוין כי סטודן, בניד לדש"י, ראה כאן תפילה לעתיד, ופירש על אתר: ימינך ה' תרעץ אויב – ה' רצון שהיה כן לעתיד, שתרעץ כל אויב לשראול, כענין: כן יאבדו כל אויבך ה' (שופ' ה, לא).

21 אין עניינו כאן בשאלת הנושא של משקן לפי תרגום אונקלוס.

כמו בשימושים אחרים של צורות הפועל המגזנות, גם כאן על הרוב אין אותקלוס שותק, והוא ממיר בתרגומו את 'יקטל' שבמקור בצורת בינוני. כך למשל:

(55) הלוא זה אשר ישתה אדני בו (בר' מד, ה)

אותקלוס: הלוא דין דלשת' רבונ' בה

(56) והיה כאשר ידים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח וגבר עמלק (שם' יז, יא)

אותקלוס: והוה כד מרים משה דה' מתגברין דבית ישראל, וכד מנח דה' מתגברין דבית עמלק.

תפיסת צורות 'יקטל' – ידים וניח – כמכוונות להוזה תדירי גרמה לאותקלוס להתאים גם את צורת 'יקטל' שבפסוק – וגבר – לאתה הוראה, ולתרגם אף אותה בצורת בינוני.

## 2.3.4.2 לציון עבר

### 2.3.4.2.1 בפעולה בלתי מושלמת

ההיבט המציג פעולה כבלתי מושלמת ומובע בצורת 'יקטל' עשוי לסווג גם לזמן עבר, במיוחד כשהעבר תדירי. בפרשנות מוצאים התייחסות לשימוש זה. כך למשל בדוגמות הבאות:

(57) וכאשר יענו אתו כן ירבה וכן יפרץ (שם' א, יב)

רש"י: כן ירבה – כן רבה וכן פרץ. ואדרשו: רוח הקודש אומרת כן. אתם ואומרים פן ירבה (פס' י) ואני אומר כן ירבה.

בפירוש הפשט של רש"י מצוין למעשה השימוש ב'יקטל' לציון עבר. רש"י מתייחס לירבה וליפרץ, ותמזה בעינינו מדוע לא החיל את דבריו גם על הפועל יענו, שאף הוא – כשני הפעלים שרש"י מזכיר – מכוון לעבר תדירי. חשוב להעיר גם על הפירוש המדרשי המובא ברש"י, המעמיד את 'יקטל' כמכוון לעתיד. העמדה זו מצביעה על אי הנחות שחש הדרשן בהבעת עבר באמצעות 'יקטל'. מקורה של אי נחות זו הוא בתפיסת הדרשן את הפועל המקראי כמביע זמן, ובאי מודעותו לאפשרות שהפועל יביע היבט. לפי הדרשה נבחרה כאן, כביכול בכוונה, צורת 'יקטל' ולא 'קטל', כדי להבליט את הציגוד שבין כן ירבה לבין פן ירבה (המכוון אמנם לעתיד). עם זאת, גם לשיטת המדרש, העובדה שנבחרה כאן צורת 'יקטל' להבעת עבר – גם אם מתוך אטרקציה מאולצת – מלמדת על ראיית שימוש זה כאפשרי במקרא.

(58) אתה ירך גוים הודשת ותטעם, תרע לאמים ותשלחם (תה' מד, ג)

## תרגום תהלים: תברית עמזא ופסדתנו.

רש"י: תרע לאמים – תרעשף לשבעה אומות גדולות ושלחתם מפנינו.

ההקשר חייב הן את התרגום הן את רש"י להבין את תרע כמכון לעבר. שכן לא רק הפעלים האחרים שבפסוק – הורשת וותשלחם – מכונים לעבר, אלא אף תוכנה של האמירה שקדמה לפסוק זה: אלהים באוננו שמענו; אבותינו ספרו לנו, פועל פועל בימיהם בימי קדם (שם, פס' ב). סביר שהעבר שאליו מכון הפועל תרע הוא תדיר.

(59) והערים יהרסו וכלחלקה טובה ישליכו [...] וכל מעידים יסתמו וכלעץ טוב יפיל (מל"ב ג, כה)

תרגום יונתן: וקרויח פגרי, וכל אחסנתא שפירא קמו [...], וכל מבועי חיא סתמו, וכל חילן דחי עקרי

רש"י: והערים יהרסו – ה'ז הורסן.

פסוק זה, שהוא חלק מתיאור מלחמת ישראל במואב, מתאר את ביצועו של צו ה' לישראל לפני המלחמה: והכיתם כלעיר מבצר [...] וכלעץ טוב תפילו וכלמעטירמים תסתמו וכל החלקה הטובה תכאבו באבנים (שם, פס' יט). אפשר שהשימוש ב'יקטל' בפסוק כה בפעלים יסתמו ופילו הושפע מהופעתם של פעלים אלה (בגוף שני, אמנם) בפס' יט, שם השימוש בצורת 'יקטל' הוא טבעי. אם כך הוא, הרי פעלי 'יקטל' האחרים שבפסוק כה – יהרסו וישליכו – נגזרו אחרי שני אלה. מכל מקום ההקשר מחייב לדאות את פעלי 'יקטל' שבפסוק כה כמכונים לזמן עבר, ובדין תרגם אותם יונתן בצורות 'קטל'. רש"י המיד את יהרסו בדגם 'היה קטל': ה'ז הורסן, דומה שראה בפועל זה – ואולי גם בשאר פעלי 'יקטל' שבפסוק – היבט של פעולה שאיננה חרפעמית אלא חזרת תשנית לאורך המלחמה.

(60) וימת אלישע [...] וגדודי מואב יבאו בארץ (מל"ב יג, כ)

תרגום יונתן: ונשרית מואב עזלת בארעא

רש"י: יבאו בארץ – ה'ז רגילין לבא ולשלול בארץ.

רד"ק: וגדודי מואב – כן שמת אלישע [...] התחילו גודד מואב לבא.

ההקשר מחייב להבין את הפועל יבאו כמכון לזמן עבר בהיבט של פעולה בלתי מושלמת, ואכן כך פירשוהו המפרשים שהובאו כאן, מי כעבר רגיל – יונתן, מי כעבר תדירי – רש"י; מי כעבר מתמשך – רד"ק.



## 2.3.4.2.2 בפעולה מושלמת

אף שצורות 'קטל' משמשות במקרא בדרך כלל לציון היבט של פעולה בלתי מושלמת, מצאים במקרא גם שימוש ב'קטל' להבעת פעולה מושלמת בעבר. במקרים כאלה הצביעו לעתים הפרשנים על כך שמשמעותו של 'קטל' היא כמשמעות 'קטל'.<sup>22</sup> כך בדוגמת שלהלן:

(61) ואחשבה לדעת זאת עמל הוא בעיני: עדיאבוא אָל מקד־שִׁירָאֵל אבינה לאחדיהם (תה' עג, טז-יז)

רש"י: עד – אשר באתי אל מקדשי אל אשר בירושלים וראיתי מה שזרע בסחרי, וזה תבינתי לאחרית הרשעים שהוא לאבדון.

ראב"ע: ואחשבה – כאשר חשבתי לדעת זה חסוד לא יכולתי לו [...]. עד – עתיד (=אבוא) תחת עבר (=באתי).

לדעת רש"י וראב"ע עדיאבוא = 'עד [אשר] באתי, ורש"י מתייחס במפורש גם לעתיד המוארך אבינה באותה דרך.

(62) כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבר (תה' צ, ד)

רש"י: כיום אתמול כי יעבר – שכבר עבר.

ראב"ע: וטעם כיום – חולי חית חמה בן חדם חלף שנים, ככה יהיו כיום אתמול כי יעבור – שכבר עבר.

## 2.3.4.3 התלבטות בפרשנות באשר למשמען של צורות 'יקטל'

השימוש הבלתי שכיח ב'יקטל' לציון פעולה מושלמת בעבר נתפס לעתים אצל כמה מהפרשנים כשימוש מוקשה, עד שתלו בו – בהשפעת שימוש בלשון חכמים – משמע עתיד. כנגד מקרים כאלה מצינו גם מקרים שבהם 'יקטל', העשוי להיתפס כמצין פעולה עתידית בלתי מושלמת, מוצג בפרשנות כמכוון לעבר. בראייה פרשנית כוללת ניתן להציג את הדוגמות שלהלן כמקרים של התלבטות.

(63) ויעל מלאך־ה' [...] ויאמר אעלה אתכם ממצרים ואביא אתכם אליהארץ (שופ' ב, א)

הפועל אעלה שבפסוק מתייחס לבטח לעבר, והוראתו: 'העליתי', כפי שהראה רד"ק:

22 על התופעה במקרא ראה: הלד, 'קטל-קטל, דר"ב, שימוש חומנים, סעיף 21, עמ' 32-33; ולסקה ואקונד, תחביר מקרא, סעיף 31.1.1 d, עמ' 497-498.

רד"ק: אעלה אתכם – עתיד במקום עבר, ורבים כמחור.

רד"ק רואה כאן בצדק פעולה מושלמת, המובעת – שלא כרגיל – בצורת 'יקטל'. רש"י לעומתו מנסה לגשר על הפער שבין הצורה 'יקטל' בשימושה הרגיל, לבין ההקשר המחייב לראות כאן באעלה פעולה מושלמת. ההרמוניה בין הצורה להקשר מושגת אצל רש"י בהצגת הפועל בשני שלבים שונים: בשלב התכנון ובשלב שלאחר הביצוע, כך:

רש"י: אעלה אתכם – כך היה דעתי מתחילה להעלותכם מחצרים, וכן עשיתי על מנת להוריש את חובי.

רש"י 'משחק' בשתי הוראות כביכול לאעלה: (א) מתחילה – שלב התכנון, שבו אעלה מציין פעולה בלתי מושלמת. (ב) וכן עשיתי – שלב שלאחר הביצוע, שלב הבדיעבד, שבו אעלה מכון כבר לפעולה מושלמת.<sup>23</sup>

(64) אז ישיר משה ובני ישראל [...] ויאמרו לאמר אשירה לה' (שמ' טו, א)

אתקלוס: בכך שָׁפַח משה

לשיטתו: ישיר = שר

ראב"ע: אז ישיר משה – משפט לשון הקודש לומר לשון עתיד תחת עבר עם מלח אז.

כנגד הכרתם של אתקלוס ושל ראב"ע בשימוש ב'יקטל' בהוראת 'קטל' ליד אז, מצויה בפרשנות התייחסות ל'יקטל' כאן כמכוון לעתיד, שבדיעבד כבר הושלם.

רש"י: אז ישיר משה – אז כשראה הנס, עלה בלבו שישיר שירה [...] ישיר – חמר לו לבו שישיר, וכן עשה: ויאמרו לאמר אשירה לה'.

רש"י חש כמתח לשוני המתקיים כביכול בין אז לבין ישיר. פירושו מיישב מתח זה בהעמדת אז לעבר וישיר לעתיד, שבדיעבד אף הוא כבר עבר, שכן לשיטת רש"י ויאמרו (בצורת 'יקטל') לאמר מבטא את הגשמתו של ישיר. השימוש ב'יקטל' כאן ובדוגמות נוספות שרש"י מביא מרצג על ידו כדרך (mood) לציון תכנון של פעולה, שלבסוף היא גם מתבצעת, והוא רואה בהסבר זה פירוש על דרך הפשט כפי שעולה מהמשך דבריו:

למדנו שה'ז' (=השימוש ב'יקטל', היינו בצורה שיש בה תחילית יר"ד, כנגד צורת 'קטל', חסרת תחילית זו) על שם המחשבה נאמרו וזו לישב פשוטו.

רש"י אינו מסתפק במה שנראה לו כפשט, ומוסיף:

23 גישה דומה מפגין רש"י גם בפשט שהוא מציג לדוגמה 64 בסמוך.

חבל מדרשו אמרו רידל: מכאן רמז לתחית המתים מן התורה.<sup>24</sup>

לפי מדרש זה יקטל משקף פעולה עתידית, וככל הנראה גם המילית או מרמות לעתיד רחוק – לאחר תחיית המתים. חשוב לציין שרש"י אינו מוכן לקבל את הפשט האמתי, כפי שניסחו ראב"ע – משפט לשון הקודש לומר לשון עתיד תחת עבר עם מלת אז – שכן לדעת רש"י יקטל עשוי לשמש לציון פעולות של הווה תדירי (כבדוגמות שהובאו בסעיף 2.3.4.1 לעיל), ונימוקו לכך הוא:

לפי שהן דבר הנאמר תמיד, ועפל ב' בין לשון עתיד בין לשון עבר, חבל זה (=הפועל ישיר) שלא היה חלף לשעה (=פעולה חד-פעמית ולא תדירית), אינו יכול לשבו בלשון הזה (רש"י שם, בסוף הדיבור המתחיל).

ספורנו: אז ישיר – הסכים שישיר.

ספורנו מאמץ למעשה את פירוש הפשט של רש"י.

רמב"ן: אז ישיר משה – (לאחר הבאת פירוש הפשט של רש"י, רמב"ן תוקפו בטענות): ומה יאמר הרב בפסוק יעשר עגל בחרב (תה' קו, יט);<sup>25</sup> כמה ימרוהו במדבר יעציבוהו בשימון (שם עת, מ);<sup>26</sup> וכל המחזור [עח] כן: יהרג בברד גפנם (שם, מז); וישלח בהם ערב (שם, מה);<sup>27</sup> וכן: ומאין יבאו אליך (מל"ב כ, יד); ישילט, ג);<sup>28</sup> מן המכים אשר יקוהו ארמים (מל"ב ת, כט); טו); וכן: ומשה יקח את־האהל (שם' לג, ז);<sup>29</sup> כי ודעו לשון הווה, שלא לקחו חלף פעם אחת, חבל דרך הוה לומר עתיד במקום עבר. וכן יאמרו במקומות רבים ההפך (=עבר במקום עתיד). והטעם, כי מנהג הלשון שהמספר ענין עמיד עצמו בזמן שיחפץ וירמח למעשה: פעם עמדי עצמו בזמן המעשה ודבר בו בענין הוה,

24 מקורו של המדרש בבבלי, סנהדרין צא ע"ב, והוא יובא להלן.

25 תרגום תהלים ממיר את יעשו בעגל (=עשו).

26 תשובת רש"י להשגת רמב"ן לגבי פסוק זה ניתנה למעשה בפירושו לתהלים על אתר: כמה – פעמים ימרוהו חסד במדבר. התוספת תמיד מלמדת, שרש"י ראה ביטוי זה – ובוודאי גם ביעציבוהו – היבט של תדירות.

27 את יהרג וישלח בפסוקים אלה ניתן לשרש כפעולות ממשיכות, הקרובות לחוזרות, ומכאן הסביר לשימוש בצורות יקטל.

28 תרגום יתכן ממיר את יבאו בןחל (=באו), וכן מלמדת התשובה שבהמשך הפסוק מארץ רחוקה בא על משמעה של יבאו שבשאלה.

29 ופירש רד"ק על אתר: אשר יבדו – כמו חכות, עתיד במקום עבר, וכחוצו רבים.

30 אנקלוס תרגם: ונאש נסיב ית משכנת. וראה את פירושיהם החלקים של רש"י ושל רמב"ן על פסוק זה. רש"י ראה ביקח הוה תדיר, ורמב"ן – פעולה חד-פעמית.

31 הגרסה עמוד, שבכמה מן הדפוסים, היא שגויה ככל הנראה.

ועומד עליו בתחילתו ואמר ישיר [משה ובני] ישראל כאילו משוררים לפניו, וכן כלם. ופעם אחר עצמו ואמר: זה נעשה כבר. והכל לאמת ענין.

דבריו האחרונים של רמב"ן כאן אינם אלא תיאור מצוין של ההיבטים השונים של הפועל בעברית המקראית, שרמב"ן היטיב לתארם מנקודת ראותו של המספר. באז ישיר אין המספר מעמיד את עצמו לא בזמן האירוע ולא אחריו, אלא מוקדם לו במקצת, ובהיבט זה ראוי הוא השימוש ב'יקטל', המכוון לפעולה שבמצאות כבר הושלמה, אך המספר משקיף עליה מנקודה מסוימת של זמן, שבו הפעולה עדיין לא הושלמה. למעשה מצטרף רמב"ן לגישתם של אונקלוס ושל ראב"ע בראייתם את ישיר כצורת 'יקטל' שהוראתה 'קטל', אלא שהוא תומך פירוש זה בתיאוריה שהוסיף בעניין ההיבטים שבפועל.

אידה הכרה באפשרות שהפועל המקראי יביע היבט, וההתייחסות אליו כמביע זמן בלבד עומדות ביסוד המדרש הבא לפסוקנו (כמו גם לפסוקים אחרים):

בבלי, סנהדרין צ"ב: תנא, אמר ר' מאיר: מנן לתחית המתים מן התורה? שנאמר: אז ישיר משה ובני ישראל. 'שיר' לא נאמר אלא ישיר – מכאן לתחית המתים מן התורה. כיוצא בדבר אמה אומר: אז יבנה יהושע מזבח לה' (יה' ת, ל). 'בנה' לא נאמר, אלא יבנה. מכאן לתחית המתים מן התורה.

לדיו של מדרש זה הניגוד שבין 'יקטל' לבין 'קטל' הוא ניגוד שבין עתיד לעבר, ואין הוא ניגוד שבין היבטים: פעולה בלתי מושלמת כנגד פעולה מושלמת. מדרש זה אינו מכיר בשימוש 'יקטל' לעבר, ודורש אותו כמכוון לעתיד.

(65) ויאמר לדשע למה תכה רעך (שמ' ב, יג)

הפועל תכה, המכוון לזמן הווה, בא בצורת 'יקטל' משום שהוא משקף פעולה מתמשכת, וככו היא בלתי מושלמת. לפשט זה כיוון אונקלוס, בהמירו את צורת 'יקטל' בצורת בינוני.

אונקלוס: למח את קחי לחברך.

כנגד הפשט מצינו אצל חז"ל דרש, שביסודו ההנחה שצורת 'יקטל' משמשת לעתיד:

בבלי, סנהדרין נח ע"ב: אמר ריש לקיש: המגביה ידו על חברו, אף על פי שלא חכהו נקרא רשע, שנאמר: ויאמר לדשע למה תכה רעך. 'למה תכה' לא נאמר, אלא למה תכה. אף על פי שלא חכהו נקרא רשע.

לפי המדרש, תכה אינו יכול להיות מכוון להווה ממש אלא רק לעתיד – אמנם עתיד קרוב. לחידוד תפיסת העתיד של תכה אין המדרש מגד לו צורת בינוני – מעין: 'למה אתה מכה' לא נאמר – אלא צורת 'קטל': 'למה תכה'. מכאן לומד המדרש, שראוי לייחס לאדם

תואר 'רשע' אפילו על כוונתו להכות בעתיד. רש"י ביקש לצמצם את המרחק שבין פשט הכתוב לבין הדרש, בכך שייחס לתכה משמע של פעולה שכבר התחילה בהרמת היד, אך טרם הושלמה בהנחתה.

רש"י: למה תכה – חף על פי שלא הכהו נקרא רשע בהרמת יד.

(66) והורדו וקני העיד הווא את־העגלה אל־נחל איתן אשר לא־עבד בו ולא יִרְעַע וערפרשם את־העגלה בנחל (דב' כא, ד)

משנה, סוטה ט, ה: ומוֹרִידִין חֲתָנָה (=את העגלה) לנחל איתן [...] ומקומה (=מקום עריפת העגלה) חסור מלזרוע ומלעבוד.

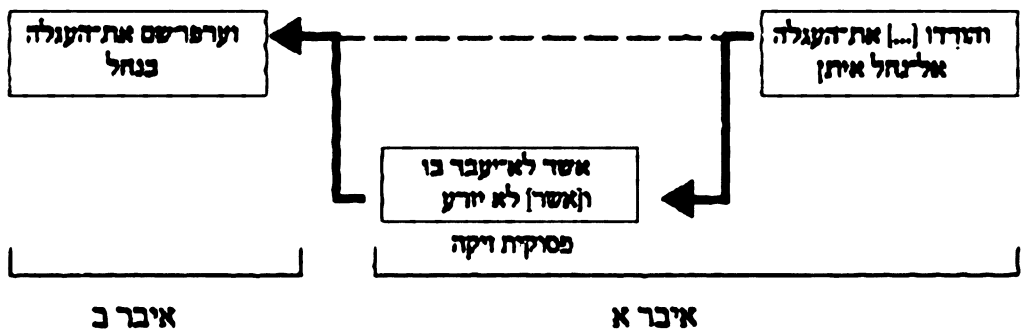
בבלי, סוטה מו ע"ב: תנו רבנן: אשר לא יִרְעַע בו ולא יִרְעַע – לשעבר, דברי ר' יאשיה; ר' יונתן אומר: להבא. רבא אומר: להבא דכולי עלמא לא פליגי; דכתיב: ולא יִרְעַע, כי פליגי – לשעבר. ר' יאשיה סבר: מי כתיב זלזל עבדך רבי יונתן: מי כתיב אשר לא נעבדך רבי יאשיה: אשר – לשעבר משמע, ר' יונתן: אשר – רבויא הוא.

הפעלים יִרְעַע ויִעֲבֹד הובנו במשנה כמכוונים לעתיד. הבנה זו מעמידה את אשר לא־יעבד בו ולא יִרְעַע כפסוקית ויקה ממשיכה (continuative relative clause),<sup>32</sup> היינו אין היא מגדירה את הזוקק – נחל איתן – כעולה לכאורה ממבנה המשפט, אלא היא מוסיפה הוראות עתידיות בקשר אליו. פסוקיות כאלה מביעות מצד תוכנן מה שמוכע בדרך כלל באמצעות משפט הנקשר אל קודמו באיחוי ולא בשעבוד, הווי אומר: כחלק של משפט מחובר. לפי ניתוח זה נמצאת למד שלפי המשנה, הוראת אשר לא־יעבד בו ולא יִרְעַע היא 'לא יעבד בו (=בנחל) ולא יִרְעַע'. ברקעה של המחלוקת שבתלמוד בין ר' יאשיה לבין ר' יונתן עומדת למעשה השאלה, האם יש מקום לפרש פסוק מקראי על יסוד הנחת קיומה של פסוקית ויקה ממשיכה במקרא. ר' יונתן, המפרש את הפסוקית ל'הבא מציח את קיומה של פסוקית כזאת; ר' יאשיה, המפרש את הפסוקית לשעבר, שולל את קיומה של פסוקית ויקה ממשיכה ומעמיד את הפסוקית הגדולה כפסוקית ויקה רגילה. לדידו יעבד ויִרְעַע

32 המונח continuative relative clause מצוי אצל יספרסן. ראה: יספרסן, פילוסופיה של דקדוק, עמ' 113. בעקבותיו נזקק פרץ למונח 'משפט ויקה ממשיך'. ראה: פרץ, משפט היקף, עמ' 150. במקום המונח של פרץ מעדיפים אנו את המונח 'פסוקית ויקה ממשיכה'. יצוין כי למונח 'משפט ויקה ממשיך' קדם המונח 'משפט ויקה מדומה'. ראה: פרץ, משפט ויקה מדומה. מונח זה נדחה בידי איתן. הוא הציע לקרוא למשפטים אלה 'משפטי ויקה ממשיכים' או 'משפטי ויקה של המשך'. ראה: איתן, הלוחי ומשפט היקף. נעיר כי איתן קובע בסיכום מאמרו (עמ' 8) כי 'בעברית המקורית אין "משפטי ויקה של המשך"'. סוג תחביר זה של משפטי היקף [...] הוא לוועזי. נראה כי קביעה גורפת זו טעונה בדיקה מחודשת, והפסק הגדון כאן אכן מומין בדיקה כזאת.

אינם מביעים עתיד, אלא עבר בהיבט תדירי, ופירוש הפסוקית הוא אפוא: 'אשר לא היו רגילים לעבד ולזרוע בו'. רבא מנסה לצמצם את המחלוקת ולהעמידה רק על חלקה הראשון של פסוקית הזיקה (שכשלעצמה בניה כמשפט מחובר בעל שני איברים), היינו אשר לא יעבד. לדידו מילת הזיקה אשר מתייחסת רק למשפט זה, ורק הוא מהווה פסוקית זיקה לזוקק נחל איתן, ואילו ולא יזרע הוא איבר המתחבר לתבנית המשבצת. ההבדל בין שיטת תנא קמא לשיטת רבא ניתן אפוא לתיאור כדלהלן:

לשיטת תנא קמא הפסוק כולו הוא משפט מחובר בעל שני איברים, ומבנהו:

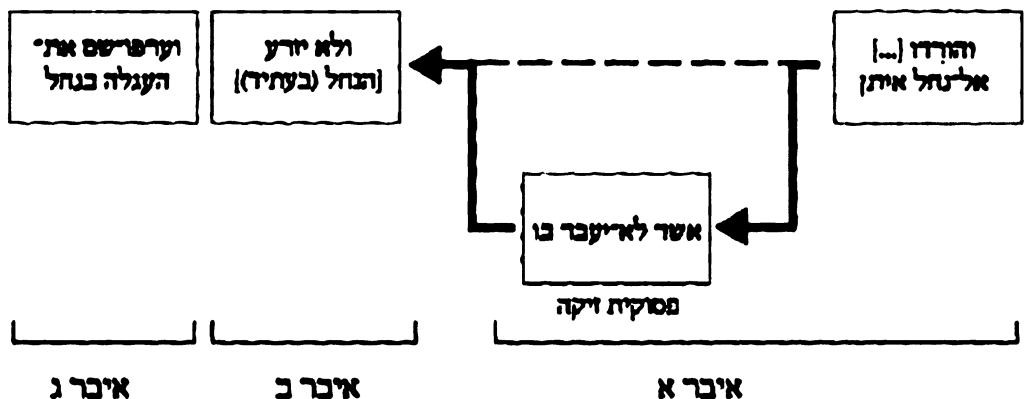


לשיטה זו המחלוקת בתפיסת המהות של פסוקית הזיקה היא:

דעת ר' יונתן: פסוקית זיקה ממשיכה; הוראת שני חלקיה – להבא.

דעת ר' יאשיה: פסוקית זיקה רגילה; הוראת שני חלקיה – לשעבר.

לשיטת רבא הפסוק כולו הוא משפט מחובר בעל שלושה איברים, ומבנהו:



לפי שיטה זו מצטמצמת המחלוקת שבין ר' יונתן לבין ר' יאשיה כאשר למהות פסוקית הזיקה, והיא מתקיימת רק לגבי הפסוקית אשר לא יעבד, שכן לגבי האיבר ולא יזרע מסכימים שניהם שהוראתו להבא.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> רש"י, בפירושו למכאן מן התלמוד שנוכרה לעיל, היטיב לעמוד על המתח שבין מילת הזיקה אשר לבין מילת החיבור ו, וראויים לעיון דבריו בשלושת הדיבורים המתחילים שלהלן: (א) כולו עלמא לא

## 2.3.5 לשימוש 'ויהי קוטל' כנגד 'יקטל'

צורות 'יקטל' משמשות במקרא לציון עבר סיפורי, המתאפיין בחד-פעמיות של הפעולות המובעות בצורות אלה. המרת 'יקטל' בצירוף 'ויהי קוטל' באה לציון שאין הפעולה חדר-פעמית אלא חוזרת ונמשכת, או לחלופין, שהפעולה משמשת בפסקית זמן המשרתת צורת 'יקטל' שבסמוך. שתי אפשרויות אלה עשויות לספק שתי אינטרפרטציות שונות לאותו פסוק, כעולה מההשוואה בין פירוש רמב"ן לבין פירוש רד"ק לדוגמה הבאה:

(67) וידע קין את-אשתו ותהר ותלד את-חנוך ויהי בנה עיד, ויקרא שם העיד כשם בנו חנוך (בר' ד, יז)

בין רצף פעלי 'יקטל' שבפסוק – וידע [...] ותהר ותלד [...] ויקרא – משוכך המשפט ויהי בנה עיד בתבנית 'ויהי קוטל'. רמב"ן ורד"ק מפרשים בדרכים שונות את המשתמע מהמרת 'יקטל' ב'ויהי קוטל'.

רמב"ן: ומפני שלא אמר יובן עיד, כאשר אמר ויבן את נינה (בר' י, יא), ויבנו בני גד את דיבן (במ' לב, לד), זרה כהיה [קין] כל ימיו בנה העיר, כמעשי ארורים, ובנה מעט בטורח ועמל, וטע וטע מן המקום והוא (=שבו גבנית העיר), וחזור שם ובנה מעט, ולא יצליח את דרכו.

לדיו של רמב"ן ויבן את נינה מציין פעולה חד-פעמית (גם אם נמשכת), ואילו ויהי בנה עיד מציין פעולה חוזרת ונמשכת.

רד"ק: וידע קין [...] ויהי בנה עיד – בעת שנוולד לו הבן הוא היה בנה עיד לשבתו ולשבת בנו [...] לפיכך קרא שם העיר כשם בנו, לפי שנוולד לו הבן בעת שהיה בנה העיר.

רד"ק מבחין בין ייבן עיר לבין ויהי בנה עיד כך: ייבן עיר = איבר עצמאי נוסף במשפט המחובר, המעמיד את זמן בניית העיר לאחר ההולדה, כשם שותלד מתרחש לאחר ותהר; ויהי בנה עיד = פסקית זמן למשפט ותלד את-חנוך, היינו: ותלד את-חנוך, ויהי [קין] בנה עיד (באותה עת).

פלא' – רחא כתיב ולא ידע, משמע: לחבא; מדלא כתיב ידע, ולא ידע, דלחא משמע: לשעבר.  
(ב) יד כתיב ולא עבד – יד הוא כתיב זל נחל וזתן ולא עבד ב' הוא משמע: להבא; אבל השתא דכתיב [אשר] לא יעבד משמע: לשעבר, דאשר לאו לשון צוואה הוא (ג) ידע לשעבר משמע – אף על גב דלא יעבד להבא משמע, הני מלי בלאו אשר; אבל השתא דכתיב אשר, על כרחך מוכח עלה דלעבר הוא.

## פרק שלישי

## סוגיות בתחבירם של איברים במשפט

## 3.1 לתחביר הפועל 'היה'

פרשנות המקרא הייתה ערה לשימושי הדרמשמעיים של הפועל 'היה' בצורותיו הדקדוקיות השונות, וכן להשלכותיהם של שימושים אלה על תפיסת המבנה התחבירי של המשפטים שבהם משמש פועל זה. נעיין בכמה סוגיות הקשורות בפועל 'היה', כפי שהן עולות בפרשנות.

## 3.1.1 'היה' כאוגד או כנשוא

(68) ויאמרו [...] הנה בעל החלמות הלזה בא: ועתה לכו ונהדגהו [...] ואמרנו חיה רעה אכלתהו ונראה מהייהו חלמתי (בר לז, יט-כ)

לפי הפשט, המשפט ונראה מהייהו חלמתי הוא איבר אחרון במשפט המחובר המהווה את הדיבור הישיר של האחים. פשט זה מעלה קושי לוגי: לכאורה מכון המשפט מהייהו חלמתי לעתיד, היינו לחלומת נוספים שיוסף עתיד עוד לחלום. אך לאחר שהאחים יהרגו את יוסף אין לצפות עוד לחלומות נוספים שלו. קושי זה עומד מאחורי הדרש המובא ברש"י על אתר:

רש"י: ונראה מהייהו חלמתי – אמר רבי יצחק: מקרא זה אומר דרשני (משום שהפשט מעלה את הקושי הלוגי הנזכר). רוח הקודש אומרת כן (=את המשפט ונראה מהייהו חלמתי). הם אומרים נהדגהו, וזכתוב מסים ונראה מהייהו חלמתי. נראה דבר נדקא, או שלכם זה של. וזו אפשר שזמרו הם ונראה מהייהו חלמתי, שמכון שיהרגוהו בטלו חלומותיו

הדרש מוציא את המשפט ונראה מהייהו חלמתי מן הדיבור הישיר של האחים, ומעמידו כדיבור ישיר של רוח הקודש, המדברת בלשון רבים – ונראה, כדוגמת ויאמר אלהים נעשה אדם (בר א, כ). מאחורי המחלוקת שבין תפיסת הפשט לפסוק לבין תפיסת הדרש עומדת ראייה שונה של מבנהו התחבירי של המשפט בכלל, ותפקידו התחבירי של הפועל יהיו בפרט. לפי שתי התפיסות נושא המשפט הוא חלמתי, והן חלוקות בהבנת



מעמדם התחבירי של מה ושל יהיו, כך:  
 הפשט: מה (נשוא) יהיו (אוגד) חלמתי (נושא). מעמדו של הפועל יהיו כאוגד זמן מוליך להבנת חלמתי כחלומות עתידיים.  
 הדרש: מה (=איך [תיאור]) יהיו (נשוא) חלמתי (נושא). משמעות המשפט לפי הדרש היא: כיצד יתקיימו חלומותיו הקודמים.  
 יצין שהדרש אינו נעוץ בתפיסה התחבירית השונה שהוא מציע למבנה המשפט, אלא בהפקעת המשפט ונראה מהיהיו חלמתי מן הדיבור הישיר של האחים ויחוסו לרוח הקודש. עצם המבנה התחבירי המוצע למשפט זה בדרש עשוי לפרנס פשט חלופי ובלבד שהמשפט הזה לא יפקע משייכותו לדיבור הישיר של האחים.

(69) ויהי השמש באה (בר' סו, יז)

המעמד התחבירי של ויהי במשפט זה איננו חרימשמעי. יתר על כן: העמדתו כאוגד או כנשוא משליכה על ראיית המשפט כולו כפשוט או כמורכב. בראייה ראשונה ניתן להעמידו כאוגד זמן, המנותק מן הנשוא באה, בשל חציצת הנושא – השמש – ביניהם. תפיסה תחבירית זו, המעמדה את המשפט כמשפט פשוט, עולה מפיוסוק הטעמים, הנוגה בתנאים אלה להצמיד את אוגד הזמן ואת הנושא ביחידה אחת, במובדל מן הנשוא, המועמד ביחידה אחרת, כך:

ויהי השמש באה

התפיסה התחבירית הרואה בויהי שבפסוקנו אוגד זמן מעוררת שני קשיים: (א) אוגד זמן משרת צורות בינוני ולא צורות עבר. כך הוא למשל בפסוקים: ויהי קול השופר הולך וחק מאד (שמי' יט, יט); ויהי מלך ישראל עבד עליהם (מל"ב ו, כו). ואילו בפסוקנו הצורה בָּאָה, המוטעמת מלעיל, צורת עבר היא, וכבר עמד על כך רש"י בפירושו על אתר, ד"ה באה. נמצא שאין כאן מקום לאוגד זמן, אלא אם כן נניח שיבוש בהטעמת באה, שהפך אותה ממלדעית למלעילית. (ב) אוגד זמן בא כשהוא מותאם במין ובמספר לצורת הבינוני שאותה הוא משרת, וכיוון שזו מותאמת במין ובמספר לנושא, מותאם אוגד הזמן הן לבינוני הן לנושא. על כן אפילו נניח גרסת 'באה' במקום 'באה' שלפנינו, עדיין קשה היא צורת ויהי, ולכאורה היינו מצפים לניסוח 'ותהי השמש באה'. אפשר שקושי זה אין בו כדי להטריד, 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

1 מה בהדראת איך תמצא בפסוקים כגון: ואנתו לא ידע מה נעבר אתה (שמי' כד); מה אתו זה לפני מאה איש (מל"ב ד, מג).

2 דאה על כך: קונט, טעמים ופרשנות, עמ' 179.

לבין באה, וקשה הוא עידוב המינים הבא באותו משפט. אפשר גם לתלות את חוסר ההתאם שבין ויהי לבין השמש לא במעמדה הדרימיני של שמש בלשון המקרא, אלא בעובדה שהתיבה ויהי משוחררת מחוקים של התאמי מין ומספר במקרא; שהרי מצינו את ויהי מתייחסת גם לנקבה ולמספר רבים, כגון: ויהי ברכת ה' בכל אשר ישלח (בר' לט, ה); ויהי תצא יו הימה (יהו' י, ט). אך בכל זאת, בדוגמות אלו – כמו גם בויהי 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 שתה. וזה לשונו:

רש"י: ויהי השמש באה – כמו ויהי הם מריקים שקיהם (בר' מב, לה), ויהי הם קברים איש (מל"ב יג, כא); כלומר, ויהי דבר זה.

עין במבנה התחבירי של הדוגמות שרש"י משווה אליהן את פסוקנו מלמד על המבנה התחבירי שהוא מייחס לפסוק זה. בשתי הדוגמות שהביא רש"י אין זיקת התאם בין ויהי לבין הנשוא הם. הטענה שניתן היה להעלות באשר לדוגמה ויהי השמש באה – כאילו יש כאן התאם מין ומספר בין ויהי לבין שמש, המשמשת כאן (כמו במספר מקרים במקרא) במין זכר – אינה תופסת בדוגמות אלו, שכן לא מצינו שימוש חריג בכינוי הם ליחיד. נמצא, שבאותן דוגמות ויהי אינו יכול להיחשב אוגד. 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 הנשאויות שבדוגמות המקראיות שהביא. הורר אומר, ניתוחן התחבירי של הדוגמות הללו לפי תפיסת רש"י הוא:

ויהי	הם מריקים שקיהם;	ויהי	הם קברים איש. <sup>3</sup>
נשוא	פסוקית תוכן נשואית	נשוא	פסוקית תוכן נשואית

לקונסטרוקציה זו משייך רש"י גם את פסוקנו, היינו:

ויהי	השמש באה. <sup>4</sup>
נשוא	פסוקית תוכן נשואית

3 וכן רעתך לעובדה, שגם בעלי הסעמים הבינו כך את שתי הדוגמות הללו והפרידו בהן בין הנשוא (ויהי) לבין פסוקית התוכן הנשואית, ואכמ"ל.

4 יציין כי בתרגום אונקלוס לזיהי שבפסוקנו מצויות שתי גרסות. שפרבר הביא בפנים את הגרסה וחות שנמשח עלת, ובאפרס והוה, ודומה כי את תפיסת רש"י מאוששת דווקא הגרסה השנייה, ואכמ"ל.

ויהי בקונסטרקציה זו באה לציין, שמה שנאמר בפסוקית התוכן הנושאית התרחש. הצגה זו של המבנה התחבירי הנדון אומרת שהזמן של המשפט מובע על ידי ויהי, ואילו הנושא שבתוך פסוקית התוכן הנושאית (במשפטים שלנו: מריקים; קברים; באה) מציין היבט של הפעולה המצוינת בפסוקית. צורות הבינוני מריקים וקברים מביעות היבט של הימשכות הפעולה. פעולות אלו ניתן היה להציג גם בהיבט של חדפעמיות, ולשם כך היה הכתוב משתמש בצורות 'הריקו', 'קברו'. זמנו של המשפט מוכתב, מכל מקום, על ידי ויהי.

חשוב לציין שבמבנה תחבירי זה אין מלכתחילה הכרח שהפעולה המובעת בפסוקית התוכן הנושאית תבוא בצורת בינוני דווקא, אף על פי שבדרך כלל עושה המקרא שימוש בקונסטרקציה הנדונה כשברצונו להציג את הפעולה שבפסוקית התוכן הנושאית בהיבט של הימשכות. אך כיוון שכאמור אין מניעה עקרונית שפעולה זו תוצג גם בהיבט של חדפעמיות, נמצא שיהי השמש באה אינו מחייב תיקון ליהי השמש באה.

### 3.1.2 'ויהי' – אנפורית או קטפורית

השימוש בויהי בעברית המקראית הוא בדרך כלל קטפורי, היינו מתייחס להמשך ולא למה שקדם. שימוש אנפורי, המכוון למה שקדם, מצוי בדרך כלל הוספת רמיזה אנפורית, כבצירוף ויהי כן. דוגמות לשימוש קטפורי בויהי תמצא בברי טו, יז – דוגמה 69 לעיל – ובברי מב, לה; מל"ב יג, כא (פסוקים שנדונו עם דוגמה 69). אילוצים לוגיים או תאולוגיים הוליכו לעתים לפרשנות והפוכה לסדר הנזכר. כך מצאנו התייחסות אנפורית ליהי (דוגמה 70 להלן) וקטפורית ליהי כן (דוגמה 71 להלן).

(70) וידן לבן אלהאיש החוצה אליהעין: ויהי כראת אתהנוס ואת הצמדים [...] וכשמעו את דברי רבקה אחתו לאמר כהדבר אלי האיש, ויבא אלהאיש, והנה עמד עליהגמלים עליהעין (ברי כד, כט-ל)

רש"י: וידן לבן – למח וידן? על מה ריץ? ויהי כראות את הנוס! אמר: עשיר הוא זה, ונתן עינו במחזו.

רש"י העמיד את פסוקית הזמן ויהי כראת אתהנוס כתשובה לשאלה – למח וידן? על מה ריץ? – שלטעמו הטקסט מזמין. משמעותה התחבירית של העמדה זו היא שהפסוקית הפותחת בויהי – ולמעשה גם הפסוקית הנצמדת אליה: וכשמעו את דברי רבקה [...] כה דבר אלי האיש – אינן מכונות למשפט ויבא אלהאיש שבהמשך, כשימוש הקטפורי הרגיל בפסוקיות ויהי, אלא היא אנפורית ומכונת אל המשפט וידן לבן אלהאיש, שקדם לה. את תפיסת ויהי כאנפורית, העולה מדברי רש"י, ניתן להציג גם בדרך שונה, כשרק התיבה ויהי מתייחסת לידן לבן [...] אל העין, כך: וידן לבן [...] אל העין ויהי [דבר זה

(כלשון רש"י בפירושו לוייה השמש באה – בר' טו, יז, דוגמה 69 לעיל). היינו ריצת לבן כראות את־הגזם. בין כך ובין כך, הצגת ויהי כאנפורית באה משיקולים לוגיים, שכן ההגיון מחייב שתחילה ראה לבן את עושרו של האיש שמע את דברי רבקה, ורק אז רץ אליו. לפי פירוש זה מובן גם והמשך ויבא אל־האיש, המתחבר אל וירץ לבן ומתאר את ההגעה אל האיש בתום הריצה לקראתו. תפיסה קטפורית של ויהי – שהיא לכאורה פשט הכתוב – הייתה קשה לרש"י, שכן משתמע ממנה כאילו לבן פתח בריצה אל האיש אך נעצר בשלב מסוים בדרך ולא הגיע אליו. רק לאחר שראה מקרוב את עושרו של האיש וגם שמע את דברי רבקה, השלים את הגעתו אל האיש. ראייה כזאת של סדר האירועים לא נתקבלה על דעתו של רש"י.

(71) ויעש אלהים את־הרקיע ויברל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע ויהי־כן: ויקרא אלהים לרקיע שמים (בר א, ז-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:

ראב"ע: ונטעם ויהי כן דבק עם הבא אחריו: כאשר היה כן – קראו שמים.

ראב"ע מציע כאן להעתיק את ויהי־כן מסוף פסוק ז לתחילת פסוק ח. לפי הצעה זו ויהי־כן אינו עומד כמשפט עצמאי המתחבר אל המשפט שקדם לו, אלא כפסוקית 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 שנזכרו לפניו. שהרי גם בלא מילים 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 בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע, ואין אפוא מקום לציון נוסף של הביצוע במילים 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 ההיקריות 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 השמים אלימקום אחד ותראה היבשה**

**איבר א – הציווי**

**ויהיכין**

**איבר ב – הביצוע**

שונה במקצת הוא מעמדו של המשפט ויהיכין כשבא אחריו תיאור הביצוע. כך למשל ביחידת הפסוקים יא-יב:

**ויאמר אלהים תדשא הארץ [...] אשר זרעו בו עליהאֶרֶץ ויהיכין:**

**ותוצא הארץ [...] אשר זרעו בו למינהו**

ביחידה זו איראפשר לראות בויהיכין את עצם תיאור הביצוע, שכן הכתוב מוסיף ומפרטו אחר כך; אולם כיוון שאין התיאור המפורט של הביצוע קודם למשפט ויהיכין, אין משפט זה יכול להיתפס כמאשר את הביצוע, וסביר להבינו כפותח את תיאור הביצוע. לפי הבנה זו משמשת המילה כן לרמזה קטפורית – היינו ויהיכין = והדבר היה כמתואר להלן – המקדימה את פירוט הביצוע, הפותח במילים ותוצא הארץ. מעמד זהו למתואר כאן יש למשפט ויהיכין גם בפסוקים טו, כד, ל.

ראב"ע חש בוודאי בייחודו ההקשרי של השימוש בויהיכין בפסוק ז בהשוואה להיקריותו האחרות בסיפור הבריאה: כאמור, רק בפסוק זה בא ויהיכין לאחר תיאור מפורט של הביצוע. כיוון שראב"ע לא רצה לראות בויהיכין כאן ייתור לשון, ובוודאי לא אישור לשלמות הביצוע של הציווי האלוהי, חרג מן הפשט וגרס כי ויהיכין דבק עם הבא אחריו.

כנגד תפיסת ראב"ע את ויהיכין שבפסוקנו כצירוף הבא בשימוש קטפורי, מעמידו רמב"ן בשימוש אנפורי:

רמב"ן: ויהי כן – הכתוב בראשון (ביום הראשון לבריאה) ויהי אור אחר ויאמר אלהים יהי אור (בר' א, ג) [והוא דומה לכאורה לויהיכין שבפסוקנו – איננו מיותר, כי] אחר האמירה פרש שיצא אל הפועל והיה כאשר נגזר, אבל בכאן, אחר אמירת יהי רקיע (פסוק ו) כתוב ויעש אלהים את הרקיע ויבדל, ולמה הוסיף ויהי כן? אבל הוא לומר, שהיה כן תמיד כל ימי שלום. ורבי אברהם (=ראב"ע) פירש, כי הוא דבק עם הבא אחריו: כאשר היה כן קרא לרקיע שמים, ואינו נכון.

רמב"ן עמד על הקושי שבייתור הלשון המצוי לכאורה בויהיכין שבפסוקנו, תדחוק לפרשו בשימוש הרגיל, האנפורי, כאילו אין הוא מאשר את התאמת הביצוע לציווי, אלא מציין את נצחיות תוצאת הביצוע ועמידתה ללא כל שינוי. פירושו זה והתקפתו על

פירושו של ראב"ע מלמדים שרמב"ן לא היה ער לקושי התאולוגי שהטריד את ראב"ע.

## 3.2 סוגיות בזיהוי הנשוא

### 3.2.1 דרמשמעות בקביעת נושאו של פועל: התלבטויות בעניינים מורפוסנטקטיים

בקביעת נושאו של נשוא פועלי משמש חוק התאם המין והמספר שבין הנשוא לבין הפועל כקריטריון מרכזי. תוקפו של קריטריון זה מתבטל במקרים שבהם המורפולוגיה של הפועל מאפשרת יותר מניתוח אחד לצורה פועלית אחת. דרמשמעות מורפולוגית כזאת אינה מולידה בהכרח דרמשמעות תחבירית, שכן אזכורו של נשוא מפורש למשל, או למידתו של הנשוא בבירור מן ההקשר, מעמידים תמונה תחבירית חדרמשמעית. רק בהיעדר נשוא מפורש, או במצבים שבהם ההקשר פתוח לכמה אפשרויות של נושאים או של ניתוח מורפולוגי – ובהם גם צורות המנטרלות בניינים ולא רק גופים ומספרים – עשויה דרמשמעות מורפולוגית לגרור עמה גם דרמשמעות תחבירית. התלבטויות בעניינים מורפוסנטקטיים כאלה, הנוגעות לקביעת נושאו של נשוא פועלי, עולות מן הפרשנות למקרא. להלן נעמוד על כמה קטגוריות של ניטרולים מורפולוגיים, שדחקו את הפרשנים להתלבטויות שמן הסוג הנזכר.

#### 3.2.1.1 איזהו נשוא ואיזהו מושא, כששניהם שווי מין ומספר

לפעלים יוצאים עשויים להתאים במין ובמספר הן הנשוא הן המושא, ולא תמיד יכול ההקשר להכריע איזה משני האיברים שווי המין והמספר הוא הנשוא ואיזהו המושא. הפרשנות ערה לבעייתיות זו.

דוגמות:

(72) ורב יעבד צעיר (בר' כה, כג)

אנקלס: ורבא ישמעבד לזעירא.

ראב"ע: ורב – הוא הפועל (=הנשוא), וכן: בן יעבד אב (מ"א, ו)

רד"ק: ורב יעבד צעיר – לא זכר עמרתם מלת את שהיא מורה על הפעול, והנה הדבר מסופק ולא ביאר מי יעבד את חברו: הרב את הצעיר, או הצעיר את הרב, אלא שיש בו מעט ביאור. כי ברוב (על פי רוב) הפועל הוא הרחשן, אלה (אולי צ"ל:

אלא) בדברים שזין לספק בהם (=שהמציאות מלמדת מי פועל ומי פעול, ועל כן ניתן להקדים את הפעול), כמו: אבנים שחקו מים (איוב ד, יט)

רד"ק היטיב להציג את שתי התמונות התחביריות האפשריות למשפט, והכריע כאונקלוס וכראב"ע, שלא סיפקו הנמקות מפורשות להכרעתם. נראה כי שלושתם הכריעו בעיקר על פי הפסוק מברכת יצחק לעשו: ואת אחיך תעבד (בר' כו, מ), המעמיד את עשו הגדול (=רב) כנושא של תעבד, והמקדים לאחיק (=יעקב) את מילת היחס את, המצביעה על מעמדו כמושא. רד"ק ציין את חסרון 'את' בפסקו, והעלה את הטענה שבהעדר 'את' יקדים בדרך כלל הנושא את המושא – טענה המשתמעת גם, ככל הנראה, מן הדוגמה שהביא ראב"ע בן יכבד אב, שאף בה קודם הנושא למושא. מדברי רד"ק משתמע, שהשימוש הבלתי מחייב ב'את' בעברית המקראית, היינו האפשרות של איהופעתה, תקף רק במבנים חד-משמעיים, ובכללם המקרים שהנושא מקדים את המושא, כבפסקו. הקדמת המושא לנושא תחייב את הפעולה של 'את', אלא אם כן הכרת המציאות מונעת את תפיסת המושא כמושא.<sup>5</sup>

(73) כיעקב בחר לו יה, ישראל לסגלתו (תהי קלה, ד)

מדרש תנאים על ספר דברים, יד, ב (עמ' 73): כך בחר ה' אלהיך (דב' יד, ב) למה נחמתי? לפי שהוא חומר: כי יעקב בחר לו יה ישראל (לסגלתו) וזו חנו זדעים אם ה' בחר ביעקב ואם יעקב בחר בה. תלמוד לומר: כך בחר ה'. [...] להיות לו לעם סגולה (דב' שם) למה נחמתי? לפי שהוא חומר ישראל לסגלתו ואין חנו זדעין אם ישראל עושים למקום (=את ה') סגולה, ואם המקום עשה להם (=אותם) סגולה לשרות (=את ישראל). תלמוד לומר (להיות לו לעם סגולה) (היינו: ה' בחר את ישראל לסגולתו).!

המדרש מתלבט כאן איזה מבין שני האיברים יעקב ויה – המתאימים שניהם במינו ובמספרם לפועל היוצא בחר – משמש נושא, ואיזה משמש מושא. ההכרעה מושגת בעזרת פסוק אחר – כך בחר ה' – המלמד באופן חד-משמעי כי ה' הוא הנושא, ומכאן שגם את הפסוק כיעקב בחר לו יה יש לנתח: יעקב = מושא ויה = נושא. התלבטות דומה קיימת גם כאשר לצלע השנייה של הפסוק – ישראל לסגלתו. כדרכן של צלעות מקבילות, המחייבות

5 מן הראוי לציין שהקדמת המושא לנושא מזמינה את הפעולה של 'את' אפילו כשהמושא אינו תואם במינו ובמספרו לנושא הפועל, ובשל כך אי אפשר ליחס לו מעמד של נושא. כך הוא בדוגמה שהבאנו כאן – ואת אחיך תעבד (בר' כו, מ) – ובדוגמת טספת, כגון: ואת המושכן תעשה (שם' כו, א). עוד יצוין כי רד"ק לא הצביע על התלות שבין 'את' לבין ידוע המושא, ובאמרו לח זכר עמחם (=עם התיבות דב וצעיד) מלת את שחזר מורה על הפועל התכוון בוודאי גם לאירוע הפעול הידוע בשתי האפשרויות התחביריות: (ה)רב יעבד (את ה)צעיד, או (ה)רב יעבד (ה)צעיד.

לעתים 'משיכה' (בשיטת 'מושך עצמו ואחר עמו') של איבר או איברים מצלע אחת אל השנייה, מבקשת הצלע השנייה כאן את ההשלמה: ישראל [בחר לו יה] לסגלתו. והנה, אף על פי שכבר נתלכנה במדרש זה שאלת זיהוי הנשוא והמושא בצלע הראשונה, חזר המדרש אל אותה השאלה באשר לצלע השנייה: וזין את זרעו את ישראל עשויים למקום סגלה, היינו: ישראל (נושא) [בחר לו (את) יה (מושא)] לסגלתו, ואם המקום עשה ליה סגלה לשראח, היינו: [את] ישראל (מושא) [בחר לו יה (נושא)] לסגלתו. המדרש אינו משליך מן ההכרעה התחבירית שנפלה לגבי מבנה הצלע הראשונה אל מבנה הצלע השנייה, השלטה שהייתה פוסלת את האפשרות שישאל = נושא, שהי ישראל // יעקב. העלאת שתי אפשרויות הניתוח לצלע השנייה, למרות התקבולות שבין שתי הצלעות, מלמדת שהמדרש היה מזק לקבל גם את האפשרות שבצלע השנייה מתחלפים הנשוא והמושא של הצלע הראשונה בתפקידיהם, ושתי הצלעות יחד מבטאות את הבחירה ההדדית שבין יעקב/ישראל לבין יה. אולם אף כאן נופלת ההכרעה, כבצלע הראשונה, בעזרת המשכו של הפסוק הנוסף שהכריע את מבנה הצלע הראשונה, היינו: להיות לו לעם סגלה. מה כאן סגלה מתייחסת לעם ולא ליה, אף בפסוקנו סגלתו מכוונת לישראל ולא ליה, ומכאן ההכרעה: [את] ישראל [בחר לו יה] לסגלתו.

(74) אישדמים ומרמה יתעב ה' (תה' ה, ז)

ראב"ע: יתעב ה' - ה' הוא הפועל.

ראב"ע חש בדרמשמעות התחבירית שבפסוק, והכריע על פי ההקשר הקודם - שנאת כל־פעלי און (שם, ו); ותאמר דברי כוב (שם, הצלע הראשונה של פסוקנו) - שה' הוא הנשוא ואיש דמים ומרמה הוא המושא. מן הראוי לציין שההקשר שבהמשך - ואני ברב חסדך אבוא ביתך (שם, ח) - מאפשר את ההבנה ההפוכה, היינו שאיש דמים ומרמה הוא הנשוא, והוא יתעב [את] ה', ובניגוד לו מעמיד ומשודר את עצמו כמחפש את קרבת ה': ואני [...] אבוא ביתך.

(75) אבנים שחקו מים (איוב יד, יט)

מדרש תנאים לספר דברים, יד, ב (עמ' 73): כיצא בו אתה אומר אבנים שחקו מים (איוב יד, יט) וזין את זרעו את אבנים שחקו מים ואם אבנים שחקו מים. תלמוד לומר: תשטף־ספיחיה עפר־אדן (שם).

המדרש מציג את המשפט אבנים שחקו מים כדרמשמעי, כשאבנים ומים עשויים להתחלף בתפקידיהם התחביריים כמושא וכנושא. שלא כרד"ק (ראה דבריו בדוגמה 72 לעיל), המסתמך על הכרת המציאות, המלמדת כי המים שחקים את האבנים ולא להיפך, נזקק המדרש כאן להכרעה המושתתת על המשך הפסוק תשטף־ספיחיה עפר־אדן. דא עקא,



משפט המשך זה הוא סתום, בעיקר בשל היעדר התאמת מין ומספר בין הפועל תשטף לבין הנושא, בין שהוא ספייחיה בין שהוא עפרארץ. על פי הוראת הפועל תשטף, אין עפרארץ יכול לשמש לו נושא אלא מושא בלבד. בשל כך הגיע הדרשן להעמדת ספייחיה כנושא, אולי גם תוך המרתה ב'סחיפיה' מלשון 'סחף'. מכל מקום מההעמדה התחבירית הזאת משתמעת ההכרעה שאבנים (מושא) שחקו מים (נושא).

### 3.2.1.2 התלבטות בקביעת הנושא, כשהקשר וההתאמה (במין ובמספר) לנשוא פתוחים למספר אפשרויות

התאמת נושא לנשוא פועלי אינה תמיד חדרשמעית, וזאת לא רק כששני איברים במשפט מקיימים זיקה של פועל ופועל אל הפועל וההקשר מאפשר החלפה בין הפועל לפועל, אלא גם במגוון של מקרים אחרים, כשאין בין האיברים 'המתחרים' על מעמד הנושא יחסי פועל ופועל. כך למשל:

(76) ובוש ילד את־נמרד [...] וזהו ראשית ממלכתו [...] בארץ שנער מן־הארץ  
ההוא יצא אשור (בר' י, ט-יא)

שני נושאים אפשריים מתאימים מצד ההקשר ומצד הלשון לפועל יצא. (א) אשור, הסמוך לפועל יצא. (ב) נמרד, הנזכר בפסוק ט במפורש, ובפסוק י באמצעות הכינוי שבתוכה ממלכתו. שתי התפיסות מיוצגות בפרשנות תפיסה א – בדברי רש"י; תפיסה ב – בתרגום המיוחס ליונתן ובדברי רמב"ן.

רש"י: מן הארץ – כיון שראה אשור את בני שומעין לנמרוד ומורדן במקום לבעת המגדל, יצא מחוכם.

פסידריותתן: מן ארעה ההיא נפק נמרוד גמלך בחתור.

רמב"ן, סוף פסוק ט: והנכון בענין כי הוא (=נמרוד) החל להיות מושל [...] וגבר תחילה על אנשי בבל עד שמלך עליהם, ואחר כך יצא (=נמרוד) אל אשור [...] ובנה שם ערים בצורות.

רמב"ן, פסוק י: מן הארץ ההוא – במלכו עליה יצא [אל] אשור [...] וזהו כלשון (ו) יצא חצרות וְעָבַר עֲצֻמָּה (במ' לד, ד), וַיֵּצֵא עוֹג מֶלֶךְ־הַבָּשָׁן לְקִדְאֲתָנּוּ [...] אֲדָרָעִי (דב' ג, א).

הפועל יצא עשוי להזמין שני תיאורי מקום: האחד, של נקודת המוצא – 'יצא מן X'; והשני, של נקודת היעד – 'יצא אל Y / ל-Y'. נקודת המוצא מצוינת בפסוקנו בבידור: מן הארץ

ההוא נקודת היעד איננה מצוינת לפי שיטת רש"י, הרואה באשור את נושא המשפט, ואילו לפי שיטתם של בעל פסידריותן ושל רמב"ן היא מצוינת במפורש בתיבה אשור, שאיננה הנושא (שכן לשיטה זו הנושא הוא נמרד).

הפסוק מעמיד אפוא דרמשמעות תחבירית, הנעוצה באפשרות שהפועל יצא יבוא ללא תיאור מקום (של היעד) מחד גיסא, ומאידך גיסא באפשרות שתיאור מקום היעד, כשהוא שם פרטי, יבוא מעורטל הן ממילת יחס – אל / ל – הן מה"א המגמה, כבדוגמות שהביא רמב"ן, ואחרות כיצא בהן, למשל: ויצא [הגבול] נחל מצרים (יהר טו, ד). ומצינו את קיומה של מילת היחס בצד חסרונה, כגון: ויצא הגבול א ל- כתף עקרון [...] ויצא [ ] יבנאל (שם, יא).

(77) (וישמע אברם [...]) וידרך ערדן: וַיִּחַלֶּק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם (בר' יד, יד-טו)

על האפשרויות השונות שהועלו בפרשנות להעמדת נושאו של וַיִּחַלֶּק (ובניהן גם אפשרות המושתתת על שינוי ניקוד הפועל לַוַיִּחַלֶּק) – ראה דיוטנ בסעיף 1.3.2.2, דוגמה 6.

(78) וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר (שם' יח, כד)

נושאו של הפועל אמר – לפי פשט הכתוב – ברור הוא. עצת יתרו למשה פותחת במילים וי א מ ר חתן משה אליו [...] עתה ש מ ע ב ק ל י איעצך (שם, פס' יז-יט). בזיקה ללשון הפתיחה באסיום המעשה בסדר כיאסטי: וי ש מ ע משה לקול חתנו, ויעש כל אשר א מ ר. ברור אפוא שנושאו של אמר הוא חתנו (של משה), הנזכר בתצו הראשון של הפסוק.

בכל זאת מצינו דרשה, הרואה באלהים את נושאו של אמר:

מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דעמלק ב: וישמע משה לקול חותנו – ודא (= ברור מן הכתוב מי הם הגופים הפועלים – משה וחותנו, הנזכרים במפורש) ויעש כל אשר אמר – כל אשר אמר לו חתנו, דברי ר' יהושע; ר' אלעזר חמודע' אומר: וישמע משה לקול חותנו – ודאז ויעש כל אשר אמר לו – אלהים.

במחלוקת שבין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי, באשר לנושאו של הפועל אמר, מייצג ר' יהושע את פשט הכתוב, ואילו ר' אלעזר המודעי מושפע ממניע תאולוגי, המבקש להפריד בין שמיעת עצת יתרו לבין ביצועה. הורי אומר: משה האזין לעצת יתרו, אך לא ביצע אותה עד שלא קיבל את אישורו של האל לבצועה. פירוש זה של המחלוקת מרחיב אותה גם

6 נעיר שאף שנקודת היעד איננה מצוינת במפורש לפי שיטת רש"י, הריהי נלמדת מן ההמשך (סוף פסוקנו וסוף יב), המפרט את המקומות שאשור בנה, היינו הגיע אליהם: ויבן את-גינתו ואת-דחלת עיר ואת-כלח ואת-דסן.

לחלק הראשון של הפסוק, שלכאורה הוא מחוץ למחלוקת. שהרי הן לשיטת ר' יהושע הן לשיטת ר' אלעזר המודעי יישמע משה לקול חותנו – ודח' (!). אכן אין ביניהם מחלוקת לגבי יהוה הגוף ששמע ולגבי הגוף ששמעו לקולו, אך נראה שהם נחלקים במשמע הצירוף 'שמע לקול X' בפסוקנו. לשיטת ר' יהושע 'שמע לקול X' = 'קיבל את דעתו של X', ולפי משמע זה תרגם אונקלוס בפסוקנו: וקביל משה למיחרא דחמוה'. לעומת זאת, לשיטת ר' אלעזר המודעי 'שמע לקול X' בפסוקנו = 'שמע את קול X' = 'שמע את דברי X'. שיטה זו מפרקת את הצירוף האידיומטי, ורואה בלמ"ד שבראש התיבה לקול למ"ד אקוסיבית. אפשר שר' אלעזר המודעי ראה ניגוד בין לשון יתרו בפתיחת הסיפור: עתה שמע בקלי, המבקש הסכמה לעצתו, לבין הלשון הבאה בסיום המעשה: וישמע משה לקול חתנו, המצביעה על האזנה שאינה מלווה בהכרח בהסכמה.<sup>7</sup> בין כך ובין כך עיקר המחלוקת שבין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי ממוקד בחלק השני של הפסוק. בהיעדר נושא מפורש לפועל אמר, מוצא אותו ר' יהושע בחלקו הראשון של הפסוק, המזכיר את משה ואת חתנו, ולפי ההקשר ובהתאם לפתיחת הסיפור הוא מכונן לפשט ו'מושך' את הגופים הפועלים בחלק הראשון אל החלק השני, כך: ויעש [משה] כל אשר אמר [חותנו]. משיטתו של ר' אלעזר המודעי, הנובעת מן המניע התאולוגי שהזכרנו, משתמעת הטענה התחבירית, שפועל שאין לצדו נושא מפורש מאפשר חירות בבחירת הנושא, ואין הכרח לחפשו בסביבתו הקרובה דווקא. ר' אלעזר המודעי מתרחק מעט מפסוקנו אל זה שלפניו, ומוצא שם את הנושא אלהים בסוף עצת יתרו: אם אתה דבר הזה תעשה וצוה אלהים ויכלת עמך (פס' כג). נראה שפשטו של משפט תנאי זה – ומכל מקום כך הבינו ר' אלעזר המודעי – מעמיד רישה בעלת שני תנאים לסיפה ויכלת עמך: (1) אם אתה דבר הזה תעשה; (2) ו[אם] צוה אלהים = אם תקבל את הסכמת האל לכך קודם לעשייה. ראייה זו של מבנה הפסוק מוצגת במכילתא, ובעקבותיה אצל רש"י:

מכילתא דרבי ישמעאל, שם (לפני המבואה הקודמת): אם את הדבר הזה תעשה וגו' – צא והפך בגבורה. וצוה אלהים ויכלת עמך – אם מודה לך, ויכלת עמוד, ואם לאו – אי אתה יכול לעמוד.

רש"י: וצוה אלהים ויכלת עמך – הפך בגבורה! אם צוה חזק לעשות כך – תוכל

7 וכן תרגם אונקלוס לא רק את הלשון 'שמע לקול X' אלא אף את הלשון 'שמע בקול X', כגון: עתה שמע בקלי (שמ' יח, יט) – כעו קביל מו'. כנגד זאת, שמיעת קול כשלעצמה, כשאין עמה הסכמה או ציות, מתורגמת בידי אונקלוס בשורש שם"ע, כגון: קול ענות אנכי ש"ם ע (שמ' לב, יח) = קול דמחזקו אטו שמע. שני התרגומים השונים לשורש העברי שם"ע מצויים אצל אונקלוס גם כשאין בסביבתם שם העצם קול, ואבמל.

8 יצוין כי כלשון המקרא לא תמיד מציין שמע בקול / לקול X' הסכמה, ואפשר שיצוין רק את קליטת הקול. כך למשל: הקשיבה ה' אלי ושמע לקולי (יר' יח, יט) = 'שמע את דברי יריב'; אדני ש"ם ע ה בקולי תהינה קשבות לקול תחנני (תה' קל, ב). שמעה בקולי = 'שמע את דברי תחנני'.

עמוד; ואם יעכב על ידך – לא תוכל לעמוד.

לפי תפיסה זו כוללת עצת יתרו למשה את בקשת ההסכמה מהאל, ולשיטת ר' אלעזר המודעי מהדהדים בסיום הסיפור שני התנאים שברישא, כפי שהוצגו כאן, היינו:

(1) אם אתה דבר הזה ת ע ש ה || (1) ויעש  
(2) וצוץ אלהים (פס' כג) || (2) כל אשר א מ ר (= ציוחה) (א ל ה י ם) (פס' כד).

### 3.2.1.3 לזיהוי הנושא של צורות 'תקטל' – נוכח או נסתרת

צורות 'תקטל' מנטרלות שני גופים: נוכח ונסתרת. פסוקים שהקשרם מאפשר לייחס לצורת 'תקטל' את שני הגופים האלה מעמידים דרמשמעות תחבירית, שכן מתקיימת בהם יותר מאפשרות אחת לבחירת נושא, כשכל אפשרות מתאימה לנשוא הפועל במין ובמספר. אפשרויות אלו (שתיים או יותר) – יש שהן מעוגנות בבניין משותף, ויש שהן ממוקמות כל אחת בבניין אחר. הפרשנות מכילה התייחסויות למקרים כאלה וכאלה.

#### 3.2.1.3.1 דוגמות לנטרול הנוכח והנסתרת באותו בניין

(79) וענתה כי צדקתי ביום מחר כירתבוא על שכרי לפניך (בר' ל, לג)

הפועל תבוא, המשמש נושא בפסוקית כירתבוא על שכרי לפניך, אפשר שהוא בגוף נסתרת. והנושא המתאם לו במין ובמספר הוא צדקתי, ואפשר שהוא בגוף נוכח, היינו נשאו הוא הכינוי 'אתה' הכלול בפועל, והוא מכון ללכן שאליו מופנים הדברים. הפרשנים נחלקו בבחירת הנושא, שכן כל בחירה מצריכה תוספת ביאור למשמע הסינטגמה כירתבוא על שכרי.

סינטגמה דומה, שבה משמש פועל משורש ברא לצד שם העצם 'שכר', מוזמנת בפסוק: אס' שכיר הוא בא ש כ ר ו (שמ' כב, יד). אולם אין דין אחד לשתי הסינטגמות. בעוד שבצירוף בא בשכרו ככול כנראה הכינוי שבשכרו לנשאו של הפועל בא – היינו: 'באתי בשכרי', 'באת בשכרך' וכיו"ב בשאר הגופים, אך לא 'בא בשכרי' / 'בא בשכרך' – אין בעברית המקראית כבילות כזאת בסינטגמה 'בא על שכרי'. הצירוף תבוא על שכרי שבפסוקנו – בין שהפועל תבוא מועמד בגוף נוכח, בין שהוא מועמד בגוף נסתרת – מוכיח ש'בא על שכרי' הוא משפט קביל. אפשר שהכבילות המורגשת בצירוף בא בשכרו תרמה לתחושת איקבילותו של הצירוף תבוא על שכרי, עד שהפקיעוהו הפרשנים ממעמד

9 תן דעתך לכך שבעברית החדשה הועתקה אמנם הכבילות שבצירוף 'בא בשכרי' אל הצירוף 'בא על שכרי'. אמור מעתה: בעברית החדשה תמצא 'באתי' / 'באת' / 'תבוא על שכרך' ויתצא בו בשאר הגופים, ואילו הצירוף תבוא על שכרי שבפסוקנו נחשב בעברית החדשה כבלתי קביל.

של צירוף, בין בשיטת 'סרסו' ופרשהו' בין בעזרת פועל נוסף שראו להכניסו כסריז בין תבוא לבין על שכרי.

נעין עתה בפירושיהם של רש"י ושל ספורנו, המעמידים את צדקתי כנושא של תבוא:

רש"י: וענתה בי וגו' – אם תחשדתי שאני נוטל משלך כלום, תענה בי צדקתי, כי תבוא צדקתי ותעיד על שכרי לפניך.

ספורנו: וענתה בי צדקתי כי תבוא על שכרי לפניך – שכשתבוא צדקתי להראות הראוי לחלקי בטלדים, תעיד לפניך על שלמות עבודתי, אשר בשכרה שנה האל את החלק הראוי לך כדי שיהיה שלי.

העמדת צדקתי כנושא של תבוא מושגת בעזרת 'סידוס' הפסוק, כך: 'כי תבוא צדקתי ביום מחר וענתה (=ותעיד) בי לפניך על שכרי'. העמדה זו הפרידה את צירוף היחס על שכרי מן הפועל תבוא, והציבה אותו כמשלים של וענתה בי. כנגד שיטה זו העמידו הפרשנים שלהלן את 'אתה' (=לבן) המשוקע בתבוא כנושא של הפועל:

רשב"ם: וענתה בי צדקתי – היום ולתבוא (=ביום מחר) לפניך, כשתבוא (=אתה) לראות שכרי ולא תמצא בהם אלא נקודים ועקודים.

ראב"ע: וענתה בי צדקתי – לפניך היא תעיד, כאשר תבוא (=אתה) ותראה שכרי.

רד"ק: וענתה בי צדקתי – כלומר: אתה תראה שתעיד בי צדקתי כשתבוא (=אתה) אלי על שכרי לראות מה הוא.

חזקוני: וענתה בי צדקתי וגו' – סרסו: וענתה לפניך בי צדקתי ביום מחר כי אתה תבוא על שכרי, לראות מה לקחתי בשכרי.

יושם אל לב, כי גם קבוצת פרשנים זאת מפעילה על הפסוק 'סידוס' מסרים – וחזקתי אף אומר זאת מפורשות: סרסו – המעביר את התיבה לפניך מתחום הפסוקית המשובצת כיתבוא על-שכרי לפניך אל תחום התבנית המשובצת וענתה בי צדקתי [...] לפניך. אך עיקר ההבדל בין שתי הקבוצות אינו בהיקף ה'סידוס' אלא בתוצאתו, המעמידה נושא שונה לנשוא הפועל תבוא, בהתאם לשני הגופים שהוא מתאים להם. עוד יצוין, כי הפרשנות התופסת את תבוא כצורת נוכח, עם שהיא משאירה את צירוף היחס על-שכרי בתחומי הפסוקית שתבוא הוא נשואה, אינה מציגה את על-שכרי כמשלים של תבוא, אלא כמשלים של פועל המציין ראייה, החסר בפסוקית פועל זה – כשתבוא לראות שכרי (רשב"ם); כאשר תבוא ותראה שכרי (ראב"ע), ובדומה רד"ק וחזקוני – הוראתו בהקשר זה: 'בדיקה', 'בירור'. אמור מעתה: תבוא על-שכרי = 'תבוא לראות (=לכדוק, לברר) את

שכרי. ודוק: הצגה זו של תבוא על־שכרי לוקה ביותר ובחסר. לא רק שהיא מוסיפה את פועל הראייה החסר כביכול, אלא שהיא גם מתעלמת ממילת היחס על כאילו היא יתרה. דומה כי ניתן להעמיד את תבוא על־שכרי באותה משמעות, מבלי לייתר או לחסר מן הביטוי דבר, זאת בהבנה נכונה של שימושה של על בביטוי זה. בין מגוון הוראותיה של על תמצא את ההוראה 'בנוגע ל', כגון: ועל השנת החלום [...] פעמים (בר' מא, לב). מכאן: תבוא על־שכרי = 'תבוא בנוגע לשכרי'.

(80) ויפן אהרן אל־מרים והנה מצרעת.

ויאמר אהרן אל־משה [...] אל־נא תשת עלינו חטאת [...]

אל־נא תְּהִי כמת [...]

ויצעק משה אליהי לאמר אל נא רפא נא לה (במ' יב, י-יג)

הפועל תְּהִי שבדברי אהרן למשה – אל־נא תְּהִי כמת (פס' יב) – מתאים לשני גופים, נוכח ונסתרת, ובהתאם לכך הוצעו לו בפרשנות שני נושאים: משה, שאליו נאמרים הדברים, בגוף נוכח; או מרים (הנוכחת בפסוק י) בגוף נסתרת.  
רס"ג ורש"י ראו את מרים כנושא:

רס"ג: אל נא וגו' – אל תהא זו כנפל שיצא מבטן אמו, וכבר נתאכל חצי בשור.

רש"י: אל נא תהי אחותנו זו כמת, שהמצורע חשבה כמת.

רשב"ם וספורנו ראו את משה כנושא:

רשב"ם: אל נא תהי כמת – כלומר לכבודך ובשבילך אל נא תהיה אתה בעצמך (=משה) כמת.

ספורנו: כן אתה [...] אל נא תהי כאותו המת, שתניח חצי בשרך במדבר.

כל אחת משתי השיטות יכולה למצוא לעצמה סיוע בהקשר. תפיסת תהי כצורת נסתרת עשויה להסתייע בתיבה לה שבהמשך: אל נא רפא נא לה (פס' יג);<sup>10</sup> ואילו תפיסתה כצורת נוכח נתמכת בידי הפועל תשת (פס' יא), שההקשר – בי אדוני, אל נא תשת – שולל את האפשרות לראותו כצורת נסתרת.

(81) ויאמר כי את־שבע כבשת תקח מידי בעבור תהיה־לי לעדה כי חפרתי את־הבאר הזאת (בר' כא, ל)

שתי צורות 'תקטלי' במסוק. האחת – תקח – מתבארת מן ההקשר כמכותת לאבימלך.

10 אפשר שבשל כך הסירע מאגדלקן לצד צורת הנסתרת בהציג את תהי בקונקורדנציה.

ומעמדת בשל כך בבירור בגוף נוכח. השנייה - תהיה - אין ההקשר מכריע בין שתי אפשרויות לקביעת גופה. אפשרות א: על פי תקח ניתן להעמיד גם את תהיה בגוף נוכח, וליחס את שני הפעלים לנושא משותף - הכינר אתה, המכוון לאבימלך. "אפשרות ב: אין שיתוף גוף בין שתי הצורות, היינו: תקח - גוף נוכח, ותהיה - גוף נסתרת. פשט הכתוב אינו מצדד באפשרות הראשונה, שכן על פיה יש לפרש את עדה כשם מופשט, ותהיה לי לעדה - תהיה לי לעדות. העדות שמדובר בה, שפניה לעתיד, קשורה למעשה שקדם לה - ויכרתו שניהם ברית (פס' כו), והאובייקט המשמש לעדות צריך להיות קשור למעשה הברית. מעשה הברית מתבטא בהקצאת שבע כבשות הצאן (ויצב אברהם את שבע כבשות הצאן לבדה [פס' כח]) ומסירתן לאבימלך (ויאמר כי את שבע כבשות תקח מידי [פס' לו]), וסביר אפוא שכבשות הצאן הן האובייקט המשמש לעדות. דא עקא, אין הכתוב נוקט לשון שהייתה הולמת אובייקט זה, היינו 'בעבור תהייה לי לעדה (=לעדות)',<sup>11</sup> ומכל מקום, משנודחתה הכנתה של צורת תהיה בגוף נוכח, טעונה הבנתה כצורת נסתרת - ביאור.

הצגת תהיה כפועל בגוף נסתרת מזמינה דיון גם בתיבה לעדה, שכן אם הנושא של תהיה הוא גוף נקבי כלשהו, הרי אפשר - אם כי לא הכרחי - שאין לדאות בעדה שם עצם מופשט (=עדות) אלא צורת הנקבה של 'עד'. ויחשם אל לב, כי אין זה מן הנמנע, שהפרשנים הלכו בסדר הפוך, היינו תחילה ראו בעדה נקבה של 'עד', וראייה זו הזמינה את הצגת תהיה בגוף נסתרת דווקא.

דומה שזו הייתה דרכם של רש"י וספורנו, אף שנחלקו בהצעת הנושא שיהלום את גוף הנסתרת. ספורנו חיפש בטקסט נושא הולם, ואילו רש"י חש בסתמיות הנושא, המובעת בצורת הנקבה של תהיה.

ספורנו: בעבור תהיה לי - הברית.

ספורנו 'מושך' לפסוקנו - בשיטת 'מושך עצמו ואחר עמו' - את התיבה ברית מסוף פסוק כו: ויכרתו שניהם ב ר י ת. כך מתאפשרת העמדת הברית כנושא של תהיה, והברית עצמה, ולא שבע כבשות הצאן המעורבות בה, היא אשר תהיה לעדה. אף שהתיבה עדה יכולה, לפי פירושו, לעמוד גם בהודאת 'עדות', נראה יותר שספורנו הבינה כצורת הנקבה של 'עד'.

רש"י: בעבור תהיה לי - זאת, לעדה - לשון עדות של נקבה, כמו [עד הגל הזה] ועדה המצבה (בר' לא, נב).

11 כך למשל הבינו בעלי התרגום האנגלי למקרא במהדורת RSV: He said: These seven ewe lambs you will take from my hand, that you may be a witness for me that I dug this well

12 לשון זו עולה מתרגום השבעים, הנקט כאן התאמה קונטקסטואלית. על סוג התאמה זה ראו: טוב, ביקורת טקסטואלית, עמ' 110-111.

נעיר תחילה על הבנת רש"י את התיבה עדה: מן הדוגמה שהביא רש"י ברור שעדה היא צורת הנקבה של עד, שהרי באותו פסוק מותאם עד לגל ועדה למצבה. דברי רש"י לשון עדות של נקבה אינם מכוונים למשמעה המופשט של עדה = עדות, אלא לשדה הסמנטי של עדות (=לשון עדות בלשוננו), היינו לעדה משורש ע"ד, הבדלת מעדה משורש יע"ד, דוגמת נשיאי עדה (במ"ט, ב).

לענייננו חשובה יותר התייחסותו של רש"י לתיבה תהיה, המתבטאת בהוספת הנושא הסתמי זאח לצידה. נושא סתמי זה, אילו הופיע בפסוק, היה משמש כתחליף פסקית (pro-sentence). רש"י הוסיפו אפוא כדי לציין באמצעותו את מה שהייתה אמורה לבטא פסקית תוכן נושאת. אמור מעתה: בעבור תהיה לי [זאח] לעדה = בעבור תהיה לי [העובדה] שתקח את שבע כבשות מיד [לעדה]. בהוספת הנושא הסתמי מגלה רש"י את דעתו, שבפסוק עצמו חסר הנושא של תהיה, ולהבעת הסתמיות יכול הפועל לעמוד לבדו, וצורתו העקבית מביעה מין סתמי, היינו תהיה = *it will be* מין סתמי מובע במקרא לעתים קרובות בכינוי גוף נקבי, אי בכינוי רמז נקבי, או בפועל בגוף נקבי,<sup>13</sup> והשווה לתהיה שבפסוקנו את תהיה המלואה בכינוי גוף ובכינוי רמז נקביים בפסוק: נחם ה' עלי זאת גס היא לא תהיה (עמ' ו, ו).<sup>14</sup> מעניין לציין, כי הופעת פועל סתמי, ללא כינוי (גוף או רמז) המשמש לו נושא, גרמה לעתים לפרשנים שלא יחושו בסתמיותו של הפועל ויתאימו לו נושא בהתאם למינו הדקדוקי. כך נהג ספורנו בפסוקנו (ראה לעיל), וכך נהג רש"י במקומות אחרים, למשל: יען כ"י עץ עליך אדם [...] לאמר [...] כה אמר ה' אלהים לא תקום ולא תהיה (יש' ו, ה-ז). כאן – בשונה מדרכו בפסוקנו – התאים רש"י לפעלים הסתמיים תקום ותהיה נושא נקבי, ש'נשאב' מן הפועל יעץ שבהקשר, ופירש: לא תקום – עצמם זאח.<sup>15</sup> גם בסתמיות המובעת בצורה זכרית של הפועל 'היה' לא תמיד הבחין רש"י, ויש שהתאים לפועל נושא הולם המצוי בהקשר. כך למשל בפסוק הדומה לפסוקנו: ועתה לכה ונברתה ברית אני ואתה, והיה לעד ביני ובינך (בר' לא, מד). רש"י אינו מוסיף כאן נושא סתמי, מעין 'היה זה לעד', אלא מוסיף לפועל נושא ממש: והיה לעד – הקב"ה. נושא זה 'נמשך' מפסוק מב: לולי אלהי אבי [...] אתעניי ואתיגע כפי ראה אלהים.

(82) למה היה כאבי נצח ומכתי אנושה מאנה הרפא היו תהיה לי כמו אכזב (יר' טו, יח)

לפי פשט הכתוב הפועל תהיה מכוח לגוף נוכח, שהוא לפי ההקשר ה'. כך הבינוהו בעל תרגום יונתן, רש"י ורד"ק.

13 על השימוש במין הסתמי במקרא ראה: גונזיס, דקדוק, סעיף 122q, עמ' 393; ברוקלמן, תחביר עברי, סעיפים 145b, 161a.

14 כירב גב: מאת ה' היתה זאת היא נפלאה בעינינו (תה' ק"ח, כג).

15 וכדומה רד"ק: לא תקום עצמם ולא תהיה.



## תרגום יונתן: לא יה' מחרד לי כדבן

כדי להקהות את ההתרסה שבדברי הנביא, הציב התרגום את דבר ה' (=מחרד) במקום את ה' כנושא של תהיה, ולא הסתפק בכך, אלא ניסח את המשפט בשלילה, כאילו היה הכתוב 'לא תהיה לי כמו אכזב'. מכל מקום אין ספק שהתרגום התייחס לתהיה כאל צורת נוכח.

רש"י: היו תהיה לי – אחת הו' לי כמו אכזב.

רד"ק: היו תהיה לי כמו אכזב – והנה אחת תהיה לי כמו אכזב.

תוספת ההדגשה אחת, הבאה אצל רש"י ואצל רד"ק, אין בה צורך לפי הפשט, והיא לא באה לעולם אלא כדי לשלול את האפשרות החלופית, היינו את הבנת תהיה בגוף נסתרת. רש"י ורד"ק מתוכחים אפוא עם פירוש אחר, שהציב כנושא של תהיה איבר ההולם גוף נסתרת. מהו איבר זה והיכן מצינו פירוש כזה? עיון בטעמי המקרא מספק תשובה לשאלות אלו. בעלי הטעמים הציבו אתנחתא בתיבה אנשה, ולא בתיבה הרפא, שבה מתבקש לפי הפשט טעם זה. יונתן, רש"י ורד"ק פירשו לפי הפשט, וראו במסוק שני עניינים אלה: (א) הכאב המתמשך והמכה האנשה שמאנה להרפא; (ב) פקפוקו של הנביא בעזרתו הבטוחה של ה'. פקפוק זה נראה לבעלי הטעמים נועז מדי וגרם להם לסטות מן הפשט. בהצבת האתנחתא בתיבה אנשה צירפו למעשה את מאנה הרפא אל היו תהיה לי כמו אכזב, ומעתה מתבקש נושא אחד למאנה ולתהיה. הנושא של מאנה חייב להיות בגוף נסתרת, והוא ללא ספק מכתי. מכאן שגם את תהיה העמידו הטעמים כצורת נסתרת, ומכתי משמשת לשיטתם נושא גם לפועל זה. לפי הטעמים שני חלקי הפסוק עוסקים בעניין אחד: בכאב המתמשך ובמכה האנשה, והצלע השנייה זה שיעורה: מאנה (מכתי) הרפא, היו תהיה לי (מכתי) כמו אכזב. אין ספק שבהעמדת דברי הנביא כאילו הוא מגדיר את מכתו – ולא את האל – במלים כמו אכזב, נעזו בעלי הטעמים ל'צורך' תאולוגי: הקטנת ההתרסה כלפי שמיא. צורך זה משתקף כאמור גם מן הפרפרזה שבתרגום יונתן, אך שלא כבתרגום, לא עמדה לפני בעלי הטעמים האפשרות לספק צורך זה באמצעים מילוליים, אלא רק האפשרות להציע לפסוק מבנה תתבידרי חלופי.<sup>16</sup>

## 3.2.1.3.2 דוגמות לנטרול הנוכח והנסתרת בבניינים שונים

(83) לא־תעֲשֶׂק אֶת־דָּעַךְ וְלֹא תִגּוֹל לֹא־תִלֵּין פְּעֻלַּת שְׂכִיד אֶתְךָ עַד־בֹּקֶר (וי' יט, יג)

16 לדוגמות נוספות של נקיטת שיטה זו בידי בעלי הטעמים ראה: קוטס, טעמים ופרשנות, עמ' 190-192, 212-222, 236-238, 240-241, 247.

שלוש פעמים מופיעה צורת 'תקטל' בפסוק: שתי האזהרות – לא תעשק ולא תגזל – מכוונות ללא ספק לגוף נכח. האזהרה השלישית – לא תליץ – דרמטית היא. אפשר שגם היא, כקודמותיה, מכוונת לגוף נכח, וצידוף הסמיכות פִּעֲלַת שְׂכִיר הוא משלימו המושאי של הפועל, ואפשר שהיא מכוונת לגוף נסתרת, היינו פִּעֲלַת שְׂכִיר משמש נושא לפועל. יצוין כי שתי ההבנות השונות של תליץ נבדלות זו מזו לא רק בגופים שהן מציעות כנושאים לפועל, אלא גם בבניינים השונים שהן מעמידות בהם את הפועל (ובכך שונה דוגמה זו מקודמותיה): קל כנגד הפעיל. נציין בתרגום אונקלוס ובפירוש רש"י:

אונקלוס: לא תבית אגרא דאגרא לחוד עד צפרא.

הצורה תבית באונקלוס המתרגמת את תליץ, עם שאף היא צורת 'תקטל', הרי הקשרה בתרגום הארמי מבטל את דרמטיותה. בניגוד לצידוף העברי פִּעֲלַת שְׂכִיר, העשוי לעמוד כנושא של לא תליץ – אם הפועל נתפס בגוף נסתרת – הרי הצידוף הארמי אגרא דאגרא, שהוא זכר, אינו יכול לשמש נושא של לא תבית, אלא רק משלים מושאי של הפועל. העמדת אגרא כנושא הייתה מחייבת לתרגם את לא תליץ כלא יבית.<sup>17</sup> נמצא שאונקלוס הבין את תליץ בגוף נכח, בהתאם לפעלים תעשק ותגזל שלפניו, ולשיטתו תליץ הוא פועל יוצא, הבא בבניין הפעיל.

רש"י: לא תליץ – לשון נקבת, חוסב על הפעולות.

בניגוד לאונקלוס מעמיד רש"י את תליץ כפועל עומד בבניין קל ובגוף נסתרת.<sup>18</sup> על העמדה זו הקשה בעל ספר ויכרון, ממפרשי רש"י: לא דעת' למה ברח הרב מזה הפירוש (=העמדת תליץ כהפעיל נכח), והוא יותר נכון בענין, לפי שכל הכתוב חולך בו על סדר אחד: לא תעשק, לא תגזל, לא תליץ – כולם נלכח. ואם הוא כפי פירוש הרב – לצדדים קהני (=הפסוק מתפצל לצדדים, לגופים שונים): לא תעשק, לא תגזל – נלכח; לא תליץ – נסתרת (=נסתרת).<sup>19</sup> קשיה זו מניחה שההכרעה של רש"י קשה יותר מההכרעה של אונקלוס, ומכאן התמיהה, מדוע 'ברח' רש"י מן ההכרעה הקלה יותר אל הקשה? אפשר שראה דיפרנציאציה בין הפענוח במקרא של השורש לליץ / לרץ בבניין קל להפענוח בבניין הפעיל: בבניין קל הוא משמש להוראה הבסיסית של לינה אי שהייה במשך הלילה, כגון: ולינו ויקומו בבקר (בר' כד, נד), ומכאן גם לשהייה בכלל, כגון: הישבים בקברים ובנצודים ילינו (יש' סה, ד); ואילו בבניין הפעיל הוא משמש להוראה של התאוננות ותרנגות, כגון: אשר הלינתם עלי (במ' יד, כט). בדיקת ההיקריות של השורש במקרא מעלה

17 והשווה תרגום יונתן לאש"י לין איש אתך הלילה (שמ"ב יט, ח): אם יבית גבר עמד בלילה.

18 וכך הכריע גם מאגלדקין בקשקורדנציה שלו. הסרעה הפוכה (כשיטת אונקלוס) תמצא אצל: קדרי, האות ל', עמ' 25.

19 ראה: ספר ויכרון, על אור.

כי הוראת ההתאוננות והנרגנות אכן אינה מצויה בבניין קל אלא בהפעיל, ואילו הוראת הלינה ממוקדת בבניין קל, כיוון שברגיל מעמד הפועל על פי ההקשר כפועל עומד.<sup>20</sup> בכל זאת ישנו 'שטח הפקר' שבו מצויים פסוקים אחדים – ופסוקנו בכללם – שההקשר מאפשר לראות בהם את הפועל המציין לינה או שהייה הן כפועל עומד (היינו בבניין קל) הן כפועל יוצא (היינו בבניין הפעיל).<sup>21</sup> מן הראוי לבדוק כיצד נהג רש"י בפסוקים אלה. דומה ביותר לפסוקנו הוא הפסוק:

(83א) לאתלין נבלתו עליהעץ כיקבור תקברנו ביזם ההוא (דב' כא, כג)

הפועל תלין בפסוק זה מאפשר שני ניתוחים: ניתן להעמידו כצורת הפעיל נוכח, בהתאם לגוף הנכח בפועל שלפניו: וכריהיה באיש חטא משפט מות והומת ו ת ל י ת א ת ו עליעץ (שם, פס' כב), וניתן להעמידו כצורת קל נסתרת, כשנושאו הוא נבלתו.<sup>22</sup> רש"י, במרבית הפרשנים, שותק בפסוק זה, וסביר שראה גם בו – כמו בפסוקנו לשון נקבה, ואילו נוקק לפסוק זה בפירושו היה מעיד כאן: 'מוסב על הנבלה'. שאלת ההכרעה בין הבניינים קל והפעיל של שורש ל"ן / לר"ן אינה קשורה לשאלת ההכרעה בין הגופים נוכח ונסתרת של צורת 'תקטל', ועל כן מן הראוי לעיין גם בפסוק שלהלן ובמשמעות שייחס לו רש"י.

(83ב) ואביך איש מלחמה ולא ילין אתיהעם (שמ"ב יז, ח)

רש"י: ואביך איש מלחמה – ויודע עניני מלחמה וטכסיסה [...] ובטוח הוא שתרחף הלילה לבוא עליו, לפיכך לא ילין עם שאר העם.<sup>23</sup>

- 20 בלשון חכמים מתפתח השימוש בהפעיל לציון גרימת הלינה או ההשהיה, כגון: כל המלין את מתו עובר בלא תעשה (משנה, סנהדרין ו, ה). על תהליך זה ראה: הוכרמן, עיונים, עמ' 130. את הצורות המקראיות ששימשו בסיס להתפתחות הצ"ל בלשון חז"ל העמיד הוכרמן בבניין קל. ראה: שם, עמ' 131.
- 21 אין תימה בכך שרבים מן הפרשנים לא נקמו בפסוקנו עמדה. כך למשל שותק רמב"ן בפירושו על אתר. במקום אתר, בפירושו לפסוק ביומו תתן שכרו ולאיתבוא עליו השמש (דב' כד, טו), נוקק רמב"ן לפסוקנו, ואומר: וטעם ביומו תתן שכרו ולאיתבוא עליו השמש – על דרך הפשט באור מסה שנאמר בתורה לא תלין פגולת שכיר אתך עד בקר (וי' יט, יג). בהמשך מתחמק רמב"ן מהכרעה ברורה בשאלה הנדונה כאן, וניסח דבריו נרד מהאפשרות האחת אל השנייה: למד אומנו מכאן, כי מח שואמר בתורה לא תלין פגולת שכיר אתך עד בקר הכונה בו שתפרענו ביום, שאם לא תפרענו בנחתו ממלאכתו מיד, הנה לך לברית ושאר שכרו אתך עד בקר ומוח הוא ברעב בלילה. מצד אחד מוליכת המילים הסוגה בו שתפרענו בנחתו להבנת תלין כפועל יוצא, היינו בבניין הפעיל ובגוף נוכח, אך מצד שני מוליכת המילים ושאר שכרו אתך עד בקר לראית פגולת שכיר כנושא של תלין, ולהבנת הפועל כפועל עומד בבניין קל ובגוף נסתרת.
- 22 וכך הכריע מאגנלרן בקונטרסו שלו, כהסכמתו לגבי וי' יט, יג, ואף כאן נטה קדרי להכרעה ההפוכה. ראה: קדרי, האות ל', עמ' 25.
- 23 בדומה פירש גם רד"ק על אתר.

לשיטת רש"י ילין הוא פועל עומד. הכרעת רש"י להעמידו בבנין קל כרוכה בהכרעה נוספת, הנוגעת לתפקידה של את כאן: הבנת ילין בבנין קל מחייבת גם הבנת את בהוראת 'עם', ולא כמצינת את יחסת המושא. שוב בחר רש"י להעמיד את משמעות הלינה בבנין קל ולא בבנין הפעיל, אף שההקשר מאפשר גם את הדרך האחרת.<sup>24</sup>

מבדיקת המקראות הדורששמעיים שהבאנו כאן מתחזק הרושם, שרש"י נמנע מלהציע לתלין / ילין מעמד של פועל יוצא, ואכן כך נימק ר' אליהו מזרחי, מפרש רש"י, את הכרעת רש"י בפירושו לר"י, יג: לא ת"י חטכ (התיידי של תלין), שאם כן, יהיה פועל יוצא, ולא מצאנו החלה חזאת בשום מקום יוצאת [...] אלא בפסוק ערום ילינו (כך צריך להיות, ולא 'ילין כדפס) מבלי לבוש (איוב כד, ז), וחזר טוב הוא שיהיה מוסב על הפעולה, שיהיה עומד כתביו.<sup>25</sup>

הדוגמה יוצאת הדופן, שהוכחה בסוף דברי מזרחי, ראויה לעיון:

(ג83) ערום ילינו מבלי לבוש (איוב כד, ז)

רש"י: ערום ילינו – הם מלינים את העננים.

כאן בחר רש"י להעמיד את ילינו בבנין הפעיל, והוסיף משלים מושאי – את העננים – לפועל היוצא. העמדה זו נשענת על רצף הפעלים היוצאים שבהקשר, המתארים את פעולות הרשעים: גבלות ישיגו, עדר גזלו (פסוק ב), יחבלו שוד אלמנה (פסוק ג), יטו אבנים מדרך (פסוק ד), גלילו יקצורו ותרם רשע ילך שו (פסוק ו), ערום ילינו (פסוק ז).

מדוע העדיף רש"י לחזק ממנהגו ולפרש בפסוק זה את ילינו – שהוא לפי ההקשר מלשון 'לינה' ולא מלשון 'תלונה' – כפועל יוצא בבנין הפעיל, ולא כפועל עומד בבנין קל? דומה, שמבין כל הכתובים הדורששמעיים שהובאו לעיל, כתוב זה הוא היחיד שהעמדתו בבנין קל כרוכה בהחלפת הנושא. שודי אין הנושא של הפעלים היוצאים הקודמים, המכוון לרשעים המדכאים, הולם את הפועל העומד ילינו בהקשר בפסוק. הנושא הראוי של ערום ילינו מבלי לבוש הוא האביזנים המדכאים. ודוק: בפסוקים שנדונו לעיל – לא תעשק [...] ולא תגזל; לאיתלין פגל ת שכיר (דוגמה 83); ותלית אותו [...] לאיתלין גבלתו (דוגמה 83א) – העמדת תלין כפועל עומד, לפי שיטת רש"י, גודמת אמנם לשינוי הנושא ששימש ברצף, אך הנושא החדש מזומן לשיטתו לצד

24 ראה קדרי, האות ל, עמ' 24, המפרש את הפסוק: לא יתן להם ללח אלא יפעילם מיד.

25 ראה מזרחי, על אתר, ובדומה: גור אריה, על אתר. יושם אל לב, שמפרשי רש"י אלה לא ציינו את הדיפרנציאציה בין הבנינים, התלדה בהוראת השורש לין / לין – דיפרנציאציה שעמדו עליה לעיל. עם זאת, לא ייתכן שנעלמו מעיניהם הפסוקים שבהם בא השורש בבנין הפעיל, כשהוראתו התאוננת ותרננת, ואפשר שייחסו הוראה זו לשורש לין, ואת הוראת תלינה והשהיה – שאליה התייחס – לשורש שנת, לין, ואכמ"ל.

הפעיל.<sup>26</sup> כיוון שלא כך הוא באיוב כד, ז, שם אין הפסוק נוקב באיבר שניתן להעמידו כנרשא החדש, היינו אין לצד תלינו אזכור של האביונים המדוכאים, נסוג רש"י מהעמדת הפעיל בבנין קל – אף שבכך נפגע המתאם שבין שני המשמעים של השורש ליי' / לוי' לבין שימושיו בשני הבנינים קל והפעיל – והעמידו בבנין הפעיל. נמצא שהמתאם הנזכר עשוי היה להנחות את רש"י בפירושו, ובלבד שלא התגש בכלל תחבירי שרש"י יחס לו משקל רב יותר. כלל זה, שניתן לכנותו 'חוק ההתמדה של הנרשא', אומר שכל משפט מתמיד בנושא כל עוד לא צוין בו נושא חדש.

(84) ויאמר ה' אל־משה הִשָּׁב את־מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות [...] וְתָכַל תִּלְוֶנָתָם מַעֲלִי וְלֹא יִמָּתוּ (במ' ז, כה)

מן הפרשנות לפסוק עולה, כי צורת העתיד המקוצר תָּכַל פתוחה לייצג שני גופים בבנין פיעל, נוכח נסתרת; וכן את גוף נסתרת בבנין קל. בהתאם לכך מוצעים בפרשנות גם נושאים שונים לנשוא פרעלי זה. נעיין בדבריהם של כמה פרשנים:

אונקלוס: ויספן תורעמתהון מן קדנ

רש"י: ותכל תלונתם – כמו: ותכלה תלונתם. לשון [זה] (תלונתם) שם חפעל (=שם עצם) יחיד לנקבה, כמו תלונתם.

רש"י פותח בציון העובדה שותכל היא צורת עתיד מקוצר של 'ותכלה', שהרי צורות עתיד מקוצר רווחות בשורשי ליי'. הציין ותכל תלונתם – כמו: ותכלה תלונתם אין בו כשלעצמו כדי ללמד על האפשרות שרש"י נוטה לה בניתוח הצורה ותכל. אולם בהמשך דבריו מתייחס רש"י לצורה תלונתם ומעמידה כשם עצם נקבי שאיננו בריבוי, בין שראה בה צורת יחיד ממש בסימנת זאת (בדומה לאחות ולחמות, היינו תלונתם=תלונתם) בין שראה בה שם קיבוצי הבא ביחיד (בניגוד ל'תלונתם', שהיא צורת יחיד).<sup>27</sup> 'הודקתו של רש"י להעמדת תלונתם כצורת יחיד נובעת מרצונו להתאימה במין ובמספר לנשוא הפעיל, ומבאן שראה בתלונתם נושא של ותכל. ראייה זו מלמדת על דבריו הראשונים, שיש לקרוא: ותכל תלונתם – כמו: ותְּכַלֶּח<sup>28</sup> תלונתם. נמצאת למד, שרש"י ראה בתכל צורת נסתרת בבנין קל.

אונקלוס ראה אף הוא בתלונתם נושא של ותכל. כך עולה מתרגומו, הממיד את צורת

26 שים לב שבדוגמה 23 אין הנושא מתחלף, בין שבנינו של ילין הוא קל, בין שהוא הפעיל.

27 האפשרות שרש"י ראה בתלונתם שם קיבוצי עולה מהמשך הדברים המובאים בדפוסים שונים של פירוש רש"י, אך אינם בדפוס ראשון: ויש תלונתם לתלונתם: תלונתם – תלונת אחת; תלונתם – שם דבר בלשון יחיד ומפילו הם תלונת הרבה. צוין כי צורת היחיד, 'תלונה', אינה מוזמנת במקרא.

28 ולא: ותְּכַלֶּח, כפירוש רש"י המובא להלן.

הנסתרת ותכל בצורת הנסתרות וסופן (=ותכלינה). המרה זו יש בה כדי ללמד על תפיסת הצורה תלונתם כשם קיבוצי, ולהסביר את תרגומה בצורת הריבוי תורעקתומו. כנגד אונקלוס ורש"י ששייכו את ותכל לבנין קל, רשב"ם וספורנו שייכו צורה זו לבנין פיעל. עם שהסכימו באשר לבנין, נחלקו באשר לגוף, וממילא בזהווי הנושא של ותכל.

רשב"ם: ותכל תלונתם – ותכלה את תלונתם של ישראל, כמו 'צו מן 'צוה'.

רשב"ם מעמיד את תלונתם כמושא של ותכל, ומכיוון שהעמדה זו שוללת את הצורך בהתאמי מין ומספר בין שתי התיבות האלה, אין רשב"ם נזקק לבירור הצורה תלונתם מצד מספרה. רשב"ם משווה את הנושא של ותכל לנושא של הפועל הקודם לו – הָשִׁב – ומעמידו בגוף נוכח (המכוח למשה), הכלול בפועל. תפיסת תלונתם כמושא מחייבת את העמדת ותכל כפועל יוצא, ומכאן ותכל = ותכלה = פיעל, עתיד (מקוצר), נוכח.

ספורנו: ותכל תלונתם – וזאת המשמרת והאות תכלה את תלונתם, שלא זסיפו להתלונן.

אף ספורנו ראה בתלונתם מושא ואת ותכל כצורת עתיד מקוצר בבנין פיעל. שלא כרשב"ם העמיד ספורנו צורה זו בגוף נסתרת והתאים לה כנושא את משמרת או את אות הנזכרות בחלקו הראשון של הפסוק. אפשר שספורנו נדחק להעמדת נושא זה, משום שלא נראה לו סביר שה' יצוה את משה לכלות את תלונות בני ישראל, שהרי אין הדבר בידי משה.

#### 3.2.1.4 לזיהוי הנושא של צורת 'נקטל' בשורשי ל"א (= 'נקטא')

צורות קל עתיד מדברים וצורות נפעל עבר נסתר או בינתי יחיד פאות בשורשי ל"א בדגם זהה – 'נקטא'. צורת 'נקטא' איננה חרמשמעיית כשהיא משמשת כנושא בהקשר שבו ניתן להתאים לה יותר מנושא אחד. הקשרים כאלה מזמינים הכרעה בפרשנות, או למצער התלבטות. נענין בדוגמה הבאה:

(85) ויאמר פרעה אלעבדיו הנמצא כזה איש אשר רוח אלהים בו (בר' מא, לח)

התלבטות בין שני ניתוחים מורפולוגיים אפשריים לפועל נמצא, ובין שני נושאים, שכל אחד מהם מתאים לניתוח אחר, מובעת אצל ראב"ע.

ראב"ע: הנמצא כזה – בנין נפעל, והוא פועל עבר. כאומרי: הנמצא בעולם כזה. ותכן להיות הנון סימן המדברים: הנמצא אמת כזה – דברי פרעה אל עבדו.

ראב"ע נוטה כנראה לאפשרות הראשונה, לפיה הנושא של נמצא הוא כזה, איש אשר רוח

אלהים בו. ראב"ע מעלה גם את האפשרות השנייה, לפיה הנושא של נמצא הוא כינוי המדברים, המכוון לפרעה ולעבדיו. אפשרות זו מעמידה את נמצא כפועל יוצא בבין קל, ואת כזה, איש אשר רוח אלהים בו כמשלימו המושאי. ראב"ע השכיל לציין לא רק את ההבדלים המורפולוגיים והתחביריים שבין שתי האפשרויות אלא גם את ההבדל הסמנטי שביניהן. בפירושו לפי האפשרות הראשונה – הנמצא בעולם כזה – באה התוספת בעולם לציין את המשמעות הקיומית הנתלת בפועל נמצא (הנמצא = הקיים).<sup>29</sup> משמעות זו הולמת את השורש מצ"א בבואו בבין נפעל, אך לא בבין קל, שבו מועמד הפועל נמצא לפי הפירוש השני.

אונקלוס ורש"י הכריעו לפי האפשרות המעמידה את הנמצא בבין קל, עתיד, מדברים.

אונקלוס: תנשכח כדן גבר דרוח נבואה מן קדם ה' ביה.

רש"י: הנמצא כזה – 'תנשכח כדן' (=לשון אונקלוס). אם נלך ונבקשנו, הנמצא כמזה?

אונקלוס משתמש בתרגומו להנמצא בצורה תנשכח שהיא בבין קל, עתיד מדברים. בכך הכריע לצד המנתח את הפועל העברי באותו אופן.<sup>30</sup>

רש"י קיבל את הכרעת אונקלוס והסתמך עליו. הסתמכות זו אפשר שהיא נובעת רק מסמכותו של אונקלוס בעיני רש"י, ואפשר שרש"י אכן העדיף את הכרעת אונקלוס על פני ההכרעה החלופית. העדפה כזאת אפשר שהיא נובעת מן ההקשר הרחב שפסקנו משתלב בו, המספר על מינויו של יוסף למשנה לפרעה. תרומת ההקשר להכרעה כשיטת אונקלוס ורש"י מפורטת אצל רמב"ן, המפרש אף הוא את הנמצא באותה שיטה.

רמב"ן: וטעם הנמצא כזה – בעבור שהיה (=יוסף) עברי, והם (=העברים) שנואי נפש המצרים [...] לא רצה (=פרעה) למנותו קשנה בלא רשותם, ולכך חמר להם, שלא ימצאו מצרי כמוהו, כי רוח אלהים בו.

### 3.2.1.5 לזיהוי הנושא של צורת 'נקטלה'

גם בצורה 'נקטלה' מזומנת דרמשמעות מורפולוגית, היצרת דרמשמעות תחבירית. צורה

<sup>29</sup> לפי הצגת ראב"ע – נחוצה פועל עבר – מתייחסת המשמעות הקיומית לעבר, היינו: הנמצא = האם היה קיים עד סה.

<sup>30</sup> כך הגרסה אצל שפרבר, ללא ציון גירסה חלופית בכתב יד כלשהו. זוהי גם הגרסה אצל רש"י (ראה להלן). גרסות אחרות המצויות בדפוסים – משוכשוח הן.

<sup>31</sup> תפיסת הנמצא כצורת נפעל, בין בעבר נסתר בין בבינוני יחיד, מחייבת להעמיד את הפועל המקביל בארמית בבין נתפעל – מקבילו הפתקציונלי הארמי של הנפעל העברי – בצורה האשקחכח / המשקחכח.

זו עשויה לשקף עתיד מוארך (=קוהורטיב) של בניין קל בנף מדברים, כמו גם עבר נסתרת של בניין נפעל, וכל אחת מהאפשרויות מזמינה נושא שונה. פעמים שהפרשנים מתייחסים לשתי האפשרויות, כשההקשר פתוח לשתייהן, ויש שהם מכריעים לאחד הצדדים. להלן דוגמות:

(86) **מִלֵּא שָׁבַע זֹאת וְנִתְּנָה לָךְ גִּסְתָּאֵת־זֹאת בַּעֲבֹדָה אֲשֶׁר תַּעֲבֹד עָמְדִי (בִּר' כט, כז)**

רד"ק היטיב להציע את שתי האפשרויות להבנת וְנִתְּנָה:

רד"ק: וחסך המלה נתנה מבנין נפעל ללקבה, או תהיה מבנין הקל, והעין למדבר, בדרך התפארת (=בריבוי של כבוד = pluralis majestatis).

ייתכן שרד"ק העדיף את האפשרות הראשונה, משום שהאפשרות השנייה טעונה הסבר כאשר לגוף המדברים שאינו הולם דובר יחיד (=לבן). רד"ק מספק הסבר לאידהאמה זו, אך עדיין נותרה איעקיבות בשימוש הגופים שבפסיק, שכן מריבוי של כבוד – ונתנה – עובר הכתוב לגוף מדבר: בעבודה אשר תעבד עמדי (ולא 'עמנו'). אידהאמה זו מתבטלת משמספקים לונתנה נושא המציין יותר מגוף אחד. נושא כזה ממילא אינו יכול להיות הרפרנט של הכינוי שבתיבה עמדי. בדרך זו הלך רמב"ן, שהעמיד את ונתנה בבניין קל ובנף מדברים.

רמב"ן: ונתנה לך – [...] והנכון בעיני כי דברי לבן בערמה. אמר ליעקב לא יעשה כן במקומי (בר' כט, כז) כי לא יחזני אנשי המקום לעשות כן, כי נבלה הוא חזלם. אבל תמלא שבע זאת ונתן לך אני וכל אנשי המקום גם את זאת, שפלטנו נסכים בדבר.

רמב"ן ראה כערמה לא רק את דברי לבן לא יעשה כן במקומי, אלא אף את דבריו ונתנה לך גסיתא זאת. העמדת אני (=לבן) וכל אנשי המקום כנושא של ונתנה מצידית את לבן בתירוצו עתידי לאימילוי התחייבותו ליעקב, שכן הסכמת אנשי המקום איננה בהכרח בשליטתו של לבן.

דומה שראייה זו – שרמב"ן נתן לה ביטוי מפורש – עומדת מאחורי הכרעתם הזוהה, אך הבלתי מנומקת, של אונקלוס ושל רש"י.

אונקלוס: חשלים שבעתא דדא ונתן לך אף ית דא

רש"י: ונתנה לך – לשון רבים, כמו גרדה ונבלה (בר' יא, ז), [ויאמרו איש אלדעהו הבה נלכד נהלפנים] ונשך פה [לשרפה] (שם ג), אף זה – לשון זנות.



רש"י עומד על צורת העתיד המוארך שבפועל ונתנה, ובכך הוא מכריע – כמו אונקלוס – שהפועל בא בבנין קל ובגוף מדברים. קשה לקבוע אם הכרעתו של רש"י נשענת על הכרעת אונקלוס או שהיא עצמאית. שלא כמו בדוגמה 84, שם הניח רש"י את לשון אונקלוס ביסוד פירושו (הנמצא כזה – הנשכח כדן), ובכך הציג בעליל את תלותו באונקלוס, כאן זיקתו לאונקלוס איננה מפורשת.<sup>32</sup> אפשר שרש"י נזקק להכרעת אונקלוס בפסוק זה פחות ממה שנזקק לה בבר' מא, לח. שכן כאן היה רש"י סבור, שלשון הכתוב כשלעצמה תומכת בהכרעתו. הבנת הפועל ונתנה כלשון 'וניחן' מעמידה אותו כפועל יוצא ו'מצדיקה' את השימוש באת בהמשך: ונתנה לך גם את זאת. רש"י ראה, כנראה, בתיבה את שבפסוק גורם מפריע לקבלת הפירוש החלופי לונתנה, וזאת – אף על פי שמצינו במקרא שפעלים בבנין נפעל, כמו גם בבנינים סבילים אחרים, עשויים להזמין את התיבה את לפני נושאים, כגון: ויולד לחנוך את עירד (בר' ד, יח); ולא יאכל את בשרו (שם' כא, כח); וימת נא את האיש הזה (יר' לח, ד).<sup>33</sup> סביר, שגם פסוקים אלה נראו לרש"י מוקשים, אך לא נמצאה לו בהם דרך 'לברוח' מן הקושי. בפסוקו העדיף רש"י את הדרך החלופית האפשרית, המחלצת את הפסוק מן הקונסטרוקציה ה'בעייתית'.

#### (87) הבה נרדה ונבִּלָה שם שפתם (בר' יא, ז)

משפט זה הוא חלק מדיבור ה', המצוין בפתיחה ויאמר ה' (פסוק ו), שאין בה אזכור של נמען כלשהו לאמירה. בכל זאת אין כל אפשרות להציע לנרדה ניתוח אחר זולתי עתיד מוארך של בנין קל בגוף מדברים. אף שאלהים הוא מדבר יחיד, ניתן לפרש את נרדה כריבוי של כבוד, או כדיבור ה' עם המלאכים (כשיטת ראב"ע, ראה להלן), היינו: הדובר (ה') מכון בפועל נרדה לא רק לעצמו אלא גם לנמענים (המלאכים) שלא נזכרו בפסוק. כנגד הניתוח המרפולוגי החד-משמעי של נרדה, עומדת נבִּלָה בהקשרה כצורה רבי-משמעית מעבר למחלוקת באשר לשורשה, היא מאפשרת כמה ניתוחים באשר לבנין, לזמן ולגוף העומדים מאחוריה. סביר להשוותה לנרדה, היינו לראותה כצורת עתיד מוארך של בנין קל בגוף מדברים (משורש בל"ל). אך ניתן גם להעמידה בבנין נפעל עבר נסתרת (משורש בל"י או בל"ל, ראה בפירושים להלן), או אף בבנין קל עבר נסתרת (משורש נב"ל, ראה להלן חיוג'

32 קשה לקבוע אם דברי רש"י בסופם – לשון וניחן – מכונים לתרגום אונקלוס: ונחן, ומעמידים תרגום זה בניגוד לתרגום שהיה הולם את התפיסה החלופית של הפועל: ונתתה, ואכמ"ל.

33 כיוצא באלה: ונִסְאֲרָם את השלחן (שם' כח, כח); אם את ילדיגו הים יאֲסֹף להם (במ' יא, כב) ועוד. לא ראינו להבדיל כאן בין מקרים של 'סביל ניסה', או 'סביל אישי' (כבדוגמת שבפנים ובדוגמה הראשונה כאן) לבין מקרים של 'סביל בלתי משתנה' או 'סביל סתמי' (כבדוגמה האחרונה כאן). על הבחנה זו ראה: בלאו, הסביל הסתמי, וספרות נוספת שם. לא ראינו גם להכריע אם יש נפקא מינה בין שני סיוסוי הסביל לעניין את הבאה בהם ולהגדרת האיבר שאחריה כנושא או כמושא. גם על כך ראה: בלאו שם, וכך: בלאו, את השימוש נומינטיבי, והספרות המובאת שם. לענייננו כאן חשובה רק העובדה, שדוגמה 85 איננה כדדת ויש במקרא עדים נוספים לשימוש באת בקונסטרוקציה כזאת.

ורד"ק). בין כך ובין כך שני נושאים אפשריים לנבלה עולים מן הניתוחים המורפולוגיים: (א) ה', כמדבר בריבוי של כבוד; או ה' והמלאכים בגוף מדברים; (ב) שְׁפָתָם. נעִיין בהתמודדותם של הפרשנים עם הצורה נבלה:

אונקלוס: הב נהגל ונבלבל תמן לשנהון.

רש"י: ונבלה – ונבלבל, נוין משמש בלשון רבים, וה"א אחרונה יתרת, כה"א של נידה.

אונקלוס, ורש"י בעקבותיו, רואים בנבלה את השורש בל"ל, המיתרגם ומתפרש בשורש המורחבה מרובע בלכ"ל. שניהם רואים את נבלה כמו נידה בגוף מדברים ובעתיד מוארך. שתי ההערות ברש"י – זו הנוגעת לנ"ן חו הנוגעת לה"א – מצינות הכרעה כנגד האפשרות האחרת, לפיה הנ"ן היא נ"ן הנפעל, והה"א היא סופית הנסתרת בעבר. מדברי רש"י עולה הד של החלופה הפרשנית, המעמידה את שפתם כנושא של נבלה, בשונה מן הנושא של נידה, שהוא גוף המדברים הכלול בפועל. את האפשרות החלופית מעלה ראב"ע במפורש, ולא כהד, אף שאין הוא מסכים עמה.

ראב"ע: הבה נידה – דיבור ה' עם המלאכים. ומלת ונבלה שם שפתם – כל המדקדקים ואחרים שחזו מבני נפעל, וכמוהו וְנָבְלָה רוח מצרים (יש' יט, ג) [נבקה = נפעל, עבר, נסתרת, משורש בק"ק], וְנָבְלָה נָבְלָה [הארץ, אַמְלָלָה נָבְלָה תבל] (שם כד, ד), "וזה רחוק (=ההנחה שנבלה שבפסוקנו אכן דומה לצורות נְבָקָה, נְסָבָה וְנָבְלָה שהובאו מפסוקים אחרים, רחוקה היא, היינו: בעוד שצורות אלו הן משרשי הכפולים ובניין הוא אכן נפעל, נְבָלָה שבפסוקנו אינו יכול להתפרש כך) כ"ח טעם נידה ותתבלבל לשונם ולשונם לא נבלה בעבור הירידה רק ונבלה כמו ונעשה [לנו ישם] (בר' יא, ד) (היינו: צורות עתיד מדברים. תבחרה הדוגמה

34 ובפירושו של ראב"ע ליש' יט, ג וְנָבְלָה מבני נפעל, מפעל הכפל, כמו וְנָבְלָה וְנָבְלָה (צריך להיות וְנָבְלָה וְנָבְלָה) (יח' מא, ו).

35 ובפירושו של ראב"ע ליש' כד, ד: נבלה – מבני נפעל, כמו וְנָבְלָה רוח (יש' יט, ג), וְנָבְלָה (יח' מא, ו). וחזק חזק נְבָלָה השני (=שבהמשך הפסוק) כמו נבל תבל (שמי' יח, יח) (=משורש נב"ל), מתבני הקל. תמה בעינינו, מה ראה ראב"ע להציע לנבלה השני ניתוח ופירוש שונים מאלו שהציע לנבלה הראשון, והרי שתי ההיקריות של הפועל עומדות בתקבולת ברורה. מכל מקום פירושו לנבלה הראשון הוא התחום את הפירוש שהציג ראב"ע לפסוק זה בפירושו לבר' יא, ז.

36 טענת וזה רחוק אינה חלה על תפיסת הצורות שהביא ראב"ע מפסוקים אחרים כצורות נפעל של שורשים מן הכפולים, שהרי כך פירש הוא עצמו צורות אלה (וראה את שתי והערות הקדמות), וטעה אפוא ויזר בפרשו את המילים וזה רחוק שבדברי ראב"ע כמוסכות אל פירוש המדקדקים את אבילה נבלה הארץ (יש' כד, ד), במקום לפרשן כמוסכות אל ההשוואה של פסוקנו לפסוקים האחרים – השוואה הפותחת במלים וכמוהו, וכן. וראה: ויזר, ראב"ע, על אחר.

נעשה בשל סמיכותה בטקסט לפסוק הנדון). והראיה שאחר בסוף כי שם ב ל ל  
ה' [שפת כלה ארץ] (שם, פסוק ט). וזה (=הפועל נבלה) דקדוקו הוא מבנין הפעיל,  
וזהו ראוי להיותו שלם (=לז' בא על דרך השלמים) – 'ונבלה'."

ראב"ע, המסכים עם אתקלוס ועם רש"י, מביא תחילה את דעת המדקדקים, הראים בבלה  
גרין של בנין נפעל. בדעה זו אחז ר' יהודה חיוג', ביספר מחברת פעלי הכפלי, "שם הובא  
פסוקנו ביסער לשון נפעל".<sup>37</sup> אולם חיוג' מביא בהמשך דעה נוספת: וזכר להזת ונסבה  
ונבלה עיקר (=שורש) אחר, תחילתו ט"ן, על משקל נבלה. האפשרות החלופית שהעלה  
חיוג' מעמידה את ונבלה בתמונה מורפולוגית שונה – שורש נב"ל, קל, עבר נסתרת – אך  
מבחינה תחבירית אין הבדל מהותי בין שתי ההצעות. לפי שתיהן הנשוא של ונבלה הוא  
שפתם.<sup>38</sup>

ראב"ע מעלה כמה נימוקים לתמיכה בעמדתו או לדחיית העמדה החלופית. נימוק ראשון,  
הדוחה את העמדת שפתם כנשוא של ונבלה הוא: מה טעם נרדה ותתבלבל (=ונבלה)  
לשונם (=שפתם), ולשונם לא נבלה בעבור הירידה! כאן מעמיד ראב"ע עיקרון פרשני  
תחבירי חשוב: חיובה של ויקה לוגית בין האיברים של משפט מחובר. המשפט הבה נרדה  
ונבלה שם שפתם משפט מחובר הוא. שני איבריו הם: (1) הבה נרדה; (2) ונבלה שם  
שפתם. העמדת נשוא משותף לנרדה ולונבלה – אנחנו (ה' והמלאכים) או אני (=ה' בריבוי  
של כבוד) – יוצרת ויקה לוגית בין שני האיברים, בבחינת 'נרדה לצורך נבלה'. הרי אומר:  
יצורי מעלה הנזקקים לפעולה הממוקדת כיצורי מטה, במקרה זה בלבול שפתם, צריכים  
כביכול לרדת לשטח הפעולה. מן הפירוש החלופי, המעמיד את שפתם כנשוא של נבלה,  
משתמע כביכול שהירידה של יצורי מעלה כשלעצמה, ללא פעולה נוספת שלהם, תביא  
לבבלול שפתם של בני האדם. כיוון שקשר זה בין האיברים של המשפט המחובר אינו  
מתקבל על הדעת, שהרי לשונם לא נבלה בעבור הירידה, אין לדעת ראב"ע בסיס לפירוש  
כזה ויש לדחותו. ביסוד הנימוק השני שמעלה ראב"ע לתמיכה בפירושו עומד העיקרון  
הפרשני של הסתמכות על התאמות תחביריות העולות מן ההקשר הרחב. במקביל לפסוקנו,

37 המשך הסברו של ראב"ע לחריגותה של צורת הפעיל זו אינו מענייננו כאן.

38 דודק: אחד מתרגומיו של ספר זה מערבית לעברית נעשה בידי ראב"ע:

39 ראב"ע חיוג', ספרי דקדוק, מהדורת דוקס (בתרגום ראב"ע), דף 150; מהדורת נט (בתרגום ר' משה בן  
ג'קסילה), דף 104.

40 גם רד"ק, השורשים, שורש בל"ל, מעלה שתי הצעות להבנת הצורה ונבלה והשלכותיה על תחביר המשפט:  
ונשפטו נבלה בנש, וזמן מן חקל (וכך מצגת נבלה בשתקורדנציה של מאגילקין), או נפעל לנקבת,  
וטעמו על שפתם. ההצעה הראשונה דומה לחפיסת ראב"ע באשר לשורש (=בל"ל) ולנף (=מדברים), אך  
לא באשר לבנין (קל כנגד הפעיל). לפי הצעה זו מסכים רד"ק עם ראב"ע שהנשוא של ונבלה זהה לנשוא  
של נרדה. ההצעה השנייה של רד"ק היא ההצעה המוצגת אצל ראב"ע כדעת המדקדקים, והיא עמדתו  
הראשונית של חיוג'. לפי הצעה זו נשאו של הפועל ונבלה הוא שפתם (ובלשון רד"ק: וטעמו על שפתם).

המתאר את התכנון (המתבטא במילה הבה) של נרדה ונבלה שם שפתם, עומד הפסוק כישם בלל ה' שפת כלהארץ (פסוק ט), המסכם את שלב הביצוע. מה בסיכום עומד הפועל בלל כפועל יוצא שנושאו ה' ומושאו שפת כלהארץ, כך יש להעמיד בשלב התכנון את נבלה כפועל יוצא, שנושאו מכון לה' (או לה' ולמלאכים) ומושאו שפתם. על שני נימוקים אלה מוסיף ראב"ע בהמשך נימוק נוסף, שביסודו העיקרון של הסתמכות על פרשנות קדומה. וזה לשונו: ופח תרגמו הזקנים זאבלה' תחת ונבלה. וזלזל היה כדברי המדקדקים (=שהגו"ן איננה תחילית של גוף המדברים, אלא היא נר"ן הנפעל), למח חסרו (הזקנים) הנו"ן? הסתמכותו של ראב"ע על תרגום השבעים לפסוק כפי שהוא מתועד במקורות היהודיים, מלמדת שראב"ע ייחס לתרגום זה מעמד סמכותי, בהיותו מייצג פירוש קדום ומוסכם (שהרי לפי הסיפור התלמודי שבעים ושניים הזקנים סיפקו תרגום וזהו לסקסט העברי, אף שכל אחד מהם עשה את מלאכת התרגום במנותק מתבריו).

### 3.2.1.6 לזיהוי הנושא של צורות 'יקטל' מגזרת ע"ו, המנוטרלות בבניינים קל והפעיל

צורת 'יקטל' של שורשי ע"ו בבניין קל נבדלת מזו שבבניין הפעיל – 'יקום' כנגד 'יקים'. בידול זה אינו מתקיים בשורשי ע"י, וכך מצינו את צורת יבין הן בהוראת הבניין הקל, כגון: ובאנוי ישמע ולבבו יבין (יש"ו, י) הן בהוראה הגורמת של הפעיל, כך: ואת ימי יבין שמועה (שם כח, ט). נמצא שצורה במשקל 'יקל' – שיזכה לבניין קל הוא ברור, ואילו צורה במשקל 'יקיל' עשויה להשתייך הן לבניין קל הן לבניין הפעיל. גטרול הבניינים שבצורה זו הוליד גם את נטרול השורשים, היינו את טשטוש הגבולות שבין שורשי ע"י לבין שורשי ע"ו.<sup>41</sup> בהקשרים מסוימים עשוי טשטוש זה לפרנס שני ניתוחים לפועל שבמשקל 'יקיל', האחד יראה בו פועל עומד והאחר יראה בו פועל יוצאגורם, ולכל אחת משתי הראיות ניתן יהיה להעמיד נושא שונה. התייחסות למקרה מעין זה מצאנו בפרשנות בדוגמה שלהלן.

#### (88) לאימית עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם (שמ' יג, כב)

41 ראה למשל: בבל, מצילה ט ע"א; מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא יד. פסוקו נמנה שם בין הפסוקים שהזקנים – היינו מתרגמי השבעים – הביסו בהם שינויים בהשוואה לנטח המסורה. יצוין כי בנטח השבעים כפי שהגיע לידנו מפיץ פסוקו, כמו עוד כמה פסוקים שבאותה רשימה, ללא השינוי המתועד במקורות היהודיים, היינו בתיאום עם נטח המסורה. וראה על כך: טוב, השינויים. לענייננו כאן חשובה רק העובדה, שראב"ע לא ראה בהכרח בנטח ונבלה המתועדת במקורות היהודיים, שינוי מתוך מניע תאולוגי שביקש לשלול אפשרות של ריבוי אלוהיות, אלא אפשר שראה בה הכרעה פרשנית לצד אחת מן הפרשנויות שהצורה נבלה סובלת, ואכמ"ל.

42 וראה על כך בספרי הדקדוק השונים, למשל: גוניס, דקדוק, סעיפים 72-73, עמ' 194-204.

## אונקלוס: לא עדי עמודא דעננא בימחא

אונקלוס תרגם את הפועל ימיש: עדי – תרגום המחשיבו בעליל כפועל עומד; שכן כך תרגם פועל זה בהופיעו בהקשר חדרמשמעי של הוראה עומדת: ומשרתו יהושע בן-נחן נער לא ימיש מתוך האהל (שמי' לג, יא): ומשומשנה יהושע בר טון שלמח לא עדי מא משכנת. העמדתו כפועל עומד משייכת אותו לבניין קל, ואיננה גורסת בידול בינו לבין ימוש – צורה ברורה של בניין קל משורש מו"ש, המזדמנת בכתובים: לא ימיש ספר התורה הזה מפיד (יהר א, ח); וחסדי מאתך לא ימיש (יש נד, י).<sup>43</sup> לשיטת אונקלוס, הנושא של לא ימיש הוא עמוד הענן,<sup>44</sup> ונראה כי זה פשט הכתוב. בדרך אחרת הלכו רש"י וראב"ע:

רש"י: לא ימיש – הקב"ה את עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה.

ראב"ע: לא ימיש – פועל יוצא, כי השם הנזכר למעלה (=וה' הלך לפניו יומם בעמוד ענן [...]) ולילה בעמוד אש (פסוק כא)) לא הדיש העמודים לפני העם.

בשונה מאונקלוס העמיד רש"י את חקב"ה בנושא של לא ימיש את עמוד הענן ועמוד האש כמושא. ראב"ע פירש באותה דרך, תוך התייחסות מפורטת למעמדו של ימיש כפועל יוצא, והמדתו בפירוש בצורה הנמש, שהיא מבניין הפעיל. ראב"ע גם מנמק את בחירתו בפירוש זה, הרחוק לכאורה מן הפשט, בהתאמתו להקשר, המעמיד (בפסוק הקודם) את ה' בנושא. אך אין בעובדה שהשם הנזכר למעלה משמש שם בנושא, כדי לחייב את משיכתו למטה תוך שמירה על מעמדו התחבירי.

### 3.2.1.7 לזיהוי הנושא של צורות 'יקטל' מגזרת ל"י, המנוטרלות בבניינים קל והפעיל.

צורות 'יקטל' של שורשי ל"י מנוטרלות בבניינים קל והפעיל, הן בעתיד הרגיל הן בעתיד המקוצר (יוסיב).<sup>45</sup> נטרול זה עשוי בהקשרים מסוימים להעמיד דרמשמעות תחבירית,

43 מן הראוי להעיר, כי הפרשנים לא יכלו להתכחש לעובדה, שמציאותן של צורות ימיש בהוראה עומדת (כדוגמת שמי' לג, יא שהובאה כאן, וכיצא בה: יש מו, ז; יד יז, ז; מ"ב, ד; נח' ג, א; תה' נה, יב), מערערת את תפיסת הבידול שבין צורות ימיש / ימוש. אולם אף שהסכימו לביטול הבידול מבחינה פונקציונלית, לא תמיד הסיקו את המתחייב מכך באשר למישור המורפולוגי, וכך מצינו בפרשנות התייחסות לצורת ימיש כאל פועל עומד מבנין הפעיל, בהקרייתו שבהן יש לשייכה לבניין קל. כך תמצא למשל בפירושו של רד"ק ליש' מו, ז.

44 ולמעשה גם עמוד האש, משמחילים על לא ימיש את הכלל של ימוש עצמו ואחר עמו, הינה: לא ימיש עמוד הענן יומם ולא ימיש עמוד האש לילה.

45 בעתיד המקוצר מנוטרלות אפילו צורות המדבר, כגון: וא ע ל ההדה (דב' י, ג) – בניין קל; וא ע ל פר

שכן תפיסת הבניין תכתיב את בחירת הנשא, והאיבר שיעמד כנושא, כשהנשא בבניין קל, יעמד כמושא כשהנשא בבניין הפעיל.

כך למשל עולות בפרשנות תפיסות מנגודות באשר למעמדו המודפולוגי של הפועל ויעל, וממילא באשר להשלכות התחביריות על קביעת נשא ומושא של פועל זה, בדוגמה הבאה:

(89) ויעל עמו גסידכב גספרשים (בר' נ, ט)

אתקלוס: וסליקו עמה אף רתיכן אף פרשן

אתקלוס העמיד את ויעל שבפסוקנו בבניין קל, "שכן הציב כנגדו את שורש סליק הארמי בבניין קל ולא בבניין אפעל". בהעמדה זו קבע אתקלוס את רכב ואת פרשים כנושאי של הפועל ויעל ולא כמושאי, ומתוך ראייה זו ראה 'צידוק' לצורת היחיד של הפועל, כדינו של פועל המקדים נשא כולל. ואף שאין אתקלוס מקפיד במקרים כאלה להמיר בתרגומו את צורת הנסתר בנסתרים, ובדרך כלל הוא משמר את הקונסטרוקציה התחבירית של העברית המקראית, כאן נקט המרה זו, כביטוי נוסף להכרעתו הפרשנית.<sup>46</sup> הכרעה פרשנית זו אפשר שהיא מושפעת מן ההקשר הרחב שבו נתון פסוקנו, שכן קודם לו, בפסוק ו', שימש חדרשמעני בפעלים ויעל, ויעל, המשתמעים בבניין קל בלבד: ויעל יוסף לקבר את אביו ויעלו אותו כלעבדי פרעה. הלשון ויעלו אתו מראה לכאורה שהמספר מעדיף לדבר על עלייתם של גורמים הקשורים ליוסף ולא על העלאתם, שכן הכתוב לא נקט את הלשון ויעל [יוסף] אתו [את] כלעבדי פרעה. לפיכך: כשם שבפסוק ויעלו אתו כלעבדי פרעה בא ויעלו בבניין קל, והעולים – כלעבדי פרעה – מתגנים כנושא, כך גם בפסוקנו: ויעל בא בבניין קל, והעולים – גסידכב גספרשים – מתפקדים כנושא. ניתוח אחר של ויעל ותפיסה תחבירית שונה של המשפט עולים מפירושו של רשב"ם לפסוקנו.

רשב"ם: ויעל עמו – העלה יוסף עמו גם רכב וגו', כמו ויעל עלת (בר' ח, כ), לשון חפ"ל.

רשב"ם העדיף להעמיד את ויעל בבניין הפעיל ולראות ביוסף – הנוכח בפסוקים הקודמים – את נושא הפועל, ובסינטגמה גסידכב גספרשים את המשלים המושאי של

ואיל (במ' כג, ד) – בניין הפעיל. בעתיד הרגיל מתקיים בידול בגוף זה בין אפעל (קל) לבין אפעל (הפעיל).  
46 וכך העמידו גם מאגדלסון בקונקורדנציה שלו.

47 והשווה תרגומו לצירוף ויעל עלת (בר' ח, כ) – ונשיק עלון. כאן הבין (בדין) אתקלוס את ויעל בבניין הפעיל, והתאים לו צורת אפעל ארמית.

48 ומצינו בדפוסים גם את הגרסה וסליק, אך שפרבר מתעד רק וסליק.

הפעל. גישה זו לגיטימית, כשם שגישת אונקלוס לגיטימית, וכל הכרעה במקרים כאלה אין בה כדי לפסול את ההכרעה האחרת, אך עם זאת היא מדרגת אותה בעדיפות שנייה. אפשר שרשב"ם לא ראה מקום להשוות את עליית / העלאת הרכב והפרשים שבפסוקנו לעליית כלעבדי פרעה, המתוארת בבניין קל: וי על לו אתו כלעבדי פרעה זקני ביתו וכל זקני ארץ מצרים (פסוק ז). ודוק: על זקני בית יוסף זקני ארץ מצרים שהיו מקורבים אל יוסף ניתן לומר, בלשונו של ספורנו (על אתר): ויעלו אתו – בלתי מצוותו, היינו: הם יזמו את העלייה ולא נצטוו לעשות כן; אך מהרכב ומהפרשים אין לצפות שיעלו מעצמם, אלא שיהיו מושא ההעלאה של מישוה אחר, ולכך מתאימה העמדת ויעל בבניין הגורם – הפעל.

### 3.2.2 לזיהוי הנושאים של איברי משפט מחובר: אחידות מחייבת או חופש אפשרי

איחוי של משפטים עצמאיים במסגרת משפט מחובר אינו מותנה, כידוע, בקיומם של חלקי משפט זהים כלשהם, המופיעים בכל אחד מן האיברים המרכיבים את המשפט המחובר. כך למשל תמצא חלקי משפט שונים לחלוטין בשלושת האיברים של המשפט המחובר הבא: והארץ היתה תהו ובהו (איבר א) והשך על פני תהום (איבר ב) ורוח אלהים מרחפת על פני המים (איבר ג) (בר' א, ב). במשפט זה לא תמצא שיתוף בין האיברים שצוינו, לא בנושא, לא בנושא ולא במשלים. ובכל זאת, ברוב המקרים, קיומו של חלק משותף בכל אחד מן האיברים של המשפט המחובר – בין באותו תפקיד תחבירי בין בחילוף תפקיד – מזמין מבחינה לוגית את עצם האיחוי של המשפטים העצמאיים והעמדתם במשפט מחובר. מצב זה מיתר את אזכורם מחדש של החלקים המשותפים שבאיברי המשפט המחובר, לאחר שכבר הזכירו באיבר קודם, ומאפשר את שימוטם או את אזכורם באמצעות כינוי. כך למשל: ויבוא אלהים אל לבן הארמי בחלם הלילה, ויאמר [אלהים] לו (=ללבן) (בר' לא, כד). השימוט המתאר של החלק הזהה או המרתו בכינוי, טבעיים הם כשמעמדו התחבירי של אותו חלק אינו משתנה, כבדוגמה האחרונה, אך אין הם מותנים במצב כזה. גם כשמשתנה מעמדו התחבירי של החלק הזהה, ייתכן שימוטו. כך למשל: ויתן משה את הגלעד למכיר (מושא), וישב (מכיר) (נושא) בה (במ' לב, מ). כאן ההקשר מחייב את הנחת שינוי הנושא, אך יש שההקשר בקונסטרוקציה תחבירית מעין זו פתוח הן להנחת שימור הנושא הן להנחת שינויו. שינוי הנושא גורם לעתים קרובות לאזכור הנושא החדש גם כשהוא נזכר לפני כן אך במעמד תחבירי אחר, ואפילו כששני הנושאים אינם שוי מין ומספר והפועל-הנושא המתואם לכל אחד מהם מלמד על הנושא שהחלף. כך למשל: ויאמרו [יושבי גבעון, שנוכרו לפני כן] אליהו ש ע (מושא) עבדך אנחנו, ויאמר אליהם יהו ש ע (נושא) מראתם (יהו' ט, ח). אף שניגוד הפעלים ויאמרו / ויאמר מלמד בבירור על חילוף הנושא, והנושא

החדש - יהושע - כבר הזכר כמושא באיבר הקדם, לא שמט הכתוב נושא זה והביאו במפורש. דודק: אם בקונסטרוקציה כזאת כך, בקונסטרוקציה שבה שני הנושאים השונים הם שווי מין ומספר, מתבקש אזכור הנושא השני על אחת כמה וכמה. ואמנם, כנגד הפסוק שהובא לעיל - ויתן משה את הדגלעד למכיר, וישב [מכיר] בה [במ' לב, מ], שבו נשמט הנושא החדש - נמצא כמובן פסוקים המאזכרים אותו, כגון: ויבא שמואל (נושא) אל שאול (מושא) ויאמר לו (לשמאל) שאול (נושא) ברוך אתה לה' (שמ"א טו, יג). העובדה שהעברית המקראית מאפשרת את שימוט הנושא מן האיבר השני והלאה של משפט מחובר, הן כשהנושא נשמר הן כשהוא מתחלף, מקשה לעתים קרובות על זיהוי הנושא, ופותחת פתח לדרמשמעות תחבירית, המצאת את ביטוייה בפרשנות הן בפשט הן בדרש.

### 3.2.2.1 חילוף נושא ללא אזכורו: החילוף מתחייב מן ההקשר.

(90) כייתן איש אלדעהו חמור ארשור [...] לשמר ומת ארנשכר [...] שבעת ה' תהיה בין שניהם [...] ולקח בעליו ולא ישלם (שמ' כב, ט-י)

נושאו של הפועל ולקח הוא בעליו של בעל החיים שנמסר לשמירה, היינו הוא זה המכונה איש במשפט הפתוח כייתן איש א-ל-ר-ע-ו; אך נושאו של ולא ישלם, שאינו מפורש, פתוח לכאורה הן לאותו איש הן לדעהו, היינו השומר. הכתוב לא אזכר גם את משלימו המושאי של הפועל ולקח, חסרון המכביד אף הוא על הבנת העניין: אפשר שהמשלים הוא בעל החיים שנמסר לשמירה, בין שמת בין שרק נפגע, ואפשר - לפי הבנת חז"ל - שהמושא של ולקח הוא שבעות ה'. בין כך ובין כך ההקשר מחייב להעמיד נושא חדש ללא ישלם, שהרי אם הוא בעליו של בעל החיים שניזוק אין כלל מקום לציין שהוא פטור מתשלום. ואמנם חז"ל, ורש"י בעקבותיהם, העמידו כאן על חילוף הנושא.

תוספתא שבוועות ו, א: כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלחין. שנאמר: ולקח בעליו ולא ישלם (שמ' כב, י). כיון שקיבלו בעלים את השבועה, הלז פטור מלשלם (מהדורת צוקערמאנדל עמ' 453).

דרשה זו מעמידה את ולקח בעליו ולא ישלם כרישה וסיפה של משפט תנאי. רישה: ולקח (=אם לקח) בעליו [את השבועה]; סיפה: ו(=אז, וי"ו הסיפה) לא ישלם [השומר].

רש"י: ולקח בעליו - השבועה; ולא ישלם - לו השומר כלום.

רש"י משלים באיבר הראשון את המושא החסר, ובאיבר השני את הנושא שנתחלף ואת המושאים (לו, כלום).



### 3.2.2.2 תופעת חילוף הנשא ללא אזכורו מנוצלת בדרש: ההקשר אינו מחייב את החילוף

המודעות לתופעת חילוף הנשא ללא אזכורו אפשרה למדרש לגייס את התופעה למטרותיו. כך הוא בדוגמה הבאה:

(91) והנער[ה] טבת מראה [...] ותרד העינה ותמלא כדה ותעל: וידך העבד לקראתה (בר' כד, טז-יז)

פשט הכתוב ברור. הנשא של ותרד, ותמלא, ותעל אחד הוא: הנער[ה] (=רבקה). בהתחלף הנשא בא אזכורו במפורש: וידך העבד. ההקשר אינו מזמין את חילוף הנשא של הפועל ותעל, שהרי קדם לו הפועל ותרד, והנערה שירדה תחילה אל העין סופה שעלתה ממנה. בכל זאת, המדרש, ורש"י בעקבותיו, ראו להעמיד לותעל נושא אחר:

בראשית רבה ס, ה: ותרד העינה ותמלא כדה ותעל – כל הנשים יורדות וממלאות מן העין, וזו כזון שראו אותה המים מיד עלו.

רש"י: וידך העבד לקראתה – לפי שראה שעלו המים לקראתה.

התמונה המתארת את העלייה של מי הבאר לקראת רבקה מושגת בדרשה באמצעות העמדת העין (=הבאר) – ששימשה משלים תיאורי של ותרד – כנושא של ותעל. עליית המים הנזכרת במדרש אינה אלא הביטוי הוויזואלי של עליית הבאר. זאת ועוד: המדרש משווה את רבקה לנשים האחרות שבאותה סיטואציה: כל הנשים יורדות וממלאות מן העין, וזו כזון שראו אותה המים מיד עלו. ממשפט זה אתה שומע שבניגוד לנשים האחרות, רבקה לא הייתה צריכה לשאוב את המים מן הבאר, שכן אלה עלו לקראתה. ואם כך הוא, אפשר שהמדרש ראה בעין נושא לא רק של ותעל אלא אף של ותמלא (העין) כדה [של רבקה]. דרש זה מתיישב עם לשון הכתוב, שכן אין חילוף הנשא מחייב את אזכורו המפורש של הנשא החדש, שכבר נזכר לפני כן, אם כי במעמד תחבירי אחר. עם זאת, אין בעובדה שלשון הכתוב אינה עומדת בסתירה לדרש זה כדי להסביר את סיבת היווצרותו, ואת אימוצו בידי רש"י בפירושו. דומה שפשט הכתוב נדחה בידי הדרש בשל התמיהה, מה ראה העבד לרוץ דוחקא לקראתה? גם עליית המים שהעמיד המדרש, הפגין לפני העבד את ייחודיותה של רבקה בהשוואה לשאר בנות אנשי העיר יצאת לשאב מים (פסוק יג). יושם אל לב, כי רש"י לא נוקק לדרש זה במקומו הטבעי, היינו כפירוש לותמלא כדה ותעל, אלא רק בפירושו לוידך העבד לקראתה. בכך גילה רש"י את דעתו, שעד שאיננו מגיעים למשפט וידך העבד לקראתה אין מה שיפקיע את ותמלא כדה ותעל מפשוטו, שאינו מצריך כל פירוש; ורק ההסבר המתבקש לוידך העבד לקראתה מחזירנו אתורנית, וכופה עלינו את המדרש לותמלא כדה ותעל.

### 3.2.2.3 חילוף נשא ללא אזכורו או שימור הנשא הקודם: ההקשר פתוח לדר משמעות

פעמים שההקשר מאפשר להניח הן שימוש ממשיך בנושא שכבר נזכר ושימש באותו מעמד תחבירי הן את חילופו של הנשא, מבלי שהנושא החדש מאוחר מפרשות. ויהי הנשא במקרים כאלה עשוי להיות שנוי במחלוקת בין פרשנים. כך למשל:

(92) לא־יוכל הנער לעזוב את־אביו, ועזב את־אביו וָמַת (בר' מד, כב)

הנער, שהוא נשא המפורש של לא יוכל, הוא גם נושא המשפט ועזב את־אביו כמתחייב מן ההקשר, המצמיד למושא את־אביו כינוי המתייחס לנושא. נשא של הפועל ומת, שהכתוב לא ציינו, יכול אף הוא להיות הנער, אך אפשר שנתחלף הנושא, ואביו ששימש כמושא של ועזב הוא הנושא של ומת. על מעמדו הדרמשמעי של ומת הצביע כבר ראב"ע בפירושו על אתר:

ראב"ע: ועזב את אביו ומת – ולמה לא הביא המזכיר החמישה שאין להם הכרע [...] ? וזה (-פסוקנו) עמחם.

ראב"ע רואה את פסוקנו כמצטרף לחמישה שאין להם הכרע. המונח 'מקראות שאין להם הכרע' מתייחס בתלמוד הבבלי, יומא נב ע"א-ע"ב לחמישה מקראות בתורה שלוו במסורות פיסוק מתחרות קדומות וחז"ל לא רצו להכריע ביניהן.<sup>50</sup> מובן שהמסורות החלופיות האלה עשויות להעמיד מבנים תחביריים שונים, ואפשר שבשל כך ראה ראב"ע את פסוקנו כשייך לקטגוריה של הפסוקים מחוסרי ההכרע. אם אמנם התכוון ראב"ע במונח חמישה שאין להם הכרע לאותם חמשת פסוקי התורה שהוגדרו כמחוסרי הכרע, הרי שאין הפסוק הנדון כאן דומה להם במהותו של חוסר ההכרע שהוא 'נגוע' בו, שכן חוסר ההכרע שבפסוק זה אינו תוצר של מסורות פיסוק חלופיות, והתמונה התחבירית הדרמשמעית המתקיימת בו עולה ממסורת פיסוק אחת. על כן אפשר שראב"ע ביקש לזווג את פסוקנו עם קבוצה אחרת של חמישה פסוקים, הנזכרים במקורות חז"ל אחרים,<sup>51</sup> תוך ציין עובדת היותם דרמשמעיים מבוזגה תחבירית, אך ללא התווית של 'מקראות שאין להם הכרע' – תווית שראב"ע 'שאל' עברם מן הקטגוריה האחרת, היותר ידועה.<sup>52</sup> בין כך ובין כך, ראב"ע לא הכריע בשאלת הנושא של ומת.

50 וראה על כך: קוגוט, טעמים ופרשנות, עמ' 33-38; בריאר, מקראות.

51 ראה ילקוט שמעוני לשמאל, ב, קכ"ג; מדרש שמאל יח, ה; רות רבה ז, יב. הפסוקים שבקבוצה זו הם: שמ"א טו, כז; מ"א יא, כט-ל; מ"ב כה, ל; רות ד, ה; דה"ב יג, כ. כמה מהם יידו כאן ברמשיך.

52 על הצעה זו ראה בטר, ראב"ע המדקדק, עמ' 120 הערה 3, ובעקבותיה: חרל"פ, עוד על מקראות יצוין כי בתווית זו משמש גם רד"ק בפירושו למ"א יא, כט – אחד מחמשת הפסוקים שבקבוצה.

שתי קבוצות הכרעה מנגודות מצויות בפרשנות, זו של רש"י ושל רמב"ן מחד גיסא, וזו של רשב"ם ושל ספורנו מאידך גיסא.

רש"י: ועזב את אביו ומת – אם יעזוב את אביו ויחזיק בו (הנער) בדרך, שהרי אמו מתה בדרך.

רמב"ן: ועזב את אביו ומת – [...] פירוש לא יוכל הנער לעזוב את אביו מפני נעירותו, היותו עד שעשועים בחק אביו אשר אהבו; ואם יעזבו ויבא בדרך, ימות הנער.

רש"י ורמב"ן הכריעו לצד שימור הנשוא הקדום – הנער – לא רק בשל איזוהורו של נשוא חדש, אלא גם בשל התקבולת שניתן להעמיד בין פסוקנו לבין פסוק כט, שבו מצטט יהודה את דברי האב:

(כב)	ועזב את אביו –	(כט)	ולקחתם גמלאות מעם פני –
	ומת		וקרהו אסון

כשם שפסוק כט מדבר על אסון שיקרה לנער, כך גם פסוק כד מדבר על מיתת הנער, ולא על מיתת אביו.

עמדה מנגודת לזו של רש"י ושל רמב"ן מציגים רשב"ם וספורנו.

רשב"ם: ועזב את אביו ומת – אביו ימות.

ספורנו: ועזב את אביו ומת – ועם זה אביו ימות בלי ספק.

בהציגם את אביו כנשוא של ומת מקבלים רשב"ם וספורנו את העמדה שלשון המקרא מאפשרת חילוף של נשוא ללא אזכור. הכללת פסוקנו בקטגוריה זו הושפעה בוודאי מן הנאמר בהמשך: והיה כראותו כראין הנער ומת והורידו עבדך את ישיבת עבדך אבינו ביגון שאלה (שם, לא), שנתפרש לרשב"ם ולספורנו במבנה תנאי כזה:

והיה כראותו (=כשיראה האב) כי אין הנער	–	ומת (האב);
רישה		סיפה

והורידו עבדך את ישיבת [...] אבינו [...] שאלה.<sup>53</sup>

פסוק זה מצריך דיון לעצמו, וראה דוגמה 93.

53 וכך פירש גם רש"י פסוק זה, בניגוד לפירושו לפסוקנו, וראה על כך בסמוך, בדוגמה 93.

(93) והיה כראותו כראין הנער ומת והורידו עבדיך את־שיבת עבדך אבינו ביגן שאלה (בר' מד, לא).

שלא כבדוגמה 92, שבה שיטת שימור הנושא הולכה לקביעת הנער כנושא של ומת, כאן שיטה זו מוליכה לקביעת עבדך אבי – הנזכר לפני כן: ויאמר עבדך אבי אלינו (פסוק כז), והמשמש גם כנושא של כראותו (שבפסוקנו) – כנושא של ומת. ואכן רש"י, שפירש שם את ומת כמוסב אל הנער, פירשו כאן כמוסב אל האב:

רש"י: והיה כראותו כי אין הנער ומת – אביו מצרית.

לכאורה, העיקרון של שימור הנושא היה צריך להעמיד כנושא של ומת את הנער, הנזכר במעמד זה במשפט הסמוך: כי אין הנער. אולם משפט זה משובץ כפסוקית תוכן מושאית בתוך פסוקית התיאור כראותו (העומדת כרישה של תנאי). לכן הפסוקית הנקשרת ישירות אל ומת היא והיה כראותו, ולא אין הנער, ומכאן ששימור הנושא צריך להתקיים בין כראותו לבין ומת. שיעור הכתוב, כפי שהעמידו רש"י הוא אפוא: והיה כראותו (=כשיראה האב) כי אין הנער – ומת (=ימות האב), והורידו עבדיך את־שיבת [...] אבינו [...] שאלה (=עבדיך יהיו הגורמים לירידת שיבתו של האב שאלה).

אין לכתור, כי ניתן להעמיד את הפסוק באופן ששימור הנושא יקשור בין אין הנער לבין ומת. מהעמדה כזאת יעלה שיעור הכתוב כך: והיה כראותו (=כשיראה האב) כי אין הנער ומת (=הנער מת ואינו), והורידו עבדיך את־שיבת [...] אבינו [...] שאלה (=שיבת אבינו תרד שאלה באשמתנו). רש"י נמצע בדיון מהעמדה זו של הפסוק, הן בשל הטאטולוגיה שבפסוקית כי אין הנער ומת – שטובה ממנה הפסוקית 'כי מת הנער' – הן בשל העיוות הלוגי שבהעמדת פסוקית התיאור הזאת, המשמשת רישה של תנאי לצד הסיפה שלפנינו, מעין: 'כשיראה האב משהו – עבדיך יורידוהו שאלה'. אין ספק שהעמדת הפסוק בדרך שבחר בה רש"י, האומרת: 'כשיראה האב משהו – ימות', הולמת יותר את ההגיון ואת הלשון.

(94) וידע קין את־אשתו ותהר ותלד את־חנך, והי בנה עיר, ויקרא שם העיר כשם בנו חנך (בר' ד, יז)

שלושה פעלים בגוף נסתר מזדמנים בפסוק: וידע, והי, ויקרא. נושא של הראשון מפורש לצדו: וידע קין; נושא של האחרון, אף שאינו מפורש, נלמד מן ההמשך: ויקרא שם העיר כשם בנו חנך. הא למדת, שנושא של ויקרא זהה לגוף שמאחורי הביני החבור שבתוכה בנו, היינו קין ולא חנך. רק הפועל והי, שנושא לא פורש, פתוח לכאורה לשני נושאים אפשריים: קין / חנך. כיוון שנושאם של הפועל הראשון ושל הפועל השלישי אחד הוא, קין, אין זה סביר שנושא של הפועל האמצעי יתחלף מבלי שיצוץ במפורש. רש"י,

רד"ק ורמב"ן נוקטים כאן את שיטת שימור הנשוא, אף על פי ששיקול ענייני שהעלה רמב"ן היה עשר להטות את הכף לצד שיטת חילוף הנשוא.

רש"י: ויהי – קין בונה עיר וקרא שם העיר לזכר [בדפוס ראשון: כשם, כלשון הפסוק] בנו חנוך.

רד"ק: וידע קין [...] ויהי בנה עיר – בעת שנולד לו הבן חנוך (=קין) היה בנה עיר לשבתו ולשבת בני הדורות הבאים אחריו [...] לפיכך קרא את שם העיר כשם בו, לפי שנולד לו הבן בעת שהיה בונה העיר.

רמב"ן: וטעם ויהי בונה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך כי מתחילה היה חושב להיות עירי בעוונתו, ואחר שנולד לו זרע, החל לבטל עיר להיות בעזרה. ובעבור כי הוא חרור ומעשיו לא יצליחו קראו חנוך, להגיד כי לא בנאה לעצמו, כי הוא חן לו עיר ומושב בארץ, כי נע ונד הוא, אבל יהיה הבנין לחנוך, ואחילו חנוך בנאה לנפשו.

מדברי רמב"ן משתמע, כי שיקול ענייני מוליך לכאורה להתייחסות אל הפועל ויהי בשיטת חילוף הנשוא ללא אזכורו, היינו: ויהי [חנוך] בנה עיר ויקרא [קין] שם העיר כשם בנו חנוך. העמדת חנוך כנושא של ויהי בנה עיר מתבקשת נוכח העובדה שעל קין נגזר להיות נע ונד, ובתור שכזה אין זה סביר שהוא יבנה עיר, המשמשת למושב של קבע. בכל זאת העדיף רמב"ן את שיטת שימור הנשוא, והיא הניבה פתרון לקושי הענייני: קין בנה את העיר, אך לא בנאה לעצמו [...] אבל יהיה הבנין לחנוך, ואחילו חנוך בנאה לנפשו."

#### 3.2.2.4 לזיהוי הנשוא של פועל ושל מכונה (המסומן בכינוי), העומדים ביחס הפוך

שאלת שימור הנשוא או חילופו ללא אזכור מסתבכת לעתים, כשמצטרף אל הפועל משלים שאף הוא אינו מפורש והוא בא בצירוף יחס, היינו מובע באמצעות כינוי גוף. שני האיברים התחביריים הנזקקים לזיהוי – הנשוא והמשלים – פתוחים לשתי אפשרויות המקיימות ביניהן יחס הפוך. הרי אומר: מה שיעמד באפשרות האחת כנושא יעמד באפשרות האחרת כמשלים, ומה שיעמד באפשרות הראשונה כמשלים יעמד באפשרות השנייה כנושא. למצבים כאלה מוצאים התייחסות בפרשנות, למשל:

54 מסוף דברי רמב"ן ואחילו חנוך בנאה לנפשו משתמע אלי, שסיתום הנשוא של ויהי בנה עיר מכוח הוא: קין בנאה ואחילו חנוך בנאה. הכונה הממשי (קין) ומי שהוחזק כבונה (חנוך) דרים בכפיפה אחת כל עוד הנשוא של ויהי סתום.

(95) ויצא משה לקראת חתנו ושתחו וישקלו וישאלו איש לדעהו לשלום ויבאו  
האהלה (שמ' יח, ז)

בפסוק זה שלושה פעלים בגוף נסתר: ויצא, ושתחו, וישק; ושניים בגוף נסתר: וישאלו, ויבאו. הפועל ויצא בא עם נושא מפורש (משה) ועם משלים מפורש (חתנו). שינוי הגוף בפעלים וישאלו וויבאו מפרש למעשה את הנשא – משה וחתנו – אף שלא נזכרו כצירוף. הפעלים ושתחו וישק פתוחים לשני נושאים: משה או חתנו, וכן ניתן להעמיד זיהוי כפול – משה או חתנו – למשלים, הוא המכונה המסומן בכינוי שבצירוף היחס לו. זיהוי כפול זה אינו חופשי אלא מותנה בזיהוי הנשא, המכתיב זיהוי הפוך למשלים: משה = נושא, חתנו = משלים; או: חתנו = נושא, משה = משלים. חז"ל, רש"י וראב"ע בעקבותיהם, נזקקו לזיהויים אלה.

מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דעמלק א: ושתחו וישק לו – איני יודע מי השתחוה למי ואיך נשק למי. כשהוא אומר [בהמשך הפסוק] וישאלו איש לדעהו לשלום מי קרוי איש? הלא משה, שנאמר: זה איש משה עניו מאד (במ' יב, ג). הו' אומר: לא השתחוה ולא נשק אלא משה לחמו.

המדרש מציג יפה את הבעיה התחבירית: איני יודע מי השתחוה למי ואיך נשק למי. הפתרון, המושג במדרש בדרך של גזרה שווה 'איש-איש', בדיעבד אינו אלא הפתרון העולה בשיטת שימור הנשא, היינו משה; ומשנקבע הנשא, מועמד האיבר האחר כמשלים.

רש"י, בפירושו על אתר, מביא את דברי המכילתא כמעט כלשונם.

ראב"ע: ושתחו – [...] ולפי הסברה כי היוצא (=משה) הוא המשתחוה זה לזה.

גם ראב"ע חש שהלשון מאפשרת את שני הזיהויים, וההכרעה לדידו מושגת במצבים כאלה בעזרת ההיגיון (=הסברה בלשנו).

(96) ומלכיצדק [...] הוציא לחם ויין [...] ויברכהו ויאמר ברוך אברם [...] ויתן לו מעשר מכל (בר' יד, יח-כ)

מלכיצדק, הנשא המפורש של הוציא, הוא גם הנשא של ויברכהו ושל ויאמר, שהרי אברם הוא המבורך, כמפורש בברכה עצמה. דרמשמעות אופפת את הגופים שמאחורי ויתן לו. לפי שיטת שימור הנשא, נושא של ויתן הוא מלכיצדק והפרנט של לו הוא אברם. לחילופין ניתן להציג במהופך את תפקידיהם התחביריים של השניים כשמניחים את חילוף הנשא ללא אזכורו. לשון המקרא מאפשרת את שתי השיטות והפרשנים נחלקו בעניין והכריעו בו מתוך שיקולים ענייניים ולא לשוניים.

רד"ק (בשם אביו) וחזקוני, העמידו את מלכיצדק כנושא ואת אברם כמשלים:

רד"ק: ואחרי אבי זיל פירש, כי מלכיצדק נתן לאברהם המעשר מן הדן [...] כי כל מציל ממון חברו, המעשר הוא שלו על שטרח להצילו.

רד"ק מוסיף גם הנמקה לשלילת הדעה ההפוכה:

כיש לתמוה לדעת החפרשים [שאברהם נתן למלכיצדק], אדך היה נתון למלכיצדק והוא לא רצה לקחת לעצמו, ויתן לאחרים? זה לא יתכן!

חוקוני: ויתן לו – מלכ צדק לאברהם [...] ואם תפרש להפך, שנתן אברהם למלכ צדק מעשר, נמצאת אומר: אברהם עיב לעצמו מן השלל, וכבר אמר הוא: אם מחוט ועד שרוך נעל וגו' (בר' יד, כג).

רש"י, ראב"ע ורמב"ן נקטו כאן את שיטת חילוף הנשוא ללא אזכור והעמידו את אברהם כנשוא ואת מלכיצדק כמשלים:

רש"י: ויתן לו – אברהם מעשר מכל אשר לו, לפי שהיה [מלכיצדק] כחן.

ראב"ע: מגן – [...] ואברהם הוציא המעשר לכבוד ה', ולא מצא אדם ראוי לתת לו כמלכיצדק.

רמב"ן משיב על התמיהה שהעלו רד"ק וחוקוני על העמדת אברהם כנשוא של ויתן לו:

רמב"ן: ויתן לו מעשר מכל – אברהם לא רצה לקחת לעצמו מחוט ועד שרוך נעל, אבל חלק הגבוה הפריש לתתו לכהן.

(97) ואסר יוסף מרכבתו ויעל לקראת ישראל אביו גשנה וידא אליו ויפל על צואריו ויבך על צואריו עוד (בר' מז, כט)

במחצית הראשונה של הפסוק משמש יוסף בבידור כנשוא לפעלים ויאסר ויעל. משנזכר ישראל בצירוף היחס לקראת ישראל, העומד כמשלים של ויעל, נפתח פתח לדדמשמעות בכל אחד מן המשפטים שבמחצית השנייה של הפסוק: וידא אליו; ויפל על צואריו; ויבך על צואריו. בכל אחד מהמשפטים האלה סתום הנשוא וסתום גם הרפרנט של הכינוי, וקביעת שניהם מחייבת יחס הפוך: משהוגדר אחד מן השחקנים' שבפסוק – ישראל / יוסף – כנשוא, יזוהה בהכרח הרפרנט של הכינוי עם האחד. הכרעת הפרשנים בעניין זה אינה נשענת על שיקולים לשוניים אלא על שיקולים ענייניים.

רש"י ורמב"ן, שנוקקו לזיהוי הנשואים והרפרנטים של הכינויים שהכתוב הזתירם סתומים, מסכימים באשר לזיהוי השחקנים' שבמשפט וידא אליו, ונחלקים באשר לזיהוי השחקנים' שבשני המשפטים האחרים, אם כי בכל שיטה מוצג זיהוי תואם הן לנשוא של ויפל ויבך הן לרפרנט של הכינוי שבצירוף היחס על צואריו, המשמש בשני המשפטים.

הסכמת שני הפרשנים לדיהוי וירא [יוסף] אליו (=אל ישראל אביו) נשענת ככל הנראה על השיקול, שאין הסבר סביר לציון העובדה שאחד משני השחקנים נראה אל האחר, אלא אם מניחים שיש בוירא אליו ביטוי לנורם ההפתעה שבמפגש. אין ספק שיעקב, שהיה סבור שיוסף מת, עד שזה נראה אליו, הוא המופתע בשעת המפגש, ועל כן נקטו שני הפרשנים את שיטת שימור הנושא לגבי המשפט וירא אליו, והעמידוהו כהמשך לזיכל [יוסף] לקראת ישראל אביו.

נדון עתה בהבדל שבין שני הפרשנים באשר להעמדה שהם מציעים לשני המשפטים האחרים.

רש"י: וירא אליו – יוסף נראה אל אביו; ויבך על צואריו עוד – [...] חבל עקב לא נפל על צואר יוסף ולא נשקו, ואמרו רבותינו שהיה קורא את שמע.

רש"י מפעיל את שיטת שימור הנושא גם על שני המשפטים האחרים, ומפרש שיוסף הוא שנפל ובכה על צואריו אביו. אפשר שלגד עיני רש"י עמד סיפור התודעות של יוסף אל אחיו: ויפל [יוסף] על צואר בנימין אחיו ויבך, ובנימין בכה על צואריו. וינשק לכל אחיו ויבך עליהם (בר' מה, יד-טו). כשם שבמפגש עם האחים ניכר יוסף ברגשותיו, כך גם במפגש עם אביו. ודוק: השפעתם של פסוקים אלה על רש"י בבואו לפרש את פסוקו ניכרת בהכנסת הגשיקה אל הפירוש, אף שאינה נזכרת בפסוק זה אלא רק בסיפור ההתודעות אל האחים. מכל מקום, כהנמקה להברעתו, שיוסף הוא הנופל והבוכה על צואריו אביו, מציג רש"י את שלילת האפשרות ההפוכה, שכן לפי חז"ל יעקב היה טרוד בקריאת שמע באותה שעה, ולא יכול היה, גם בהתרגשותו, להפסיק בקריאה ולזיכל על צואריו יוסף בבכי.

רמב"ן נאחז בממד ההתרגשות שבמפגש ומכריע על פיו שיש להפוך את סדר התפקידים התחביריים של יוסף ושל ישראל.

רמב"ן: וירא אליו – [לאחר הבאת דברי רש"י התמוהים בעיניו] ולא ידעתי טעם בוירא אליו [אם נפרש לפי רש"י, שיוסף הוא שנפל בבכי על צואריו אביו], כי בדוע שנתראו כאשר נפל על צואר [...] והנכון בעיני כי כבר היו עני ישראל כבדים קצת מזוקן [כמסופר בבר' מח, י], וכשבא יוסף במרכבת המשנה ועל פניו המצנפת כדרך מלכי מצרים, לא היה ניכר לאביו [...] לפיכך הזכיר הכתוב כי כאשר נתרמה אל אביו שהביט בו והכיר, נפל אביו על צוארו ובכה עליו עוד, כאשר יבכה עליו חמד עד היום הזה כשלא ראהו, ואחר כך אמר: אמותה הפעם אחרי ראותי את פניך (בר' מו, ל). ודבר ידוע הוזהר מדמעתו מצויה, אם החב הזקן המוצא את בע"ח לאחר החיזוש והחבל, וא הבן הבכור המולך.

שיקול ענייני הנחה אפוא את רמב"ן לנקוט בפסוקו את שיטת חילוף הנושא ללא אזכורו.



מן הראוי להצביע על כך, שהפעלת שיטה זו בפסוקנו הייתה פשוטה יותר מצד הלשון, לו הייתה מוחלטת כבר על המשפט וידא אליו, שכן לפניו בא המשפט ויעל [יוסף] לקראת-ישראל אביו גשנה, הנקב מפורשות בישראל אביו, אם כי לא במעמד של נושא. שיטת חילוף הנושא ללא אזכור פועלת על רקע אזכורו של אותו 'שחקן' בתפקיד אחר במשפט קודם. החלטה של השיטה רק מן הפועל ויפל ואילך מרחיקה את הנושא החדש מאזכורו הקודם המפורש (כאמור, בתפקיד אחר), ומשעינה אותו על נושא חדש שאזכורו הקודם הסמוך אינו מפורש, אלא הוא מסתתר מאחורי כינוי, כך: ויעל [יוסף] לקראת-ישראל אביו [...] וידא [יוסף] אליו (=אל ישראל) ויפל [והרפתג של הכינוי שבאליו (שבמשפט הקודם הסמוך)], הוזה עם השם שבצירוף היחס לקראת-ישראל אביו (שבמשפט שלפני הסמוך) על-צואריו [של יוסף]. אפשר שבשל סרבול זה נמנע רש"י מלפרש את פסוקנו כשיטת רמב"ן, וזו הייתה תשובתו להשגת רמב"ן על פירושו. מכל מקום רמב"ן לא ראה בסרבול זה קושי המערער על פירושו. כנגד זאת הוא צפה ערעור על פירושו מכיוון אחר, הנוגע אף הוא לסוגיית שימור הנושא או חילופו, וסיפק את תגובתו לערעור אפשרי כזה:

רמב"ן (בהמשך לדברים שהובאו לעיל): וחל תחוש בעבור אמרו: ויאמר ישראל (פסוק ל), כי חמת דבר, וחזור וזכר שמו, וכן: ויקבץ את-כל-אוכל שבע שנים וגו' (בר' מא, מח), וליוסף יולד שני בנים (שם, נ), וכן במקומות רבים תמיד בתורה ובמקרא.

דברי רמב"ן אלה טעונים הסבר. הוא מעלה טענה אפשרית נגד פירושו, המבוססת על העובדה שהפסוק שלאחר פסוקנו ויאמר ישראל אליוסף (פס' נ) מאוזכר במפורש את הנושא ישראל, וזאת לאחר שאותו הנושא – לפי פירוש רמב"ן – לא נזכר מפורשות בפעלים ויפל ויבך שקדמו לזיאמר. מאחורי טענה זו, שרמב"ן דוחה אותה, כאמור, עומדת ההנחה שיש טעם באזכורו של נושא חדש – ולמרות שיש בכך טעם, אין לשון המקרא מקפידה על כך – אולם אין טעם בכך שנושא שמחט דבר הכתוב, היינו נושא הנשמר ברצף של משפטים, 'חזור וזכר שמו' טענה זו, שאכן יש בה ממש, דוחה רמב"ן בקביעה שאזכור מחדש של נושא, אף כשזה לא התחלף, מצוי במקומות רבים תמיד בתורה ובמקרא, והוא מביא לכך דוגמה אחת: ויקבץ [יוסף] את-כל-אוכל [...] ויתן [יוסף] אוכל [...] ויצבר יוסף בר [...] עד כי יחדל לספר בראיון מספר. וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב (בר' מא, מח-נ). מן הראוי להדגיש, כי דוגמה זו אינה משיבה על הטענה הנזכרת ראשית, במשפט וליוסף יולד שני בנים התחלף הנושא הקודם, יוסף, בנושא חדש – שני בנים. שנית, גם אם נעמיד את יוסף בנושא הלוגי של המשפט, יהיה צידוק לאזכורו המפורש, שכן שיעור המשפט יהיה 'יוסף הוליד שני בנים', השונה מן המשפט 'יולד שני בנים' בכך שהקדמת הנושא לנשוא מעמידה את המשפט בעבר מוקדם, כפי

שאכן משתמע מהמשך המשפט: **ב ט ר ס** תבוא שנת הרעב. "אכן יש במקרא לעתים – ולא במקומות רבים תמיד כהפחות רמב"ן – מקרים של חזרה על נושא מבלי שזה התחלף, כגון: **וה מ לך** לאט את־פניו ויזעק **ה מ לך** קול גדול (שמ"ב יט, ה). אך בדוגמה זו שני האזכורים באים בסמוך, במעין אנפורה, ולא כבפסוקנו, שבו חוצצים בין האזכורים כמה פעלים שנשאם לא צוין משום שלא התחלף.

(98) ויִדַּד ה' בעֲנָן ויתִיצַב עָמוּ שָׁם ויקרא בְּשֵׁם ה' (שמ' לד, ה)

הפועל וידד מלווה בנושא מפורש – ה'. הפעלים ויתיצב ויקרא באים ללא נושא בצדם והם פתוחים לדרמשמעות באשר לנושאם. אפשר שנשתמר בהם הנושא הקודם, ה', ואפשר שנתחלף הנושא באחד מהם או בשניהם, והוא משה הנזכר בתחילת העניין: ויאמר ה' אל־מֹשֶׁה פסל־לִךְ שְׁנִי־לֶחֶת (פסוק א), ונשנה במפורש בהמשכו: וישכֹּם מֹשֶׁה בבקר ויעל אל־הַר סִינִי (שם, ד). נושא של ויתיצב והרפרנט של הכינוי שבעמו עומדים ביחס הפוך: בקביעת ה' כנושא של ויתיצב יקבע משה כרפרנט של הכינוי שבעמו, ובקביעת משה כנושא של ויתיצב יכון הכינוי שבעמו לה'.

אונקלוס ורש"י שותקים בשאלת זיהוי הדמיות שאליהן מתייחסות התיבות ויתיצב עמו. אפשר שהשתיקה מלמדת שהנושא של וידד ה' נמשך לדעתם גם אל ויתיצב (ה') עמו (=עם משה). ויהי מפורש כזה בא בדבריהם של רס"ג ושל רמב"ן.

רס"ג: ויתיצב כבוח עמו.

רמב"ן: ויתיצב עמו שם – ה' נתיצב, כענן ויבא ה' ויתיצב, ויקרא כפעם־כפעם שמואל שמואל: (שמ"א ג, י); עמו עם משה.

דומה שרמב"ן נאחז בשימור הנושא לא רק בשל אי־אזכורו של נושא חדש, אלא גם בשל הדמיון שמצא בין פסוקנו לבין הפסוק שהביא משמואל, שאף בו באים הפעלים ויתיצב ויקרא ללא נושא מפורש, וההקשר שם מלמד שהנושא הוא ה', הנמשך מאזכורו המפורש במשפט ויבא ה' (המקביל לזידד ה' שבפסוקנו).

גם רשב"ם נקט את שיטת רס"ג ורמב"ן, אלא שהוא מזהה רק את הרפרנט של הכינוי שבעמו, ולא את הנושא של ויתיצב, שבהעדר אזכור חדש אפשר להניח שלא נשתנה.

רשב"ם: ויתיצב עמו – עם משה, שה' נצב שם, כדכתיב ונצבת עליהצור (שמ' לג, כא).

צוין כי הדוגמה שהביא רשב"ם, שבה משה הוא הנושא של ונצבת, עשויה ללמד שמשה הוא אף הנושא של ויתיצב שבפסוקנו, וממילא הרפרנט של הכינוי שבעמו הוא ה'. הא

למדת, שרשב"ם אכן יצא מתוך הנתה שבהיעדר נשא חדש, חייב הנשא של ותיצב להיות ה', ועל כן לא ראה צורך לציין זאת בפירושו. מה שטען פירוש הוא רק זיהוי הרפרנט של הכינוי שבעמו, שכן לכאורה אפשר לפרש וירד ה' בענן ותיצב (ה') עמו (=עם הענן) שם. הפסוק שגייס רשב"ם להראות שמשוה (ולא הענן) הוא הרפרנט המבוקש מלמד, לדעת רשב"ם, שההתייחסות האמורה נועדה להפגיש את משה עם ה', ואין לכאורה נפקא מינא מיהו הפועל את פעולת ההתייחסות, ובלבד שהמפגש בין השניים יתקיים. ומשנקבע ה' כנושאו של ותיצב, ממילא מכוון עמו למשה.

שיטת זיהוי הפוכה, המניחה את חילוף הנושא בפועל ותיצב, ללא אזכורו של הנושא החדש, נקוטה בתרגום פסידריונותן ובפירושו של ספורנו.

פסידריונותן: ואתגל' ה' בענני' וזקק שכתבה וזאתעתד משה עמה חנו, וקרא משה בשום מנחה דה'.

לפי תרגום זה, משהתחלף הנושא של ותיצב, מלווה הנושא החדש – משה – גם את ויקרא. ספורנו: ותיצב עמו שם – ותיצב משה עם האל יתברך, כמו שאמר לו ונצבת לי שם (שם' לד, ב).

הראיה של ספורנו לחילוף הנושא עמדה, ככל הנראה, גם לנגד עיניו של בעל תרגום פסידריונותן. לשון פסוקנו ותיצב עמו שם תואמת את לשון הציוד שנאמר למשה: ונצבת לי שם על־דאש ההר (פסוק ב). התאמה זו מלמדת שכשם שמשוה הוא הנושא של ונצבת, כך הוא גם הנושא של ותיצב.

גם נושאו של הפועל ויקרא – נחלקו בו הפרשנים. אתקלוס ורש"י שותקים בעניין זה, כשם ששתקו בזיהוי נושאו של ותיצב. דומה כי לא ראו נושא אחר לויקרא מזה של ותיצב, ואם אמנם נקטו כאן את שיטת שימור הנושא, הרי שמשכוהו מוירד ה' גם אל ותיצב (ה') וגם אל ויקרא (ה'). גם את שתיקתו של רמב"ן בשאלת זיהוי נושאו של ויקרא יש לפרש כנקיטת עמדה לצד שימור הנושא. לאחר שרמב"ן ציין במפורש את ה' כנושאו של ותיצב, בוודאי משך אותו גם אל ויקרא.

רשב"ם נקט גם הוא את שיטת שימור הנושא, והעמיד במפורש את ה' כנושאו של ויקרא, לאחר שהעמידו גם כנושאו של ותיצב.

רשב"ם: ויקרא בשם ה' – תקב"ה קרא, כשהיה עובר, בשם, כמו שחולך ומפרש [בסמך, ויעבר ה' על־פניו ויקרא (פסוק ו)], שכן כתוב למעלה וקראתי (=אני, ה') בשם ה' לפניך (שם' לג, יט).

גם ראב"ע ציין את ה' כנושאו של ויקרא.

ראב"ע: ויקרא בשם ה' – הנה ה' הוא הקורא, והנה למדתו איד' קרא משה (=הקב"ה הדגים לפני משה את דרך קריאת שמו).

קשה לדעת אם עמדתו של ראב"ע מצביעה על שימור הנשוא או על חילופו, שכן באשר לנשואו של ויתיצב לא הביע ראב"ע את עמדתו בבידור.<sup>56</sup> ספורנו מזהה את ה' כנשואו של ויקרא, בשיטת חילוף הנשוא, שכן לדידו נשואו של ויתיצב הוא משה (ראה לעיל).

ספורנו: ויקרא – האל יתברך.

לשיטת ספורנו התחלף אפוא הנשוא פעמיים, כך: וירד ה' [...] ויתיצב [משה] עמו (=עם ה') [...] ויקרא [ה'].

יצוין כי העמדת ה' כנשוא של ויקרא נשענת על השלמת הנשוא שאינו מפורש, ואין להשעינה על ראית התיבה ה' במשפט ויקרא בשם ה' כנשוא, היינו: ה' (נשוא) קרא בשם (נשוא מורחב), ואין השם הנקרא נקוב. ראייה זו של מבנה המשפט עומדת בסתירה לפסוק: וקראתי בשם ה' לפניך (שמי' לג, יט). בפסוק זה לא ייתכן להעמיד את התיבה ה' כנשוא, אף שהנשוא של קראתי הוא כינוי גוף ראשון המכוון לה'. זאת ועוד: אין לתלות בפסוק הסעמים לפסוקנו, המפריד בין התיבות בשם וה', השתקפות של התפיסה התחבירית שדחינו, שכן אותה הפרדה קיימת גם במשפט וקראתי בשם ה'!"

(99) וַיִּשָּׂא אֱלֹהִים מֶלֶאךָ וַיַּכֵּל בָּהּ וַיַּחֲנֵךְ לָהּ (וה' יב, ה)

פשטו של הפסוק ברור. נשואו של וישא הוא יעקב, הנזכר לפני כן: ולפקד עלי יעקב כדרכיו (פסוק ג), ועומד כנשוא במשפטים שבפסוק הקודם לפסוקנו: בבטן עקב (יעקב) את אחיו, ובאונו שָׁדָה (יעקב) את אלהים. בהיות פסוקנו בְּבֹאָהּ של הפסוק: כִּי־שָׁדָתָ עִסְאֵלֵהִים [...] ותוכל (בר' לב, כט), ברור שיעקב הוא גם נשואו של ויכל. אף שהסיפור בבר' לב אינו מדבר על בכי ותחנונים מצד המלאך אל יעקב, אלא רק על המשאלה שלחני,

56 ראב"ע מביא בעניין זה דעת יש אומרים' ואין הוא מגלה אם הוא מסכים עמה או דוחה אותה. לפי אותה דעה מתחלף הנשוא של ויתיצב ואין הוא נמשך מוירד ה'. ואלה דבריו: וירד – יש אומרים כי ויתיצב על הענן, כי השם היה עובר. את דברי ראב"ע יש להבין כך: יש אומרים כי ויתיצב [מוסב] על הענן (היינו: הענן הוא הנשוא של ויתיצב, והרי כאן חילוף הנשוא ללא אזכור), כי ה' היה עובר (היינו היה בתנועה, ככתוב בסמוך, בפסוק ה' על פניו). וטעה ויירד – ראה ויירד, ראב"ע, על אתר – בהבנת דברי ראב"ע: ואכמ"ל באשר לטעות. אם החזיק ראב"ע בשיטת יש אומרים' לגבי נשואו של ויתיצב, הרי שהפעיל שוב את שיטת חילוף הנשוא ללא אזכורו גם לגבי ויקרא. אך סביר שראב"ע לא קיבל דעתם של האומרים, וראה גם בייצב וגם ביקרא את ה' כנשוא, כשם שהוא הנשוא של וירד.

57 לדרסם של בעלי הסעמים בפסוק פסוקים אלה דומיהם ראה: קוגוט, טעמים ופרשנות, עמ' 157-160; קוגוט, מקראות וטעמיהם, עמ' 154.

כי עלה השחר (פסוק כו), ברור הוא שהנשא של בכה ושל ויתחנן שבפסוקנו אינו הנשא הקודם, יעקב, אלא המלאך, היינו יש כאן חילוף הנושא ללא אזכור. כן ברור שבין הנושא של ויתחנן לבין הרפרנט של הכינוי שבצירוף היחס לו מתקיים יחס הפוך, היינו: אם המלאך הוא הנושא של ויתחנן, הרי יעקב הוא הרפרנט של הכינוי שבתוכו לו; ואם יעקב הוא הנושא של ויתחנן – מה שאינו סביר לפי הפשט – הרי המלאך הוא הרפרנט שמאחורי לו.

הפרשנים אינם נזקקים לשאלת הנושא של וישר, הנלמד לא רק מן המקבילה שבברי לב, ולא רק בשיטת שימור הנושא, הנמשך מעקב ומשך שלפני וישר, אלא גם מן המשלים אל מ ל א ד, המחייב שהנושא יהיה יעקב. גם לזיהוי הנושא של ויכל אין הפרשנים נזקקים, להוציא ראב"ע, הרואה כבר בפועל זה את חילוף הנושא.

ראב"ע: ויכל – המלאך (!) וכמעט בכה ויתחנן לו שישלחנו.

זיהוי המלאך בנושא של ויכל הוא אכן תמוה, ומתעלם מן הפועל ותוכל שבברי לב, כט, המוסב בבידור על יעקב. קשה לפרנס זיהוי זה.<sup>58</sup> אפשר שראב"ע ראה שני שלבים במאבק שבין המלאך ליעקב, כפי שהוא מתואר בפסוק וידא [המלאך] כי לא יכל [הוא, המלאך] לו (=ליעקב), ויגע בכפידו ותקע כפידך יעקב (ברי לב, כו). בשלב הראשון נמשך המאבק עד עלות השחר (שם, כה) ללא הכרעה, ואכן המלאך לא יכול ליעקב באותו שלב. אך משהחריף המלאך את המאבק בשלב השני, ויגע בכפידו ותקע כפידך יעקב, גבר המלאך על יעקב ויכל לו. בין שזהו ההסבר לזיהוי של ראב"ע ויכל – המלאך ובין שלא,<sup>59</sup> הזיהוי עצמו תלוי בהנחת חילוף הנושא ללא אזכור, החל מן הפועל ויכל, והנושא החדש נמשך אל בכה ואל ויתחנן.

רש"י ורד"ק רואים את חילוף הנושא רק בפעלים בכה ויתחנן.

רש"י: בכה – המלאך. ויתחנן לו – כשאמר לו (יעקב למלאך) לא אשלחך כי אם ברכתני (ברי לב, כו), המלאך היה מבקש ממנו (=מיעקב): הנח לי עכשיו.

רד"ק: בכה ויתחנן לו – זה לא נזכר בתורה, ופ'רושן כחילו המלאך בכה והתחנן ליעקב שישלחנו.

העובדה שפסוקנו אינו נקב בנושאים מפורשים לפעלים הבאים בו, אפשרה את דרשת חז"ל שלהלן, המתלבטת לכאורה בזיהוי נושאי הפעלים:

58 על הקושי והטאולוגי שהיה יכול להטליך לזיהוי כזה ראה: קוגוט, יעקב וישראל, עמ' 227\*–228\*.

59 וראה להלן את דרשת חז"ל בבבלי, חולין צב ע"א ופירוש רש"י עליה (בהערה 61 להלן), הנורס: ויכל המלאך ונצחן אפשר שראב"ע נתלה בדעה זו שבררשה, אך גם דעה זו נשענת כנראה על ראיית שני השלבים של המאבק, כפי שחאורנו.

בבלי, חולין צב ע"א: וישר אלמלאך וכל בכה ויתחנן לו (הו' יב, ה) – איני יודע מי נעשה שר למי. כשהוא אומר בירשית עסאלהים [ועסאלנשים ותוכל] (ברי לב, כט) – הו' אומר: יעקב נעשה שר למלאך בכה ויתחנן לו – איני יודע מי בכה למי. כשהוא אומר ויאמר שלחני (שם, כז) – הו' אומר: מלאך בכה ליעקב.

דרשה זו רואה בפסוק דרמשמעות, המאפשרת להבין את הפעלים וכל, בכה, ויתחנן ואת כינוי הנסתר שבמילת היחס לו כמכונים הן למלאך הן ליעקב. להכרעת דרמשמעות זו שבדברי הושע נוקקת הדרשה לפסוקים שהביאה מבר לב, ובעזרתם היא למדה את פשט הכתוב שבהושע, ששיעורו הוא: וישר [יעקב] אלמלאך וכל [יעקב למלאך]; בכה [המלאך] ויתחנן [המלאך] לו (=ליעקב).

(100) והאמן בה' ויחשבה לו צדקה (בר' טו, ו)

ההקשר מעמיד בבירור את אברם כנושא המשפט והאמן בה', שהרי אברם הוא הדמות היחידה בסיפור, לצד ה'. וכיון שה' בא בצירוף היחס בה', המשמש משלים לפועל והאמן. אין הוא יכול להיות הנושא של הפועל. נמצא שאברם הוא הנושא היחיד האפשרי של המחצית הראשונה של הפסוק. המחצית השנייה של הפסוק – ויחשבה לו צדקה – פתוחה לדרמשמעות תחבירית. בשיטת שימור הנושא יעמד אברם כנושא של ויחשבה, ובשיטת חילוף הנושא ללא אזכור יהיה ה' הנושא. כיון שהרפרנט של הכינוי שבצירוף היחס לו עומד ביחס הפוך לנושא של ויחשבה, הרי שגם הוא פתוח לדרמשמעות, ולפי כל שיטה יזוהה רפרנט זה עם הדמות שאיננה הנושא. יצוין כי גם הרפרנט של כינוי המושא שבתוכה ויחשבה פתוח לדרמשמעות: העמדת אברם כנושא הפועל תעמיד מאחורי כינוי המושא את הבטחת ה' בה יהיה זרעך (פסוק ה), ואילו העמדת ה' כנושא הפועל תציב מאחורי כינוי המושא את אמונת אברם.

60 וראה גם מדרש תנאים על ספר דברים, יד, עמ' 72-73, שם מובאת דרשה זו לצד אחרות, שאין ברקען עומדת דרמשמעות תחבירית.

61 הפועל וישר – עם שאף הוא בא ללא נושא מפורש – אין נושאו נתון לדרמשמעות, והוא בהכרח יעקב, כפי שצוין לעיל. אולם פירוש רש"י לחולין צב ע"א, ד"ה 'ויכול', מעמיד גם את וישר בדרמשמעות: ויכול – איני יודע על מי זה מהם הוא ואומר ויכול, שנצח ונעשה שר: חס יעקב למלאך, והכי קאמר: וישר יעקב אל מלאך חסל יעקב; וא הכי קאמר: וישר אל יעקב מלאך, כלומר: נשחרר לעומתו המלאך, וחסל המלאך ונצח העמדת המלאך כנושא אפשרי של וישר – כעולה מפירוש רש"י – מאולצת היא ומחזירה את מילת היחס אל מיוחסת ממשלים כלשהו, היינו וישר אל מלאך = 'וישר מלאך אל [ג]'. או וישר מלאך אליו. חסרן המשלים בא על 'תיקוני' בפירוש רש"י: נשחרר לעומתו המלאך. תן דעתך: פירוש מאולץ זה אינו נצרך להבנת דברי התלמוד, שאף שהם נתלים לכאורה בתיבה וישר – כמשחמע מן הלשון איני יודע מי נעשה שר למי – הם נשענים לאמיתו של דבר על התיבה ויכול, כפי שהרגיש גם רש"י, האומר: איני יודע על מי זה מהם הוא ואומר ויכול, שנצח ונעשה שר.

רוב המפרשים פירשו את החלק השני של הפסוק בשיטת חילוף הנשא ללא אזכור.  
כך למשל רש"י, רד"ק וספורנו.

רש"י: ויחשבה לו צדקה – הקב"ה חשבה לאברם לזכות ולצדקה על האמת  
שהאמין בו.

רד"ק: האמונה הגמורה שהאמין חשבה לו הקב"ה לצדקה ולזשר לבב, כי הוא  
ואשתו היו הולכים ומזקנים והתבטחה מתאחרת, ואף על פי כן האמין.

ספורנו: ויחשבה לו צדקה – האל יתברך חשב זה הביטחון בו לצדקה וזכות  
לאברהם.

ביסוד הפירוש המשותף על חילוף הנשא במשפט ויחשבה [ה'] לו (=לאברם) צדקה עומדת  
גישה תאולוגית השוללת מצב שבו אדם – יהיה צדיק ככל שיהיה – יעריך את פעולות  
הקב"ה. שימור הנשא מוליך לפירוש המתאר מצב כזה, היינו אברם מעריך את הבטחת  
הזרע שה' מעניק לו כמעשה נכון וצודק. כנגד זאת, יש מקום, לפי אותה גישה תאולוגית,  
להערכת ה' את אמונת אברם בו כצדקה, היינו כמעשה נכון וצודק. עם זאת, פירוש אחר  
לצדקה – לא כמעשה צודק אלא כמעשה חסד – לא יעורר קושי תאולוגי גם בשיטת  
שימור הנשא, היינו ויחשבה [אברם] לו (=לה') צדקה. אמר מעתה: הבטחת הזרע היא  
מעשה חסד של האל לאברם, ואין אברם רחמנו עצמו ראו לה על פי זכירותיו. שיטה פרשנית  
זו גם מוציאה מן הדיון את הפסוק המערער לכאורה על האמונה הבלתי מסויגת של אברם  
בה: ויאמרו [אברם] (...) כמה אדע כי אירשנה? (פסוק ח). הפקפק המשתמע משאלה זו  
אינו עולה בקנה אחד עם הפירוש ויחשבה [ה'] לו (=לאברם) צדקה. כנגד זאת הוא משתלב  
יפה עם הכרת אברם בעובדה שאין הוא ראו לחסד שעושה עמו האל בהבטחתו.  
בשיטה הפרשנית הנוקטת את שימור הנשא שבמחצית הראשונה של הפסוק גם  
במחציתו השנייה מפרש רמב"ן את פסוקו.

רמב"ן: והאמן בה' ויחשבה לו צדקה – פירש רש"י: הקדוש ברוך הוא חשב לו  
צדקה וזכות על האמונה שהאמין בו. ואני מבין מה הזכות הזאת למה לא אמין  
באלהי אֱמָן [הביטוי אֱלֹהֵי אֱמָן על פי יש' סה, טז]? (...) ולא איש אל ויכזב [על פי  
במ' כג, יט]! וגד שהאמן לשחוט את בן היחיד החשוב ושאר הנסיונות, איך לא אמין  
בבשורה טובה? והנכון בעיני, כי אמר שהאמן בה' וחשב [אברם] כי בצדקו של  
הקב"ה יתן לו זרע על כל פנים, לא בצדקת אברם ובשכרו.

יצוין כי עם שברורה היא עמדת רמב"ן לגבי הנשא של ויחשבה ולגבי הרפרנט של כינוי  
המושא הצמד לפועל, היינו: אברם חשב את הבטחת ה', אין עמדתו ברורה באשר לרפרנט  
של הכינוי שבתוכה לו. אפשר שהוא אכן ביחס הפוך לנשא: אברם כנושא של ויחשבה /

ה' כרפרנט של לו; אך אפשר גם שאברם אינו רק הנושא של המשפט, אלא גם הרפרנט של לו, היינו: אברם חשב את הבטחת ה' לו (לאברם) צדקה (מעשה חסד).

### 3.2.2.5 לזיהוי הגוף המשותף או הגופים השונים שמאחורי הנושא של פועל ושמאחורי המכונה

הופעתו של משלים בלתי מפורש לפועל שנושאו אינו מפורש יוצרת בדרך כלל יחס הפוך בין הנושא לבין המשלים, שהוא צירוף יחס המכיל כינוי. מצב זה נדון והודגם בסעיף הקודם. היחס ההפוך הנזכר הוא תוצאה של הצחה, ששני גופים שונים עומדים מאחורי הנושא ומאחורי הכינוי הבא במשלים. כל אחת מהמהויות התחביריות פתוחה לכל אחד משני הגופים, אך כל הכרעה לגבי מהות תחבירית אחת מחייבת הכרעה הפוכה לגבי המהות התחבירית האחרת. יחס הפוך זה – עם שהוא שכית – אינו הכרחי. פעמים שההכרעה לגבי מהות תחבירית אחת עשויה להיות זהה להכרעה שלגבי המהות התחבירית האחרת. מצב זה מבוסס על ההנחה, שגוף משותף עשוי לעמוד מאחורי שתי המהויות התחביריות. כך עשויה להיוולד דרמשמעות תחבירית שביסודה השאלה, האם גוף משותף עומד מאחורי שתי המהויות התחביריות, או שני גופים שונים. זאת נוסף לדרמשמעות שביסודה ויהי הגוף או הגופים שמאחורי המהויות התחביריות. הפרשנים נתנו לעתים רעותם למצבים כאלה במקרא. כך הוא בדוגמת הבאות:

(101) ויסב שמואל ללכת ויחזק בכנף־מעילו ויקרע (שמ"א טו, כז)

פסוק זה משולב בסיפור הממוקד בשתי דמויות: שמואל ושאל. שאל נזכר במפורש או בכינוי בפסוק הקודם לפסוקנו ובוה שאחרי פסוקנו: ויאמר שמואל אל־שאל לא אשוב עמך (פסוק כז); ויאמר אליו (=אל שאל) שמואל קרע ה' את־ממלכות ישראל מעליך (פסוק כח).

פסוקנו פתוח לדרמשמעות באשר לנושאו של הפועל ויחזק, שבשיטת שימור הנושא ניתן לזהותו עם שמואל, ובשיטת חילוף הנושא – עם שאל. גם הרפרנט של הכינוי הבא בצירוף היחס בכנף־מעילו, משלימו המושאי של הפועל, פתוח לדרמשמעות: מעילו של שמואל או מעילו של שאל. דרמשמעות זו אפשר שהיא עומדת ביחס הפוך לראשונה. יחס הפוך זה מעמיד להכרעה שתי אפשרויות פרשניות: (א) ויחזק [שמואל] בכנף־מעילו [של שאל]. (ב) ויחזק [שאל] בכנף מעילו [של שמואל]. כל אחת מאפשרויות אלה עשויה להיות המקשר. באפשרות א' תומכת אמידת שמואל אחרי הקריעה: קרע ה' את־ממלכות ישראל מעליך, המרמזת על תכנון הקריעה כמעשה סמלי, תכנון ההולם את שמואל ולא את שאל. באפשרות ב' תומך מה שקדם לקריעה, היינו סירובו של שמואל לשוב עם שאל. משנכת שאל כי ויסב שמואל ללכת, הוא מנסה לעכב בעדו, ויחזק בכנף־מעילו



ויקדע. לפי פירוש זה אין קריעת המעיל מתוכננת, אלא היא 'תאונה' הנגרמת ממשיכת המעיל לשני כיוונים מנוגדים. היחס ההפוך שביסוד שתי האפשרויות הפרשניות שתוארו כאן מושתת על ההנחה, שהדמות העומדת מאחורי הנושא של ויחזק שנה מוז העומדת מאחורי הכינוי שבמעילו. אולם מצד הלשון, אפשר שגוף משותף יעמוד מאחורי שני אלה, וכך תיתוספנה שתי אפשרויות פרשניות לשתיים הקודמות. בשיטת שימור הנושא יהיה שיעור המשפט: (ג) ויחזק [שמאל] בכנף־מעילו (=של עצמו), ובשיטת חילוף הנושא: (ד) ויחזק [שאל] בכנף־מעילו (=של עצמו). ברור שמצד העניין יש מקום לאפשרות ג, כשמניחים תכנון מעשה סמלי בידי שמאל, אך אפשרות ד אינה סבירה. אפשרויות א, ב, ג עולות בפרשנותם של רש"י ושל רד"ק, המביאים גם את דעות חז"ל בעניין.

רש"י: ויחזק בכנף מעילו – לפי פשוטו משמע: שכשפנה שמאל ללכת, אחז שאול בכנף מעילו של שמאל, לפי שהיה שאול מבקש היטו שישוב עמו [...] ומדרש אגדה, חלוקים אמוראים. ש שאומרים: מעילו של שאול קרע שמאל.

רש"י מציג כפשט הכתוב את אפשרות ב שלעיל, היינו זו המושתתת על חילוף הנושא והעמדת יחס הפוך בינו לבין הרפרנט של הכינוי שבמעילו. כנגד הדעה הנראית לרש"י כפשוטו של מקרא, מביא הוא דעה ממדרש אגדה (שהוא ככל הנראה מה שמצוי במדרש שמואל ית, ה, שיובא ויידון בהמשך), הנחשבת בעיניו כדרש. דעה זו תואמת את אפשרות א שלעיל, המושתתת על שימור הנושא וקיום יחס הפוך בינו לבין הרפרנט של הכינוי שבמעילו. לדעתו, שתי הדעות שהביא רש"י – גם זו שתלה במדרש – מייצגות שני פשטים חלופיים, האפשריים הן מצד הלשון הן מצד העניין.<sup>62</sup>

רד"ק: ויחזק בכנף מעילו – שאול החזיק בכנף מעל שמאל, כדי שישוב עמו. ובמדרש חולקו ב. יש שאומרים כי שמאל קרע במעיל שאול [...] ויש שאומרים כי שמאל קרע מעילו שלעצמו, שכן דרך צדקים להזת קורעין בשעה שאין נטעו משובחת.

אף רד"ק, כרש"י, פותח בדעה שרש"י הציגה כפשט, היינו אפשרות ב שלעיל. אף הוא,

62 ועוד נשוב לעניין זה בהמשך.

63 נוסח רש"י הובא כאן על פי 'מקראות גדולות: הכתר' שבעריכת מנחם כהן, הוצאת אוניברסיטת בר אילן. בדפוסים הרווחים מובאת ברש"י גם דעה שנייה של 'יש אומרים' ממחלוקת האמראים שהוא מזכיר כביאור את 'מדרש אגדה'. אולם כיוון שדעה זו, שמעילו של שמאל קרע שאול, והיא לפירוש הפשט שהציע רש"י, אין לה מקום בפירושו החלופי לפשט, תראה שהיא תוספת מעתיקים על פי הדעה האחרת שבאותו מדרש.

כרש"י, מציין את קיומה של מחלוקת במדרש הנוגעת למסוקנו, ומביא את שתי הדעות המעמידות את המחלוקת. דעת הקבוצה הראשונה של 'יש שאומרים' זהה לדעת 'יש שאומרים' שהביא רש"י, היינו אפשרות א שהובאה לעיל. דעת הקבוצה השנייה של 'יש שאומרים', היינו שמחולק קרע מעילו של עצמו היא חידוש בהשוואה למובא ברש"י. מצד זיהוי הנפשות הפועלות תואמת דעה זו את אפשרות ג שהובאה לעיל, אך הצגתה כאן – וכך הוצגה גם במדרש שנביא להלן – הצגה מדרשית היא. זאת משום שהקריעה שקורע שמחולק במעילו שלו אינה מוצגת כמעשה סמלי שפשו – קרע ה' את ממלכות ישראל מעליו – יובא בסמוך, אלא כפעולה המבטאת צער ואבל: שאל, שהוא בחזקת נטיעתו של שמחולק, לא הוכיח את עצמו כנטיעה משובחת, והרי כאן עדות כביכול לכישלון של שמחולק, כישלון המצדיק 'קריעה'.

מן הראוי לעיין במדרש ששימש את רש"י ואת רד"ק בפירושיהם:

מדרש שמחולק יח, ה: ויסוב שמחולק ללכת ויחזק בכנף מעילו ויקרע – כנף מעילו של מר רב וכו' (וחלקים בדבר). חד אמר: כנף מעילו של שחול, וחד אמר: כנף מעילו של שמחולק, (ומסתברא כחזן דאמר כנף מעילו של שמחולק), שכן דרך צדיקים להיות מצטערין (בשעה) שחזן נטיעתן משובחת.

עיון במדרש זה מלמד שאין בו מחלוקת באשר לנשוא של ויחזק, אלא רק באשר לפרנט של הכינוי שבמעילו. סביר שלפי שתי הדעות נשאו של ויחזק הוא שמחולק, שכן לפי הדעה הגורסת שהפסוק מדבר בכנף מעילו של שחול, ודאי הוא שנושאו של ויחזק הוא שמחולק, וכבר ציינו לעיל שאפשרות ד – ויחזק [שאל] בכנף מעילו (=של עצמו) – אינה מתיישבת עם ההיגיון. גם לפי הדעה שהפסוק מדבר בכנף מעילו של שמחולק מניח המדרש ששמחולק הוא הנשוא של ויחזק, שהרי בהנמקת המדרש לקריעת כנף המעיל – שכן דרך צדיקים להיות מצטערין (בשעה) שחזן נטיעתן משובחת – נחשב שמחולק לצדיק המצטער, המבצע את ה'קריעה', ואילו שאל הוא בגדר הנטיעה שאינה משובחת. שתי הדעות שבמדרש מושתתות אפוא על הנחת שימור הנשוא.

הטבלה שלהלן מסכמת את העמדות השונות שהועלו בפרשנות, באשר לאפשרויות העקרוניות לפירוש הפסוק, כפי שהוצגו לעיל.

ויסב שמואל ללכת		
		
ויחזק [שמואל] בכנף-מעילו שיטת שימור הנשא	ויחזק [שאל] בכנף-מעילו שיטת חילוף הנשא	
אפשרות א	אפשרות ב	
<b>יחזק [שמואל] בכנף-מעילו [של שאל]</b> <b>רש"י:</b> יש שאומרים' <b>רד"ק:</b> יש שאומרים' I <b>מדרש שמואל:</b> דעה ראשונה (רבי?)	<b>יחזק [שאל] בכנף-מעילו [של שמואל]</b> <b>רש"י:</b> לפי פשוטו <b>רד"ק:</b> פירוש ראשון	יחס הפוך
אפשרות ג	אפשרות ד	יחס ישיר
<b>יחזק [שמואל] בכנף-מעילו [של עצמו]</b> <b>רד"ק:</b> יש שאומרים' II <b>מדרש שמואל:</b> דעה שנייה (לוי?)	<b>יחזק [שאל] בכנף-מעילו [של עצמו]</b> <b>בלתי סבירה, אינה מיוצגת במדענות</b>	

מן הראוי לשוב עתה אל רש"י ואל רד"ק ולבחון את מידת הדיוק המתגלה אצל כל אחד מהם בדיווח על הדעות שבמדרש שלעיל. רד"ק דייק בהבאת שתי הדעות שבמדרש, ואילו רש"י יחס למדרש מחלוקת בדבר הנשא של ויחזק, שכאמור איננה מצויה במדרש. הנחה מוטעית זו של רש"י גרמה לו להציג ניגוד בין שתי הדעות שבמדרש לא רק באשר לדפנות של הכינוי שבמעילו – עניין שבו אכן נחלקו – אלא גם באשר לנושא של ויחזק, ולכך נצטרפה גם ההנחה על יחס הפוך בין השניים. כך נשתבש רש"י בהבנת אחת הדעות שבמדרש ובהערכת הדעה האחרת. נטיב לעקוב אחר השיבוש אם נסיף לכל אחת משתי הדעות את מה שלא נחלקו בו, היינו ששמואל אחז בכנף המעיל, ונציג ליד כל דעה את מה שהבין בה רש"י: את הדעה השנייה שבמדרש – חד חומר: כנף מעילו של שמואל (אחז שמואל) (=בלשוננו של רד"ק שמואל קרע מעל שלעצמו) – השלים רש"י בטעות כנף מעילו של שמואל (אחז שאל), וכיוון שכך עלתה לו דעה זו שבמדרש, היא נמצאה תואמת את מה שהביא והא כפירוש הפשט, ועל כן לא ראה צורך להביאה. באי הבאתה של דעה זו

בהבנתה הזכונה, שהיא כאמור מדרשית, נתקפת פירוש הדרש, שאחריו חידר רש"י כדי להציג כנגד הפשט. את הדעה הראשונה שבמדרש – חד אמר: כגף מעילו של שוחל (אחז שמואל) – הביא רש"י, בהיותה שונה מפירוש הפשט שהציע. אולם הוא טעה בהערכתה. משטעה רש"י בדעה השנייה שבמדרש, כאילו היא זוהי לפשט שהביא, נותרה לו מן המדרש רק דעה זו, שבדלית ברירה נאלץ להעריכה כדרש ולהציבה כנגד הפשט שבפירושו. כך נתהפך אצל רש"י טיבן של שתי הדעות שבמדרש. הדעה הראשונה, שהיא למעשה פשט אפשרי, נתפסה אצלו כדרש; והדעה השנייה, שהיא אכן דרש, נתפסה אצלו כפשט.

(102) ויאמר הגואל לבקו קנהלך, וישלף נעלו (רות ד, ח)

הכתוב סתם הן את נשאו של וישלף הן את הרפרנט של הכינוי שבנעלו. על פי הפסוק הקודם – שלף איש נעלו ונתן לדעהו (פסוק ז) – מסתבר ששניהם מכונים לאותו גוף, היינו: השולף שולף את נעל עצמו ולא את נעל זולתו. ויהי השולף, שהוא גם בעליה של הנעל הנשלפת, אינו חרמשמע: בשיטת שימור הנושא – וישלף (הגואל) נעלו; ובשיטת חילוף הנושא ללא אזכור – וישלף (בועז) נעלו. כבר חז"ל התלבטו בין שתי דעות אלה:

בבלי, בבא מציעא מז ע"א: מי נטן למי בעז נטן למי? ר' יהודה אומר: גואל נטן לבעז.

ברקעה של שאלת התלמוד מי נטן למי עומד הפסוק: שלף איש נעלו ונתן לרעהו, המלמד כי שלפת הנעל אינה מטרה לעצמה, אלא היא הכנה להעברת הנעל מן השולף, שהוא כאמור בעל הנעל, אל רעהו. כיוון שבפסוקנו חסר החלק המקביל לנתן לדעהו, נוסחה שאלת התלמוד כך שנבללו בה שני הגופים הבלתי מזהים: מי נטן למי? ולא מי שלף? – ניסוח המזמין את יהי השולף=הנתן בלבד, ולא את יהי המקבל. בין כך ובין כך מבקשת שאלת התלמוד לזהות את הנושא של וישלף ולא את הרפרנט של הכינוי שבנעלו, שכן התלמוד מסכים בשתיקה שבעל הנעל – בין שהוא הגואל בין שהוא בועז – שלף את נעלרשלו ונתנה לרעהו.

כנגד שאלת התלמוד – מי נטן למי? מצינו במדרש שלהלן את השאלה נעלו של מי?

ילקוט שמעוני לשמואל, כרך ב, קכ"ג: ויאמר הגואל לבקו קנה לך וישלף נעלו – נעלו של מי? רב ולי (חולקים בדבר). חד אמר: נעלו של בעז, וחד אמר: נעלו של גואל. ורמז הדברים נעלו של בעז, שכן דרך הלוח לחיות מניח ערבון.

65 ויצו כי בכתבי יד לוקיאניים של השבעים באה תוספת המשלימה חלק זה, כך: וישלף נעלו (וזהו לבעז). משוזה רעהו כבעז, וזהו ממילא האיש השולף והנתן כהגואל.

66 בניסוח דומה באים הדברים ברות רבה ז, יב, ואף שם באה אותה הברעה בהגמקה דומה: מסתמיז כחמן דחמר נעלו של בעז, שכן דרך הלוח לחיות מניח ערבון.

המדרש מתמקד ביהוי הבעלים של הנעל, ולא ביהוי הנושא של וישלף. אפשר שבדומה לדרשה שהובאה בדוגמה 101 (לגבי שמ"א טו, כז), אף כאן אין רב ולוי חולקים באשר לנושא של וישלף, אלא רק באשר לרפרנט של הכינוי שבנעלו. אם כך הוא, הרי שהמדרש הביא בחשבון את האפשרות שמאחורי כל אחד מהם עומד טיף שונה, ולא רק את האפשרות שגוף משותף עומד מאחורי שניהם. אמור מעתה: בשיטת שימור הנושא תעמוד המחלוקת בין רב ולוי כך: חד אמר: וישלף [הגואל] נעלו [של בוטז]; וחד אמר: וישלף [הגואל] נעלו [של מואל] (היינו של עצמו). בשיטת חילוף הנושא תוצג המחלוקת כך: חד אמר: וישלף [בוטז] נעלו [של בוטז]; וחד אמר: וישלף [בוטז] נעלו [של עצמו]. הכרעת המדרש ונראין הדברים נעלו של בוטז, שכן דרך הלואה להיות מניח ערבון מציגה את הנעל כערבון ואת בוטז כלווה. אפשר שמן הניסוח דרך הלואה לחזות מניח ערבון ניתן ללמוד, שמבין ארבע האפשרויות להבנת הכתוב, הסבירה ביותר היא וישלף [בוטז] נעלו [של בוטז] (=של עצמו). שכן בוטז הוא זה שצריך להציח את נעלו ערבון לגואל. עם זאת, ניתן לפרנס את הכרעת המדרש גם לפי שיטת שימור הנושא, היינו וישלף [הגואל] נעלו [של בוטז]. לפי ההעמדה הזאת של הפסוק, מתואר בו מעשה הקניין כך: הגואל אומר לבוטז: קנה לך ובמקביל נוטל לעצמו את הערבון שדרך הלואה לחזות מניח, היינו שולף את נעלו של בוטז. לפי תיאור זה, בדין לא ציין הכתוב את המקבל, כי השולף שלף את נעל וולתו והחזיקה אצלו, או הניחה בצד לכשנסתיים מעשה הקניין. את חוסר ההתאם שבין תיאור זה לבין הפסוק שלף איש נעלו ונתן לדעהו (פסוק ז) ניתן ליישב כך: פסוק ז מדבר על הדרך העקרונית לביצוע המעשה הסמלי המציין את תוקפה (בלשון הכתוב: ל ק י י ס כל דבר) של גאולה או של תמורה.<sup>67</sup> עקרונית צריכה הנעל הנשלפת לעבור מן הקונה אל המוכר. הפסוק ציין את הדרך הטבעית להעברה זו, היינו הקונה שולף את נעלו ומסרה למכר. אולם לא השולף את הנעל הוא החשוב במעשה הסמלי, אלא עצם הפקעתה של הנעל מן הקונה והעברתה למכר. לעומת ההכללה שבפסוק ז, מדבר פסוק ח על מקרה ספציפי, ובו אכן נוטל המוכר (=הגואל) את המגיע לו (=נעלו של הקונה) מן הקונה (=בוטז). לתמונה זו של שליפת נעלו של פלתי בידי אחר ניתן למצוא הקבלה בחוק הייבום, שאף בו יש לנעל תפקיד במעשה הסמלי: וגששה יבמתו אליו (=אל יבמה) [...] וחלצה נעלו מעל רגלו (דב' כה, ט). כאן בבירור אין זהות בין החולצת לבין בעל הנעל, ואין גם מקום לציין אל מי מעברת הנעל.<sup>68</sup>

67 חזקוני פירש: גאולה - זו מכרה (בבלי, בבא מציעא מז ע"א).

68 שחז"ל היטיבו לפרשה: תמורה - זו חליפין (שם).

69 עם זאת אין ההקבלה חלה על בעלי התפקידים, שכן בחוק הייבום האשה החולצת איננה בגדר סוכרת, אלא בגדר קונה, כפי שפירש רש"ם על אתר: וחלצה נעלו - לקטת מתת ידושת אחז חמת, כמו שמצאנו בבוטז דרך ארין (=נהג מקובל), לפי פשוטו. מדברי רש"ם משתמע שהקונה נוטל את נעלו של המוכר, ולפי זה היה רש"ם מפרש את פסוקו, שלא כהכרעת המדרש, כך: וישלף [בוטז] (=הקונה) נעלו [של גואל] (=המוכר). ונראה שהציון לפי פשוטו בדברי רש"ם בא לתגד את פירוש להכרעת המדרש, ואכמיל.

ההיגיון העומד מאחורי ההנחה, שבמעשה הקניין יעבר חפץ מחפציו של הקונה (=הנעל) אל המוכר, הוא פשוט: חפץ זה מסמל את פרעון החוב שחב הקונה למוכר. סמליות זו מובעת בלשון המדרש: דרך הלואה להחזת מניח ערבון. כנגד היגיון זה אפשר לתאר את המעשה הסמלי המלווה את מעשה הקניין גם מן הכיוון ההפוך, היינו, העברת חפץ סמלי מחפציו של המוכר אל הקונה כביטוי להעברת הבעלות על הקניין האמתי שנמכר. ראב"ע בפירושו לפסוקנו מציע את שני הכיוונים הקוטביים להסברת המעשה של שליפת הנעל, כשכל אחד מהם מותאם לזיהוי שונה של שולף הנעל.

ראב"ע: וישלף נעלו – בעז שלף נעלו ונתן אותו לגאול [...]. והטעם: שקבלת זה הנעל ונתת תחתיו גאולתך [...], ויש אומרים כי הגאול שלף נעלו ונתנו לבועז, והטעם: כאשר נתתי לך זה הנעל, כן הגאולה.

ראב"ע מציע את הפסוק כדרמשמעי כאשר לנושא של וישלף, אך הוא מניח שבכל אפשרות השולף הוא בעל הנעל. דומה, שבהצמידו את הפתיח יש אומרים רק לאפשרות של וישלף [הגאול] הוא מגלה את נטייתו לאפשרות של וישלף [בועז].<sup>70</sup>

האופציה העומדת לפני פרשן, להציע שני פירושים – ואפילו קוטביים – לפסוק, איננה עומדת לפני מתרגם. זה – אפשר לו אמנם שישתוק ויחזיר את הפסוק בדרמשמעו, אולם אין בידו להציע שני פירושים. פעמים הרבה שותק המתרגם, אך יש שהוא מכריע במקרים של דרמשמעו. הכרעה ברורה לצד וישלף [בועז] מצויה בתרגום הארמי לרות.

התרגום הארמי לרות: ואמר פרוקא לבועז: אושט ידך לקנינא וקני לך, וטלע בעז ית נרתק ד' מתיה וקני ליה.

הכרעת התרגום הארמי היא בשיטת חילוף הנושא ובהנחה שגוף משותף עומד מאחורי הנושא של וישלף ומאחורי הכינוי שבנעלו. כיוון שבעל התרגום אינו מבין את נעל כפשוטה, אלא כ'נרתיק יד' = כפפה, כסיה,<sup>71</sup> אין הוא רואה בהכרח את שליפת הנעל כמעשה סמלי המלווה את הקניין, אלא אפשר שזוהי פעולה פרקטית המסייעת להליך הקניין. בהתאם לכך יש להבין את ההרחבה הנקטת בתרגום בחלק הראשון של הפסוק – קנה לך = הושט

70 אך בפירושו לזעזב את יאבץ ומת (בר' מד, כב) הוא מזכיר את וישלף נעלו כדוגמה לפסוק שאין לו הכרע. היינו שהוא דרמשמעי ואין ניתן להכריע מיהו נושא של וישלף, כשם שאין ניתן להכריע מיהו נושא של וסת וראה דוגמה 92 לעיל.

71 אין ענייננו כאן בהבנה המיוחדת של התרגום את נעל כנרתיק היד. 'נעל' כמציינת אביזר המכסה את היד איננה בשימוש בעברית. משנזקקו כותבי העברית של אשכנז כימי הביניים למטח עברי שיצין כפפה או כסיה כנגד 'הנט שוך' ששימש בלשונם המדוברת, לא תרגמוהו בתרגום שאילה מילולי 'נעל יד', אלא השתמשו במונח קיים מלשון חז"ל, 'כית יד' שיצין שרול, והצמידו לו גם את ההוראה של כפפה. ראה: קוגוט, מלים עבריות באשכנז, עמ' 174-175. נראה שאילו היו מודעים לתרגום הארמי לפסוקנו, אפשר שהיו עושים שימוש במונח 'נעל יד'.

ידך לקניין וקנה לך'. הרחבה זו הולמת את תפיסת נעל כנרתיק היד, שכן שליפת הכפפה מן היד מאפשרת אחיזה ישירה של היד בקניין.<sup>72</sup> מכל מקום, תפיסת התרגום את וישלף נעלו כהכנה לקניית הקניין במשיכת יד, מותירה מכלל אפשרויות הזיהוי של הגופים הסתומים בכתוב רק את האפשרות: וישלף [בועז] נעלו (=נרתיק יד) [של בועז (=של עצמו)].

(103) ויבא האיש הביתה ויפתח הגמלים ויתן תבן ומספוא לגמלים ומים לרחץ רגליו ורגלי האנשים אשר אתו (בר' כד, לב).

משלושת הפעלים שבפסוק – ויבא [...] ויפתח [...] ויתן – רק הראשון מלווה בנושא מפורש, ויבא ה' א' ש'; ואף שנשא זה מפורש מבחינה דקדוקית, אין הדמות שמאחורי האיש מפורשת באופן חדרמשמעי. 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 ושל לבן, הפוגשים באיש זה, שזהותו עלומה. נמצא שהמשפט ויבא האיש הביתה אמור בעבד אברהם, והוא מציין את היענות העבד = האיש להזמנת לבן שבפסוק הקודם: ויבא אברהם, למה תעמד בחוץ (שם, לא). נראה ששיקול זה היה מקובל על כל הפרשנים, ולא מצינו אותם חולקים בזיהוי הדמות המשמשת נושא של הפועל ויבא.<sup>73</sup> פחות ברור הוא זיהוי הנושא של הפעלים ויפתח [...] ויתן. בשיטת שימור הנושא יעמד האיש, שהוא נושא של ויבא גם כנושאם של פעלים אלו. בעלי הטעמים, שהצמידו את ויפתח הגמלים אל ויבא האיש הביתה בקיסרות הראשונה של הפסוק, גילו בכך את דעתם שהנושא של ויפתח וזה בודאי לנושא של ויבא האיש; ולפי פיסוקם, אם יש מקום להרהר בחילוף הנושא בפסוק, הרי זה רק במשפט שבקיסרות השנייה, אך אין פיסוקם מבטא בהכרח תפיסה המחייבת את חילוף הנושא בפעלים ויפתח [...] ויתן.<sup>74</sup>

72 יצוץ כי בעלי התוספות, בהתייחסם ב'הדרת זקנים' לפסוק של נעליך מעל רגליך (שם ג, ה), למדו מהדיוק מעל רגליך שיש גם נעליים שלא נעזו לרגליים: לכן הוצרך לחזר מעל רגליך, משום שיש נעל שחזו על חד ובלעז ג'ט, והוא נעל שנתן בגזו לנאול, דכתיב שלף איש נעלו ונתן לדעהו (רות ד, ז). וגם נכשו רגלים חשורים והשליטונם לנאול בג'ט שלהם. לפי תפיסה זו הנעל = הכפפה לא רק נשלפה מן היד, אלא אף נמסרה לנאול. על בית ד של עור, שקורין ג'ט בלעז, עמד רש"י בפירושו למלאת את ידים (שם כח, מא), ורמב"ן (שם) קשר עניין זה לתרגום הארמי לרות בפסוקנו. המקורות שבהערה זו צוטטו בידי ש' אברמסון. ראה: אברמסון, רס"ג והזהר, עמ' 38-39. גם חזקוני, בפירושו לשם' ג, ה, ד"ה מעל רגליך נוקק לתרגום הארמי לרות ד, וזמסיק: ועל יד שגם אותו של ד נקרא געלי סתם [...] הוצרך לחזר מעל רגליך.

73 אנו מתייחסים כאן לגרסת המסורה. אך ראוי 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 סקנר, בראשית, עמ' 345, המאמץ את גרסת הוולגטה.

74 וראה על כך: קוגוט, סעמים ופרשנות, עמ' 245.

לפי שיטת שימור הנושא, ובהנחה שהאיש הוא העבד, וזה הנושא של ויתן לרפרנט של הכינוי שברגליו ושבתו. היינו גוף משותף, האיש = העבד, עומד מאחוריהם. דומה, ששתיקתם של הפרשנים – להוציא רמב"ן, שיידון להלן – מלמדת על הבנתם את פסוקנו לפי שיטה זו.

סיתום הנושא של ויפתח [...] ויתן פותח פתח גם לשיטת חילוף הנושא, ובהנחה שהאיש במשפט ויבא – האיש הביתה הוא העבד, יהיה לבן הנושא של ויפתח [...] ויתן. בשיטה זו פירש רמב"ן את פסוקנו.

רמב"ן: ויבא האיש הביתה – אלעזר הוא האיש הבא; ויפתח דגמלים – יחזור על לבו, שעשה עם אורחיו דרך מוסר ופתיח גמליהם, ויתן להם תבן ומספוח ונתן דם לרחוץ רגלי אלעזר ורגלי האנשים אשר אתו.

רמב"ן מציע אפוא את חילוף הנושא כבר בפועל ויפתח, הצעה שאינה מתיישבת בשום פנים עם פיסוק הטעמים, שכאמור אפשר אולי לייחס לו את חילוף הנושא בפועל ויתן. יצוין כי בשיטת חילוף הנושא אין הנושא החדש וזה לרפרנט של הכינוי שברגליו ושבתו. רמב"ן חש בכך, וכדין – לשיטתו – המיר את הכינוי הסתום שברגליו ברפרנט מפורש: רגלי אלעזר. רמב"ן קורא אפוא את הפסוק בניגוד לטעמים, כך: ויבא האיש (=העבד) הביתה; ויפתח [לבן] הגמלים, ויתן [לבן] תבן [...] לגמלים ומים לרחוץ רגליו (=רגלי האיש) ורגלי האנשים אשר אתו (=עמו, עם האיש).

דומה שרמב"ן בחר ללכת בדרך זו, משום שהפירוש המושתת על שיטת שימור הנושא – המוסכם כנראה על הפרשנים השותקים בעניין, וקרוב לוודאי שהוא משתקף בפיסוק הטעמים – לא התיישב אצלו עם דרך מוסר, היינו עם הצימוד הראוי למארח. לחילופין אפשר, שמי שנקט בפירושו לפסוקנו את שיטת שימור הנושא הושפע לא רק מן השיקולים הלשוניים המולכים לראות את האיש (=העבד) כנושאם של כל הפעלים שבפסוק וכרפרנט של הכינויים שברגליו ושבתו, אלא גם מן הרתיעה מפני הצגתו של לבן כמי שעשה עם אורחיו דרך מוסר. הפירוש העולה משיטת שימור הנושא מעלה למעשה את 'דרך המוסר' הראויה לאורח, היינו שלא יעמיס טרחה על מארחו, לא רק כשהמארח מוצג כדמות חיובית, אלא אף כשהוא נתפס כדמות שלילית.

### 3.2.2.6 מתהפכות הדרש בזהיר הנושא של פועל ושל המכונה

חז"ל דרשו לעתים קרובות פסוקי מקרא שלא כפשוטם מתוך מניעים תאולוגיים. בין שאר חידויות שנטלו לעצמם בדרשות כאלה, אתה מוצא גם את החירות המוחלטת בזהיר הנושא של פועל ושל הרפרנט של כינוי, גם כשאלה אינם דרמשמעיים לפי זהקשר. חידות זו מאפשרת לדרשן להתעלם משימור ברור של הנושא, ולהציע תחתיו נושא חדש המאזכר



כביכול. בשיטה זו נבחר מתוך המשפט איבר כלשהו, שאינו משמש כנושא, והוא מוצג כנושא חדש מפורש של הפועל. הצגה זו מכתיבה לעתים גם ויהי דרשני הולם לרפרנט של כינוי הבא בצירוף היחס, המשמש משלים של הפועל. כך הוא בדוגמות הבאות.

(104) ויצבישם מזבח ויקראלו אל אלהי ישראל (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 שרשרת של פעולות ליעקב: ויבא יעקב [...] ויחן [...] ויקן [...] ויצב (שם מזבח) ויקרא [לואל אלהי ישראל]. אל אלהי ישראל הוא אפוא דיבור ישיר, המהווה פסוקית תוכן מושאית של ויקרא לו. את משמעו של דיבור ישיר זה הבהיר רש"י היטב בפירושו על אתר:

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

נמצא שאל אלהי ישראל אינו אלא משפט משוואה שמני שבו נושא ונושא בלבד, בין בסדר זה, היינו אל (נושא) אלהי ישראל (נושא), כפי שפירש רש"י, ובין בסדר הפוך, היינו: אל (נושא) אלהי ישראל (נושא).

אולם דחף תאולוגי להאדיר את אבות האומה, ורצון לדחות (כרש"י) את הפירוש, שהמזבח קרוי אל אלהי ישראל, גרמו למדרש להיתלות בהיעדרו של נושא מפורש בפסוק, ולארגן מחדש את המבנה התחבירי של הצלע השנייה של הפסוק בניגוד לפשט:

בבלי, מגילה יח ע"א: ואמר ר' אחא אמר רב חלעזר: מנין שקראו הקב"ה ליעקב 'אל' – שנאמר: ויקרא לו אל אלהי ישראל. דא' סלקא דעתך למזבח קרא ליה עקב 'אל', ויקרא לו עקב' מיבעי ליה ואלא: וקרא לו ליעקב 'אל'. נד קראו 'אל' אלהי ישראל.

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 חדאיברית, והוא כלוא בין עיקרי המשפט, שלא כמקובל. ברור שההנמקה להוצאת הפסוק מן הפשט – 'ויקרא לו עקב' מיבעי ליה – אינה אלא תירוץ טוב, המספק סיבה לשונית כביכול לקבלת הדרש התאולוגי. רש"י, המביא את הדרש הזה לאתר הפשט (שהבאנו לעיל), רחצה לנכון להוסיף גם דברי הסתייגות:

רש"י: ורבותא דרשומא, שהקב"ה קראו ליעקב אל. ודברי תורה כפטיש יפוצץ סלע

מתחלקים לכמה טעמים, ואני לישב פשוטו של מקרא באח.

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

בראשית רבה צח, ג: ור' פנחס אומר: אֵל (נשוא) הוּא יִשְׂרָאֵל אֲבִיכֶם (נשוא) מה הקב"ה בורא עולמות, אף אביכם בורא עולמות; מה הקב"ה מחלק עולמות, אף אביכם מחלק עולמות.

דרשה זו מרחיקה לכת יותר מן הקודמת, בהמירה אֵל (מלת יחס) בֵּאֵלִי (שם עצם). ושמה מונחת ביסודה ניטרליזציה של סגולצירי בהגיית הדרשן.

דרשה אחרת, שבה נדרש הפסוק ארוד אפס כי עז (בר' מט, ו) בזיקה לפסוק מה אקב לא קבה אֵל (במ' כג, ח), מייחסת אף היא את התואר אֵל ליעקב.

בראשית רבה צט, ז: לא קלל אלא אפס, וכן בלעם הרשע אומר: מה אקב לא קבה אל (היינו: מה אקב את אשר לא קבה יעקב, הנקרא 'אלי') – ומה אם בשעת הכעס לא קלל אלא אפס, ואני בא לקללך?

משמעו של התואר אל המיוחס ליעקב בכל הדרשות הללו הוא 'חזק'.<sup>75</sup> הווי אומר, הדרשה וקרא לו ליעקב 'אל', וזו קראו 'אל' – חלה שורחל אומרת, שאלוהי ישראל כינה את יעקב אל, היינו חזק, כביר כוח. דומה שדרשה זו מציעה מדרש שם לישראל, חלופי לזה המובא במקרא עצמו, בבר' לב, כט: ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך, כי אמר ישראל, כישרית עס־אלהים ועס־אנשים ותוכל. המקרא דורש את השם ישראל כמורכב מן ישר (=שרה, נלחם) + אֵל, כאשר אל משמש מושא בצירוף, היינו ישר את אל / עם אלי. כנגד זה, הדרשה המכנה את יעקב אל, היינו חזק, תקיף, מעמידה את אל כנושא בצירוף, כלומר: אל (=חזק) ישר (=נלחם).

תראה שכבר הושע התלבט בין שתי ההוראות: מחד גיסא אומר הוא וַיִּשָּׂא אֱלֹהִים מַלְאָךְ וַיִּכַּל (הו' יב, ה), ובכך כיוון בוודאי למדרש השם העולה מבר' לב, כט. ומאידך גיסא, בדבריו בפסוק הקודם, ובאוגו שָׁרָה אֶת־אֱלֹהִים (שם, ד), ייחס ליעקב און, היינו כוח; ואפשר שמזוג כאן את שני מדרשי השם, והמלה 'און' מכוונת לתואר אל = חזק, רב כוח, המיוחס ליעקב.<sup>76</sup>

75 כך הבינו – אולי מתוך אילוף תאולוגי – גם את מִיכַמְכָּה בְּאֵלֶם הִי (שמי טו, יא). ראה דברי רש"י על אתר, המפרש בְּאֵלִים – בחזקים. גם התיבה לְאֵל (בר' לא, כט ועוד), משלא הובנה כראוי וראוה כמורכבת מל־אלי, נתפרש הרכיב אל שמתוכה על פי הוראה זו. ראה על כך: קוגנט, יש לֵאֵל יד.

76 על מדרשי השם לישראל ועל הדיבטים והתחבירים שבהם ראה: קוגנט, יעקב וישראל.

מכל מקום, הדרשה שבמגילה יח ע"א על ב' ל'ג, כ דאי שאיתא מתכוונת להציג פשט, אלא כאמור, מנצלת פרצה בביכול בלשון הכתוב לצרכיו התאולוגיים של הדרשן.

(105) ויבן שם גרעון מזבח לה' ויקראלו ה' שלום (שופ' ו', כד)

במשפט ויקראלו ה' שלום סתומים הן הנשא של ויקרא הן הרפרנט של הכיני שבתובה לו. סיתום זה מומין דרמשמעות, שתוצאות לה גם אל הפיסוק. ניתן להעמיד את ה' כנושא של ויקרא ואת המזבח כרפרנט של הכיני שבתובה לו, ולפסק: ויקראלו (=למזבח) ה': 'שלום'. תפיסה זו עולה מפיסוק הטעמים ויקראלו ה' שלום, והיא מותאמת לפסוק הקודם ויאמר לו ה': 'שלום לך' (פסוק כג), שבו עומד ה' כנושא של ויאמר. מפירושו של פסוקנו על יסוד ההתאמה לפסוק כד עולה, שאמירת ה' לגרעון נשנית בקריאת ה' את שם המזבח, וקרוב לוודאי שאין זה פשט הכתוב.

מבנה אחר ופיסוק אחר שניתן להעמיד למשפט זה מושתתים על שימור הנשא גרעון, כך: ויקרא [גרעון] לו (=לה' / למזבח): 'ה' שלום'. הצעת מבנה זה למשפט הגדון מותרת עדיין דרמשמעות באשר לרפרנט של הכיני שבתובה לו. זיהויו של רפרנט זה עם המזבח מכוח לפשט, ואילו לזיהויו עם ה' אופי דרשני, שניתן לתלותו בשיקולים תאולוגיים. נענין בהתייחסות לפסוקנו בדברי חז"ל, בתרגום יונתן ובפירוש רש"י.

בבלי, שבת י ע"ב: אסור לאדם שיתן שלום לחברו בבית המרחץ, משום שנאמר: ויקרא לו ה' שלום' (שופ' ו', כד).

דרשה זו מניחה שפסוקנו מלמד ששלום הוא אחד מכינויי של הקב"ה. מבנה המשפט על פי הדרשה מוצג היטב בפירושו של רש"י לתלמוד. שם – בניגוד לפירושו למקרא – הוא נאלץ להתאים לפסוקנו פירוש שיהלום את הדרשה התלמודית, כך: ויקרא לו גרעון להקב"ה: 'ה' שלום'. פירוש רש"י משאיר עדיין שתי אפשרויות תחביריות להבנת ה' שלום לפי הדרשה: (1) כצירוף של תמורה: ה', שלום; (2) כמשפט שמני של זהות: ה' [הוא] שלום, היינו ה' = שלום.

תרגום יונתן: ופלה עלוהי קדם ה' דעבד ליה שלם.

תרגום יונתן לפסוקנו מעמיד את המשפט הגדון במבנה ובפיסוק דומים לאלה שבדרשת חז"ל בשבת י ע"ב. אף הוא מציג את גרעון כנושא המשפט ואת ה' כרפרנט של הכיני שבתובה לו, אולם אין הוא מתעלם מן העובדה שהמזבח הוא הרפרנט האמתי שמאחורי לו, ומיחד לו בשל כך מקום בתרגומו, כרפרנט של הכיני שבתובה עלוהי. רק בשל רתיעת המתרגם

77 על פיסוק הטעמים לפסוקנו והשוואתו לפיסוק הטעמים השונה בפסוקים בעלי מבנה דומה ראה: קוגוט, טעמים ופרשנות, עמ' 165-166.

מלייחס למזבח שם אלוהות – רתיעה שסיבתה תאולוגית – ייחס המתרגם את הכינוי שבתיבה לו לה' ולא למזבח, והעניק לקריאה אל ה' – ויקרא [גרען] לו (=לה') – את המשמע של עבודת ה', ומסאך: ופלח עלוה' קדם ה'. משנהפכה בתרגום הקריאה אל ה' לעבודת ה', לא נטאפשר עוד להציג את ה' שלום כדבור ישיר, העומד כפסוקית תוכן מושאית לפועל ויקרא, ותיבות אלו הועמדו בתרגום כמעין ווקק + פסוקית ויקה: 'ה' שעשה לו שלום'. לפי התרגום משמש צידוף זה במשפט המקראי כתמורה לכינוי שבתיבה לו, כאילו היה שיעור הכתוב כך: ויקרא (=ופלח עלוה' [=על המזבח]) לו, [ל]ה' [אשר עשה לו] שלום.

רש"י: ויקרא לו – גרען למזבח; ה' שלום – ה' הוא שלומנו.

רש"י אימץ את המבנה ואת הפיסוק, שאותם ראה כעומדים בבסיסו של תרגום יונתן לפסוק, לפני שהוטבעה בתרגום ההשפעה התאולוגית. כיוון שרש"י שחרר את עצמו מהשפעה זו, שהרחיקה את תרגום יונתן מן הפשט, אין פירושו תואם לתרגום. בכל זאת קרוב הוא אל התרגום יותר מאשר לדרשת חז"ל שהובאה לעיל, שכן על אף הדמיון שבין הדרשה שנוכרה לעיל לבין תרגום יונתן לפסוקנו, בהצגת גרען כנושא של ויקרא ובייחוס הכינוי שבתיבה לו לה', מקיים תרגום יונתן ויקה אל הפשט, הנעדרת מן הדרשה שבתלמוד. הדרשה מתמקדת בחלק מן הפסוק, היינו במשפט ויקרא לו ה' שלום, ואין בה זכר למזבח הנוכח בראשית הפסוק (ובין שם גרען מזבח לה'), ואילו בתרגום יונתן מיוצג המזבח בכינוי שבעלוה', כפי שהראינו. עניין המזבח מהדהד בתרגום גם בפועל פלח, שלא היה יכול לייצג את ויקרא שבמקור אלמלא התחושה של המתרגם, שברקעו של המשפט ויקרא לו ה' שלום מצוי גם המזבח. מבחינה לשונית מעוגן אפוא המזבח בכינוי שבתיבה לו שבמשפט, ורק הסיבה התאולוגית שהזכרה לעיל גרמה למתרגם לטשטש את האובייקט המיוצג בכינוי.

חתירתו של רש"י לפרש את הפסוק לפי הפשט הביאה אותו לזיהוי גרען כנושא של ויקרא, ויהי המוסכם הן על הדרשה התלמודית הן על תרגום יונתן. אשר לאובייקט המיוצג בכינוי שבתיבה לו, כאן לא יכול היה רש"י להישען לא על הדרשה ולא על המוצר המוגמר של תרגום יונתן לפסוקנו, שבשניהם לא זוהה אובייקט זה עם המזבח, כפי שמחייב הפשט, לדעת רש"י. עם זאת, יכול היה רש"י לקלוט מתרגום יונתן הד לזיהוי זה, שסיבו הוסבר לעיל.

### 3.2.2.7 תפיסת פועל כיוצא או כעומד והשלכותיה על שאלת שימור הנשא או חילופו

שאלת שימור הנשא או חילופו עשויה להיות כרוכה בהכרעה בשאלת מהותו של פועל כיוצא או כעומד. מחלוקת פרשנים בזיהוי הנשא על פי שיטת שימורו או על פי שיטת

חילופי, יש שהיא מוֹלִיכָה למחלוקת בתפיסת הפועל כיוצא או כעומד, ויש שהיא תוֹצֵאָה של המחלוקת הזאת. בין כך ובין כך לא ניתן לנתק את המחלוקת האחת מרעותה, כפי שעולה מן הדיונים בדוגמות 106–107 להלן.

### (106) ארמי אַבְד אבי וַיֵּד מְצִימָה (דב' כו, ה)

נושא של וידד סתום הוא. בשיטת שימור הנושא יהיה נושא של וידד מְצִימָה זהה לנושא המשפט ארמי אַבְד אבי. אך דא עקא: אף שנושא של משפט זה מפורש בכתוב מכל מקום, אין בפרשנות הסכמה באשר לו. יש שראו את ארמי כנושא ויש שראו את אבי כמַעֲמֵד זה. ודוק: אין לתלות מחלוקת זו בתופעה התחבירית השכיחה, שבה נושא ומושא של פועל יוצא הם שווי מין ומספר, ויכולים להתחלף בתפקידיהם התחביריים, כגון: ורב יעבֵד צֶעִיד (בר' כה, כג). בפסוקנו קשרה הפרשנות את הבנת ארמי כנושא עם הבנת אבד כפועל יוצא, ומתוך כך העמידה אמנם את אבי כמושא, ונמצא שארמי ואבי מכוונים לשתי דמויות שונות: האחת – לבן הארמי; והאחרת – אחד מאבות האומה. כנגד זאת, ההצגה החלופית של אבי כנושא נקשרה בפרשנות בהבנת אבד כפועל עומד, וממילא נשללה האפשרות להעמיד את ארמי כמושא ותחייבה העמדתו כנושא, כמו שנתחייבה גם תפיסת המשפט כמשפט שמני המביע זהות. הווי אומר: ארמי ואבי מכוונים – לפי תפיסה זאת – לאותה דמות. נמצאת למד ששיטת שימור הנושא הולמת את העמדת אבי כנושא, שכן עליו, ולא על ארמי (=לבן), ניתן לומר וידד מְצִימָה; ואילו שיטת חילוף הנושא הולמת את העמדת ארמי כנושא המשפט הראשון, ואת אבי – ששימש כמושא במשפט הראשון – כנושא המשפט השני. נעייין עתה בעמדות המתנצחות בפרשנות ובהנמקות המלוות אותן.

הגדה של פסח: צא ולמד מה בקש לבן הארמי לעשות לעקב אבינו. שפרעה לא גזר חלוא על הזכרים ולבן בקש לעקור את הכל, שנחמר: ארמי אבד אבי.

לפי מדרש זה: ארמי = לבן = נושא; אבד = נושא; אבי = יעקב = מושא. מאחורי העמדה תחבירית זו עומדים שני שיקולים: האחד – תפיסת אבד כפועל גרימה, בבניין פועל, במשמעות דומה לְמַאבֵּד שבבניין פיעל, או לְמַאבִּיד שבבניין הפעיל; השני – ההנחה שבמשפט וידד מְצִימָה חל חילוף הנושא מארמי לאבי. הנחה זו, אף שאין לה ביטוי בגוף המדרש – המתמקד במשפט ארמי אבד אבי כאילו הוא מנותק מן ההמשך – עומדת בהכרח ברקעה של הדרשה.

דרשה זו משתקפת מפיסוק הטעמים – ארמי אַבְד אַבִי – המצמיד את אבד לאבי ולא

78 על עצם היכללותו של מדרש זה בסדר ההגדה כבר בזמן קדום – אך לא על גיטת המפרש – אנו למדים מן המשנה (פסחים י', ד): ודרש מארמי אבד אבי עד שיגמר כל הפרשה כלה.

לארמי, מתרגום אונקלוס, ובעקבות שניהם גם מפירוש רש"י:

**אונקלוס: לבן ארמאה בעא לאבדא ית אבא**

רש"י: ארמי אבד אבי – מחזיר חסד המקום: ארמי אבד אבי [כלומר:] לבן בקש לעקור את הכל כשרדף אחר יעקב.

כנגד פירוש זה, המושתת כאמור על הנחת חילוף הנושא בהמשך, עומד פירוש קרוב יותר לפשט, המציג את אבי כנושא משותף של שני המשפטים, כך: ארמי אבד (נשוא) (היה) אבי (נשוא), וירד (אבי (נשוא)) מצרימה. התלבטות בין שני הפירושים באה לידי ביטוי בספרי דברים:

ספרי דברים שא: ואמרת לפני ה' אלהיך ארמי אבד אבי – מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד, ומעלה על לבן הארמי כחילו אבדו.

בדברי הספרי ניכר ניסיון לאחוז את התבל בשני קצותיה: הקצה האחד – מלמד שלא ירד אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד – משקף את הפירוש הקרוב יותר לפשט, לפיו נושא המשפט הוא אבי, והוא מכון ליעקב אבינו, והנשוא הוא הצירוף ארמי אבד, המכנה את יעקב ארמי – על שם ירדתו לארם, ואבד – על שם תכלית ירדתו, לאבד. הקצה האחר של מדרש זה – מעלה על לבן הארמי כחילו אבדו – משקף את הפירוש המדרשי של ההגדה, המוסכם גם על בעלי הטעמים, על אונקלוס ועל רש"י. בדומה למדרש שבספרי דברים מנסה גם תרגום פסידריתנתן לאחוז בשני הפירושים:

פסידריתנתן: לארם נהריח נחתת אבנן יעקב מן שיריח, ובעא לאבדוהיה, ושזבה מחרה דה' מן ידו, ומבחר כדן נחת למחרים.

תרגום זה מייחס ליעקב שתי ירידות: ירידה לארם, שנתרחשה מן שיריח, היינו בהתחלה; וירידה למצרים, זו הנזכרת בפסוק, שנתרחשה מבחר כדן, היינו לאחר מכן. הירידה 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 כבעא לאבדוהיה, היינו משהו ביקש לאבדו. נראה להניח, שהפירוש המדרשי שבהגדה של פסח נולד מתוך שני מצעים: (א) להימנע מלייחס את התואר ארמי לאחד מאבות האומה. (ב) לנצל את הפסוק להדגמת הרעיון שבכל דור חוזר עומדים עלינו לכלותנו.

התנגדות לפירוש מדרשי זה עולה מפירושיהם של רשב"ם, של ראב"ע ושל ספרדנו לפסוק, המניחים את שימור הנושא – אבי – בשני המשפטים, ותופסים את אבד כפועל עומד.

רשכ"ם: ארמי אוכד אבי – תבי אברהם ארמי זה, אוכד גולה מארץ חורם, כדכתיב  
 לך מארצך (בר' יב, א), וכדכתיב ויהי כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי  
 (בר' כ, יג). לשון אוכד ותועה אחד הם באדם<sup>80</sup> הגולה, כדכתיב תעיתי כשה  
 אוכד בקש עבדך (תה' קיט, קעו); צאן אוכדות היו עמי, דועיהם  
 התעו<sup>81</sup> (יר' ג, ו). כלומר, מארץ נכריה באו תבטחו 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 זכתי בה.

כל הכתובים שגייס רשכ"ם כאסמכתאות לפירושו אכן מוליכים 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 (והיה) אבי. דומה שקביעתו של רשכ"ם בפירושו לבר' כ, יג, כי 'התעו אותי ואבד  
 אבי כפל לשון הוה', נתכונה ליותר ממה שמשמע מדבריו הדומים שבפירושו לפסוקנו:  
 לשון אוכד ותועה אחד הם באדם הגולה. דבריו בפירושו לפסוקנו, המעמידים את אוכד  
 ואת תועה באותו הבניין, מתמקדים במשמע הסמנטי של השורשים אבד ותע"י, ואילו  
 דבריו בפירושו לבר' כ, יג מוסיפים על העניין הסמנטי היבט תחבירי. הם מצביעים למעשה  
 על הסרנספורמציה המגלגלת פועל עומד בבניין קל, אבד, לפועל יוצא, המציין גרימה,  
 בבניין הפעיל: התעו. זאת ועוד: הם מלמדים גם שטרנספורמציה כזאת אינה מתנית בכך  
 ששני הפעלים המשתתפים בה יהיו מאותו השורש, אלא אפשר שישתתפו בה שורשים  
 שונים הקרובים זה לזה במשמעם. דומה אפוא, שאף את הטרנספורמציה האמורה ראה  
 רשכ"ם בגדר 'כפל לשון', המתבטא בחילופי תפקידים תחביריים במשפט, חילופים  
 המתחייבים מן המעבר ממבנה שטח (surface structure) אחד של משפט למבנה שטח  
 אחר, כשברקעם של שני אלו מצוי מבנה עומק (deep structure) זהה.

ויושם אל לב, כי משקבע רשכ"ם את זיקת הטרנספורמציה שבין הפסוק שבבר' כ, יג  
 לבין זה שבדב' כו, ה, נתחייב ממילא ויהיו של אבי בפסוק ארמי אבד אבי דווקא עם  
 אברהם, ולא עם אב אחר מאבות האומה.<sup>82</sup> שהרי במקביל לדברי אברהם על אודות עצמו,



80 כך גרס ראזין, הדוחה את גרסת כתב היד – סגדס – ומגדירה כטעות.

81 וראה את פירושו של ראב"ע להלן, המזהה את אבי עם יעקב.

תמצא שהמכון באתי הוא המכון גם באבי, ורק תפקידו התחבירי נתחלף ממושא (אתי) לנושא (אבי).

כללו של דבר: הזיקה העניינית והתחבירית שבין הפסוק שבבר' כ, יג לבין הפסוק שבבר' כו, ה לא אפשרה לרש"ם לקבל את הפירוש המדרשי לפסוקו. בדומה לרש"ם, גם ראב"ע מתנגד לפירוש המדרשי. בכל זאת נבדלים פירושי השניים בהגמקותיהם ובידוהי הדמות המיצגת בנושא, אבי. ראב"ע מעלה במפורש את השיקול הלשוני הגורם לו להסתייג מן הפירוש המדרשי, פירוש האתם את אבד להיתפס כפועל גרימה. ואלו דבריה:

ראב"ע: מלת אבד מחפכלים שחנם זצאים, וחלו ח'ה ארמי על לבן ח'ה הכתוב חומר מחביר' או מחביר'.

טיעון זה אינו עולה במפורש מדברי רש"ם, שעיקרם ציטוט דוגמות המאשרות כי אבד הוא פועל עומד. ראב"ע, שהעלה כאמור את הטיעון הנזכר, עוד הוסיף עליי טיעון תחבירי, שאין לו זכר בדברי רש"ם. זה לשון ראב"ע בהמשך דבריו שם:

ועוד מה טעם לאמר: לבן בקש להחביר אבי וירד מצרימה, ולבן לא סבב לרדת אל מצרים.

הווי אומר: אפילו נקבל שאבד יכול להיות פועל גרימה, ונשא הוא ארמי = לבן, הרי הכול מסכימים, שנשא של וירד מצרימה אינו יכול להיות לבן. אם כן, צריך היה הכתוב לציין במפורש את חילוף הנשא, ומשלא עשה כן, הרי על כדורך נושא אחד משותף לשני איברי המשפט המחובר, ארמי אבד אבי וירד מצרימה. וכיון שאי אפשר לתפוס גם את וירד כפועל גרימה, היינו 'גרים לירידה למצרים', שכן לבן לא סבב לרדת אל מצרים, הרי הנשא המשותף חייב להיות יעקב, המכונה בפסוק אבי. שלא כרש"ם, שפירש את פסוקו בזיקה לבר' כ, יג ועל כן זיהה את אבי עם אברהם, ראב"ע נשען בפירושו על הזיקה התחבירית והעניינית שבין חלקיו של פסוקו, וזיקה זו הולידה אותו למסקנה הזאת:

והקורב, שארמי הוא יעקב, כאילו חמר הכתוב: כאשר היה אבי בארם היה אובד, והטעם: עני בלא מחון.

בדומה לראב"ע זיהה גם ספורנו את אבי עם יעקב, ואף ביסד פירושו מצויה ההנחה שאבד הוא פועל עומד, וממילא מתפרש גם המשפט וירד מצרימה בשיטת שיתוף הנשא, מבלי שספורנו מתייחס במפורש למשפט זה. למרות הדמיון בין פירוש ספורנו לפירוש ראב"ע, ראוי לעיין בדברי ספורנו ולהתמקד בתרומתו שלו לפירוש הפסוק.

ספורנו: ארמי אבד אבי – הנה אבי, שהיה יעקב, היה זמן מה ארמי אובד, שלא היה



לו בית מושב, ובכן לא היה נאמן להעמיד גי' ראוי לרשת ארץ.

יש להניח שהנימוקים שהעלה ראבי"ע לאישוש פירושו שלו תופסים גם לגבי פירושו של ספורנו, אף על פי שספורנו לא ביטא אותם במפורש. עם זאת, נראה כי בפירושו מועלה טיעון נוסף, המפנה אל ההקשר שבו מופיע פסוקנו – מקרא ביכורים. דברי ספורנו בסוף פירושו – שלא היה לו בית מושב ובכן לא היה מוכן להעמיד גי' ראוי לרשת ארץ – מצביעים על רצונו להתאים את המשפט ארמי אבד אבי, הפותח את מקרא ביכורים, לפסוק הראשון בפרקנו, הפותח את מצוות הבאת ביכורים: והיה כי תבוא א ל-ה א ר י [... ] ו י כ ש ת ה ו י ש ב ת כ ה. הצגה זו של פסוקנו שוללת לדעתו את זיהוי ארמי עם לבן (כפי שהוא במדרש), ומחייבת להבין את הפסוק כמשפט שמני של זהות, היינו

אבי	(היה)	ארמי אבד
└───┘		└───┘
נשא		נשא

(107) ואשר יבא את דעהו ביער לחטב עצים ונדהה ידו בגרזן לזרז העץ, ונשל הברזל מן העץ ומצא את דעהו ומת, הוא ינוס אל אחת העריס-האלה וחי (דב' יט, ה)

הפועל נָשַׁל בא בהיקריות שבהן ברור מעמדו כפועל יוצא. כך בפסוק ונשל גוים רבים מפניך (דב' ז, א, ובדומה: שם, כב), שבו איהדתאם במספר שבין ונשל לבין גוים מעמיד בהכרח את גוים כמושא ואת נשל כפועל יוצא. כיוון שבפסוקנו אין איהדתאם כזה, הוא נתפרש גם על פי ההנחה שמעמדו של ונשל בו הוא כשל פועל עומד, והופעתו בבנין קל הפתוח הן לפעלים יוצאים הן לעומדים – אינה גזרת עליו מראש שיוך לאחת משתי הקבוצות. שתי הדעות באשר למעמדו של נשל בפסוקנו עומדות ברקעה של המחלוקת המובאת במשנה, במסכת מכות, ונדרשה בתלמוד.

משנה, מכות ב, א: נשמט הברזל מקחו והרג – רבי אומר: דטו גולה, וחכמים אומרים: גולה; מן העץ המתבקע (ניתו קיסם והרג) – רבי אומר: גולה, וחכמים אומרים: דטו גולה.

בבלי, מכות ז ע"ב: תניא, אמר לחם רבי לחכמים: וכי נאמר ונשל הברזל מעצור והלא לא נאמר חלא מן העץ, ועוד: נאמר עץ למטה (ונשל הברזל מן העץ) ונאמר עץ למעלה (לפני כן בפסוק: לזרז העץ), מה עץ האמור למעלה (הוא) מן העץ המתבקע, אף עץ האמור למטה – מן העץ המתבקע [...] רבי סבר: יש אם למסורת (היינו: עיקרה של כל תיבה הוא בצורה שבה נמסרה בכתב, וצודה זו מאפשרת לעתים יותר מקריאה אחת. כך אצלנו): ונשל' כתיב (=הכתיב ונשל ניתן לקריאה ונשל'; ורבם סבר: יש אם למקרא (היינו: עיקרה של כל תיבה הוא בצורה שבה

היא נקראת, הווי אומר: בשילובן של התנועות עם העיצורים. נמצא שאין ערך לכתיב העיצורי כשלעצמו, ורק בצירוף הניקוד הוא ניתן למימוש בקריאה): **וְנָשַׁל קָרַעַם**.

המחלוקת בין רבי לחכמים היא למעשה בשאלת זיהוי הנשוא של ומצא את דעהו. רבי וחכמים מסכימים שלשון הסתפה של הפסוק – הו א ינוס אל אחת הערים האלה וחי – יש בה הדגשה, מעין 'הו א' ולא אחר, המחייבת דקדוק במילוי התנאים שברישתה, ובהם ונשל הברזל מן העץ ומצא את דעהו ומת. הווי אומר: רק אם ימות הרע כתוצאה מכך שיפגע בו (=ומצא אותו) גוף מסוים שיש להגדירו, יגלה האחראי לכך, ואם לא – אינו גולה. רבי וחכמים נחלקו אפוא בהגדרתו של אותו גוף שפגע ברע והרגו, וגוף זה – יהיה מה שיהיה – הוא הנשוא של ומצא. זיהוי של גוף זה מתנה בשני גורמים לשוניים הקשורים אהרדי: (א) תפיסתו של הפועל וְנָשַׁל כיוצא או כעומד. ודוק: נשואו של וְנָשַׁל הוא מכל מקום הברזל. (ב) ההסרעה בין שיטת שימיר הנשוא לבין שיטת חילופו באשר לפועל ומצא. לדעת רבי וְנָשַׁל הוא פועל יוצא (וְנָשַׁל כתיב), המצריך משלים מושא. משלים זה הוא מן העץ, כשהוראת מן היא פרטייטית. הווי אומר: מן העץ = 'משהו מן העץ'. 'חלק מן העץ' = קיסם. תפיסה זו של וְנָשַׁל מחייבת להחיל את שיטת חילוף הנשוא על הפועל ומצא; שהרי לא הברזל, נשואו של ונשל, הוא שיפגע ברע וימית אותו, אלא מושאו של ונשל, היינו הקיסם שנתבקע, הוא – לשיטת רבי – הגוף הפוגע ברע. על כן מעתה קיסם זה, המכונה בכתוב מן העץ, הוא נשואו של ומצא. רבי קורא אפוא את פסוקו כך: וְנָשַׁל (פועל יוצא) הברזל (נשוא) [חלק מן העץ] [המתבקע] (מושא), ומצא [החלק המתבקע מן העץ] (נשוא) [את דעהו] (מושא). לדעת חכמים וְנָשַׁל הוא פועל עומד, שאינו מצריך משלים. מן העץ מועמד, לשיטת חכמים, כמשלים בלתי מתצרך של ונשל היינו כתיאור ולא כמושא, ואין הוא מציין את העץ המתבקע אלא את רכיב העץ של הגרון, היינו הקת, שהברזל – רכיבו האחר של הגרון – צמוד אליו ברגיל. לפי תפיסת וְנָשַׁל כפועל עומד, הברזל הוא הגוף הפוגע ברע, ומעתה הוא נשוא המשותף של שני הפעלים ונשל ומצא. קריאת חכמים את פסוקו היא אפוא כך: ונשל (פועל עומד) הברזל (נשוא) מן העץ (=מקת הגרון) (תיאור), ומצא [הברזל (נשוא)] את דעהו (מושא).

אין ספק ששיטת חכמים, שנקבעה להלכה, קרובה אל הפשט יותר משיטת רבי, חזאת למרות ההבחנה בין שני סוגי העץ שבפסוק, המתחייבת ממנה. דומה שדווקא ההבחנה בין

82 לברזל המטוים יש אם למקרא יש אם למסורת ראו: הידנר, הבנת המקרא, ארז, אם למקרא ולמסורת; עמינח, אם למקרא ולמסורת; אברמסון, אם למקרא / למסורת; פרנקל, האגדה והמדרש, עמ' 61-65; נאה, אין אם למסורת.

83 לא כאן המקום לדון בשאלה האם המתח יש אם למסורת' בא להציע תיקון לניקוד שבנוסח המסורת, או שהוא ביטוי מטטורי, ואומר שגם את המילה כצורתה בנוסח המסורת ניתן לפרש בהוראה של התיבה החלופית, הנבדלת ממנה בניקוד. ואם כך הוא, באה הצורה וְנָשַׁל – שהיא בבניין פעל – להצביע על ההוראה היצאית של וְנָשַׁל, ואכמיל.

העץ הנכרת (=המתבקע) לבין עץ הגרון (=קתו) יש בה כדי להצדיק את חילוף הלשון שנקט הכתוב בין גרון לבין ברזל, שהרי לשיטת רבי לא היה צורך בחילוף זה והיינו מצפים לניסוח הכתוב כך: 'תדחה ידו בגרון לכתה העץ ונשל (=ונשל) הגרון מן העץ'. המחלוקת בין רבי לחכמים עמדה לגד עיניהם של פרשנים שנוקקו לפסוק. רש"י הביא את שתי הדעות בלא הכרעה ביניהן.

רש"י: ונשל הברזל מן העץ – יש מרבוי'ט אומרים: נשמט הברזל מקתו (=שיטת חכמים במסכת מכות); ויש מהם אומרים, שישל" לחתכה" מן העץ המתבקע, והיא נתזה והרגה (=שיטת רבי, שם).

ראב"ע מתמקד בשאלת מעמדו של וְנָשַׁל כפועל עומד או יוצא מבלי להתייחס להשלכותיה על פרשנות הפסוק.

ראב"ע: ונשל הברזל – כמו 'ונסע' (שניהם משורשי פ"ג, בבניין קל, עבר, נסתר) [...] רק זה – נשל [שבפסקו] – פועל עומד; [וכגדו] ונשל גי'ם רבים (דב' ז, א) – יוצא, על דעת מדקדק גדול, כי על דעת שניהם יוצאים.

ראב"ע חולק אפוא על דעת מדקדק גדול, שראה את ונשל שבפסוקו כפועל עומד (בניגוד להופעתו כפועל יוצא בדב' ז, א) – ראייה המחייבת את פירוש הפסוק כשיטת חכמים במסכת מכות. לדעת ראב"ע משמש ונשל בפסוקו (כמו בדב' ז, א) כפועל יוצא, ומשתמע מכך שראב"ע מפרש את פסוקו כשיטת רבי במסכת מכות. שלא כרש"י, שנתן בפירושו ביטוי לשתי הדעות, ושלא כראב"ע שהביא את שתיהן אף שהכריע לצד אחת מהן, אונקלוס ורשב"ם נתנו ביטוי רק לדעה אחת – כל אחד מהם לדעה אחרת.

אונקלוס: וְנָשַׁלְךָ פְּרוּזָלָא מִן אַמְרָא וְשַׁכַּח יָת חֲבֵרָה

תרגום וְנָשַׁל באמצעות וְנָשַׁלְךָ שבבניין התפעל הארמי – המשמש כמקבילו הפונקציונלי של בניין נפעל העברי – מעמיד את וְנָשַׁל בהוראת 'ושלף'. בכך קבע אונקלוס את מעמדו של וְנָשַׁל כפועל עומד, והכריע בתרגומו לצד דעת חכמים שבמסכת מכות. יצוין כי

84 רש"י מעמיד לְנָשַׁל בהוראתו היצאת (כגון וְנָשַׁל גי'ם דב' ז, א) את צורת העתיד וְנָשַׁל (על משקל וְנָשַׁלְתָּע). שאינה נקריית במקרא בהוראת יצאת.

85 את התיבה לחתכה בלשון של רש"י כאן יש להבין כפחותות בלמד אקחסיבית.

86 אפשר שבהדרת בניין התפעל לתרגומו של וְנָשַׁל בפסוקו מלמדת על תפיסתו של אונקלוס את הפועל כגזר משורש שליל בבניין נפעל, כדוגמת וְנָשַׁל (משורש סכ"ב) געתה (יר' לא, לח); וְנָשַׁל (משורש קל"ל) זאת בעיני ה' (מל"ב ג, יח). ודוק: את הופעת היחידאית החרמשמעיית של וְנָשַׁל כפועל עומד – כי

הכרעה כלשהי בין שתי הדעות מחויבת המציאות היא כשמדובר בתרגום, המנוע מהבאת שתי דעות וחייב להכריע לצד אחת מהן. משהוצרך אונקלוס להכריע בין שתי הדעות, בחר – כדרכו – את זו שנקבעה להלכה.

רשב"ם, שלא היה מנוע מלהביא שתי דעות – בין ללא נקיטת עמדה (כדרכו של רש"י) בין בתוספת הכרעתו לצד אחת מהן – הכריע כדעת רבי במחלוקת שבמסכת מכות, ונמנע מלהביא את הדעה האחרת.

רשב"ם: ונשל הברזל – הוא הגרזן שקרו ברזל [...] שישליך הגרזן חתיכת בקעת מן העץ.

בפרשו את וְנָשַׁל באמצעות המילה שישליך, גילה רשב"ם את דעתו שיש להבין את וְנָשַׁל בהוראה היוצאת של בניין קל.<sup>87</sup> הפרפרזה ללשון הכתוב הנקוטה בפירושו מלמדת במפורש, שרשב"ם מעמיד את מבנה הפסוק כך: ונשל (= שישליך) [נשוא] (הגרזן) (= הגרזן) [נושא] (מדהעץ) (= חתיכת בקעת מן העץ) [מורשא]. אף שרשב"ם אינו מתייחס בפירושו להמשך הפסוק, אין ספק שראה במדהעץ את נושאו של ונשל את דעתו. תמוה למדי, מה ראה רשב"ם להתעלם מן הפירוש השני, ולהכריע לצד הפירוש הרחוק יותר מן הפשט, פירוש שגם פוסקי ההלכה דחתו.

### 3.2.3 השלמת נושא סתמי

בעברית המקראית מצויים נושאים גזוּרִי פעלים העומדים לצד הפעלים – אקטיביים ופסיביים – שמהם נגזרו. כך למשל: כִּי־יִשָּׁל הַנֶּפֶל מִמֶּנּוּ (דב' כב, ח) – הנושא לצד פועל אקטיבי; עֲלִיפִי שָׁנִים עָדִים [...] יִמָּוֶת הַמֶּת (דב' יז, ו) – הנושא לצד פועל פסיבי. אולם על פי רוב מאפשרת העברית המקראית את שימוטם של נושאים כאלה בהיותם סתמיים ומובנים מן הפועל. כך למשל: עֲלִיכֶן קָרָא וְהִקְרָא, מִי שִׁקְרָא שִׁמָּה בָּבֶל (ברי' יא, ט).<sup>88</sup> בפרשנות מוצאים לעתים השלמות של הנושאים הסתמיים, זאת במיוחד כשניתן לייחס לפועל נושא אחר הנזכר בהקשר. להלן דוגמות אחדות:

יִשָּׁל זֵיתָךְ (דב' כח, ט) – תרגם אונקלוס בשורש נח"ד בבניין קל: וְאִי יִקְרָא זֵיתָךְ. תרגום זה מלמד שבפסוק זה ראה אונקלוס בבירור את יִשָּׁל כגזור משורש נש"ל, ואי נשר, בבניין קל. למרות הבדל זה עדיין אפשר שרק שיקולים סמנטיים, ולא מורפולוגיים, הוליכו לשני התרגומים השונים. אם כך הוא אין התרגום השונה מציא מכלל אפשרות שגם בפסוקו ראה אונקלוס את וְנָשַׁל כגזור משורש נש"ל בבניין קל.

<sup>87</sup> כדוגמת: כִּי־יִשָּׁל הַנֶּפֶל מִמֶּנּוּ עֲלִיכֶן עֲלִיכֶן עֲלִיכֶן (יר' מה, ג).

<sup>88</sup> וראה על כך: גזניס, וקדוק, סעיף d-k-144, עמ' 460-461; ולסקה ואוקונור, תחביר מקראי, סעיף 4.4.2, עמ' 70-71.

## (108) כי בצלם אלהים עשה את האדם (בר' ט, ו)

רש"י: עשה את האדם – זה מקרא חסר, וצריך להיות עשה העושה את האדם;  
וכן הרבה במקרא.

בהשלמת הנשוא הסתמי העושה כיוון רש"י לשלול את האפשרות שהתיבה אלהים הנוכרת בפסוק היא הנשוא של עשה. ראייה תחבירית כזאת מפרקת את סינטגמת הסמיכות בצלם אלהים שעומדת, לדעת רש"י, כמשלים תיאורי של הפועל עשה, ומעמידה כמשלים כזה רק את בצלם.

## (109) כי מדהבאר הווא יִשְׁקוּ העדרים (בר' כט, ב)

רש"י: יִשְׁקוּ העדרים – משקים חרוצים את העדרים, וחמקרא דבר בלשון קצרה.  
כאן ראה רש"י לנכון להשלים לא רק את הנשוא הסתמי – המשקים (=הרוצים בלשונו) – אלא אף את מילת היחס את המציינת את המושא. נראה כי הצטרפותם של שני השימושים הלגיטימיים עוררה את רש"י להעיר עליהם, שכן כל אחד מהשימושים כשלעצמו – כל עוד לא נצטרף אליו השימוש האחר – אינן כדי לפגוע בהבנה הנכונה של הפסוק. נשילת הנשוא הסתמי בלבד ללא נשילת 'את' הייתה מעמידה משפט חד-משמעי – 'כי מדהבאר הווא יִשְׁקוּ את העדרים' – שאינו מחייב את השלמת הנשוא. כיוצא בזה, נשילת 'את' בלבד ללא נשילת הנשוא הסתמי הייתה מעמידה אף היא משפט חד-משמעי – 'כי מדהבאר הווא הווא יִשְׁקוּ המשקים (=הרוצים) העדרים' – שאף הוא מובן נכונה גם ללא השלמת 'את'. אך מסתבר שיש גבול ליכולת העמידה של טקסט בשימושים לשוניים. שני השימושים שפקדו את הפסוק הפגישו בין הפועל יִשְׁקוּ ובין שם העצם העדרים, שרק במקרה הם מתאימים במין ובמספר. התאם זה עשוי להטעות, כאלו התיבה העדרים היא הנשוא של יִשְׁקוּ, בין שֶׁעֲדָרִים תיתפס כ־עֲדָרִים = מוליכי העדר, כשהמשפט חסר מושא, בין שהמשפט יובן: 'יִשְׁקוּ הָעֲדָרִים [את עצמם]'. הערת רש"י באה להעמיד את הָעֲדָרִים כמושא.

לעתים הנשוא הסתמי הפורמלי מכון לדמות מוגדרת שאינה נזכרת מפורשות, בהיותה ידועה מן ההקשר. כך למשל:

## (110) ויהי כאשר פתרלנו כן היה, אתי השיב עליכני ואתו תלה (בר' מא, יג)

רש"י: השיב על כני – [...] הרי מקרא קצר לשון, ולא פירש מי השיב, לפי שזו צריך לפרש מי השיב; [כלומר: השיב] מי שבדו להשיב, והוא פרעה, וכן דרך כל מקראות קצרים, על מי שעליו לעשות הם סתמים את הדבר.

דומה שהצורך להעיר כאן על הנשוא הסתמי החסר, המכון לפרעה, נערץ באפשרות

לכאורה שהנושא של פתר, היינו יוסף (נער עברי, עבד לשר הטבחים, פסוק יב) הוא גם הנושא של השיב, ולמעשה גם של תלה.<sup>89</sup>

(III) ראו הביא לנו איש עברי לצחק בנו (ברי' לט, ד)

רש"י: ראו הביא לנו – הרי זה לשון קצרה: הביא לנו ולא פירש מי הביאו, ועל בעלה אומרת כ.

ראב"ע: הביא לנו – בעל.

רמב"ן: ואמרה הביא לנו – על בעלה, ולא הזכרתו לכבוד [...] או בעבור שהמביא ידוע.

אפשר שרש"י, ראב"ע ורמב"ן ראו צורך להשלים את הנושא הסתמי המביא = בעל, אף על פי שהוא ידוע מן ההקשר, ובשל כך לא נזכר, כיוון שבלעדיו ניתן להעמיד את איש, הנזכר בפסוק, כנושא של הביא. העמדה זו מפרקת את הסינטגמה איש עברי, המשמשת כמושא של הביא, כאילו היה שיעור הכתוב: 'ראו: איש (נושא, בין שהוא מכון לבעלה של הדוברת, בין שהוא מכון לגוף סתמי, איש כלשהו) הביא לנו עברי (מושא) לצחק בנו'.

### 3.3 סוגיות בתחביר משלימי הפועל

סוגיות הקשורות לשני הטיפוסים של משלימי הפועל – המשלימים המוצרכים, קרי המושאים, והמשלימים הבלתי מוצרכים, קרי התיאורים – עולות מן הפרשנות. יש שהן נדונות בה במפורש, יש שהן מצויות ברקעה של הפרשנות ומשפיעות עליה משם בסמוך. נעמד על כמה מסוגיות אלה.

#### 3.3.1 שימוט המושא ותוצאותיו הפרשניות

הפרשנות רגישה למקרים של היעדר מושא בעברית המקראית. בשל היות המושא משלים מוצרך של הפועל, רואים הפרשנים לנכון להשלימו, בין בדרך הפשט על פי ההקשר בין בדרך הדרש. יש שחסרון המושא אינו מורגש בשל מבנה השטח של המשפט, המאפשר לייחס מעמד של מושא לאיבר שמעמדו התחבירי האמתי הוא אחר. במקרים כאלה, לעתים נמצא בין המפרשים מי שחושף את המושא הנכון, ששימש במבנה העומק של המשפט.

89 וראה ראב"ע על אתר, ודומה לאפשרות זו.

עוד ניתנת הרעת בפרשנות למעמדם של פעלים בבניין הפעיל שאין מושא בצדם, וכן לפעלים היוצאים פעמיים וחסר לצדם המושא השני. להלן יודגמו וינותחו המצבים הנזכרים.

### 3.3.1.1 היעדר מושא והשלמתו בדרך הפשט על פי ההקשר

(112) כִּרְיָתָן אִישׁ אֶל־דַּעְהוּ חֲמוּר [...] וּכְלִבְהֶמָה לִשְׂמֹר, וּמֵת אֶרְנֶשְׁבֶּר אֹר־נִשְׁקָה [...], שְׁבַעַת ה' תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם [...] וּלְקַח בְּעֵלָיו וְלֹא יִשְׁלַם (שם' כב, ט-י) במשפט 'ולקח בעליו' [ ] ולא 'ישלם' נעדר המושא, והפרשנות ראתה לנכון להשלימו. אונקלוס, רש"י ורשב"ם השלימו את המושא החסר באותה הדרך. בשיטת 'מושך עצמו ואחר עמו' נמשכה הסינטגמה שְׁבַעַת ה' מן המשפט הקודם, שבו שימשה כנושא, אל 'המשבצת הריקה' של המושא שבמשפט הנדון.

אונקלוס: וְקִבֵּל מִרְהָ מִנֶּה מוֹמָחָא (=השבועה) וְלֹא יִשְׁלַם.

רש"י ורשב"ם: וּלְקַח בְּעֵלָיו – הַשְׁבֹּעָה.

בהוספת המשלים המוצרך – השבועה – (ואונקלוס הוסיף אף את המשלים הבלתי מוצרך – מִנֶּה) ציינו הפרשנים את חסרונם, אך לא את הסיבה לחסרונם. אפשר שראב"ע רמז בפירושו לסיבה זו.

ראב"ע בפירושו הקצר: וּלְקַח – הַמֵּת אוֹ הַנֶּשֶׁבֶר; וּלְקַח – הַשְׁבֹּעָה בְּנִשְׁבָּת.

ראב"ע מבדיל בין שלוש הסיטואציות הנמנות בפסוקט: וּמֵת אוֹ נֶשֶׁבֶר אוֹ נִשְׁבָּה, ומעמיד על פי כל אחת מהן מושא שונה לפועל ולקח: במקרה של וּמֵת – ולקח בעליו (את החמור); במקרה של נֶשֶׁבֶר – ולקח בעליו (את הנשבר); ובמקרה של נִשְׁבָּה, כשאין הבעלים יכול לשים את ידו על הבהמה – ולקח בעליו (את השבועה). היינו, יסתפק רק בשבועה, שלא כבמקרים של וּמֵת אוֹ נֶשֶׁבֶר, שבהם לוקח הבעלים בנוסף לשבועה גם את הבהמה שנפגעה, בין שהיא מתה בין שהיא שבורה. דומה שבהציבו שלושה משלימים מוצרכים לפועל ולקח, שאינם מצטרפים זה לזה, אלא מחליפים זה את זה בהתאם לנסיבות, רמז ראב"ע לסיבת חסרון המושא. הצבת השבועה כמושא – בהיותה המשלים המוצרך המתקיים מכל מקום – הייתה מבטלת את המושאים האחרים, והוא הדין בהצבת אחד מן המשלימים המוצרכים הפוטנציאליים האחרים. נמצא שההימנעות מציון המושא היא המאפשרת את ההשלמה הראויה בכל אחת מהסיטואציות המתוארות בפסוק.

### 3.3.1.2 טיפול בדרך הפשט בהיעדר מושא, כנגד השלמת החסר בדרך הדרש בהצבת הנשא כמושא

(113) ויקח קרח בקיצהר בקקחה בקלוי ודתן ואבירם [...] ואון [...] בני ראובן ויקמו לפני משה [...] ויקהלו על־משה ועל־אהרן (במ' טז, א-ג)

המשפט ויקח קרח אינו מכיל משלים מוצרך, וחסרון זה עומד במוקדם של הפירושים ושל התרגומים לפסוק.<sup>90</sup> הצעות שונות, בהן פשוטות ובהן סבוכות, לזיהוי המושא בפסוק או להשלמתו בדרך הפשט מצויות בפירושיהם של רשב"ם, של ראב"ע, של רמב"ן ושל ספורנו. נפתח באלה, ונביא אחריהן את דרך הדרש, שהוא עיקר ענייננו כאן.

רשב"ם: ויקח קרח ודתן ואבירם – אנשים הרבה, עד שקמו לפני משה חמשים ומחמשים.

רשב"ם משלים את המושא החסר על פי ההקשר, המציין (בפסוק ב) ואנשים מבני־ישראל חמשים ומחמשים. מכאן לשיטתו: ויקח קרח [...] [אנשים הרבה]. לדעת רשב"ם מציין פסוק א את שלב ההכנה, שתכליתו לאסוף מספר רב של משתתפים בהיקהלות על משה ועל אהרן, ואילו פסוק ב נוקב במספר המשתתפים שאכן נאספו.

ראב"ע: ויקח קרח – אנשים; דרך קצרה, כמו [ויקח ישי] חמור לחם (שמ"א טז, כ) (=חמור [טעון לחם], גרים ככה).

ראב"ע מפרש כמו רשב"ם, ומוסיף הערה בדבר שכיחותם של שימושים בכלל בעברית המקראית.

פירוש נוסף מביא ראב"ע בשם ר' יונה אבן ג'נאח, המעמיד לויקח משלים מוצרך אחר:

ואמר ר' זונה, כי פירוש לקח – לקום על משה.

תפיסתו התחבירית של ריב"ג סעונה הסבר, הנדרש גם לאחר עיון בנוסח השלם של דבריו במקורם:

ר' יונה אבן ג'נאח: יי אך ויקח קרח חוז אצלי מחובר בענין באומרו ויקמו לפני משה [...] וכמוהו אצלי ויקח ויתן את־העדת [...] (שמ' מ, כ), כי אע"פ רוצה [לומר] יקח את העדות ויתן [אותה];<sup>91</sup> אבל רוצה לומר: ילקח לתת את העדות בארון.

90 וראה על כך: פאר, פילולוגיה משווה, עמ' 17-18. ביחס לתרגום הפשיטתא – וואחפלא קרח (כתרגום אונקלוס, שיחבא להלן) – ראה: מאורי, תרגום הפשיטתא, עמ' 183-184. מאורי רואה בתרגום הפשיטתא לפסוקנו אחת הדוגמות להשפעת חז"ל על הפשיטתא.

91 אבן ג'נאח, השורשים, ערך לקח, עמ' 249.

92 היינו: אין העדת המושא של ויקח, ויצוין כי כך פירש רמב"ן פסוק זה על אחר.



לכאורה מעמיד ריב"ג את ויקמו לפני משה כפסוקית תוכן מושאית<sup>93</sup> בהעמדה זו מקבל השורש לק"ח משמעות מושאלת – מעין: לקח על עצמו, תכנן לעשותי – המאפשרת את השלמות באמצעות פסוקית תוכן. אולם נראה כי ריב"ג התכוון ליותר ממה שאמר. עיון בדוגמה שהביא משמ' מ, כ מלמד, כי לא בכדי השתמש ריב"ג בצורת המקור – לקח לתת זאת העדות – בבואו להשלים את המושא החסר בכתוב; ובדומה השלים ראב"ע בפסוקנו – בהציגו את שיטת ריב"ג – לקח לקום על משה, כשבפסוק בא פועל נטוי: ויקמו לפני משה. סבורים אנו, כי ריב"ג העמיד את ויקח (שבמשמעות המושאלת) בקבוצת הפעלים שהמקרא נוהג לשמוט לידם פסוקית תוכן המציינת שלב שלפני ביצוע פעולה, ולהסתפק במשפט המציין את עצם ביצוע הפעולה. כך למשל נוהג המקרא הרבה בפועל צזה: לעתים בא תוכנו של צו לפני ביצועו, ואחריו בסמוך בא תיאור הביצוע, כגון: ויצו יוסף [...] לחנוט את אביו, ויחנוטו הדפאים את ישראל (בר' נ, ב); אך ברגיל נשמט תוכנו של הצו לפני הביצוע, והוא נלמד מתיאור הביצוע, כגון: ויצו יוסף [למלא את כליהם בר] וימלאו את כליהם בר (בר' מב, כה). כיצא צזה בפועל אמר: כנגד ויאמר אלהים יהי אור, ויהי אור (בר' א, ג) אתה מוצא: ויאמר ה' לדג [חקא / להקיא את יונה אליהבשה], ויקא את יונה אליהבשה (יונה ב, יא). שימוט זה מייחס ריב"ג גם לפועל ויקח שבפסוקנו: ויקח קרח [...] ודתן ואבירם [...] ואון [...] [לקום לפני משה], ויקמו לפני משה; ובדומה גם בדוגמה הנוספת שהביא: ויקח [לתת את העדת אל הארץ], ויתן את העדת אלהארץ. "אם היטבנו להבין את שיטת ריב"ג, הרי אין לראות במשפט ויקמו לפני משה את פסוקית התוכן המושאית של ויקח, אלא משפט זה מחובר בענין אל הפועל, באופן שהוא חושף לפנינו את פסוקית התוכן המושאית שנשמטה.

רמב"ן: ולפי דעתי [...] הוון הווצ בלשון שיחמר ויקח קרח [...] ודתן [...] ויקמו [...] ויקהלו על משה ועל אהרן, כי בכל תחילת מעשה תבא לקיחה, והווצ לשון החעררות במעשה הווצ, וכן: ואבשלם לקח ויצבילו בחין את מצבת (שמ"ב יח,

93 על טיבן של פסוקיות תוכן בכלל ראה: קוגוט, פסוקי התוכן; ועל פסוקיות תוכן מושאיות בפרט ראה: שם, עמ' 84-117.

94 דומה שלמשמעות מושאלת מעין זו כיוון רס"ג בשימוש שעשה בשורש הערבי קד"ם בתרגומו לויקח [קרח] שבפסוקנו (כמו גם בתרגומו לפסוקי מקרא אחרים, שבהם משמש שורש לק"ח ללא משלים שמני לצדו). לדעתנו יש לייחס לפעלים שמשורש קד"ם בהקשרים אלה את המשמעות 'גש לעשות את האמור בפועל הסמוך, ולא דווקא 'החל לעשות'... כפי שהציע ממון, הארמית והערבית, עמ' 34-35, ואכמ"ל. 95 האפשר שכן יש להבין את הפסוק: ותקח המילדת [לקשר עלידו שני], ותקשר עלידו שני (בר' לח, כח). כשם שלבני הפסוק בשמ' מ, כ דחה ריב"ג את האפשרות הפשוטה 'למשוך את המושא של ויתן, היינו את העדות, גם אל ויקח, כך סביר שריב"ג היה דוחה גם את האפשרות הפשוטה להבין את הפסוק בבר' לח, כח כך: ותקח המילדת [שני] ותקשר עלידו שני. כיצא צזה גם: ואבשלם לקח [להציב לו בחין את מצבת אשר בעמקהמלך] ויצבילו בחין את מצבת (שמ"ב יח, יח), ואכמ"ל.

יח). ואם תחפז לפרש כ הלקחה (מוסבת) על הדבר אשר יזכר אחרי כן (היינו: על הסינטגמה את־מצבת אשר בעמק־המלך, ובהעמדתה כמשלים המושא של ויקח יהיה שיעור הכתוב): זקח אבשלום את המצבת וצב לו בח"ו, כך חפרש וגם את פסוקנו: זקח קרח את האנשים מבני ישראל חמשים ומאתים, וקאמו לפני משה, וקהלו על משה ועל אהרן.

לפי דעתו של רמב"ן ניתן לפרש את פסוקנו באחת משתי דרכים. הדרך הראשונה היא למעשה שיטת ריב"ג שלכאורה, היינו לא זו הרואה שימוש של פסוקית תוכן מושאית בפסוק, אלא זו המציבה את ויקמו לפני משה [...] ויקהלו על־משה כפסוקית התוכן המושאית של ויקח. הדרך השנייה שמציע רמב"ן היא 'למשוך' את המושא החסר מן המשפט שאחריו, אך לא בשיטת 'משוך עצמו ואחר עמו', המקיימת את האיבר ה'נמשך' גם במקומו, אלא בשיטת 'סרסרו ופרשהו', המארגנת מחדש את איברי המשפט. דא עקא: בארגון מחדש זה אין מקום לוי' החיבור הפותחת את האיבר ה'נמשך': ואנשים מבני־ישראל. אפשר שרמב"ן ראה בה וי' יתירה, מעין מה שהציע בשם אחרים אחריו לגבי ודתן ואבירם, בהצעה שהקדים לדעתו שלו:

ואחרים אחריו, כ ודתן כמו ואלה בני צבעון ואיה וענה (בר' לו, כד) (=ואלה בני צבעון: איה וענה), ותקונו: ויקח קרח [...] [את] דתן ואבירם (היינו, הוי' של ודתן היא וי' יתירה, ודתן ואבירם אינם מצטרפים אל קרח כנושא, אלא הם המושא של ויקח).

רמב"ן מעדיף לראות כמושא של ויקח את אנשים מבני־ישראל, ולקיים את ודתן ואבירם כנושא, לצד קרח. ארגון מחדש שונה של איברי המשפט בשיטת 'סרסרו ופרשהו' מצוי בפירושו של ספורנו.

ספורנו: ויקח קרח – שעור הכתוב וסדרו כדלל אומר: ויקח קרח [...] ודתן ואבירם [...] ואון כך־פלת [...] חמשים ומאתים נשיאי עדה [קראי מועד אנשי שם], ויקמו לפני משה [הם] ואנשים מבני ישראל, ואחר כך ויקהלו על־משה ועל־אהרן.

ספורנו העמיד כמושא לויקח את חמשים ומאתים נשיאי עדה [...] אנשי־שם ולא את ואנשים מבני־ישראל. בהעמדה זו סולק הקושי של וי' יתירה בפסוק, שכן לשיטתו התיבה ואנשים מצטרפת אל קרח [...] ודתן ואבירם [...] ואון בשמשם נושא של ויקמו. שאלת ויהי המושא של ויקח או השלמתו עולה לא רק בפירושים שעל דרך הפשט, אלא גם באלו שעל דרך הדרש. בין בעלי המדרש, כמו גם בין המתרגמים ובין הפרשנים שהלכו בעקבות אלה או אלה, היו שחלו בויקח משמע של פלגות. נעזין בדבריהם ונתחקה אתר הדרך שהעלתה להם משמע זה.

תנחומא, קרח, ב"י: אין ויקח אלא לשון פליגה, שלבו לקח, כענן שנחמר: מה יקחך לבך (איוב טו, יב).

במדבר רבה יח, טז: דבר אחר: 'זחלק, וקבץ, ודבר, ויצו קרח' אינו אומר אלא ויקח. מה לקח? לא כלום לקח, אלא לבו נטל. אמר הכתוב: מה יקחך לבך ומה ירזמון עיניך (שם).

חסרון המושא של ויקח הוליד את הדרשן למסקנה שלבו לקח. כיצד נובעת מסקנה זו מחסרון המושא? על השאלה מה לקח? עונה הדרשן: לא כלום לקח! אם כן, מדוע משתמש הכתוב בפועל 'לקח'? כיצד ייתכן שלא כלום לקח ובכל זאת ויקח? תשובת המדרש אלא לבו נטלו מפקיעה מקרח את מעמד הנשוא של ויקח, ומציבה כנשוא את לבו של קרח, כביכול גוף חדש, שאיננו נזכר בכתוב. מעתה במקום 'מה לקח קרח?' יש מקום לשאול 'מה לקח לבו של קרח?'. התשובה לשאלה זו איננה לא כלום לקח, אלא לבו נטלו, כשהדגש בתשובה זו הוא על כינוי המושא החבור לפועל, המכוון לקרח. כינוי מושא חבור לפועל מצוי גם בפסוק שהובא כאסמכתא לדרשה: מה יקחך לבך, שאף בו מוצג לבו של אדם כגוף הלוקח את האדם. אמור מעתה: הדרשן קורא את ויקח קרח כך: ויקח [X] [את] קרח. נמצא שלפי הדרשה לא חסרון המושא כאן, אלא חסרון הנשוא. המושא של ויקח הוא קרח, ואילו הנשוא לא הובא, כביכול הוא סתמי, היינו: לוקח כלשהו לקח את קרח. הפסוק שבאיוב מספק את הנשוא, שהוא לבו של הגוף שהוצב כמושא של הפועל 'לקח'. ניתוח זה של ויקח קרח מעמיד תמונה של לב המתקיים בנפרד מבעליו, ותמונה זו היא היסוד לקביעה שבמדרש תנחומא, שויקח שבפסוקו הוא לשון פליגה. קביעה זו באה לידי ביטוי ברור בתרגום אונקלוס.

אונקלוס: וזחלף קרח.

רש"י קיבל מהתרגום וממדרש את המשמע של לשון פליגה שתלו בוויקח, אך דומה שלא ראה את תמונת הפילוג והעוצה בתחביר, המעמיד את קרח כמושא, בנבדל מלבו המוצג כנושא. רש"י רואה את תמונת הפילוג כעוצה בהיבדלותו של קרח משאר העדה:

רש"י: ויקח קרח – פרשה זו יפה נדרשת במדרש רבי תנחומא: ויקח קרח – לקח את עצמו לצד אחד, להיזת נחלק מתוך העדה, לעורר על הכוונה. וזהו שתרגם אונקלוס: וזחלף – נחלק משאר העדה להחזק במחלוקת; וכן מה יקחך לבך (איוב טו, יב) – לקח אותך לחפליך משאר בני אדם.

אף על פי שרש"י מביא את הפסוק מאיוב שעליו נסמך המדרש, אין הוא נזקק ללשונות המדרש לבו נטלו / לבו לקח, שהן יסוד תמונת הפילוג, והוא מעמיד תחתיהן את הלשון

לקח את עצמו לצד אחד להיזת נחלק מתוך העדה. באותו אופן מיטשטשת אצל רש"י תמונת הפילוג המקורית שעולה, לפי הדרשה, מן הפסוק באיוב, ובמקום [לכך] לוקח אותך להפליג מעצמך מציג רש"י את דרשת הפסוק: לקח אותך להפליג משאר בני אדם.

3.3.1.3 חשיפת שימוטו של משלים מוצרך (מושא), כנגד העמדת משלים בלתי מוצרך כמוצרך.

#### (114) וישג לבן את יעקב

ויעקב תקע את אהלו בהר ולבן תקע את אחיו בהר הגלעד (בר' לא, סה)

פעמיים משמש הפועל 'תקע' בפסוק זה כשהוא מצריך משלים, אך אין משלימו זהה בשתי ההיקריות: ויעקב תקע את אהלו [...] ולבן תקע את אחיו. המשלים השונה עשוי להצביע על גיוון מה במשמעות הפועל תקע:

א. תקע את אהלו הוא ביטוי מטונימי, שענינו 'תקע יתדות בקרקע כדי לנטות את אהלו', שכן בדרך כלל בלשון המקרא נוטים אוהל, כגון: ויט אהלה (בר' יב, ח), ותקעים יתד, כגון: היתד התקועה במקום נאמן (יש' כב, כה)."

ב. תקע את אחיו הוא ביטוי מטפורי, המדמה יצורים חיים לעצמים שניתן לתקעם, היינו להחזירם לעומק כלשהו. וחזקוני פירש את הפסוק וישא את הארבה ויתקעהו ימה סוף (שמ' י, יט) על פי השימוש שבפסוקנו: זיתקעהו – לשון ולבן תקע את אחיו (בר' לא, כה)."

הבדלי משמע אלו בין שני שימושי תקע שבפסוקנו באים לידי ביטוי ברור בתרגום אתקלוס לפסוק:

אתקלוס: ויעקב פרס ית משכנה בטורא, ולבן אשרי ית אחוהי בטורא דגלעד.

עמדתו של אונקלוס ברודה: בצירוף תקע את אהלו משמעו של תקע הוא 'פרש', כלשון הכתוב ויפרש את אהלה עליהם (שמ' מ, יט), ואילו בצירוף תקע את אחיו משמעו 'השרה', היינו 'השכיך'. והשווה תרגום אונקלוס לוישכן מקדם לגרעון את הכרבים (בר' ג, כד) – ואשרי למקדמין לג'טא דעון ית כרוביא.

ההבחנות שהצבענו עליהן, ושעליהן נשען תרגום אונקלוס, מתבססות על מבנה השטח של הפסוק, ומציחות מבנה תחבירי זהה לשני האיברים של המשפט המחובר: ויעקב תקע את אהלו בהר // ולבן תקע את אחיו בהר הגלעד. לפי הנחה זו זהה גם המשמע של

97 תקיעת אוהל מצאנו פעם נוספת: תקעו עליה אהלים סביב (יר' ג, ג). אפשר שהנביא בחר בשימוש נדיר זה כלשון נפל על לשון, נוסף על מה שנקט בראשית הפרק: ובתקיע תקעו בשופר (שמ, א).

מילת היחס את בשני האיברים, היינו: מילת קזוס, המקדימה את המושא הישיר המיועד – אהלו / אחיו.

העמדה, שאת אחיו – כמו את אהלו – הוא משלים מוצרך של תקע, יהיה מובנו של תקע אשר יהיה, מוסכמת, ככל הנראה, על המפרשים ששתקו בעניין זה, בדונם את הפסוק על פי מבנה השטח שלו. יוצא דופן בפירושו לפסוק הוא ראב"ע, שהשכיל להבחין במבנה העומק התחבירי של הפסוק, השונה ממבנה השטח שלו. רגישותו של ראב"ע למבנה התחבירי סייעה לו להשתמש בהבחנה זו – מבלי לציין זאת במפורש – כשיקול בהכרעה מילתית המתחייבת ממנה.

ראב"ע: ולבן תקע את אחיו – עם אחיו. אהל יעקב (אהלו, המכוון ליעקב) מושך עצמו ואחר עמו. וכן הוא: זעקב תקע את אהלו בהר, ולבן תקע את אהלו עם (=את) אחיו בהר הגלעד.

תפיסת פסוקנו על פי מבנה העומק שלו הולוכה את ראב"ע אל המסקנה שאין מבנה תחבירי זהה לשני האיברים של המשפט המחובר שאנו דנים בו, שכן באיבר השני חל שימוש של המושא הישיר המיועד את אהלו. ראב"ע תולה שימוש זה בשיטת מושך עצמו ואחר עמו, המקובלת עליו מאוד.

מן הראוי להעריך נכונה את הזיקה שבין שני העניינים שבפירושו: העניין המילוני והעניין התחבירי. ראב"ע פותח במסקנה המילתית: את אחיו = עם אחיו, היינו, את זו שונה מקודמתה ואיננה מציינת את יחס הפעול. על כן היא טעונה פירוש: את = עם. דבריו שבהמשך – שעניינם תחבירי – אף שאינם מוצגים במפורש כהצמקה לפירוש המילוני אלא כעניין נוסף, הם שהביאוהו לתפיסה המילתית שבה פתח. לאור פירושו של ראב"ע ניכר עתה שאונקלוס וכל מי שהבין את פסוקנו לפי מבנה השטח שלו, ייחסו לאת אחיו מעמד של משלים מוצרך, בעוד שאל נכון הוא משלים בלתי מוצרך. למעשה עמד כאן ראב"ע בחושו הבלשני על חשיבות החשיפה של שימוש איברים במשפט, במיוחד במקרים שגם לאחר השימוש נראה מבנה המשפט תקין. פעמים הרבה גורמים שימושים בלתי נודעים כאלה לעיוות המשמע המילוני שאנו מייחסים למילים במשפט כפי שהוא במבנה השטח שלפנינו.<sup>98</sup>

98 יוצא כי במקרים קיצוניים והקשר עלול לדחות את המשמע המילוני העולה ממבנה השטח של משפט שחל בו שימוש שאינו ניכר. כהצגה מכך נולדים לעתים תיקוני נוסח. כך יש להבין את חילופי הכתיב והקרי בפסוק דלהלן, שחל בו שימוש דומה לזה שהצגנו כאן: ויעבד המלך הגלגלה וקסמן עבר עקו וכל עם יהודה ויעבדו (כתיב) / העבדו (קרי) את המלך וגם חצי עם ישראל (שמי"ב יט, מא). נעיר כי נוסח הכתיב שהבאנו מקימת בכתב ארם צובה, בכ"י לניגוד ובכ"י הנביאים מקהיר, ועל כן היא עדיפה מנוסח הכתיב ויעבדו המתועדת במקראות גדולות, דפוס תנ"ך רפ"ד-רפ"ו, ושהעתיקה משם לדפוסים אחרים. הכתיב משקף את הגרסה וכל עם יהודה ויעבדו את המלך, וזו נתפשה כמוקשה בשל

## 3.3.1.4 השלמת מושא להפעיל 'פנימי'

ההוראה הגורמת, אחת ההוראות המאפיינות את בנין הפעיל, מזמינה כדרך כלל השלמה מוצרכת לפעלים שבבנין זה. המשלים המצורך של ההפעיל במקרים כאלה הוא הגוף שעליו חלה פעולת הגרימה, כגון: פָּתַח שֵׁיב אֶת־בְּנֵי שֵׁמָה (בר' כד, ו) = פָּן תְּגַרֵם שְׁבִי יָשׁוּב. פעולת הגרימה מחייבת מעצם מהותה שני משתתפים (לפחות), ובכל זאת מוצאים במקרא פעלים בבנין הפעיל, שבהם משתתף אחד בלבד. כך למשל: כָּגֹד שְׁנֵי הַמִּשְׁתַּתְּפִים שֶׁבִּמְשַׁפֵּט וַיִּקְרַב אֶת־הַמִּנְחָה (שופ' ג, יז), מִצּוֹי מִשְׁתַּתֵּף אֶחָד בִּמְשַׁפֵּט וּפְרָעָה הַקָּרִיב, וַיִּשְׂאוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־עֵינֵיהֶם (שם' יד, י). "פעיל הפעיל שלצדם משתתף אחד, הנושא, אף שהם נראים כפעלים עומדים, יש לראותם כקבוצה מיוחדת במסגרת הפעלים היוצאים של בנין הפעיל. קבוצה זו מכונה 'פעיל ההפעיל הפנימי',<sup>99</sup> היינו, הפעיל שפעולת הגרימה שלו איננה מופנית אל גוף חיצוני, אלא היא מופנית פנימה, כלומר חוזרת אל הפועל, המתפקד הן כגורם (נושא) הן כמשלים המצורך (מושא). בפרשנות המקרא יש שהוסיפו משתתף שני, חיצוני, לפעיל הפעיל מן הסוג הנדון כאן, אך על פי רוב הבחינו באופיו הרפלקסיבי של הפעיל כזה, וציינו את החזרה של פעולת הגרימה אל הגורם. נעין בדוגמות הבאות:

(115) וּפְרָעָה הַקָּרִיב, וַיִּשְׂאוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־עֵינֵיהֶם (שם' יד, י)

## אנתקלוס: ופרעה קריב

אתקלוס המיד את הקריב שבבנין הפעיל בקריב שבבנין קל.<sup>100</sup> דומה שהיעדרו של משתתף שני בפועל זה שבבנין הפעיל גרם לאנתקלוס להתייחס אליו כאל פועל עומד. בעמדה זו אפשר שהחזיקו גם הפרשנים ששתקו בעניין זה, כגון רמב"ן ורשב"ם, אך רוב הפרשנים ראו בהקריב פועל יוצא, בין שהוא חוזר אל הפועל, בין שהוא יוצא אל משתתף שני.

שימוס שלא הודגש בו: ויעברו (את הירדן) את (=עם) המלך. והשווה שם, פסוק לו: כמעט יעבר עבדך את הירדן את המלך. כתוצאה מן השימוס, המשפט שבמבנה השטח מזמין את תפיסת את המלך כמושא ישיר של וַיַּעֲבְרוּ, היינו ויעברו את המלך = חלש על פניו. כיוון שתפיסה זו אינה מתיישבת עם ההקשר, נולדה גרסת הכתיב האחרת – ויעבדו – וכן גם גרסת הקרי וכל עם יהודה העבדו את המלך. וישם אל לב כי משאחזז בעלי גרסת הקרי בקולמס המתקנים, נסמרו גם מוריו הנשוא – ויעברו – מבנה תחבירי מקראי נדיר. אין ספק כי גרסת הקרי לא הייתה באה לעולם אלמלא חל השימוס במשפט שלפניו, ומבנהו זה: וְכָל עַם יִהְיֶה וַיַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶת הַמֶּלֶךְ.

99 וראה הדין בדוגמה זו (115) בסמוך.

100 בספרות המקצועית נקרא ההפעיל שלצדו משתתף אחד: the internal Hiphil, או the inwardly transitive Hiphil. לשיפוט זה של ההפעיל ראה למשל: ולסקה ואוקטור, תחביר מקראי, סעיף 27.2 f, g עמ' 439-441.

101 והשווה תרגומו לפסוק ואבימלך לא קרב אליה (בר' כ, ד) – ואבימלך לא קריב לזותה.

רש"י: ופרעה הקריב – היה לו לכתוב 'זפרעה קרב', מהו הקריב? הקריב עצמו ותחמץ לקדם לפניו.

רש"י חולק על אנקלוס מבלי להזכירו. המלים היו לו לכתוב 'זפרעה קרב' מכוחות בדיור כנגד קריב שבתרגום אנקלוס, שאינו תואם את בנינו של הפועל העברי. רש"י רואה בהקריב הפעיל 'פנימי', היינו פועל יוצא החור אל הפועל. הפרשנים שלהלן סיפקו להקריב משתתף שני.

פסידריותתן: ופרעה חמא טעוות צפון [...] וקריב קרמו קרבניו.

בעל פסידריותתן העמיד להקריב מושא: קרבניו. השלמה זו נלמדה בוודאי מהיקרות אחרת של הקריב, כשלצדו משתתף אחר: ביום השני הקריב נתנאל בן צוער נשיא יששכר (במ' ז, יח). אף שמן העניין – קרבנות הנשיאים – סבירה היא השלמת המושא קרבניו, טרח הכותב לחזור על הפועל הקריב ולהשלימו במפורש בפסוק הסמוך: הקריב את קרבנו קערת יסוף אות (שם, יט). מכאן למד המתרגם, שבבוא הקריב ללא משתתף שני, כבפסוק יח שם, מסתתר משתתף זה – קרבן – מאחורי הפועל, ועל פי לימוד זה השלים את קרבניו בפסוקנו.<sup>102</sup> השלמה זו, שהובאה בתרגום במפורש, אפשר שהיא רמזה במדרש שבמכילתא המובא להלן:

מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דיהי בשלח ב: ופרעה הקריב – [...] כון שראה פרעה שנשאר (=שנשאר) בעל צפון, אמר: בעל צפון הסכים על גזרתי [...] התחיל מחב ומקטר ומתחווה לעבודה זרה שלו. לכך נאמר: ופרעה הקריב – הקריב לזבח ולקטר.<sup>103</sup>

דומה שהדרשן במכילתא שיחק במילה הקריב בשתי הוראות. מאחורי הרחבת הפועל הקריב למקצת ומקטר ומתחווה לעבודה זרה שלו עומדת למעשה השלמה של

102 לפשוטם של הפסוקים בבמ' ז, יח-יט יש לומר, כי אפשר שאין כאן חזרה בעלמא על הפועל הקריב, שמטרתה להוסיף בפעם השנייה – במעין *afterthought* – את המשתתף השני שלא צוץ ליד הפועל באזכור הראשון, אלא האזכור הכפל של הקריב מכון הוא: באזכור הראשון הקריב הוא פועל יוצא החור אל הפועל, והוראתו: 'התקרב / ניגש לבצע פעולה'. באזכור השני הקריב הוא פועל יוצא אל משתתף שני, קרבן, והפעולה המצוינת בהקרב השני היא זו שכדי לבצע אותה הקריב (=התקרב כדי ל) נתנאל בן צוער (ואין, כמובן, לחלות את ההבדל המצוין כאן שכן שני האזכורים של הפועל, בהבדלי הכתיב – הקריב / הקרב – שבשני האזכורים). כיצא בזה אתה מוצא בתחילת העניין: ויקריבו נשיאי ישראל [...] העמידים עליהם קדשים, ויביאו את קרבנם לפני ה' (במ' ז, ב-ג). אף כאן יש להסיק מן העובדה שרק משתתף אחד – נשיאי ישראל – צוץ ליד ויקריבו, שפעולת ההקריבה חזרת אל הפועל, הורא אמר: נשיאי ישראל הקריבו את עצמם, היינו, ניגשו, כדי להביא את קרבנם.

103 ובדומה: מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, בשלח יד, י.

המשתתף השני, היינו, 'הקריב [קרבנות]', כשגם מושג ה'קרבנות' מתרחב וכולל בתוכו זבחים וקטורת, נסכים והשתחויה. עם זאת, לשון המדרש הקריב לזבח ולקטר מעמידה את הקריב כפועל יוצא החוזר אל הפועל, היינו, הקריב [את עצמו] = 'התקרב' / ניגש כדי ל'. הוראה זו עולה גם מן הלשון התחיל מחב ומקטר, לשון המעלימה את הקשר שבין המשלים המוצרך 'קרבנות' לבין הפועל הקריב, בהמירה את הקריב בהתחל.

ראב"ע: ופרעה הקריב – מחנהו, כי הקריב בכל המקרא פועל יוצא.

ספורנו: ופרעה הקריב – את חיל ההמון של כל רכב מצרים.

ראב"ע וספורנו רואים את הקריב כהפעיל רגיל, המחייב משתתף שני, והם משלימים אותו בדרך דומה.

(116) וַיַּעֲתֶק מִשֶּׁם הַהִרָה [...] וַיֵּט אֱהֱלָה (בר' יב, ח)

אנקלוס: וַיַּעֲתֶק מִחֲתָן

בניגוד להקריב שבדוגמה 115, שנתפס אצל אנקלוס כפועל עומד, כאן ראה אנקלוס את ויעתק כהפעיל 'פנימי', היינו כפועל יוצא החוזר אל הפועל. לדידו, ויעתק = העתיק את עצמו, ועל כן תרגמו באמצעות הבניין החוזר אתפַעַל. תפיסה אחרת מוצגת בפירושיהם של רש"י, של ראב"ע ושל רד"ק. ראב"ע גם מנמק את תפיסתו:

ראב"ע: ויעתק – מתבנין הכבד הנוסף (=הפעיל), והוא פועל יוצא, כי וַיַּעֲתֶק צֹד מִמֶּקוֹמוֹ (איוב יח, ד) [שהוא בבנין קל] – שומד. והפעול [של וַיַּעֲתֶק] – אֱהֱלָה, וְהָאֵל הוּא פֻּעַל [של] וַיֵּט.

ראב"ע מצביע על ההבדל בצורה ובמשמעות שבין שורש עת"ק בבניין הפעיל לבין אותו השורש כשהוא בבניין קל. תפיסתו נשענת על העובדה שפועל עומד בבניין קל הופך ליצא בבניין הפעיל. לדידו מצריך ויעתק שני משתתפים, והוא משלים את המשתתף השני בשיטת 'מושך עצמו ואחר עמו' המופעלת אתרנית, היינו, 'ויעתק [אהלה] משם ההרה [...] ויט אלה'.

רש"י ורד"ק ראו אף הם באהלה את המשתתף השני החסר ליד ויעתק. הם הסתפקו במסקנה הפרשנית מבלי להביא את ההנמקות לה.

רש"י: ויעתק משם – אהל

רד"ק: ויעתק משם ההרה – העתיק משם אהל לחלל אל החר.



(117) וַיַּעֲתֶק מֶשֶׁם וַיַּחֲפֹד בְּאֵר אַחֲדָת וּלֹא רָבוּ עָלֶיהָ (בר' כו, כב)

אתקלוס: וַיַּעֲתֶק מֶתַחַם

אתקלוס נאמן לשיטתו בהיקרות הקודמת של וַיַּעֲתֶק (דוגמה 116).

בשיטת אתקלוס הולך גם רשב"ם.<sup>104</sup>

רשב"ם: ולא רבו עליה – לפי שנתרחק ממרעיתם, דכתיב ויעתק משם.

מדברי רשב"ם משתמע בבירור שויעתק = נטרחה, היינו העתיק את עצמו. רש"י, ראב"ע ורד"ק פירשו את ויעתק בהיקרותו הקודמת (דוגמה 116), ולכאורה לא היה צורך להזיקק לפועל זה שוב בהיקרותו השנייה; ואכן רש"י וראב"ע שותקים בפסוקנו, אך רד"ק נוקק לפועל זה גם כאן, ובדין.

רד"ק: ויעתק – העתיק כלי חפירתו משם, ורחק מעט מגבולם.

רגישותו הלשונית של רד"ק העמידה אותו על ההבדל שבין ויעתק בהיקרותו הראשונה לבין זו שבפסוקנו. בהיקרות הראשונה מאוזכר המשתתף השני בפסוק, אם כי לא ליד ויעתק, וניתן 'למשכר' מויט א ה ל'ה אל ויעתק [אהלה]. בהיקרות השנייה (כאן) לא ניתן להשלים את המשתתף השני החסר ליד ויעתק בשיטת 'מושך עצמו ואחר עמו', שכן הוא נעדר לחלוטין מן הפסוק. רד"ק מספק את ההשלמה המוצרכת – כלי חפירתו – על פי ההקשר, המדבר בחפירת בארות. זאת ועוד: ההקשר עשוי ללמד שבחפירת באר זו יצחק אכן רחק מעט מגבולם של רועי גרר, שכן זהו אולי ההסבר לנאמר על באר זו, שלא רבו עליה (כפי שפירש רשב"ם). נמצא שלכאורה מציין הפועל ויעתק את התרחקותו של יצחק, והוא פועל יוצא החוזר אל הפועל. בהשלימו את המשתתף השני – כלי חפירתו – מגלה רד"ק את התנגדותו לתפיסה זו, ומצביע על כך שהתרחקותו של יצחק איננה נלמדת מן הפועל ויעתק באופן ישיר, אלא מן המציאות שבה אדם המעתיק את כלי חפירתו ממקום למקום אינו נשאר במקום שהיה בו, ונמצא אף הוא מתרחק מאותו מקום בעקבות הכלים.

104 אין בדינו פירושו של רשב"ם להיקרות הראשונה של וַיַּעֲתֶק (דוגמה 116), ומסתמא פירש גם שם באותה הדרך. דוק: העובדה שרשב"ם נוקק כאן לביטוי שכבר הופיע קודם עשרה, לכאורה, ללמד שרשב"ם לא פירשו בהיקרות קודמת. אם כך הוא, אפשר שאין לתלות את חסרון פירושו לפרשיות בראשית, נח, לך לך באבדן, אלא בסיבה אחרת כלשהי, שגרמה לו שלא לפרש את הפרקים החסרים בפירושו. אולם היסק כזה הוא מפקפק. משום שרשב"ם לא בא לפרש כאן את ויעתק אלא את ולא רבו עליה, ורק בעקיפין נפרש גם הפועל ויעתק.

## 3.3.1.5 השלמת מושא שני לפועל היוצא פעמיים

פועל יוצא עשוי להיזקק לשלושה משתתפים: לנושא ולשני משלימים מצורכים, היינו, למושא כפול, כגון: ויאכילך את-המן (דב' יג); כי אתה תנחיל את-העם הזה את-הארץ (יה' א, ו); לפדתי אתכם חקים (דב' יד, ה). פעמים שהמושא השני חסר, וליד הפועל היוצא פעמיים מצויים רק שני משתתפים: הנושא ומושא אחד. כך למשל: אלהים לפדתיני מנעורי (תהי' עא, יז). לא בכדי ראה בעל'מצודת דודי' להמיד בפירושו את לפדתיני בנתת לי בנת, המרה המספקת שני משלימים מצורכים לנתת, ובכך השווה את לפדתיני (בינה) ללמדתי אתכם חקים, בראותו את לפדתיני כפועל יוצא פעמיים. מרבית הפעלים היוצאים פעמיים באים בבניינים הפעיל ופיעל, אך גם בבניין קל מצויים פעלים כאלה, כגון: וחגרת אתם אבנט (שמ' כט, ט); ודגן ותידש סמכתיז (בר' כז, לו).<sup>105</sup> כיוון שפעלים יוצאים בבניין קל נזקקים בדרך כלל לשני משתתפים – נושא ומושא (אחד) – אין חסרתו של מושא שני לידם מודגש. זאת משום שבמקרים כאלה רק קיומו של המושא השני מעיד על הפועל שהוא יוצא פעמיים, ומעניק לו משמעות נלווית של גרימה. כך יש להבין את הפסוקים שלעיל: וחגרת אתם אבנט = אתה תגרום לכך שהם יתגרו אבנט; ודגן ותידש סמכתיז = אני גרמתי לכך שהוא יסמך דגן ותידש. פעמים שהפרשנות משלימה מושא שני ליד פועל בבניין קל, ובכך היא מפנה את תשומת לבו לחסרתו ומעמידה אותו על משמעות הגרימה הגלומה בפועל בהיותו יוצא פעמיים. כך הוא למשל בדוגמה הבאה:

(118) אמר אל-אחיך זאת עשו, טענו את-בעידכם ולכרכאו ארצה כנען  
(בר' מה, יז)

רש"י: טענו את בעידכם – תבואה.

ראב"ע: טענו – שימו משה.

רש"י וראב"ע פירשו את השורש טע"ן בהיקרות זו,<sup>106</sup> על פי שימוש בלשון חכמים, כגון: היה עומד ולזקח, וראה טע"ן וחר יפה מחתו, מותר להחזיר (משנה, דמאי ג, ב). רמב"ם בפירושו למשנה על אתר קושר את טע"ן שבמשנה לפסוקנו: טע"ן הוא המשו, וזאת המלה בלשון הקודש: טענו את בעידכם. דומה שראב"ע פירש את טענו על יסוד טע"ן שבמשנה, כך: טענו = שימו טוע"ן = שימו משה. מכל מקום, רש"י וראב"ע הרגישו

105 על שיפוסים שונים של מושא כפול (double accusative) ראה: ולסקה ואקטוד, תחביר מקרא, סעיף 10.2.3, עמ' 173-177; סעיף 27.3 a, b, עמ' 441-442.

106 ראה: גוניס, דקדוק, סעיף dd-kk, 117, עמ' 370-372.

107 זוהי היקרות היחידה של השורש בבניין קל במקרא. לשורש זה היקרות אחת נוספת במקרא, בבניין פועל – סטעני חרב (יש' יד, ט). שם פירשוהו מלשון דקירה, ויש שפירשוהו אף כאן על יסוד אותו משמע: וטענו בביתכם באמצעות דקירה בדרך (וראה רס"ג על אתר).

במשמעות הגורמת שנלווית לפועל טענו, כאילו היה 'הטעיני'. במשמעות זו נזקק טענו לשלושה משתתפים: אתם – נושא; בעירכם – מושא אחד; תבואה / משא (שהמפרשים משלימים) – מושא שני. לכשמתקיימים במשפט זה שני משלימים מוצרכים הודאנו היא: אתם תגרמו לכך שבעירכם יטען (=ישא עליו) תבואה / משא. בהיעדר המושא השני במשפט, כבפסוקנו, אין משמעות הגרימה שבפועל טענו מובנת מאליה. בלשון חכמים משמעות 'טען' בבניין קל, כשלידו מושא אחד, היא 'נשא' (בעצמו), ורק בבניין הפעיל משמעותו 'העמים' (על אחר).<sup>108</sup> משמעות הגרימה מצויה בלשון חכמים גם כש'טען' בא בבניין קל, אך במקרה כזה יבואו לצדו שני משלימים מוצרכים, כגון: קָטַע חֲטָן וְהוֹדַח לוֹ בַּשְּׁעוּרָן (בבלי, בבא קמא לה ע"ב). רש"י וראב"ע דנו את טענו שבפסוקנו על פי שימושי הפועל בלשון חז"ל, ולפיכך בדין ראו להשלים לפועל זה מושא שני, והחסר בכתוב. ללא השלמה זו עלולים היו צרכי פירושיהם, האמונים על לשון חז"ל, לשמוע בכתוב ציווי של נשיאה ולא של העמסה, היינו טענו את-בעירכם = (כביכול) 'קָטַע את בעירכם'. הוספת המשתתף השלישי – תבואה / משא – באה ללמד, כי בלשון המקרא אפשר ש'טען' יבוא בבניין קל במשמעות של גרימה (=העמים), גם כשלידו מושא אחד בלבד.

### 3.3.2 היעדר מדומה של מושא (קיים) והעמדת משלים בלתי מוצרך כמוצרך

יש שהפרשנות מעוותת מבנה של פסוק, בהפקיעה בו את זיקתו של מושא אל פועל יוצא המצריך אותו, תמצא פועל זה חסר כביכול מושא. היעדר מדומה זה של המושא אינו אלא תולדה של הצגה שגויה – במכוון או שלא במכוון – של מבנה הפסוק. כך אירע למשל לפסוק שלהלן, כפי שהציגוהו בעלי הטעמים:

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

הצבת האתנחתא בתיבה וימינך – ויהיו מניעה אשר יהי' – מטשטשת את התקבולת הנראית בפסוק בעליל:<sup>109</sup> למה תשיב ירך // וימינך מקרב חיקך כלה.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> והשווה: ומשפחת קתת הו' טענן (=נשאים) הארון והשלחן (במדבר רבה ה), כגור. חטעני (=העמים) חביר (בבלי, שבת ה ע"א).

<sup>109</sup> הסיבה שבעקביה הוצבה האתנחתא בתיבה וימינך ולא בתיבה ירך ניתנת להילמד מפירושו של ראב"ע על אתר, פירוש המכוון, ככל הנראה, לחלוקת הטעמים. ראה על כך: קוגוט, טעמים ופרשנות, סעיף 3.5.3 עמ' 93-94.

<sup>110</sup> על אידהותם של בעלי הטעמים בתקבולות שבשירה המקראית, כולל בפסוק זה, ראה: קוגל, השירה המקראית, עמ' 109-116.

<sup>111</sup> בהתאם לתקבולת זו פירש בעל 'מצודת דוד' את הפסוק.

בתקבולת זו עומדת כל צלע לעצמה ואינה נצרכת להשלמה מרעותה. כך באים שני הפעלים היוצאים שבמסוק תשיב / כלה עם משלימיהם המוצרכים ירך / ימינך. אולם המפרש את הפסוק לפי פיסוק הטעמים מעמיד כמשלים מוצרך של הפועל תשיב את הסינטגמה ירך וימינך, ומותיר את הפועל כלה ללא משלים מוצרך. כיוון שלאקטו של דבר מושא של כלה קיים בפסוק, הרי שהיעדרו אינו אלא היעדר מדומה.

ראיית היעדרו של מושא כהיעדר מדומה חלה גם על מקרים שבהם מבנו של פסוק נשען על השלמות מצלע לצלע בשיטת 'מושך עצמו ואחר עמו'. השלמות אלה 'נשאבות' מן הכתוב עצמו, ואינן מיתוספות אליו מבחוץ. מי שאינו נוקט את שיטת ה'משיכה' מצלע לצלע – כגון בעלי הטעמים, המנועים מלנקוט אותה, ובעלי מדרש, שאינם רגילים לנקוט אותה – אין לפזיז אלא הפסוק כצורתו, העשוי לכלול פועל יוצא, הבא לכאורה ללא משלימו המוצרך. הפסוק שלהלן מדגים היטב כיצד נחשף נכונה המשלים המוצרך בפרשנות הפשט, וכיצד מילאה פרשנות הדרש את משבצת המושא – שנדמתה לה כפגיה – במשלים שמעיקרו הוא בלתי מוצרך.

(119) לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם (שמי' 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].
א	ב		ב	א

ראב"ע, וביתר בירור רמב"ן, היטיבו לראות מבנה זה.

ראב"ע (בפירושו הארוך): וזל תתמה בעבור שכתוב לא תעשו פעמים, כי כן דרך צחות לשון הקודש [...] וכן הוזה: לא תעשון לכם אתי אלהי כסף ואלהי זהב.

רמב"ן: ושיעור הכתוב: לא תעשון אתי אלהי כסף ולא תעשו לכם אלהי זהב. ולדעת פירושו: לא תעשון אלהי כסף ואלהי זהב להזות לכם לאלהים אתי, ולא תעשו לכם כלל. הזהיר מן האמונה בהם, וחזר והזהיר מן העשיה לבדה.

ראב"ע ורמב"ן חשו בכפילות שבפסוק, שיסודה בתקבולת שבו, המחסירה בכל צלע איבר אחר. שניהם עמדו אפוא על הצורך הפרשני למזג את שתי הצלעות, מיוזג שיבטל את שני החסרים מחד גיסא, ואת הכפילות מאידך גיסא.

בעלי הטעמים לא יכלו כמובן להשתמש לא בשיטת המיוזג של שתי צלעות, ואף לא

בשיטת המשיכה של מילים מצלע לצלע תוך שימור התקבולת שבין שתי הצלעות<sup>112</sup> נמצא שגם אם הבינו את פסוקנו על דרך הפשט, כפי שהבינוהו ראב"ע ורמב"ן, לא הייתה לפנינו דרך אחרת אלא לכרוך את אלהי כסף ואלהי זהב עם האיסור שבתחילת הפסוק או עם זה שבסופו. הם העדיפו לכרוך מילים אלו עם האיסור שבסוף הפסוק, ולהניח שהקורא לא תעשון אתי בלא המושא ישיך את המושא שבצלע השנייה גם לצלע הראשונה. עם זאת, אפשר שפיסוק הטעמים משקף פירוש מדרשי, והראה בפסוקנו שני משפטים שלמים בלתי תלויים זה בזה, שהראשון שבהם הוא: לא תעשון אתי. משפט כזה הועמד בדרשת חז"ל שלהלן, ובעקבותיה גם בפירוש רש"י לפסוקנו.

מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש י: לא תעשון אתי – ר' שמעאל אומר: לא תעשון דמות שמשי, המשמשין לפני במרום. לא דמות מלאכים, ולא דמות אופנים, ולא דמות כרובים.

רש"י: לא תעשון אתי – לא תעשון דמות שמשי, המשמשים לפני במרום.

דרשת ר' ישמעאל במכילתא, העומדת גם ביסוד פירושו של רש"י לפסוק, היא תולדה של שיקול תחבירי: הציווי השלילי לא תעשון מזמין משלים מוצרך. משהתפקע הצירוף אלהי כסף מלשמש כמושא בצלע הראשונה והועבר לצלע השנייה – הן לצורך העמדתו בסתגמה מושאית משותפת עם ואלהי זהב הן לצורך ביטול הכפילות שבפסוק<sup>113</sup> – הועמס תפקיד המושא במדרש על המשלים הבלתי מוצרך אתי, כביכול הוא מוצרך. מעתה הועמד אתי בדרש כשריד של פסוקית זיקה עצמאית אסינדרטית – 'מה אשר' אתי – ומכאן נולד המשמע דמות שמשי, המשמשין לפני במרום.

### 3.3.3 תפיסת הפשט את משלימיו המוצרכים של פועל היוצא פעמיים, לעומת העמדתם בדרש כרכיבים בסתגמה של איחוי

בסעיף 3.3.1.5 לעיל הראינו כיצד משלימה הפרשנות מושא שני לפועל היוצא פעמיים. לעתים מוצאים בפרשנות שעל דרך הדרש כיוון הפוך: משלימים מוצרכים של פועל היוצא פעמיים נדרשים כאילו הם רכיבים בסתגמה של איחוי, העומדת כמשלים מוצרך אחד של הפועל. נעיין בדוגמה הבאה ובפרשנויות שהועמדו לה, בין בדרך של פשט בין בדרך של דרש.

112 על האילוצים שמנעו מבעלי הטעמים את האפשרות לפסק את פסוקנו על פי התקבולת שבו, ראה: קוגוט, טעמים ופרשנות, עמ' 71-73.

113 שד"י הסתגמה אלהי כסף ואלהי זהב ניתנת להעמדה כמושא של לא תעשון (אתי), כדרך שהעמידה רמב"ן. אך בדרך זו נותרת הכפילות שבפסוק, שרמב"ן חש בה והתייחס אליה במילים: ולא תעשו לכם ככל, וראה דבריו שהובאו לעיל.

(120) ופשיטו את יוסף את יתגנתו את יתגנת הפסים אשר עליו (בר לז, כג)

הפועל ופשיטו, הבא בבנין הפעיל, הוא פועל יוצא פעמיים, היינו נוקק לשלושה משתתפים: נושא (= אחי יוסף), ושני משלימים מצורכים – מושא ראשון (= את יוסף) ומושא שני (= את יתגנתו). המושא השני בא בכתוב כצירוף של תמורה (= את יתגנתו, את יתגנת הפסים), כשלרכיב השני בצירוף התמורה מיתוסף גם צירוף זיקה (= אשר עליו).<sup>114</sup> ראב"ע היטיב לראות את יציאתו הכפולה של ופשיטו, ותרם בפירושו דיוק נוסף באשר למהות הגרימה המצרית בפועל זה.

ראב"ע: ופשיטו – פועל יוצא לשני פועלים, שאמרו לו שיפשיט אותה בעצמה (צ"ל: בעצמו) [...] והנה הערימוהו (= גרמו לו להיות ערום) והשליכוהו ערום אל הבאר.

ראב"ע מגדיר את ופשיטו כפועל יוצא לשני פועלים. אין זה המונח השכיח אצל – פועל יוצא לשני פועלים. אף ששני המונחים מכונים לפועל המצריך שני משלימים מושאיים, ראב"ע מבחין באמצעות המונחים השונים בין שתי מהויות של גרימה. בגרימה המובעת בפועל יוצא לשני פועלים ישנו פרעל אחד שהוא הגורם והוא גם מבצע הפעולה. כך למשל בפסוק כראתה תברך צדיק, ה': פְּעָלָהּ רָצוֹן תַּעֲקֹרְנָהּ (תה' ה, יג) רואה ראב"ע את תעטרנו בבנין הפעיל (בניגוד לאזורים שראוהו בבנין קל): והנכון שהוא מבנין הנוסף – ומוסיף: והוא יוצא לשנים פועלים. והפעול באמת הוא רצון, כי הקב"ה מעטיר רצון את הצדיק, הרי שהצדיק פעול במקצת מחמת הקב"ה, שהוא (= הצדיק) עטור מן הרצון, חד [אח] הרצון הוא פעול לבדו באמת. אף שראב"ע מצביע על איהשורין במעמדם של שני הפעולים,<sup>115</sup> שהאחד – רצון – פעול באמת, והשני – צדיק – פעול במקצת מחמת הקב"ה, היינו בעקיפין (שהרי במישורין הוא פעול מאת הרצון), בכל זאת הוא רואה את שניהם כפועלים מחמת הקב"ה, שכן ניתן לומר שהקב"ה מעטיר כל אחד מהם: את הרצון ואת הצדיק. שונה הוא טיב הגרימה המובעת בפועל יוצא לשני פועלים. כאן פרעל אחד הוא הגורם המשפיע על פרעל אחר שיבצע את הפעולה, והוא לדעת ראב"ע המצב בפסוקנו. אחי יוסף הם הפועל הגורם, ואילו יוסף הוא הפועל המבצע. דווי אומר: אחי יוסף לא הפשיטו בעצמם את יוסף, אלא ציוו עליו שיבצע את פעולת ההפשטה של בגדיו.

נראה כי שיקולים פרשניים ענייניים ולא לשוניים מגחים את ראב"ע לקבוע מתי פרעל היוצא פעמיים יוצא לשני פועלים, ומתי הוא יוצא לשני פועלים. כך למשל מפרש ראב"ע את הפסוק והפשט את אהרן את בגדיו והלבשתם את אלעזר בנו ואהרן יאסף ומת שם (במ' כ, כו): והפשט יחלבשתם – יוצאים לשני פועלים. ואילו את הפסוק: ויקרב משה את בני אהרן וילבשם פתגת ויחגר אתם אבנט ויחבש להם מגבעות (וי' ח, יג) הוא

114 על צירוף זיקה ראה: פרץ, משפט הזיקה, סעיף 10, עמ' 124.

115 וראה על כך: חרל"ם, ראב"ע, עמ' 167.

מפרש: ומלת וילבשם זצחה לשנים פועלים. מצד הלשון אין הברל – לא מורפולוגי ולא תחבירי – בין מעמדם של הפעלים בשני הפסוקים, ונמצא שרק שיקולים ענייניים עשויים היו לכונן את ראב"ע להבחין ביניהם. בסיפור מות אהרן ראה ראב"ע קשר הדוק בין הפעולה של הסרת בגדי הכהן הגדול מעל אהרן והעברתם לאלעזר בנו ובין מיתת אהרן, כעולה מפירושו: וטעם ואהרן יאסף – כי בעת שתפשוט בגדו מיד ימות בפירוש זה, משנלחמה מיתת אהרן בהפשטת בגדיו, נחסמה הדרך להבין את והפשט על פי פועל זצח לשנים פועלים; שכן אין להעלות על הדעת, שהפועל השני – במקרה זה אהרן – יתבקש לבצע פעולה שתביא עליו מיידית את מותו. על כן פירש ראב"ע שהפשט [...] והלבשתם זצחים לשנים פועלים, היינו, שפועל אחד, משה, היה גם הגורם וגם המבצע הן של הפועל הפשט הן של הפועל והלבשתם. כל אחד משני הפעלים האלה נקשר אל שני פעולים, כך: 'הפשט את אהרן' ו'הפשט את בגדיו'; 'הלבשת את הבגדים' ו'הלבשת את אלעזר'. לא כן הוא המצב, לדעת ראב"ע, בסיפור הקדשת הכהנים שבויקרא ח. כאן אין מניעה לכך שאהרן ובניו יבצעו בעצמם את הפעולות שמשה נצטוו לעשות בהם, ותפקידו של משה אינו אלא לדאוג שאכן הם יבצעו את הפעולות כגדרש. דומה שאין זה מקרה, שראב"ע ציין שמלת וילבשם זצחה לשנים פועלים בהקשר של הלבשת בני אהרן ולא בהקשר של הלבשת אהרן, שקודם להלבשת בניו, ואף בו נאמר וילבש אתו את המעיל (פסוק ז). שהרי אין דין אהרן, האח הבוגר והכוהן הגדול, כדין בניו, הצעירים ממשה. באהרן אפשר שוילבש יוצא לשני פעולים, ומשה הוא המלביש את אהרן את המעיל, כפי שהכתוב מציין גם בפרטי לבוש אחרים: ויתן (משה) עליו (על אהרן) את הכתנת [...] ויתן עליו את האפוד [...] וישם עליו את החשן [...] וישם את המצנפת על דאשו (פס' ז-ט).<sup>116</sup> נראה שראב"ע היה סבור שבהלבשת אהרן משה הוא הגורם והמבצע כאחד, משום שהוא חייב בכבודו של אהרן, אך בהלבשת בני אהרן, שאין משה חייב בכבודם, משה הוא הגורם – כהוראתו להם – והם המבצעים. כאמור, היסק זה של ראב"ע, מניעיו ענייניים ולא לשוניים, וסביר שראב"ע החיל אותו לא רק על פעלי הפעיל, אלא גם על הפעלים שאינם בבניין הפעיל שבהמשך הפסוק: ויחגר אתם אבנט ויחבש להם מגבעות. משהבין ראב"ע את וילבשם כתגלת כזצחה לשנים פועלים, שפירושו – על דרך מה שפירש את ויפשיטו (בר' לו, כג) – 'אמר להם שילבשו אותן בעצמם', הבין כהכרח כך גם את ההמשך, היינו 'אמר להם שיחגרו אבנט בעצמם ושיחבשו מגבעות בעצמם'.

נשוב עתה אל הפסוק שבמוקד עיתנו כאן: ויפשיטו את יוסף את צנתו. מצד הלשון מעניק הבניין הפעיל לפועל ויפשיטו משמעות של גרימה, ועושה אותו לפועל היוצא

116 אמנם אין מניעה מצד הלשון להעמיד את אהרן כנשאם של כל הפעלים המצינים את ההלבשה, למפרש: ויתן (אהרן) עליו (על עצמו) [...] וישם (אהרן) עליו (על עצמו), אך סביר יותר שמשה הוא נשאם של פעלים אלה, ואהרן הוא אחד מהפעלים שלהם.

פעמיים. ההכרעה בין יציאתו לשני פועלים לבין יציאתו לשני פועלים איננה לשונית. ראב"ע ראה כאן את ויפשיטו כיוצא לשני פועלים, משום שלדעתו ראייה זו הולמת יותר את המציאות, שבה יוסף נשלט בידי אחיו באותה שעה, ואין הם צריכים לסרוח בעצמם בהפשטתו כשהם יכולים לכפות עליו את ביצוע הפעולה בהוראתם.

כנגד תפיסת הפשט, המעמידה לפועל ויפשיטו – בין שהוא יוצא לשני פועלים בין שהוא יוצא לשני פועלים – שני משלימים מוצרכים: את יוסף ואת כתנתו, מצינו בפרשנות שעל דרך הדרש לא רק העמדה של שני אלה כשתי סינטגמות, אלא אף את העמדתם בסינטגמה אחת, שבה מצטרפים באיחוי אסינדרטי שני איברים אלה, וכן גם איבר התמורה את כתנת הפסים וצירוף הזיקה המתייחס אליו אשר עליו. נענין בפירוש רש"י ובמקור לפירושו שבבראשית רבה.

רש"י: את כתנתו – זה חלוק; את כתנת הפסים – היא שהוסיף לו אביו יותר על חלו.

רש"י אינו מתייחס למשלים המצורך הראשון – את יוסף. הוא מעמיד אפוא שתי סינטגמות נפרדות של משלימים מוצרכים לויפשיטו, ולענין זה הוא הולך בדרך הפשט. אולם לצד הסינטגמה הראשונה – ויפשיטו את יוסף – הוא מעמיד את הסינטגמה השנייה בדרך הדרש, כך: ויפשיטו (א) את כתנתו (ו) (ב) את כתנת הפסים אשר עליו. רש"י מבטל למעשה את התמורה שבמשלים המצורך השני, כביכול שתי כותונות היו: רגילה – זה חלוק, ומיוחדת – היא שהוסיף לו אביו יותר על חלו. ביטול התמורה תופעה נפוצה היא בפרשנות שעל דרך הדרש, המסתייגת מכל מבע שיש בו ייתור לשון. לשיטת רש"י לא צירוף של תמורה כאן, המדבר בכותונת אחת, אלא מושא כולל כאן, המדבר בשתי כותונות. האיחוי שבין שני האיברים של המושא הכולל הוא אסינדרטי על פי לשון הכתוב כפשוטה, אך אפשר שדרשה סמיה של את לריבוי – המושתתת על המרת את שביחסת האקחטיב באת שהוראתה 'עם' – מעמידה את שני האיברים באיחוי סינדרטי, כך: ויפשיטו את יוסף את (=עם) כתנתו (גם) את כתנת הפסים אשר עליו או לחלופין: ויפשיטו [...] את כתנתו (יחד) את (=עם) כתנת הפסים. משהעמיד רש"י שתי כותונות במקום אחת, הוא

117 על שיטת דרשה זו ראה: קונט, הלשון והפרשנות, עמ' 46.

118 ואפשר שדווקא ההעמדה החלופית היא המכרעת בדרשה הסמיה שאנו מציעים לראות כאן. שהרי בצירופי תמורה הבאים לאחר מילת יחס אפשר שמילת היחס לא תישנה, על דרך ואת גביעי גביע הכסף תשים (בר' מד, ב) (ולא: ואת גביעי את גביע הכסף). לפי דגם זה אפשר היה לנסח את פסוקנו כך: ויפשיטו את יוסף את כתנתו, כתנת הפסים, ונמצא שמילת את היתרה, המזמינה את הדרשה לריבוי, היא זו שלפני כתנת הפסים. לעצם הצורך בתמורה בפסוקנו – כמו גם בבר' מד, ב – נעיר, כי דרך זו מקובלת בלשון המקרא, כשהיא נזקקת לתצמיד כינוי חבור לנסמך. יש שלשון המקרא מצמידה את הכינוי לנסמך – בהיעדר אפשרות להצמידו לנסמך – כגון: את אלילי כספו ואת אלילי זהבו (יש



נוקק להבחנה ביניהן. את ההבחנה בין הכותונת הרגילה (=חלוק) לבין זו המיוחדת, כותונת הפסים (=שוואסיף לו אביו זמר על אחיו), למד רש"י לא רק מן הכתוב וישראל אהב את יוסף מכל לבניו כיבדו וקנים הוא לו ועשה לו כתנת פסים (בר' לו, ג), אלא גם מצירוף הזיקה שבפסוקנו – אשר עליו – שנראה לרש"י כדיוק יתר, המזמין דרשה מעין: 'אשר עליו – עליו, ולא על אחיר'.

ההצגה הפרשנית של יותר מכותונת אחת שהייתה על יוסף והופשטה ממנו הגיעה אל רש"י דרך דרשה שהובאה בבראשית רבה, דרשה המפליגה במספר פריטי הלבש שהוסרו מעל יוסף. את זיקתו של רש"י למדרש זה רואים בעליל בזיהוי את כתנתו – זה חלוק, המופיע במדרש ואומץ כלשתו בידי רש"י. אולם רש"י שמר על עצמאותו הפרשנית באיקבלת העניינים האחרים שבמדרש. די היה לו בהבחנה בין שתי כותונות כדי לבטל את ייתור הלשון העולה מקיומה של תמורה, וכמו כן לא ראה מקום לקפח את מעמדו של אתיוסף כמשלים המוצרך הראשון של ויפשיטו, כדרך שעשה המדרש בצרפו את אתיוסף אל הסינטגמה שהוצגה בו כמושא כולל. נעזין במדרש ובתפיסה התחבירית של מבנה הפסוק העולה ממנו.

בראשית רבה פ"ד, טז: ויפשיטו את יוסף – זה הפינט (=מעיל עליון, אדרת); את כתנתו – זה חלוק; את כתנת הפסים – זה הפראד (=בגד שתחת החלוק); אשר עליו – זה פמלנץ (=מכנסים הנלבשים ישירות על הגוף, וראויים להיקרא אשר עליו) שלו.

המדרש מעמיד כמשלים מוצרך לויפשיטו סינטגמה בעלת ארבעה איברים, המציינים ארבעה מלבושים שהיו על יוסף. זה על גבי זה. ארבעת האיברים כללים לא רק את השניים הבאים בפסוק כצירוף של תמורה, אלא גם את צירוף הזיקה אשר עליו, המופקע במדרש ממעמדו כלואי לזוקק כתנתו, ומוצג כצירוף זיקה עצמאי (ללא זוקק) המשמש מושא לויפשיטו, היינו: ויפשיטו [את] אשר עליו, בדומה לכתוב ועבר את אשר לו (בר' לב, כד).<sup>119</sup> המדרש מרחיק לכת אף יותר מזה, ומפקיע את אתיוסף ממעמדו כאחד משני המשלימים המוצרכים של ויפשיטו – זה המציין את מי שהופשט – בָּכְלָלו אוֹתוֹ בין ארבעת האיברים של הסינטגמה, המוצגת כמשלים המוצרך האחר של הפועל, זה המציין את מה שהופשט. המדרש מניח שהפועל ויפשיטו, אף שהוא יוצא פעמיים, אינו מחייב אזכור

ב. כ, רש שהיא מקפידה שלא לשטש את זיקת הכינוי לנסמך דווקא, ומביאה אחריה את הסמיכות השלמה כתמורה. כך בפסוקנו את כתנתו את כתנת הפסים (ולא: 'ויפשיטו את יוסף את כתנת פסיו'), וכיצא בזה: ואת גביעי הכסף (ולא: 'ואת גביע כספי'). וראה על שתי הדרכים: ולסקה ואוקוטר, תחביר מקרא, סעיף 16.4, עמ' 304.

119 על צירופי זיקה עצמאיים במקרא, ובכללם כאלה שמעמדם מושא, ראה: שרן, משפט הזיקה, סעיף 10, עמ' 126.

מפורש של שני המשלימים המוצרכים, ובהיעדר אחד מהם – מי שהופשט או מה שהופשט – ואפילו בהיעדר שניהם, ניתן להשלים את ההיעדר על פי ההקשר.<sup>120</sup> הנחה זו מאפשרת למדרש להעמיד את ויפשיטו כביכול ללא משלימו המוצרך הראשון – את יוסף – המתברר מן ההקשר גם ללא אזכורו, כאילו היה הכתוב: 'ויהי כאשר בא יוסף אל אחיו, ויפשיטו [אחיו את יוסף] את יוסף' את יוסף. העמדה זו מאפשרת לדרוש את השם יוסף מלשון 'תוספת' ולהציגו כשם בגד עליו, הנוסף על הבגדים התחתונים, זה הפניס. מבנה הפסוק על פי הדרשה הוא אפוא כזה:

ויפשיטו [את יוסף] (מושא ראשון, הגלמוד מן ההקשר), (ומכאן ואילך המושא השני, המכיל ארבעה איברים): את (=עם) יוסף (=הפניס) [ו]את (=עם) כתנתו (=החלוקה) [ו]את (=עם) כתנת הפסים (=הפראגד) [את] אשר עליו (=הפמלניז שלו).

### 3.3.4 שני משלימי פרעל – מוצרך ובלתי מוצרך – מוצגים בדרש כשני רכיבים של משלים מוצרך, המעמידים סיטגמה אסינדרטית של ברירה

(121) לא יטוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו (בר' ב, יח)

צירוף היחס כנגדו שבפסוקנו נמצא במקרא בפסוק נוסף: ולאדם לא ימצא עזר כנגדו (שם, כ). בשתי היקרויותיו הבלבדיות קודם לו בסמוך שם העצם עזר, העומד כמשלימו המוצרך של פרעל יוצא: אעשה / מצא. ההקשר הבמעט יחידאי של עזר כנגדו אינו מכתוב הבנה חד-משמעית של כנגדו, הניתן להתפרש הן למולו, לעומתו הן 'כערכו, כדוגמתו'. בין כך ובין כך, מעמדו של צירוף יחס זה הוא אדורביאלי, בין שהוא (א) משלימו הבלתי מוצרך של אעשה / מצא בין שהוא (ב) נשואו האדורביאלי של עזר במשפט התשתית השמני שבמבנה העומק: עזר [היה / יהיה / יש] כנגדו. נשוא אדורביאלי כזה הוא למעשה משלימו הבלתי מוצרך של פרעל הוויה, המצוי פוטנציאלית ברקעו של המשפט. לפי התפיסה האחרונה, (ב), הסבירה יותר מן הראשונה, (א), נתגלגל משפט התשתית הנזכר למעמד של סיטגמה במבנה השטח, שבה עזר = גרעין וכנגדו = לואי.

ברור שפשט הכתוב מקנה לסיטגמה עזר כנגדו משמע חיובי המתייחס לשני רכיביה, שהרי אעשה לו עזר כנגדו מוצג בכתוב כפתרון למציאות של לא יטוב היות האדם לבדו, ונמצא שכנגדו הוא היפוכו של לבדו. כנגד פשט זה מייחס המדרש משמע חיובי רק לעזר, הרכיב הראשון שבסיטגמה, ואילו לרכיב השני, כנגדו, הוא מייחס משמע שלילי. עין בדרשת התלמוד שלהלן מלמד, כיצד כפה המדרש על הרכיב כנגדו תזוזת משמעות,

120 כך למשל בפסוק וישחטו הפסח, ויזקקו זבחים מידם והלויים מפשיטים (דה"ב לה, יא) ברור מן ההקשר שהלויים הפשיטו את הכבש (שנשחט כקרבן פסח) את עורו.

שהעתיקה אותו מן המשמעות הניטרלית של 'הימצאות מול' אל המשמעות הנטיבית של 'התייצבות נגד, התנגדות'.

בבלי, יבמות סג ע"א: ואמר רבי אלעזר: מחי דכתיב אעשה לו עוד כנגדו (בר' ב, יח)? זכה – עזרתו; לא זכה – כנגדו.

רש"י אימץ את המדרש והבהיר את המשמע הנטיבי שניתן לכנגדו במדרש.

רש"י: עוד כנגדו – זכה – עזר; לא זכה – כנגדו להלחם.

הדרשה מעמידה את עוד כנגדו כסינטגמה אסינדטית של ברירה. אמור מעתה: לא יחסי גרעין ולוחאי בסינטגמה אנדוצנטרית כאן, אלא יחס אלטרנטיבי בין שני איברים שווי מעמד בסינטגמה אקסוצנטרית כאן.<sup>121</sup> על פי הדרשה מוצגים בפסוק שני מקרים כביכול: מקרה א של זכה ומקרה ב של לא זכה. כל מקרה כזה מעמיד משלים מוצרך אחד לפועל אעשה, היינו: מקרה א – 'אעשה לו עזר'; מקרה ב – 'אעשה לו כנגדו' (=מישהי שתתנגד לו).

### 3.3.5 הבחנה בתיאורי בחינה ('תמיז')

בין משלימי הפועל מצוי משלים שהוא ספק מוצרך ספק בלתי מוצרך. בשפות שמיות שיש בהן יחסות (קווסים) בא משלים זה ביחסת המושא, ועם זאת הוא עשוי להשלים פועל המעוגן במשתתף אחד ואיננו יוצא אל משתתף שני. גם בעברית המקראית – אף שלא נשתמרו בה יחסות מתפקדות – מצויים משלימים כאלה. כך למשל בפסוק וקדרים שגבו יִשַׁע (איוב ה, יא). ישע הוא משלימו של שגבו, אך טיבו של משלים זה – כמוצרך או כבלתי מוצרך – אינו מוכרע בבירור. בהתקשרותו הישירה אל הפועל, ללא תיווכה של מילת יחס, הוא מתנהג כמשלים מוצרך, אך מהותו של הפועל שגבו כפועל עומד קובעת לישע מעמד של משלים בלתי מוצרך, היינו תיאור. מקובל לקרוא בעברית לתיאור כזה 'תיאור הבחינה' – מונח המחליף את המונח הערבי 'תמיז', המשמש במחקרי התחביר של לשון המקרא ושל לשונות שמיות אחרות.<sup>122</sup>

תיאור הבחינה מוסיף דיוק למשפט בכך שהוא מסייג את המובע בפועל ומצמצמו לעניין מסוים. כך במשפט הנזכר, מצמצם ישע את שגבו, המביע מלכתחילה מצב כללי. אמור

121 לכירור המשגים 'סינטגמה אנדוצנטרית' (הנקראת גם 'סינטגמה של שיעבוד') ו'סינטגמה אקסוצנטרית' (הנקראת גם 'סינטגמה של איחוי') ראה: בלוטפילד, לשון, עמ' 194-195.

122 על התמיז או תיאור הבחינה בעברית המקראית ראה: קודר, פרשיות כתחביר, עמ' 93-97 ובהערות בעמ' 106-108. שם גם ספרות נוספת.

מעטה: קודרים שגבו ישע = קודרים שגבו במה שנוגע לישע, כלומר: לא מכל הבחינות ניתן לומר על הקודרים שהם שגבו, אלא רק מבחינת הישע.<sup>123</sup>

תיאור הבחינה עשוי לעמוד גם לצד משלים מוצרך של פועל יוצא. אפשרות זו אין בה כדי להתמיה. כשם שפועל עומד, המעוגן מטבעו במשתתף אחד ואינו נוקק למשלים מוצרך, עשוי לקבל תיאור בחינה כמשלים, כך פועל יוצא, כשלצדו שני משתתפיו – הנשא והמושא – וכבר נשלמה היזקקותו למשלים מוצרך, עשוי לקבל אף הוא תיאור בחינה כמשלים נוסף. כך מצינו במקרא:

הכית את־כל־אֹיְבָי לְחַי (תה' ג, ח).

משלים מוצרך תיאור בחינה

תיאור הבחינה לחי בא לסייג את ההכללה הנשמעת מן הפועל בצירוף משלימו המוצרך, ולומר שהכאת האויבים אינה אמורה אלא בלחים. כיצא בזה: הוא יושפך ראש, ואתה תשופנו עקב (בר' ג, טו). אף כאן ראש ועקב תיאורי בחינה הם, הבאים לאחר השלמתם המוצרכת של הפעלים בכיניי המושא התבורים – יושפך, תשופנו. תיאורי בחינה אלה באים לצמצם את ההכללות שבפסוק, ולומר שהוא יושפך אינו אמור אלא בראש, ואתה תשופנו אינו אמור אלא בעקב.<sup>124</sup>

ואת ועוד: תיאור הבחינה, ככל תיאור בעברית המקראית, עשוי לבוא גם במשפטים שמניים. כך למשל: כשם שמצינו תיאור זמן במשפט מחסיאית ביום רעה (יר' יז, יז), כך מצינו תיאור בחינה במשפט ואתה מחסר ע' (תה' עא, ז) = ואתה מחסי במה שנוגע לעח; וכדרך שמצינו תיאור מקום במשפט ההשוואה אינו גדול בבית הזה ממני (בר' לט, ט), מצינו גם תיאור בחינה במשפט ההשוואה נפיד מאביך ימים (איוב טו, י) = כביר מאביך מבחינת 'ימים', היינו בגיל.

ההבחנה בתיאורי בחינה בעברית המקראית איננה קלה, ובכל זאת יש שהפרשנות חשה בקיומו של תיאור בחינה בפסוק, או שהיא מציעה לאיבר כלשהו בפסוק תפקיד תחבירי זה, אף שאין היא מגדירה אותו במונח מיוחד. העיון בטיפול של הפרשנות בדוגמות 122-126 שלהלן מדגים רגישות להבחנות כאלה, ומצד עצמו עשוי הוא גם להוסיף הבהרות למהותו של תיאור הבחינה.

123 במחקרים על תחביר המקרא יש שלא דווח את התופעה הנדונה כאן עם התמיץ הערכי, והגדרות, על פי הדיק והסיוג המאפיינים אותה, במתחים: accusative of limitation או accusative of specification. כך: ולסקה ואוקונור, תחביר מקראי, סעיף 10.2.2, עמ' 173.

124 תיאור בחינה דומה, הבא אחרי השלמה מוצרכת שהובאה בכיניי מושא חבור, מצוי בפסוק: נסביר נף [...] קד קד (יר' ב, טו).

## 3.3.5.1 תיאור בחינה כמשלימו של פועל יוצא

(122) וזה דבר השמטה, שמוט כלבעל משה ידו אשר ישה ברעהו (דב' טו, ב)

השורש שמיט משמש בבניין קל כפועל יוצא, ולפיכך מזמינה צורת המקור שמוט שבפסוקנו משלים מוצרך. ויהיו של משלים מוצרך זה אינו חדרמשמעי והוא תלדי בזיהוי של הנושא. בהנחה שהנושא בא בפסוקנו כפנייה (vocative) הממוקמת אחרי שמוט, אפשר שהוא כלבעל, ואם כך – המושא הוא משה ידו; אך אפשר גם שהנושא הוא כלבעל משה, ואז המושא הוא ידו. הגקדנים העמידו את משה כצורת נסמך,<sup>121</sup> ולפיכך לשיטתם משה ידו הוא צירוף של סמיכות. ניקוד זה הכתיב לבעלי הטעמים את דרך פיסוקם,<sup>122</sup> שיסודו בהנחה שלא ניתן להפריד בין הנסמך משה לבין הסומך ידו, וממילא לא ניתן גם להעמיד צירוף של סמיכות מהתיבות בעל משה – צירוף שניתן להקבילו לצירוף 'בעל חוב' שבעברית המאוחרת.<sup>123</sup> תמיכה להעמדת הצירוף משה ידו ניתן למצוא בכתוב ונשש אתיהשנה השביעית ופשא כל יד (נחמ' י, לב). את הצירוף משה יד שבפסוק זה יש לראות כסמיכות של שם פעולה,<sup>124</sup> כששם זה מציין את תוצאת הפעולה, היינו מה שהיד נאשה. וזה גם המשמע שייחסו בעלי הניקוד ובעלי הטעמים למשה ידו.<sup>125</sup>

הפרשנים – להוציא רש"י שיידון בהמשך – לא נתנו דעתם למבנה המשפט שמוט כל בעל משה ידו, ואפשר ששתיקתם מלמדת על הסכמה עם הניקוד, שפירושה ראיית הצירוף משה ידו כמשלימו המוצרך של שמוט. גם אונקלוס, שכמתרגם מנועה ממנו לכאורה דרך השתיקה, לא גילה בבירור מהו צירוף הסמיכות שהוא רואה בפסוק, בעל משה או משה ידו, ובהעמדת צירוף הסמיכות כך או כך נעוץ המפתח לזיהוי המשלים המוצרך של שמוט. נעוץ בתרגומו:

אונקלוס: דתשמט כל גבר מרי רשו

מתרגום זה אין לדעת בבירור, האם התיבה גבר מתרגמת את בעל ומרי רשו הוא תרגום למשה ידו, או שגבר ניתוספה בתרגום לכל ומרי רשו הוא תרגום לבעל משה, בהתעלם

125 בין שראי בו הפעיל בינוני, על משקל פָּה נפש (במ' לה, יא), בין שראו בו שם עצם, על משקל פָּה אהרן (שמ' ו, יב).

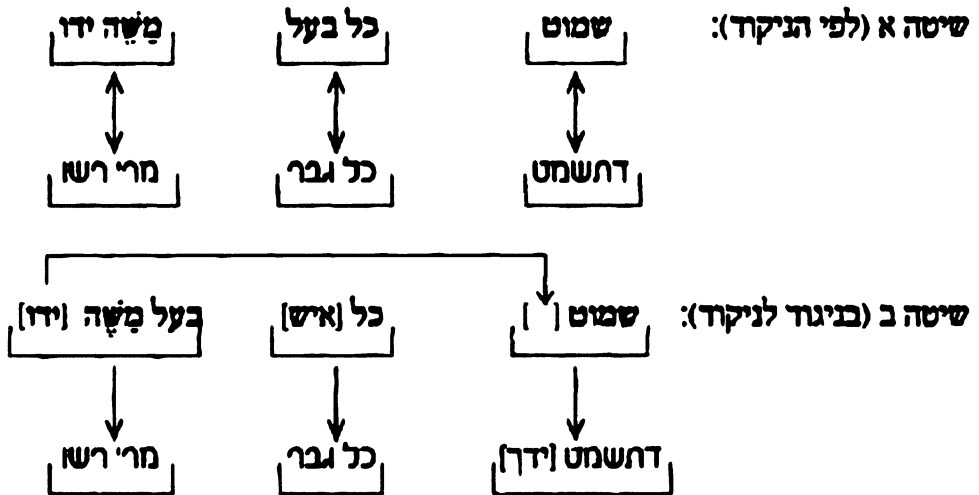
126 על פיסוק הטעמים לפסוק ראה: קוטס, טעמים ופרשנות, עמ' 171.

127 על הצירוף ומקבילתיו ראה: ויינפלד, משפט וצדקה, עמ' 99.

128 והשווה למשא את מתן, שאף הוא שם פעולה מקראי, המזדמן לא רק בצורת נפרד – מוזר וסתן (בר' לו, יב); מתן בסתר (מש' כא, יד) – אלא אף בצורת נסמך: מתן אדם ירחיב לו (מש' יח, טז) – מה שאדם נותן ירחיב לו.

129 יצוין כי העמדה כזאת של הצירוף מסמקת דוגמה לקונקרטיזציה של שם הפעולה המופשט, שאינה שכיחה במקרא. על קונקרטיזציות כאלה בלשון ראה: בנדרד, שם הפעולה; רחוק, עברית טובה, עמ' 171-173; קוטס, סמיכות שם הפעולה, סעיף ב, עמ' 355-357.

מן העובדה שהניקוד הציג את מִשֶׁה כצורת נסמך. לפי השיטה השנייה נמצאת בפסוקנו הסינטגמה שמוט ידו, הדומה לַתִּשְׁמֹט יָדוֹ שבפסוק ג הסמוך; והתרגום, שלא סיפק לידו ייצוג מילולי, נקט כאן לשון אליפטית, שהספיגה אולי בפועל תשמט את ההוראה של 'שמיטת יד'. שתי שיטות הן אפוא בהצגת מילות התרגום כנגד מילות הפסוק:



מהצגת שתי השיטות שבהן ניתן לתאר את הזיקה שבין תרגום אונקלוס לבין לשון הכתוב עולה, כי המילים גבר מרי רשו שבתרגום אין בהן כדי להכריע מהו, לדעת אונקלוס, מעמדה של משה שבלשון הכתוב, האם היא הנסמך של ידו (שיטה א), או הסומך של בעל (שיטה ב).<sup>130</sup>

לשון אונקלוס מותירה אפוא בחוסר הכרע את שאלת מבנה הסמיכות שאליה משתייך הרכיב משה, ובהיעדר הכרע בין שתי השיטות אפשר שיש בכל זאת יתרון לשיטה א, בשל הסכמתה עם הניקוד. חוסר הכרע חמור יותר נקט אונקלוס בשאלת זיהוי המשלים המצורף של שמוט. בחקונו את לשון הכתוב, שאין בה 'את' לפני משלימו המצורף של שמוט, אין אונקלוס מוסיף 'ית' לפני האיבר שהיה רוצה לציין כמושא.<sup>131</sup> בהימצעותו מהוספת 'ית' מאפשר אונקלוס, למי שמבקש להבין את הפסוק באמצעות התרגום, להשתחרר מן ההיצמדות אל אותן האפשרויות של זיהוי המושא שהועלו בראשית דיתנו בפסוק, אפשרויות שבבסיסן תועמדה ההנחה, שהמושא של צורת המקור שמוט בא כפנייה אחריה. מעתה מאפשר התרגום, כפי שהוא מובן בשיטה א, להעמיד כמושא לשמוט (שנתרגם

130 יצין כי ההתלבטות שהעלית כאן לגבי הבנת אונקלוס את מרכיבי הצירוף בעל משה ידו קיימת גם לגבי הפשיטתא: במקביל לגבר מרי רשו שבאונקלוס תמצא בפשיטתא גברא מריא חובא.

131 אמנם זו דרכו של אונקלוס על פי רוב בהיעדר 'את' בכתוב; ובכל זאת, כשהיעדר 'את' מקשה על זיהוי המושא, יש שאונקלוס מסייע לזיהוי זה בחוסר כוונתו את ית. כך למשל: ארמי אבד אבי (דב' כ), (ה) תורגם: לבן וארמאה בעו לאבדא ית אבא.

חשמת) לא רק את משה ידו (=חרי רשו), אלא אף את כל בעל משה ידו (=כל גבר חרי רשו), וזאת בהנחה שאין בפסוק נושא מפורש הבא כפנייה. כמו כן נראה עתה, שלפי שיטה ב של הבנת התרגום, סתום הוא מעמדה התחבירי של ידו, שאין לה ייצוג בתרגום, וסביר שלפי שיטה זו אין כל בעל משה הנושא של שמוט, אלא המשלים המוצרך שלו. בניגוד לאונקלוס, שהסווה את דעתו באשר למעמד התחבירי של ידו בפסוקנו בהימנעותו מן השימוש במילה 'יד' בתרגומו לפסוק, <sup>132</sup> מגלה רש"י בבירור את דעתו ביחס למבנה התחבירי של הפסוק ולמעמדה של ידו בתוכו.

רש"י: 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 מן הניקוד, שהעמיד את משה כצורת נסמך. בפירושו מתמקד רש"י בתחביר המשפט שמוט כל בעל משה ידו שבפסוקנו, ומציע למבנה השטח שלו את מבנה העומק הזה:



אין ספק שארגון מחדש של מילות הכתוב על פי מה שראה רש"י כמבנה העומק שלו, היינו 'שמוט ידו [של] כל בעל משה', מעמיד משפט שתחבירו פשוט ומוכן יותר מזה שמיצג במבנה השטח. אפילו מבנה הצירוף ידו כל בעל משה ימצא את מקומו בעברית המקראית ליד צירופים כמו: מתאנה ואין נפשו [של] עצל (מש' יג' ד); ואחרית ה [של] שמה תונה (מש' יד, יג); וכנראה גם: ואת רכשו [של] בן אחי אברם (בר' יד, יב). בכל אלה עומד כינוי מקדים (פרולפטי) המכוון לאיבר שאחריו, והוא חוצץ בין שני מרכיבים שיכלו לעמוד כסמיכות. הרי אומר: ידו כל בעל משה = יד כל בעל משה. <sup>133</sup>

132 הימנעות זו נבעת ללא ספק מאידיכולת להכריע בדבר מעמדה התחבירי של ידו, שהרי אין כל בעיה מילונית בהבנת 'יד', המשמשת גם כארמית. ואכן, במקום שמעמדה התחבירי של 'יד' אינו מוקשה, לא ייסקד מקומה גם בתרגום. כך למשל בהדפעותיה האחרות בפרק טו: תשטט יד – תשטט יד (סמק ג); ולא תקפץ את ידך – ולא תקפץ את ידך (פסוק ו); פתח תפתח את ידך – תפתח תפתח את ידך (פסוק י).  
יד (פסוקים ת, יא); משלח ידך – חושנות דד (פסוק י).

133 על כינוי פרולפטי במקום סמיכות ראה: קונט, הכינוי היתר, סעיף 2.5.2 שם גם דוגמות נוספות והצעות חלופיות לתפיסת המבנה.

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 גלגול של מבנה עומק זה אל מבנה השטח שלפנינו, ונציע למבנה השטח, כלומר ללשון הכתוב, את הניתוח התחבירי המתחייב ממבנה העומק שהציע לו רש"י.

ההשלמה המוצרכת, היינו המושא של צורת המקור שמוט, באה במבנה העומק שהציע רש"י כך: [את] ידו [של] כל בעל משה. כגרעין המושא משמשת יד(ו), ולצדו של הגרעין עומד הצירוף כל בעל משה כלואי. גלגול מקדים של לואי 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 לואי לגרעין המושא, אלא הוא גוף ההשלמה המוצרכת, היינו המושא גופו, כך:

שמוט      [את]      כל בעל משה

מושא

וזאת ועוד: במבנה השטח נשתנה לא רק מעמד הצירוף כל בעל משה ידו אלא גם מעמד התיבה ידו. תיבה זו, שדחקה הצירוף כל בעל משה, אינה יכולה עוד להיחשב מושא, ומעתה היא מביעה דיוק, שאינו אלא סיווג של האמור במשפט, הווי אומר: היא משמשת כתיאור בחינה.<sup>134</sup> מעמדה של התיבה ידו כתיאור בחינה במשפט שמוט כל בעל משה ידו הוא כמעמדה של לחי במשפט הכית את כל־איכי לחי, שהובא לעיל. מבנה העומק של משפט זה הוא 'הכית את לחי כל איביי', ואף כאן ניתן לראות גלגול מקדים של האיבר ששימש לואי במבנה העומק – כל איכי – והפך מושא במבנה השטח, היינו: 'הכית את לחי כל איביי' ← הכית את כל־איכי לחי. שיעור המשפט במבנה השטח הוא: 'הכית את כל איביי, או ביתר דיוק: את לחיים'. על פי תפיסת רש"י יש לראות באותו אופן את מבנה המשפט שנדון כאן, ולהבינו כך:

שמוט      [את]      כל בעל משה      [או ביתר דיוק:]      [את]      ידו.      תיאור בחינה

נושא + נשוא      מושא

134 כאן המקום להעיר כי המונח העברי 'תיאור בחינה', עם שהוא מחליף את המונח הערבי הכללי 'תמייד', משמש גם למקרים של מעין תמורה המתפקדת כתיאור בחינה. למקרים אלה מיוחד בערבית המונח 'בדל', המשמש כקבוצה בת של התמייד הכללי. תיאור הבחינה שאנו דנים בו כאן מכון לבדל. ובמשפט הנדון כאן ניתן אפוא להציע כתמורה כך: שמוט [את] כל בעל משה, [והינה:] [את] ידו. על התמייד כמושג הכללי ועל ההבחנה בין 'תמייד' במובן המצומצם לבין 'בדל' ראה: קדרי, פרשיות בתחביר, עמ' 93-97, 106-108.



מבנהו התתבירי של המשפט הנדון – ולא פירוש המילים – הוא שעמד במקד פירושו של רש"י למסקנו. תדע שכן הוא משתיתן דעתך לכך, שאת הצירוף בעל משה לא פירש רש"י כלל, אף על פי שהוא מצריך פירוש. סביר שרש"י הבין את אתקלוס על פי שיטה ב שתוארה לעיל, וכיוון שלמד ממנו שבעל משה = מרי רעא, לא ראה לנכון לפרש ביטוי זה. לעומת זאת ראה רש"י לנכון לעמוד בשיטת 'סרסוה ופרשהו' על מעמדה התתבירי של ידו, שלא הואר בתרגום אתקלוס, ומתוך כך גילה את דעתו על מבנה המשפט כולו. מבנה העומק שהציע רש"י למשפט מלמד שהוא חש במעמד של ידו כתיאור בחינה במבנה השטח, שכן רק על יסוד תחושה זו – אף שלא הוגדרה על ידו במפורש – יכול היה לגלגל את מבנה השטח של המשפט אל מבנה העומק שהציע לו. אפשר שרש"י התקשה לתת ביטוי מפורש למעמדה של ידו במבנה השטח – ועל כן נסוג אל מבנה העומק של המשפט – בשל העובדה ששטח הוא פועל יוצא. ההבחנה בתיאור בחינה (גם מבלי להגדירו ככזה) קשה היא יותר כשמדובר בהשלמת פועל יוצא. כשמדובר בפועל עומד, ולצדו השלמה פסידר מושאת, עשוי הפרשן לעמוד ביתר קלות על המהות המיוחדת של השלמה זו, שאינה אלא תיאור בחינה.<sup>135</sup>

### 3.3.5.2 תיאור בחינה כמשלימו של פועל עומד

כאמור, ההבחנה בתיאור בחינה כשהוא משלימו של פועל עומד קלה יותר מן ההבחנה בתיאור זה כשהוא משלימו של פועל יוצא, ולכאורה ניתן להעמידו כמושא. למרות הקלות היחסית המתוארת, לא מצינו אצל ראב"ע הבחנות (מפורשות למדי) בתיאורי בחינה ליד פועל עומד. דוגמות:

(123) אתה תהיה עליביתי [...] רק הכסא אגדל ממך (בר' מא, מ)

ראב"ע: רק הכסא אגדל ממך – ידע כי אגדל פועל עומד, וטעמו: לא תהיה לי גחלה ממך רק גדולת הכסא [...] ודרך [הכסא] אגדל ממך במקרא דועה, כמו: נובלת עליה (יש' א, ל); ותאבדו דרך (תה' ב, יב).

ראב"ע מעמידנו כאן על קטגוריה של פעלים עומדים שלצדם השלמה פסידר מושאת. תוכנה של השלמה זו, כפי שהוא מנסחו (לא תהיה לי גדולה ממך רק גדולת חכסא), והדוגמות הנוספות שהביא לאישוש קיומה של קטגוריה זו (וראה דוגמות 124-125 בסמוך) מלמדות שראב"ע ראה בהכסא תיאור בחינה, ופירש את הפסוק כך: אגדל ממך רק במה שנוגע לכסא.

135 כ' יובן מדוע שחק ראב"ע בססוקנו, אך הבחין למעשה בתיאורי הבחינה שבדוגמות 123-125 שלהלן.

(124) כי תהיו כאלה נבלת עֲלֶה (יש' א, ל)

ראב"ע: המשלם לאלה שנבלו עליה, ודקדוק נובלת עליה שהיא כן מפאת עליה, וכן ותאבדו דרך (תה' ב, יב), וכמוהו שנאמר בידי קשיט שורף.

תפקידה של התיבה עֲלֶה כתיאור בחינה עולה בבירור מן השימוש בתיבה מפאת בלשונה של ראב"ע. אלה נבלת עֲלֶה = אלה נובלת מפאת עליה, היינו: אלה נובלת מבחינת עליה, במה שנוגע לעליה. <sup>136</sup> את הדוגמה מנוסח הורדוי, קשיט שורף, פירש ראב"ע באותו האופן, היינו: אנחנו קשים במה שנוגע לעורף. <sup>137</sup>

(125) נשקרב פְּדִיאָנָךְ ותאבדו דרך (תה' ב, יב)

ראב"ע: ותאבדו דרך – תהיו חובדים מפאת הדרך, כמו נובלת עליה (יש' א, ל), כי היו (=האלה) בעצמה ח'נה נבלת, רק עליה נבלים; כי היו (=נובלת) מהפעלים העומדים.

כאן העמידנו ראב"ע על תפקיד הדיוק והסיוג של תיאור הבחינה. תיאור הבחינה מצמצם את ההכללה המובעת במשפט: אתם תאבדו, אך לא באופן מחלט, אלא במה שנוגע לדרך. כיוצא בזה: כאלה נבלת עֲלֶה – היו בעצמה ח'נה נבלת, רק עליה נבלים.

### 3.3.5.3 תיאור בחינה במשפט שמני

הדוגמה שלהלן מראה שראב"ע חש גם בתיאור בחינה שבמשפט שמני, אם כי לא באותה מידה של בהירות המופגנת בהתייחסותו לתיאורי בחינה המשלימים פועל עומד (דוגמות 123-125) לעיל.

(126) [ויצא הראשון אדמוני] פָּלוּ כאדרת שַׁעַר (בר' כה, כה)

הפרשנים שהתייחסו למשפט השמני פלו כאדרת שַׁעַר – להוציא ראב"ע – ראו את נשואו בצירוף היחס כאדרת שַׁעַר. ראייה זו מניחה שאדרת שַׁעַר צירוף של סמיכות הוא, ולפי הנחה זו פיסקו את המשפט בעלי הטעמים.

136 וראה את התוספת לדבריו לדוגמה זו בפירושו לתהלים ב, יב (דוגמה 125 בסמך).

137 דוק: קָשִׁיט בבנין פִּעַל הוא לסורה פִּעַל יוצא, ולפי זה עורף הוא משלימו המצורף ולא תיאור בחינה. אולם ראב"ע ראה הבדל בין קָשִׁיט לבין 'קָשִׁיט' על פי שימוש הפועל בבנינים פִּעַל והפעיל במקרא: את קָשִׁיט העריך כפועל עומד, על פי היקרותו היחידה של השורש קשי בבנין פִּעַל במקרא: וְתָקַשׁ בלדתה (בר' לה, טז). במקרא בא שורש זה לצד המשלים המצורף עורף רק בבנין הפעיל, כגון וְעָרַפְכֶם לא תָקְשׁוּ עוֹד (דב' י, טז).

אונקלוס: כולו ככל [גרסה אחרת: כגלים] דסער.

רש"י: כלו כאדרת שער – מלח שער, כטלית של צמר המלאה שער.

רשב"ם: כאדרת שער – שלובשים חרועים.

כל הפרשנים הנזכרים, כולל בעלי הטעמים, תפסו את אדרת כצורת נסמך, אף על פי שיש במקרא שמות במשקל זה הן בנפרד הן בנסמך. תמיכה בתפיסה זו ראו בוודאי בהיקרות הנוספת של אדרת שער, בפסוק: יִבְשׁוּ הַנְּבִיאִים [...] וְלֹא יִלְבְּשׁוּ אֶת שַׁרְתָּם לַמַּעַן כַּחַשׁ (זכ"י, ד), המציג בבירור את אדרת שער כצירוף של סמיכות.<sup>138</sup> נגד תפיסת אדרת שער כצירוף סמיכות יוצא ראב"ע, ודבריו מחייבים בידור באשר לתפיסתו את המעמד התחבירי של שער בפסוק:

ראב"ע: וזין מלח כאדרת סמוכה, רק טעמו: פלו שער כאדרת.

ראיית ראב"ע את אדרת כצורת נפרד היא אמנם אפשרית, כפי שמוכיחה היקרותה החד פעמית בידוע: ואת־הנסף ואת־ה אדרת (יה"ו, כד).<sup>139</sup> ובכל זאת יש מקום להתחקות אחר הסיבה שהוליכה את ראב"ע לפרש את המשפט השמני הנדון כאן דווקא לפי האפשרות הנדירה, ולברר אגב כך אם התכוון להציג כנשוא של פלו את שער, בניגוד לשיטה המקובלת על הפרשנים האחרים, שראתה כנשוא את צירוף היחס כאדרת שער, או שרק צמצם את צירוף היחס הנשואי והגבילו לתיבה כאדרת. האפשרות השנייה מזמינה גם התייחסות לתפיסתו את מעמדה התחבירי של שער בפסוקו.

דומה שראב"ע התקשה לקבל כהגיוני את משפט ההשוואה שהעמידו הפרשנים שדבריהם הובאו לעיל. בהעמדת הנשוא על צירוף הסמיכות אדרת שער מצמצם אמנם הסומך שער את הנסמך אדרת לסוג מסוים, אך עדיין מציין המושג אדרת שער לא רק את תכונת השעירות של האדרת, אלא אוסף תכונות המאפיינות אדרת זו – בכללן, למשל, צבעה. ונקטנו תכונה זו כדוגמה, משום שההקשר בכתוב יכול לתמוך במשמעות מעין: ויצא הראשון אדמוני, פלו [אדמוני] כאדרת שער [אדמתית].<sup>140</sup>

138 ומצינו במקרא את אדרת בנסמך עוד שלוש פעמים: אדרת שער (יה"ו, כא); ואדרת אליהו (מל"ב ב, יג, יד).

139 לא ראינו לציין את הופעתה הנוספת בנפרד (ובצורת הפסק) – להיות לנפח אדרת (יה"ו, ח) – כיוון שאין הוראתה שם 'מעיל' כבפסוקו, ואין היא אלא צורה חלופית לאדירה, והשווה והיה לאור אדר (שם, כג).

140 נצמדנו כאן לפיסוק הטעמים, הקושר את התיבה כלו אל כאדרת 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 [אדמתית].

ראב"ע לא ראה אפוא כהגיונית את השוואת עֶשׂו היילוד לאדרת שער בלא ציון מוקדם של העובדה, שיילוד זה נתאפיין בשער מרובה. זאת ועוד: אדרת שער יכולה לשמש תחליף לשער אמתי, עד שהלובש אדרת כזו נראה כאיש בעל שער (מל"ב א, ח), כפי שמתואר אליהו בפי שלחזי אחוזה (והכתוב בהמשך – שם ב, יג-יד – מעיד על קיומה של אדרת אליהו). נמצא שיש הצדקה סמנטית לנקוב בשער במקום באדרת, כיוון ששימוש לשוני כזה משקף את תוצאת האשליה שמספקת האדרת; אך ניתן לפקפק במידת ההצדקה שבהעמדת המשפט פֶּלֶז באדרת שבפסוקנו, שכן אין זה מן ההיגיון שהכתוב ימנע מאזכור של שער אמתי ובמקומו יעדיף לנקוב באדרת, שאינה אלא תחליף.

דומה ששיקולי היגיון אלו גרמו לו לראב"ע להעמיד את שיעור המשפט פֶּלֶז באדרת שער על פֶּלֶז שער כאדרת. לפי פירוש זה אין המשפט לוקה עוד בקשיים הלוגיים שהזכרנו. לשיטת ראב"ע מציין המשפט קודם לכול את העובדה שעֶשׂו היילוד היה כֹּלֵל שֶׁשָׁר, ואפיונו של עֶשׂו כבעל שער מרובה חוזר גם בדברי יעקב: הֵן עֶשְׂו אחי איש שֶׁשָׁר (בר' כו, יא). משצוינה עובדה זו, אין המילה באדרת בפסוקנו משמשת עוד במקום המילה שער אלא כתוספת לה, הבאה להשוות את שפע השער של עֶשׂו לזה שבאדרת.

ראב"ע נוקט בפירושו את שיטת 'סרסוהו ופרשהו', וממנה עולה לכאורה, שהנשוא של פֶּלֶז הוא שער. אולם שיטה זו מגלגלת את המשפט הנרדף ממבנה השטח שלו (כלו באדרת שער) אל מבנה העומק שלו (כלו שער כאדרת), והגיתוח התחבירי שצוין כאן – כלו (נשוא) שער (נשוא) – הולם את מבנה העומק ולא את מבנה השטח. ברור שאין ללמוד ממעמדה התחבירי של שער בפרפרזה שהעמיד ראב"ע לצורך פירוש – שהיא למעשה מבנה העומק של המשפט – על תפיסתו של ראב"ע את מעמדה במבנה השטח, היינו במשפט כפי שהוא במקרא.<sup>141</sup> מפירושו של ראב"ע למבנה העומק של המשפט ניתן להסיק על מבנה השטח שלו: משהופקעה התיבה שער ממעמדה כסומך, נמצאת היא בעמדת בידוד אחרי הצירוף הפרדיקטיבי פֶּלֶז (נשוא) באדרת (נשוא). המעמד התחבירי ההולם עמדת בידוד זו אינו אלא תיאור בחינה, הורי אומר, המילה שער מוסיפה דיוק למשפט פֶּלֶז באדרת, ומסייגת את האמור בו. משצטרפה זו למשפט הנרדף, אין משמעו עוד 'כלו באדרת' (על מכלול התכונות המאפיינות אותה) ואף לא 'כלו באדרת' (בתכונה כלשהי מתכונתיה), אלא 'כלו באדרת' (מן הבחינה של / ככל הנגוע ל)שֶׁשָׁר'.

141 וראה את דרכו של רש"י בדוגמה 122 לעיל, המצביעה על אותה שיטה, היינו ביאורו של פסוק דרך המרת מבנה השטח שלו במבנה העומק, באותה 'טכניקה' של 'סרסוהו ופרשהו'. אף שם הראינו שאין ללמוד ממעמדה התחבירי של תיבה במבנה העומק של משפט על מעמדה במבנה השטח של המשפט. ואולי אין זה מקרה שאף שם – בדומה למה שנראה כאן בסמך – נקטה שיטה זו בשל תיאור בדניא שהפרשן ראה במבנה השטח והתקשה לבארו.

## פרק רביעי

## סוגיות בתחביר הכינויים

## 4.0

השימוש בכינויים – הן כינויי גוף הן כינויי מושא הן כינויי רמז – הוא מרובה במקרא. כיוון שהכינוי מחליף את השם המכונה (הרפרנט) שאליו הוא מכוון, הריהו מלכתחילה עמים יותר מן המכונה. אין אפוא תמה בכך שהפרשנות נזקקת לשאלות הכרוכות בזיהוי המכונה – במיוחד במקרים של דרמשמעות – ולבירורים בדבר מעמדם ומשמעם של כינויים במבני תחביר מיוחדים. להלן נדון בסוגיות הקשורות לתחביר הכינויים, כפי שהן עולות מן הפרשנות.

## 4.1 סוגיות בתחביר כינויי הגוף

## 4.1.1 לזיהוי המכונה בזיקה לאיברים תחביריים הקודמים לו במשפט

כבר עסקנו לעיל, בסעיפים 3.2.2.4-3.2.2.6, בשאלת זיהוי הרפרנט של כינוי, כשזיהוי זה היה קשור או מותנה בזיהוי נשאו הבלתי מפורש של פועל. בעיות בזיהוי הרפרנט של כינוי פרוד או חבור קיימות גם במקרים שאין זיהוי זה תלוי בזיהוי הנשאו של הפועל, בין משום שהנשאו ברור, בין משום שזהות הנשאו אין בה כדי להשפיע על זיהוי הרפרנט של הכינוי ובין משום שהכינוי עצמו הוא נשאו של הפועל. מקרים כאלה מרובים בטקסט המקראי ומזמינים עיסוק פרשני בהם. נעיין בטיפול של הפרשנות בכמה דוגמות שמן הקטגוריה הנדונה.

(127) מִן־הָאָרֶץ הָיָא יֵצֵא אִשׁוּר, וַיִּבֶן אֶת־נִינְוָה וְאֶת־דְּחֹבֶת עִיר וְאֶת־כָּלָּה: וְאֶת־רֶסֶן בֵּין נִינְוָה וּבֵין כָּלָּה, הָיָא הָעִיר הַגְּדֹלָה (ברי' י, יא-יב).

נשאו של ויבן הוא בוודאי אשור, והמשלים המוצרך של הפועל בא בסיווג המכילה את פירוט המקומות שאשור בנה (נינוה, דחובת, כלח ורסן). המשפט השמני שבסוף הפירוט – הָיָא הָעִיר הַגְּדֹלָה – מתייחס לפי הפשט הסביר לעיר האחרונה שבפירוט, כלח,

וקישורו (האסינדרטי) אליה מעמידו כפסוקית ויקה בלתי מצמצמת, המתפקדת כתמורה לזוקקה. הכינוי הפרוד הוא, המשמש כנושא בפסוקית הזיקה, הוא הכינוי המוסב אל הזוקק, ובהנחה שהזוקק הוא כלל – הנחה שסבירותה נשענת על הצמידות שבין כלל לבין הפסוקית – כלל היא גם הרפרנט של הוא, נושא הפסוקית.

אולם אפשר שפסוקית הזיקה הבלתי מצמצמת עומדת במשפט כמחשבת משנה (afterthought), היינו במנותק מן הזוקק, ולפי תפיסה זו ניתן לראות כזוקק גם את נינוה או את רחבת או את רסן. אפשרות כזאת מתחזקת נוכח העובדה שפסוקית הזיקה עומדת בסמוך לכלל בהיקרותה השנייה, ואם אכן הזוקק של הפסוקית הוא כלל, הפסוקית הייתה צריכה לעמוד בסמוך להיקרותה הראשונה – היינו: 'ויבן את־נינוה [...] ואת־כלל, היא העיר הגדולה, ואת־רסן' – שכן שם מקומה הטבעי. מבין שלושת הזוקקים האפשריים האחרים העדיפה הפרשנות להעמיד את נינוה כזוקק של הפסוקית.

בראשית רבה לו, ד: ואת רסן בין נינוה ובין כלל היא העיר הגדולה – וכן אמר יודעין אם רסן עיר הגדולה אם נינוה היא הגדולה. מן מה דכתב ונינוה היתה עיר־גדולה (ינה ג, ג) חו: נינוה היא הגדולה.<sup>1</sup>

בעל המדרש מתלבט בין שני זוקקים אפשריים – רסן ונינוה – לפסוקית הזיקה הוא העיר הגדולה, ומכריע לצד נינוה על פי הגדרתה כעיר גדולה ביותר ג, ג. כלל יוצאת כאמור מכלל אפשרות של זוקק פוטנציאלי, למרות צמידותה (בהיקרותה השנייה) אל פסוקית הזיקה, ואילו רחבת אינה נלקחת בחשבון כזוקק פוטנציאלי בשל ניתוקה מן הפסוקית. לכאורה גם רסן מנותקת מן הפסוקית, אך לדיו של בעל המדרש אין במילים בין נינוה ובין כלל הצעה של זוקק פוטנציאלי חדש, שהרי גם נינוה, ולא רק כלל, באה כאן בהיקרות שנייה. את הצירוף בין נינוה ובין כלל ראה בעל המדרש כמין הסגר, ונמצא שהזוקק הקרוב באמת אל הפסוקית הוא רסן. ההתלבטות במדרש אינה אפוא ביחוד המכונה שמאחורי הכינוי הפרוד הוא, המשמש נושא של הפסוקית, אלא בזיקתו של כינוי זה אל הזוקק הנכון. שהרי לזיהוי הנושא כשלעצמו, מה לי היקרות ראשונה או שנייה של זיהוי כלשהו? אך מבחינה תחבירית יש הבדל בין שתי היקרותות של אותו זוקק. ודוק: ההכרעה שקבעה את נינוה כזוקק התכונה בודאי להיקרותה הראשונה! בין כך ובין כך, מיקומה הסיפתי של פסוקית הזיקה, לפי הכרעה זו, מוסבר כאמור בעמידתה כמחשבת משנה במשפט.

רש"י וראב"ע מסתמכים בודאי על מדרש זה בפירושיהם.

רש"י: העיר הגדולה – היא נינוה, שנאמר ונינוה היתה עיר־גדולה לאלהים (ינה ג, ג).

1 המכונה נמצאת בטקסט דומה גם במדרש תנאים על ספר דברים יד, ב.

**ראב"ע:** היא העיר הגדולה – הקרוב אלי שהוא דבק עם ויבן את ציניה, ולהזותו דבק עם רסן או עם כלח, אינו רחוק.

רש"י מסתפק בהבאת המסקנה של המדרש באשר לזיהוי הרפרנט של הכינוי הוא שבפסוקית ראב"ע נותן את דעתו גם לקביעת הזקק המדויק. לדידו הוא העיר הגדולה 'הוא דבק עם ויבן את ציניה', היינו פסוקית הזיקה דבקה לזקק ציניה בהיקרותו הראשונה ולא בהיקרותו השנייה (בין ציניה והוא העיר הגדולה) ובין כלח). לדעתו אין זה הזקק היחידי האפשרי, ומשניתן להעמיד את הפסוקית כמחשבת משנה, הוכשרו לעמוד כזקקים גם רסן וגם כלח (בהיקרותה הראשונה). את הוצאת רחבת מכלל אפשרות להעמידה כזקק יש להסביר אלי בעובדה שהיא מוגדרת כבר כעיר בצירוף רחבת עיר, ואין מקום להוסיף ולהגדירה בפסוקית הוא העיר הגדולה.

(128) **וירבעם יצא מירושלים וימצא אתו אחיה השילני הנביא בדרך והוא מתכסה בשלמה חדשה [...]** ויתפש אחיה בשלמה החדשה אשר עליו ויקרעה (מל"א יא, כט-ל)

בפסוקים אלה מתבקש זיהוי הרפרנט של הכינוי הפרוד המשמש נושא בפסוקית המצב והוא מתכסה בשלמה חדשה, וכן מתבקש זיהוי הרפרנט של הכינוי החבור שבצירוף הזיקה אשר עליו.

שתי דמויות מתפקדות בפסוקים שלעיל – ירבעם ואחיה השילני. תפקידיהן התחביריים הם ברורים במשפטים וירבעם (נושא) יצא מירושלים, וימצא אתו (=את ירבעם) (מושא) אחיה השילני הנביא (נושא) בדרך. מכאן מתחיל ערפול, כשהרפרנט שמאחורי כל אחד מהכינויים הנזכרים הוא דרמשמעי: והוא (ירבעם / אחיה) מתכסה בשלמה חדשה [...] ויתפש אחיה בשלמה החדשה אשר עליו (על ירבעם / על עצמו, אחיה). ברור הוא כי רפרנט משותף עומד מאחורי שני הכינויים. לכן, משנבחר הרפרנט עבור הכינוי הראשון, פתוח הכינוי השני לזיהוי אחד בלבד, והוא הרפרנט שהועמד מאחורי הכינוי הראשון. המדרש וחלק מן המפרשים נזקקו לשאלת זהותו של רפרנט זה.

**ילקוט שמעוני ב, קכ"ג:** ויתפש אחיה השלמה החדשה אשר עליו ויקרעה שנים עשר קרעים – שמלתו של מ? רב ולו [חולקים בדבר]. חד חמר: שמלתו של אחיה, שכן דרך הצדיקים להיות מצטערים בשעה שיש מחלוקת במלכות בית דוד.<sup>2</sup>

המדרש מצדד בזיהוי הרפרנט שמאחורי הכינויים עם אחיה, ומשום כך אינו מביא את הדעה האחרת, שלפיה ירבעם הוא בעל השלמה. אין במדרש התלבטות באשר לזיהוי הנושא של ויקרעה, שכן הנחת המדרש היא שאחיה שתפש בשלמה הוא גם זה שקרעה.

2 ראה גם מדרש שמאל ית, ה.

ההתלבטות היא בשאלה: את שמלת מי קרע אחיה, את שמלת עצמו או את שמלת ירבעם? שאלת המדרש – שמלתו של מי? – מתמקדת לפי ניסוחה בכינור שבצירוף הויקה אשר עליו, אך לאמתו של דבר מבקש המדרש לזהות את הרפרנט שמאחורי הכינור הוא במשפט והוא מתכסה בשלמה חדשה. זיהוי הרפרנט עם אחיה אינו מוכרע מצד הלשון, אלא נשען על הכרת הנוהג לקרוע קריעה בשעת צער: שכן דרך הצדיקים ואחיה הוא הצדיק מבין השניים! לחזת מצטערים בשעה שיש מחלוקת במלכות בית דוד.<sup>3</sup> בעקבות המדרש הלכו גם כמה פרשנים, בין במפורש (כרד"ק) בין שלא במפורש. נציין בדבריהם:

רד"ק: והוא מתכסה – או אחיה או ירבעם, אין לו הכרע. וכן בדברי רד"ל: רב ולו. חד אמר: שמלתו של אחיה; וחד אמר: שמלתו של ירבעם. אמר ר' שמואל: מסתבר כמחזן דאמר של אחיה, שכן דרך של צדיקים להיות קורעים במחלוקת של בית דוד. רלב"ג: ובעת ההיא [...] חכף שיצא ירבעם מירושלים [...] מצאנו אחיה השילוני בדרך, והיה אחיה השילוני מתכסה בשלמה חדשה.

מצודת דוד: והוא – על אחיה השילוני חוזר.

רד"ק מצביע על חוסר היכולת להכריע מיהו הרפרנט של הוא. אפשר שהבאת המדרש, המצודת בדעה שמסתבר כמחזן דאמר [שמלתו] של אחיה, מלמדת כי אף רד"ק נטה לדעה זו. מבלי להסתמך על המדרש צידדו בדעה זו גם רלב"ג ובעל 'מצודת דוד'. אפשר שהם – ואולי גם רד"ק – היו סבורים, שכינור נשאי שזן לו הכרע באשר לזהות הרפרנט שלו, מזמין את זיהויו בשיטת שימור הנשוא שבמשפט הקודם. לפיכך, ניתן ללמוד מן המשפט וימצא אותו אחיה השילוני הנביא בדרך, שאחיה הוא העומד מאחורי הכינור הנשאי הוא שבמשפט והוא מתכסה בשלמה חדשה.

קושי ענייני מעורר לעתים את הפרשנים לעמוד על מבנה תחבירי מוקשה, שאינו מאפשר לייחס כינור לרפרנט סמוך לו בטקסט אלא לרפרנט מרוחק ממנו. כך בדוגמה הבאה:

(129) כיישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן איך לו, לארתהיה אשתהמת החוצה לאיש זר, יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה ויבמה: והיה הבכור אשר תלד יקום על-שם אחיו המת ולא יקחה שמו מישראל (דב' כה, ה-ו)

המשפט הבכור אשר תלד יקום על-שם אחיו המת מעורר קושי ענייני: כפשוטו מדבר המשפט בילד הבכור שיולד לאשת המת לאחר נישואיה ליבמה. אך אם כך, הרי המת,

3 על נוהג הקריעה בשעת צער ומשקלו בזהויה דמות הקורע עמדנו לעיל בדיוחנו בדוגמה 101 (שמי"א טו, כו).



שעל שמו אמור הילד הבכור לקום, איננו אחיו, אלא אחי אביו. קשי זה מנוסח בבירור בדרשה שלהלן, המציעה גם דרך ליישוב:

ירושלמי, יבמות א, ה: במה חט קימח? חס בגולד – יחמר (הכתוב) יקום על שם אחי אביו המת. ואלא (כיוון שאין זו לשון הכתוב) חס חינו ענין לגולד, תנאו ענין למיבם.

דרשה זו מזוהה את הרפרנט של הכינוי שבאחיו עם היבם, והיא נשענת על קריאת הפסוק כך: **יבמה יבא עליה** [...] **ויבמה**; והיה הבכור אשר תלד (והאשה) יקום על שם אחיו (של היבם). קריאה זו שוללת את ייחוס הכינוי שבאחיו לרפרנט הסמוך, הבכור, כמשתמע מן הפשט, והיא משעינה כינוי זה על רפרנט מרוחק יותר בטקסט, יבמה. זהו למצער משמעה של הקביעה שבדרשה תנאו (את הכינוי) ענין למיבם, ולכאורה אין קביעה זו נוגעת לזהותו של הבכור, שהוא לפי הפשט הילד הגולד.

אולם נראה שהמשפט תנאו ענין למיבם מכיון לא רק לכינוי שבאחיו, אלא גם לזהותו של הבכור, ומה שלא נאמר במפורש בדרשה זו עולה בבירור מן המקורות שלהלן:

משנה, יבמות ב, ח (וכן שם ד, ה): מצוה בגדול לִיבִם.

בבלי, יבמות כד ע"א: חט רבנן: והיה הבכור – מכי שמצוה בגדול לִיבִם; אשר תלד – פרט לחילונות, שאין יולדת.

רש"י בפירושו לתלמוד, שם: מכאן שמצוה בגדול – הכי דריש: ולקחה לו לאשה ויבמה, והיה הבכור – המיבם יהיה הבכור; אשר תלד – וחזקה יבמה תהיה רחומה לילד, פרט לחילונות.

ספרי דברים רפט: והיה הבכור אשר תלד – מלמד שמצוה בגדול לִיבִם; אשר תלד – פרט לחילונות, שחזקה רחומה לילד; יקום על שם אחיו – ולא על שם אחי אביו.

רש"י בפירושו לתלמוד, היטיב להסביר את דרך הדרשה, שמסקנתה מצוה בגדול לִיבִם. הדרשה מעתיקה את המילים והיה הבכור מראשית פסוק ו אל סוף פסוק ה, המדבר בִיבִם, וקוראת: **יבמה יבא עליה** [...] **ויבמה**, והיה (היבם הנזכר) **הבכור**. דברי רש"י שם, הפותחים בחי דריש, באים לפרש את דרשת התלמוד, ולאו דווקא את פשט הכתוב. בכל זאת, גם בפירושו למקרא מאמץ רש"י דרשה זו, והוא מביאה כפירוש בלעדי:

רש"י בפירושו על אתר: והיה הבכור – גדול החמים הוא מיבם חזקה; אשר תלד – פרט לחילונות; יקום על שם אחיו – זה שיבם חת חשנו טול נחלת המת בנכסי אביו.

דומה שדרשת המשנה, הבבלי והספרי נראתה לרש"י יותר מדרשת הירושלמי, ואפשר אפילו שראה בה פשט. החלשה של דרשת הירושלמי נעוצה בכריכת הכיני שבאחיו עם רפרנט מרוחק – יבמה. הצורך להרחיק אל רפרנט זה מתחייב מהיעדר זיהוי ברור של הבכור בדרשת הירושלמי. יתרונה של הדרשה שבמשנה, בבבלי ובספרי הוא בזיהוי הבכור עם יבמה – מצוה בלדול לִיבם – זיהוי המאפשר לקשור את הכיני שבאחיו אל רפרנט סמוך, הבכור (שהוא גם היבם). לפי דרשה זו, שרש"י אימצה, יש להבין את הפסוקים הגדונים כאן בשיטת 'סרסוה ופרשהו', ולהציב בהם את אשר תלד ואת והיה הבכור כפסוקיות הסגר, כך: 'לא תהיה אשתהמת – אשר (=אם) תלד (היינו: אם היא מסוגלת ללדת ואיננה איילתית) – החוצה לאיש זר; יבמה – והיה הבכור – יבא עליה ולקחה לו לאשה יבמה, [וכמו כן הוא] יקום על שם אחיו המת (רש"י: זה ש"בם את אשתו יטול נחלת המת בנכסי חב, היינו: ייחשב במקום אחיו בנטילת נחלתו)."

(130) אסבמחותרת ימצא הגנב והקה ומת, אין לו דמים (שמ' כב, א)

בפסוק זה, הבא בניסוח סביל, נזכר רק הגנב, כמי שנמצא והוכה ומת. לפי פשט הכתוב הגנב המת הוא הרפרנט של הכיני שבתיבה לו, שהרי אין הכתוב מזכיר כל גוף אחר. וכך אמנם פירש רש"י על אתר.

רש"י: אין לו דמים – אין זו רציחה; הרי הוא (=הגנב) כמת מעיקר. כאן למדתי תורה: אם בא להרגך השכם להרא.

לפי פירוש רש"י משמשת המילה דמים בפסוקנו כמטפורה ל'חיים'. כך עולה בבירור מפירוש רש"י לתלמוד:

רש"י לסנהדרין עב ע"א: מדי טעמא דמחותרת – שאמרה תורה אין לו דמים, כלומר, הרי הוא נד כמי שזון לו דם וגשמה וזוהר להרא.

מתוך השימוש המטפורי בדמים = 'חיים' משתמע בעליל שהרפרנט של לו הוא הגנב, שבהיותו משולל דמים אי אפשר בביכול לשפוך את דמו.

למרות שלשון הכתוב מעמידה באופן חרימשמעי את הגנב כרפרנט של הכיני שבתיבה לו, נמצא בין הפרשנים מי שייחס את הכיני לזה שבא להרוג את הגנב, אף על פי שאין הוא נזכר בפסוק. כך בפירוש שלהלן:

4 והשווה לפסוקנו את הפסוק: על שם אחיהם יקראו בנחלתם (בר' פח, ו), ובמיוחד את הפסוק: ביוסקנותך הודה [...] אשתהמת קצית להקים שסיהמת עלי נחלתו (דח' ד, ה). הפסוק הראשון משמש לחזיל אסמכתא לכך ששם הואמור כאן (בדברים כה, ו) – נחלה (בבלי, יבמות כד ע"א).

5 ודוק: הרי הוא נד כמי שזון לו דם וגשמה בא בפירוש רש"י על אתר בניסוח המציתי – הרי הוא כמת מעיקר – שששש את המטפורה.

ראב"ע (בפירושו הארוך): ופירוש אין לו דמים – וזן על חורגו שפיכות דמים.

לפי ראב"ע: דמים הוא ביטוי אליפטי, שפירושו 'ודין שופך' דמים'. את הרפרנט של הכינוי שבתיבה לו מעלה ראב"ע באמצעות הטראנספורמציה: סביל ← פעיל, היינו: והָקָה [הגנב] ומת ← והָקָה [פלוגין] [את הגנב] ומת', ומעתה נזכר כביכול פלוגי המכה בפסוק, תיתן להשעין עליו את הכינוי שבתיבה לו. אפשר שאת ייחוס דמים להורג ולא לנהרג למד ראב"ע מן הפסוק: דם יחשב לאיש ההוא, דם שפך (וי' יז, ד), המלמד ששופך הדם הוא זה שהדם נזקף לחובתו, היינו: דמים לו (כלשון הכתוב בשמ' כב, ב). על יסוד פירושו של פסוק זה נתפרש הפסוק שלהלן, שמלכתחילה לשונו היא דרמשמעות.

(131) ורצח גֵּאֵל הַדָּם אֶת־הָרֹצֵחַ, אין לו דם (במ' לה, כז)

הביטוי אין לו דם דומה לביטוי אין לו דמים (שמ' כב, א, דוגמה 130 לעיל), אך ההקשר שבפסוקנו מדבר על שני רוצחים: רוצח א ורוצח ב = גואל הדם, שרצח את רוצח א. כל אחד משני הרוצחים עשוי להיות הרפרנט של הכינוי שבתיבה לו. רש"י הכריע לצד רוצח א, היינו זה שנרצח לבסוף בידי גואל הדם.

רש"י: אין לו דם – הרי הוא (=גואל הדם) כהורג את המת, שאין לו (=למת = לרוצח א, שנרצח בידי גואל הדם) דם.

הברעת רש"י מושפעת מתפיסתו את אין לו דמים, בהקשר שבשמות כב, א, כביטוי חדר משמעי, שבו איראפשר – לדעת רש"י – לייחס את הכינוי שבתיבה לו אלא לגנב הנרצח. בפסוקנו נזכרים אמנם שני רוצחים, אך רק אחד מהם – רוצח א – הוא גם נרצח, ולפיכך הוא הרפרנט של הכינוי שבתיבה לו.

מסתבר שאף כאן חולק ראב"ע על רש"י, שכן כל פירושו לפסוק זה אינו אלא הפניה לפירושו במקום אחר, שהוא ככל הנראה שמות כב, א.

ראב"ע: דם – פירשתו.

שיטתו של ראב"ע בפירושו לביטוי אין לו דמים (שמ' כב, א) תקפה אף בפסוק זה. הרי אומר: דם = 'ודין שופך' דם', והכינוי שבתיבה לו מכון לא לנרצח אלא לרוצח ב, היינו לגואל הדם. בשמ' כב, א לא נזכר הרוצח בפסוק, ובכל זאת ראה ראב"ע בו את הרפרנט של הכינוי. כאן, כשהכתוב מאזכר גם את רוצחו של הרוצח הנרצח, ודאי שיש מקום לדאוג בו את הרפרנט שמאחורי אין לו דם.

(132) ואם שוד נגח הוא [...] והמית איש או אשה, השוד יסקל וגם יעליו יומת:

אס־פֶּר יוֹשֵׁת עָלָיו, ונתן פֶּדִין נִפְשׁוֹ (שמ' כא, כט-ל)

כיני הגסתר שבתִיבה עליו מכון בבידור לבעליו [של השור]. אשר לרפרנט של כיני  
הגסתר שבתִיבה נפשו – נחלקו בו חכמים:

מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דנויקין י: אם כפר יושת עליו ונתן פדיון נפשו –  
של מומת, דברי ר' ישמעאל, רבי עקיבא חומר: פדיון נפשו – של מומת.

בבלי, מסכת ב' ע"ב: דתניא: ונתן פדיון נפשו – דמי נזק; רבי ישמעאל בנו של  
ר' יוחנן בן ברוקה חומר: דמי מדק.

שני המקורות שהובאו כאן מספרות חז"ל – עם שהם נבדלים מעט בניסוח ושונים בהצגת  
הדמיות החלוקות זו על זו – מציגים שתי אפשרויות לזיהוי הרפרנט של הכיני שבתִיבה  
נפשו: המומת = הנזק, כנגד הממית = המזיק. וזהו הרפרנט האמור עם המומת = הנזק  
מייחס את הכיני לתיבה איש (המייצגת את הסינטגמה איש או אשה), למרות שבינה לבין  
נפשו נזכר בעליו [של השור], שאליו, כאמור, מכון גם הכיני שבתִיבה עליו. וזהו זה  
מחייב אפוא 'קפיצות' מרפרנט לרפרנט, מה שאינו מתחייב בזיהוי האחר, המייחס את  
הכיני שבתִיבה נפשו לתיבה בעליו, היינו לממית = המזיק.  
רש"י הביא את שתי הדעות, מבלי להכריע ביניהן:

רש"י: ונתן פדיון נפשו – דמי נזק, דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא חומר: דמי מדק.

יצוין, שהמקור שלפיו רש"י הביא את שתי הדעות הוא המובאה מהמכילתא ולא מהתלמוד,  
אולם המונחים דמי נזק ודמי מזיק נלקחו מהמובאה שמן התלמוד. אפשר שרש"י המיד  
את המונחים שבמכילתא באלה שבתלמוד, משום שלא נזהר דעתו מן המונח 'נפשו של  
ממית'. העשוי להתפרש כאילו הוא מכון לנפשו של השור הנגח, שהוא הממית בפועל.  
כנגד זאת, הציגן מזיק הולם את בעליו של השור, בהיותו הגורם לנזק, משום שלא היטיב  
לשמור על השור.

(133) וירא חם אבי כנען את עדות אביו [...] וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה  
לו בנו הקטן ויאמר אדור כנען (בר' ט, כב-כה)

הכתוב מציין את חם כמי שראה את עדות אביו, נח. עם זאת, נח מקלל את כנען בעקבות  
מעשה הקלון המתואר, כאילו הוא זה שעשה את מעשה הקלון. האפשרות לתלות את המעשה  
בכל אחת משתי הדמיות מבקשת הכרעה באשר לרפרנט של הכיני שבסינטגמה בנו הקטן.

6 וכן – בנוסח זהה – בבבלי, בבא קמא כז ע"א.

7 תן דעתך לכך, שהסתירה כביכול שבין הדעות השונות של ר' ישמעאל בשני המקורות מתבטלת  
משמכחינים בין ר' ישמעאל שבמכילתא, שהוא בן אלישע, לבין ר' ישמעאל שבברייתא שבתלמוד הבבלי,  
המזוהה במפורש כבנו של יוחנן בן ברוקה, והוא מאוחר ברור אחד לר' ישמעאל בן אלישע.

זיהויו של רפרנט זה עם נח מתיישב עם ההנחה שחם עשה את מעשה הקלון: וידע [נח] את אשר עשה לו בנו [שלו, היינו חם] הקטן. לעומת זאת זיהוי הרפרנט עם חם הולם את ההנחה שכנען עשה את מעשה הקלון: וידע [נח] את אשר עשה לו בנו [של חם, היינו כנען] הקטן. אפשרות הזיהוי הראשונה עולה מפירוש רש"י, ואילו השנייה – מפירוש ראב"ע.

רש"י: בנו הקטן – הפסול והבזו, כמו: הנה קטן נתתיך בגוים, בוזי [באדם] (יר מט, טו).

בדבריו הגלויים לא התייחס רש"י לשאלת זיהוי הרפרנט של הכינוי שבתיבה בנו, אלא רק לסמנטיקה של הקטן. אולם ברקע של דבריו הגלויים עומדת השאלה הנזכרת, ופתרונה הוא שהצריך את ההתייחסות לשאלה הסמנטית. רק ההכרעה שהרפרנט של הכינוי שבתיבה בנו מכון לנח – ובנו (של נח) = חם – תובעת הסבר להגדרת חם כבנו הקטן של נח; שכן לפי סדר אזכורם של שלושת בני נח, חם מצוי תמיד במקום האמצעי,<sup>8</sup> ואם סדר האזכור נקבע לפי גיל הבנים, לא ייחשב חם כקטן שבהם.<sup>9</sup> שיקול זה הביא את רש"י לפרש הקטן – הפסול והבזו, היינו קטן במעמדו ולא בגילו. ההכרעה החלופית, המזהה את הרפרנט של הכינוי שבתיבה בנו עם חם – ובנו (של חם) = כנען – מאפשרת לפרש את בנו הקטן כקטן בגילו, שהרי כנען הוא האחרון ברשימת בני חם.<sup>10</sup> בחירתו של רש"י בתפיסה הסמנטית של הקטן כציון של מעמד מלמדת שההכרעה החלופית לא נראתה לו.

ראב"ע: וייקץ נח – הכתוב לא גילה מה נעשה, והעושה היה כנען [...] וטעם בנו הקטן לקד (שהכתוב דיבר בבנו הקטן של חם, היינו כנען), כי כן הוזהר חומר: ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען (ברי' י, ו) (היינו כנען הוא האחרון ברשימת בני חם, ומכאן עדות להיותו הקטן). גם ויזו בנו (היינו כינוי הגסתר החבור) שב חל חם הנזכר. על כן קלל [את] כנען [שעשה את המעשה שלא פורש, ולא קילל את חם (שרק ראה את ערוות אביו) או את כל צאצאיו, שייצעשו בגללו].

8 ראה: ברי' ו, י, ט, יח; א. גם רשימת בני חם (שם, פסוקים ו-כ) באה בין רשימת בני יפת (שם, פסוקים ב-ה) לבין רשימת בני שם (שם, פסוקים כא-ל).

9 מעמדו האמצעי של חם אינו חלוי גם בהכרעה למי מכון התואר הגדול בפסוק ולשם ילד גסהוא, אבי כלבניקבר, אחי יפת הגדול (ברי' י, כא) – אם לשם, היינו (אחז יפת) הגדול; או ליפת, היינו (אחז יפת הגדול); כפיטוק הסעמים, ההולם את הקביעה שבחלמד יפה הגדול שבאחז חוה (בבלי, סנהדרין סט ע"ב). ראה על כך: קוגוט, טעמים ופרשנות, עמ' 43. בין כך ובין כך, חם נותר באמצע.

10 ראה: ברי' ו, ו. גם רשימת בני כנען (שם, פסוקים טז-יט) סודרת את רשימת הצאצאים של בני חם, לאחר רשימת בני כוש (שם, פסוקים ז-יב) ורשימת בני מצרים (שם, פסוקים יג-יד). אין הכתוב מביא את רשימת בני פוט, שמקומה הראוי הוא בין רשימת בני מצרים לבין רשימת בני כנען.

ראב"ע מתייחס במפורש לשאלת הרפרנט של הכיני שבתובה בנו, ולדידו הוא שב חס, ובנו [של חס] = כנען. לפי תפיסה זו הקטן מציין גיל ולא מעמד.

דומה שהעמדות של רש"י ושל ראב"ע במחלוקת שביניהם באשר לזיהוי הרפרנט של הכיני שבתובה בנו משפעות משתי הנקודות שלהלן: (א) רש"י מעדיף לבחור ברפרנט הנזכר בסמוך לכיני, והוא נח, ואילו ראב"ע אינו רואה עדיפות ברפרנט סמוך לכיני על פני רפרנט אחר, הנזכר בהקשר הקרוב לכיני, גם אם לא בסמוך לו. (ב) רש"י מעדיף לזהות את הרפרנט על פי המידע שמספק ההקשר עד לכיני, ולא לאחריו. לדידו, על פי הנאמר עד לסינטגמה בנו הקטן, אין כל סיבה לייחס לכנען את מעשה הקלון; כנגדו, ראב"ע מתחשב במידע שעולה מן ההקשר שלאחר הכיני, היינו מן הקללה המוסבת אל כנען ולא אל חס.

ראויה לעיון דרכו של רש"י בזיהוי – המיותר לכאורה – של רפרנט של כיני בדוגמה הבאה:

(134) ותנח בגדו אצלה עדיבוא אדניו אליביתו (בר' לט, טז)

רש"י: עד בוא אדניו – של יוסף.

הרפרנט של הכיני שבתובה בגדו הוא ללא ספק יוסף, העומד במרכז הסיפור, והמכונה איש עברי בהקשר הסמוך שלפני הכיני (פסוק יד). מה טעם ראה רש"י לציין שיוסף הוא גם הרפרנט של הכיני שבתובה אדניו, כשהדבר נראה ברור מאליו? מורחי היטיב לחשוף את המניע להערתו של רש"י, כך: אדניו של יוסף – לא של בגדו הסמוך לו (לפניו), כי אחריו: ותדבר אליו וגו' (פסוק יז). נמצאת למד, כי לכאורה אפשר שהרפרנט של הכיני שבתובה אדניו הוא הבגד ולא יוסף, שכן שימושה של 'אדניו' בעברית המקראית אינו מוגבל להקשרים המבטאים יחס שבין אדון לעבד, אלא הוא מצוי גם בהקשרים המבטאים את משמעה הרחב, היינו את היחס שבין בעלים לבין קניינם.<sup>11</sup> לפי משמע זה אדניו = אדניו של הבגד = יוסף עצמו, ולא: אדניו של יוסף. אך משמע זה יתק את חיותו מן ההקשר שעד לכיני – ותנח בגדו אצלה עדיבוא אדניו – הסובל את הפירוש, שאשת פוטיפר קיוותה שיוסף המעורטל מבגדו ישוב אליה כדי לקחתו. ההקשר שלאחר הכיני מבטל אפשרות פרשנית זו, שכן קשה לזהות את הרפרנט של הכיני שבצירוף היחס אל ביתו – עדיבוא אדניו אל-ביתו – עם יוסף, שהרי ביתו של אשת פוטיפר אינו ביתו של יוסף, וכבר מצינו שבהקשר ליוסף אין הכתוב מכנה את הבית 'ביתו', אלא ויהי כיום הזה ויבא [יוסף] הבית ה (בר' לט, יא). יתר על כן: הסיפור ממשיך במילים: ותדבר אליו [...] בא אלי העבד העברי (שם, פסוק יז), שבהן הכיני שבאליו מתייחס

11 תמידה זו מעלה בעל ספר יסרן על אתר: לא הבנתי כוונתו ז"ל, כלומר: לא ידעתי מהו זה פירוש נשמר.

12 כזה הוא המשמע של אדני הארץ (בר' מב, ל, לג) ושל אדני ההר שחרון (מל"א טז, כד).

בוודאות לאדוניו של יוסף, ולא ליוסף עצמו. פירושו של רש"י בא אם כן להפקיע את הפירוש שההקשר שלאחר הכינוי מפקיעו ממילא, ואם כך, מה עומד מאחורי הפירוש? דומה שעצם הפירוש מלמד על גישתו הפרוגנית של רש"י, המשרת את הקורא כפרשן ומזהה עבורו רפרנט של כינוי במקום שמופיע הכינוי, כשהקורא אינו יודע עדיין את מה שעולה מן ההקשר שלאחר הכינוי.

פעמים שמאחורי הערה פרשנית סמנטית עומדת הכרעה סמויה בין שתי אפשרויות של זיהוי לרפרנט של כינוי. כך הוא בדוגמה שלהלן.

(135) ויחלם והנה סֵלֶם מֵצֵב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלהים עלים ויורדים בו: והנה ה' נָצַב עליו ויאמר אני ה' אלהי אברהם אביך (בר' כח, יב-יג)

רש"י: נָצַב עליו - לשמרו.

לכאורה התבונן רש"י לציין רק את תכלית התייצבותו של ה' על יעקב בסיפור זה, או להעמיד על האפשרות שמילת היחס על עשויה לציין תכלית כשהיא מוצרכת לפועל נָצַב, בדומה לשימושה כשהיא מוצרכת לפועל - 'עמד', כבמשפט: והוא עֹמֵד עליהם [...] ויאכלו (בר' יח, ח). הורי אומר: 'נָצַב על פלוני' = ניצב למען פלוני, פעם לשרתו - כמו הנער הנצב עליהקוצרים (רות ב, ו) - ופעם לשמרו, כבפסוקנו, לפי הבנת רש"י.

אולם מאחורי פירושו של רש"י מסתתרת הכרעה מוקדמת בין שתי אפשרויות זיהוי של הרפרנט של הכינוי שבתיבה עליו. לפי ההקשר אפשר שהרפרנט הוא הסלם, היינו: ה' ניצב על הסלם, ומשם הוא מדבר אל יעקב ויאמר אני ה' אלהי אברהם אביך. כבר לפני הסינטגמה נצב עליו שימש הסולם באותו הקשר כרפרנט של הכינוי שבסינטגמה עלים ויורדים ב'ו', ואך טבעי הוא שרפרנט זה יעמוד גם מאחורי הכינוי שבעליו. אפשרות שנייה העולה מן ההקשר היא שהרפרנט של הכינוי שבעליו הוא יעקב, העומד במרכז הסיפור, והמשמש נושא הן של משפט הפתיחה ויצא יעקב (בר' כח, י) הן של הפועל ויחלם שברמשך (פסוק יב). מודעות לקיומן של שתי האפשרויות לזיהוי הרפרנט של הכינוי שבעליו שתוארו כאן אתה מוצא כבר בספרות חז"ל, כך:

בראשית רבה סט, ג: והנה ה' נצב עליו - ר' חייא ור' ינאי חד אמר: עליו - על סלם; וחרנא אמר: עליו - על יעקב.<sup>13</sup>

13 כך היא ללא ספק משם הכתוב. בדרשת חז"ל מצינו גם את הדעה עלים ויורדים - בעקב. ראה על כך בהערה 14 הסמוכה.

14 אין ענייננו כאן בפרשנות שניתנה שם בהמשך לחפיסת עליו - על עקב. לפי אותה פרשנות נצב = 'עומד', לא רק כשהרפרנט של הכינוי שבעליו מזהה עם הסולם, אלא אף כשהוא מזהה עם יעקב. מפירושו של רש"י לפסוקנו ברור שהוא לא קיבל את הפרשנות שהוצעה שם לנצב עליו, ורק דחיית

רגישותו הלשונית של רש"י הולוכה אותו להכרעה הנכונה, זו הוראה את יעקב כפרנט של הכינר שבתובה עליו. רק הכרעה זו מתיישבת עם איציון הנמען של הפועל ויאמר, שלאחר נצב עליו, שכן נצב עליו (=על יעקב) ויאמר מתפרש בנקל כנצב עליו (=על יעקב) ויאמר [אליו (=אל יעקב)], גם ללא ציון הנמען של האמירה; ואילו הבנת נצב עליו (=על הסולם) ויאמר אינה קושרת את האמירה לנמען יעקב, והכתוב היה צריך להזכירו במפורש ('ויאמר אל יעקב') או בכינוי ('ויאמר אליו'). רק משהכריע רש"י שיעקב – היינו אדם ולא חפץ – הוא הרפרנט של הכינר שבעליו, הוא נזקק להשפעה הסמנטית המקרנת מן המשלים אל הפועל נצב. משלים זה – יש שהוא מוצרך, ויש שאיננו מוצרך, שכן אפשר לו לפועל שיתקיים גם ללא משלים, כגון: קמה אלמתי וגם – נָא קָה (בר' לו, ז); נָא בּו כמרנד נזלים (שמ' טו, ח). רש"י חש, שכאשר משלימו של נצב הוא חפץ, אין המשלים מוצרך, והרכב הסינטגמה הוא: (נצב + על + חפץ); ואילו כשמשלימו של פועל זה הוא אדם, הריהו משלים מוצרך, והרכב הסינטגמה הוא: ((נצב + על + אדם)). שני ההרכבים השונים מעמידים שני משמעים שונים למשפט ה' נצב עליו שבפסוקנו, וההבדל ביניהם ניכר בבהירות באמצעות שני תרגומי החלופיים לאנגלית. תרגום א': the Lord was standing above it. בתרגום זה הפועל was standing, המתרגם את נצב, בא בהודאת 'עמד', כשלידו ההשלמה הבלתי מוצרכת [הסולם] (=above+it). תרגום ב': the Lord was standing by / over him. בתרגום זה הפועל המתרגם את נצב בא בצמוד למילת יחס מוצרכת, בסינטגמה was standing by / over, שהוראתה 'חמך ב' / 'השגיח על', כשלידו ההשלמה המוצרכת him. ברור כי רש"י היה ממליץ על תרגום ב, ופירושו התמציתי נצב עליו – לשמחו מקפל בתוכו את השיקולים התחביריים והסמנטיים שהבאנו לעיל.

המשמע הפיזי שייחסה הדרשה לנצב אפשרה לרש"י לקבל את היהודי עליו – על יעקב. דוק: ויהי זה – כשהוא נשען על תמונה פיזית ברורה – מצוי בבסיסה של הדרשה הבאה: והנה ה' נצב עליו – אמר רבי שמעון בן לקיש: חלמלא מקרא כתוב, ודאפשר לחמור, [שכן משתמע ממנו שה' נצב על יעקב] כחדם שנתני [מניפה] על בן (בבלי, חולין צא ע"ב). אפייה הפיזי של התמונה המבטת בדרשה במילים כחדם שנתני על בן בא לידי ביטוי ברור בפירושו של רש"י לחלמוד: שנתני על בן – בתניפה, לחצילו מן השרב אך בשל תמונה זו לא נתן רש"י מקום לדרשה זו בפירושו לפסוקנו, אף על פי שהיה בה כדי לתמוך את היהודי עליו – על יעקב. עוד יצוין, כי בהיעדר אפשרות לפרש את המשפט מלאכי אלהים עלים וידים בו באופן שיעקר ממנו המשמע הפיזי הנטוע בו, לא נזקק רש"י כלל ליהודי הרפרנט של הכינר שבתובה בו. לדידו רפרנט זה יכול להיות אך ורק הסולם, ומלכתחילה אין הפשט סובל את היהודי החלופי המוצע בדרשה שלהלן: ר' חיה רבא ור' י' חד אמר: עלים וידים [בן] – בסולם; וחמור אמר: עלים וידים [בן] – בעקב (בראשית רבה סח, יב). לדין בדרשות שהובאו כאן ובנוסחה חלמלא מקרא כתוב ודאפשר לחמור ראה: הלכרסל, אלמלא מקרא כתוב, במיוחד עמ' 40-41.



## 4.1.2 לזיהוי המכונה בזיקה להתאמי מין ומספר בינו לבין הכינוי

לעתים מתקשה הפרשנות לזהות בכתוב רפרנט המתאים במין ובמספר לכינוי. במצבים כאלה 'כופה' פרשנות הפשט התאם דקדוקי בין רפרנט סביד לבין הכינוי באמצעות 'המרה' מתאימה של אחד מהם, שפעמים אינה אלא הודאה באידיהתאמה הדקדוקית. לעומת זאת, פרשנות הדרש עשרה להפליג במקרים כאלה אל גוף שמחוץ לטקסט, השווה במינו ובמספרו לכינוי שבכתוב, ולהציע אותו כרפרנט לכינוי. כך הוא בדוגמה הבאה:

(136) זעקת סדם ועמדה כידיבה וחטאתם כי כבדה מאד: ארדהנא ואראה  
הכצעקתה הבאה אלי עשו (ברי' יח, כ-כא)

צירוף הסמיכות זעקת סדם ועמדה בנוי מנסמך אחד ושני סומכים. הכינוי שבתביבה וחטאתם, הבא בריבוי, מכון בבירור לסומכים סדם ועמדה. לעומתו, כינוי הנסותר שבתביבה הכצעקתה, אינו מתיישב עם ההקשר, שכן במעמדו כסומך ליצעקת' הוא שקול כנגד הסומכים של נרדפתה, זעקת; ואם כך הוא, הייתה תיבה זו צריכה להיות 'הכצעקתם', בדומה לוחטאתם. הודאה שבשתיקה באידיהתאמתו של הכינוי האמור למכונה העולה מן ההקשר מצויה בתרגום אונקלוס, שבו הומר כינוי הנסותר שבכתוב בכינוי הנסותרים:

אונקלוס: אחגלי כען וזידן הכסבילתהון (=הכצעקתם) דעלת לקדמ עבדו

רש"י מיישב בדרך אחרת את היעדר ההתאם שבין הכינוי לבין המכונה העולה מן ההקשר. הוא יוצא מתוך ההנחה שאין לערער על תקינותו של הכינוי שבהכצעקתה, אלא שיש למצוא לו מכונה תואם מין ומספר. הוא מציע שני רפרנטים אפשריים לכינוי הנסותר, האחד – כפשט, והשני – כדרש.

רש"י: הכצעקתה – של מדינה, [...] (ו)רבוחינו דרשו: הכצעקתה – צעקת ריבה אחת, שחרגו(ה) ממתה משונה, על שנתנה מזון לעני.

בפירושו שעל דרך הפשט ממיר רש"י את הסינטגמה סדם ועמדה באיבר אחד – מדינה – שאינו נזכר בכתוב. המרה זו מרשתת על ראיית סדם ועמדה כצדף, המציין אזור אחד (=מדינה בלשון רש"י), אזור הכולל את שתי הערים. מעתה עומד צדף זה בפסוקו כסומך אחד לנסמך זעקת, ואין לראות בו עוד שני סומכים עצמאיים, המעניקים לסמיכות השלמה את המשמע זעקת סדם (ו)זעקת עמדה. נמצאו למדים, שדברי רש"י – הכצעקתה – של מדינה – הנראים כאילו באו להעמיד את מדינה כרפרנט של הכינוי שבתביבה הכצעקתה, מתכוונים למעשה להציג התאם מין ומספר בין הכינוי לבין הצדף סדם ועמדה, שהוא הרפרנט של הכינוי. בהמרת צדף זה במדינה, היינו בהצגתו כמציין מקום אחד, הסביד רש"י את ההתייחסות אל הצדף בלשון נקבה, שהרי כל שם מקום עשוי להיות מיוצג

בכניו גוף נקבי, כגון: סדס ובנותיה [...] ושפרון ובנותיה (יח' טז, נה). מסתבר, שלשיטת רש"י דין אחד הוא לכיני שהרפנט שלו מציין שם של מקום: כיני כזה יכול לבוא במין נקבי, בין ששם המקום שאליו הוא מכון הוא חדאיברי – היינו: הכצעקתה [של סדס] – בין שהוא צרף, היינו: הכצעקתה [של סדס ועמרה].

גם את הפירוש השני, שאותו הציג כדרשת חז"ל, לא הביא רש"י אלא בויקה לשאלת ההתאם הדקדוקי שבין הכיני שבתיבה הכצעקתה לבין הרפנט שלו. עיין במקורה החדלי של הדרשה<sup>15</sup> מלמד, כי הריבה שבדרשה לא באה לעולם אלא בשל הדמיון – בצליל או בכתיב או בשניהם גם יחד – שבין התיבות רבה וריבה; שהרי הדרשה קושרת במפורש את הסיפור על הריבה עם התיבה רבה שבפסקנו, כך: והי' דכתיב: ויאמר ה' ועקת סדס ועמדה כי רב ה, ואמר רב יהודה אמר רב: על עסקי ריבת. אולם רש"י לא נזקק לדרשה על הריבה בפירושו לתיבה רבה, אלא שיבין דרשה זו בפירושו להכצעקתה, וזאת לא רק משום ששמע באוני רוחו את הצעקה המדה שנלוותה לכל שלב משלבי המיתה המשונה שהומטה על הריבה, אלא בעיקר משום שראה בדרשה הצעה לזהות את הריבה כרפנט של כיני הנסתר שבהכצעקתה. למרות אופייה המדרשי של הצעה זו, ייחס לה רש"י ערך פרשני, משום שהיא מסדירה התאם דקדוקי בין הרפנט לבין הכיני – התאם שחסרנו בפסק ניכר.

רד"ק: הכצעקתה – אם כצעקה תבאה אל עשו, אז הם חייבים כלה, כלומר: לעשותם כלה, אם הם עשו כמו אותה הצעקה. [...]; הכצעקתה – בחפיק החי'א, רוצה לומר: צעקת סדס, כי היא אם לכל הערים. וש דרש, כי על ריבה אחת שהרגוה בשביל שנתנה פת לעני.

רד"ק נזקק פעמיים להכצעקתה, ובשל כך ייחדו לתיבה זו שני דיבורים מתחילים: הפירוש המוצג בדיבור המתחיל הראשון מתעלם מן הכיני שבתיבה, ו"עיקרו הצגת המשפט הנפתח בתיבה זו כמשפט תנאי, תוך ציון גבולות הרישה והסיפה שלו באמצעות הוספת מילות פתיחה: אם [...] IN [...]. עניינו כאן בדיבור רד"ק בדיבור המתחיל השני, המתמקדים בכיני

15 מקור הדרשה הוא בתלמוד הבבלי, סנהדרין קט ע"ב, שם מסופר על החזן רבימא (ריבה, נערה) דתת נא מפקא ריפתא (=פת) לעניא, ושם מפורטת גם אותה מתח משונה שבה מצאה הריבה את מותה: סבה בדבש והעמידה על גג החומה, ובאו דבורים ואכלה.

16 ושם התבאר רד"ק בפירושו זה להעלות הצעה מעגרת לפירוש השני, היינו הצעה העוקרת מן התיבה הכצעקתה את הכיני שבסופה; שכן כגד תיבה זו כהופעתה בסתוב מעמיד רד"ק בפירושו את הכצעקה, כעולה מדבריו: אם כצעקה [...] עשו [...] אם הם עשו כמו אותה הצעקה. אם אמנם התבאר רד"ק לכך – והדבר מסופק ביותר – אפשר שראה בצעקתה דוגמה נוספת לצורות כגון: אִיִּתָּהּ (שמי טו, טז), צִיִּתָּהּ (תהי מד, כז, מג, תז, צד, יז), יִשְׁעִתָּהּ (תהי ג, ג, ג, יונה ב, י), צִלְתָּהּ (יח' כח, טז, וי' י, יג, תהי קכז, ג), צִלְתָּהּ (תהי קכ, א), צִיִּתָּהּ (איוב י, כב). ברור שראייה זו מחייבת תיקון הצורה שלפנינו, לא רק בביטול המפיק, אלא אף בשינוי הסעמטה של התיבה ממלרעית למלעילית (הכצעקתה).

הנסתרת וברפרנט שלו. כמו רש"י, מביא גם רד"ק בדיבור מתחיל זה את דרשת חז"ל, שכבר התייחסנו אליה לעיל. בדומה לרש"י מקדים הוא לדרשה זו פירוש שעל דרך הפשט, אך בשונה מרש"י רואה רד"ק את הרפרנט של כינוי הנסתרת לא בצורך סדרם ועמדה, אלא בסדרם לבדה, שהחז חס לכל הערים. מאתורי ראייה זו עומדת הבחנה נכונה בהתנהגות תתכבירית אפשרית של הכיניים בלשון המקרא: כינוי עשוי להתייחס אל חלק מן האיברים שבסינטגמה של איחור שקדמה לכינוי, ואיננו חייב להתייחס אל כל איבריה. כך למשל: משה ואהרן בכהו ושמאל בקראי שמו קראים אליה' והוא יענם: בעמוד ענן ידבר אליהם (תה' צט, ו-ז). הכינוי שבתובה אליהם מוסב אל משה ואהרן, שאלהים דיבר אליהם בעמוד ענן, אך אין הוא מוסב אל שמאל, אף שגם הוא נכלל עמהם הן כנושא של קראים אליה' הן כרפרנט של כינוי המושא שבגוף נסתרים במשפט והוא יענם.<sup>17</sup> בדומה לכך ראה רד"ק את התנהגות הכינוי שבפסוקנו: כינוי הנסתרת שבהצעתה, מתייחס רק אל סדרם ולא אל עמדה, אף שגם היא נסמכת לעקת, ומשמשת לצד סדרם כרפרנט של הכינוי שבתובה וחטאתם.

#### 4.1.3 שימוש בכינוי גוף במקום במכונה

פעמים שהכתוב משתמש בכינוי גוף במקום שלכאורה היה צריך לנקוב בשם המכונה. שימוש זה אומר לפרשן דרשני, יש שפרשן בא לדרוש תמצא מכון לפשט. נציין בדוגמה הבאה:

(137) וַיֵּדָא אֱלִיּוֹ הִי בְּאַלְנֵי מִמְרָא וְהוּא יוֹשֵׁב פִּתְחֵיהּ אֱהֵל כְּחַס הַיּוֹם (ברי' יח, א)

בבלי, סוטה יד ע"א: ואמר רבי חמא ברבי חנינא: מוז דכתיב אחרי ה' אליהם תלכו (דבי' יג, ה) וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכנה? [...] אלנא: להלך אחר מדות של הקב"ה. [...] הקב"ה ביקר חולים – דכתיב: וידא אליו ה' באלוני ממרא (ברי' יח, א) – אף אחת צקור חולים?

17 וכבר עמד על כך ראב"ע בפירושו על אתר: בעמוד ענן [...] אליהם – יושב אל משה ואהרן, וזה שמחול עמחם [...] וכמוהו רבים. כנגדו נאחז רש"י שם בדרש, כדי לכלול את שמאל, לצד משה ואהרן, כרפרנט של הכינוי שבתובה אליהם: בעמוד ענן ידבר אליהם – אף עם שמחול, וזה חזו שטאמר [על שמאל]:

היש בזה הראיה (?) ותענינה אתם ותאמרה: יש (!) (שמ"א פ, יא-יב) – רוח הענן קשור על פתחו. 18 רבי חמא ברבי חנינא הבליע את הרעיון שהקב"ה קיים מצות ביקור תולים באברהם במקור נוסף, אגב היזקקותו למילים כחם היום שבפסוק: וידא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל כחום היום – מוז כחם היום? ואמר רבי חמא בר' חנינא: אותו חום יום שליש של מלה של אברהם היה, ובה הקב"ה לשאול באברהם. הוציא הקב"ה חמה מרחיקה, כדי שלא יטריח אותו צדיק באחרים (בבלי, בבא מציעא פו ע"ב).

**רש"י וידא אליו – לבקר את החולה. [אמר ר' חמא ברבי חננא: זם שלישי למלתו  
זה ובא הקב"ה ושאל בו.]**

חז"ל בדרשתם, ורש"י בעקבותיהם בפירושו, למדו מפסוקנו שמגמתה של התגלות ה' לאברהם, שעליה מסופר כאן, הייתה לבקר את החולה הנימול, בהיותו כואב.<sup>19</sup> לכאורה אין ללימוד זה אחיזה בלשון הכתוב, והוא נובע מן המגמה החינוכית המוצהרת בדרשה – להלך אחר מידותיו של הקב"ה. הדרשה מגייסת את פסוקנו כאסמכתא לדוגמה אחת ממידות אלה, ואסמכתא זו, שהיא עצמה צריכה הוכחה, מונחת כבר כעובדה ביסוד פירושו של רש"י. מהי התמיכה שמספק הטקסט לכך, שהמטרה של וידא אליו הייתה לבקר את החולה? אפשר שההקשר בלבד – ללא תמיכה לשונית – מוליך למסקנה פרשנית זו, כפי שהיטיב לראות רמב"ן במילים הבאות, המובלעות בין דבריו הארוכים שבפירושו לפסוק ב, ד"ה והנה שלשה אנשים נצבים:

**רמב"ן: והנה פירוש הפרשה הזאת: אמר שומר כי בעצם היום הזה נמול אברהם (בר י, כ), אמר שרעה אלז השם בהזתו חלה במלתו, יושב ומתקורר בפתח אהליו מפני חום היום אשר יחלשנו. והזכיר זה להודיע שלא היה מתכוון לבואה, לא נפל על פניו ולא מתפלל, ואע"פ כן באה אלז המראה הזאת [...] זה גילוי השכינה אליו למעלה וכבוד לו [...] וזו כוונתם שאמרו [חז"ל (בבלי, סוטה יד ע"א)] 'לבקר את החולה', שלא היה לדבור, אלא לכבוד לו.**

רמב"ן מצביע על כך שמן הכתובים עצמם אין ניתן להעלות תכלית כלשהי להתגלות ה', ואין גם כל דיבור אלוהי עם אברהם המתלווה להתגלות. לדעתו, בשל כך ראה הדרשן הפרשן להשלים את התכלית על פי ההקשר הקודם להתגלות – היינו על פי סוף פרק יז, שעניינו מילת אברהם ובני ביתו – ולהציגה כביקור חולים, שיש בו ביטוי של כבוד שחלק האל לאברהם.

דומה שרמב"ן חש בתמיכה לשונית המחזקת את המסקנה שהועלתה מתוך ההקשר. ברצותו לדחות טענה אפשרית בדבר ניתוק, הקיים לכאורה בין סיפור המילה שבסוף פרשת 'לך-לך' לבין סיפור ההתגלות שבתחילת פרשת 'וידא', כאילו עצם העמדתם של שני הסיפורים בשתי פרשות שונות שולל את הרצף ההקשרי שביניהם, הוא אומר:

**ואל תחוש להפסק הפרשה, כי הענין מחובר, ולכן אמר וידא אליו ולא אמר וידא ה' אל אברהם.**

19 והנוספת שהובאה בסוגריים, המצויה בחלק מן הדפוסים של פירוש רש"י, איננה בדפוס ראשון.  
20 הדיק בציון העיתר – זם שלישי למלתו הו – הוא על פי המסופר במילת חמור ושכם בנו ואנשי עירם: ויחי ביום השלישי בהיותם כאבים (בר' לד, כה), ומאחוריו עומדת ההנחה, שביקור חולים יש בו כדי להפיג משהו מסבלו של החולה, ולכן מן הראוי לקיימו בשעה שהכאב הוא בשיאו.

טענה זו של רמב"ן, המובאת בפירושו כתי'רוץ המצדיק את הישענות הדרשן הפרשן על ההקשר, נראית לנו העילה להישענות על ההקשר. הווי אמר: הרואה בפרק יח התחלה של סיפור חדש יש לו לתמוה על השימוש בכינוי הגוף שבפסוקנו – וירא אליו ה' תחת וירא ה' אל אברהם.<sup>21</sup> שהרי כינוי גוף מתחליפי שם העצם הוא, והמרת שם העצם בכינוי אפשרית רק לאחר שהוזכר שם העצם במפורש. בשל כך, פסוקנו אינו יכול להיחשב כתחילתו של סיפור, ועל כורחך חוזר אתה אל ענין המילה שבסוף פרק יז, וקושר אליו את פרק יח, פסוק א. הא למדת, שהשימוש שעושה פסוקנו בכינוי גוף במקום במכונה הוא מן הסימנים התחביריים המציינים רצף סיפורי בלשון המקרא.

#### 4.1.4 התאם במין (ובמספר) בין אוגרד פרונומינלי לבין הנושא

בדוגמה שלהלן מעמידנו רש"י על דרכה של העברית המקראית לקיים התאם במין (ובמספר) בין כינוי גוף שלישי המשמש כאוגרד לבין הנושא של המשפט.

(138) כינפש כלבשר דמו בנפשו הוא [...] כי נפש כלבשר דמו הוא (וי' ז, יד)

בפסוק זה נודמנו שני משפטים חומים לכאורה. בשלושה דברים ניכר הדמיון שביניהם: (א) בכל אחד מהם מצויים שלושת השמות נפש, בשר ודם; (ב) היחס הפרדיקטיבי שבמשפטים אלה נשען על השמות דם ונפש; (ג) בשני המשפטים נצמד אוגרד פרונומינלי אל הפרדיקציה. למרות הדמיון במרכיבים הנזכרים, אין התאמה תחבירית בין שני המשפטים, שכן מיקומם של השמות דם ונפש במשכבות התחביריות של הנושא ושל הנושא שבמשפט הראשון מתחלף במשפט השני. רש"י, בפירושו לפסוק, הצביע על כך שהיפוך תפקידים זה גורר אחרייו את שינוי המין הדקדוקי של האוגרד הפרונומינלי.

רש"י: כי נפש כל בשר דמו הוא – הנפש היא הדם; דם ובשר – לשון זכר; נפש – לשון נקבה.

למעשה עמד כאן רש"י על כך שמינו הדקדוקי של האוגרד הפרונומינלי מוכתב בדרך כלל בעברית המקראית על ידי מינו הדקדוקי של הנושא, נמצא שהתאם המין שבין האוגרד לבין הנושא עשוי לסייע בויהי הנושא. בשל כך אין שני המשפטים 'חומים' שבפסוק זהים במבניהם התחביריים. רש"י מלמד את קוראיו שבמשפט השני – כי נפש כלבשר דמו הוא – האוגרד הוא, שבגוף נסתרת, 'מזמין' נושא שמינו נקי, ומאחר שדם ובשר – לשון זכר, ורק נפש – לשון נקבה, על כרחך נפש = נושא. דברי רש"י מוליכים את הקורא להשוות את מבנהו של המשפט השני לזה של הראשון (אף על פי שהשוואה זו איננה

21 והשווה: ויהי אברהם בן שתעשים שנה ותשע שנים וירא ה' אלאברהם (בר' יז, א).

מפורשת (בדבריו). בעוד שהמשפט השני הוא משפט משוואה שמני פשוט, הרי המשפט הראשון הוא משפט ייחוד:

$$\text{כִּינֶפֶשׁ כִּלְבָּשָׁר} - \text{דְּמֹ בִנְפֶשׁוּ הִיא} \\ \underbrace{\hspace{10em}} \\ \text{חֶלֶק יִיחֹד}$$

האוגד הוא, שבגוף נסתר, 'מזמין' נשוא ממין זכר, ובהיעדר התאם מין בין נפש – הגרעין של חלק הייחוד – לבין הכינוי הוא שבמשפט, אין לראות בנפש את הנשוא המותאם להוא. הא למדת, שאף על פי שחלק הייחוד הוא 'הנשוא הגדול' של משפט הייחוד, אין מקום לאוגד בפדיקציה המתקיימת בין חלק הייחוד לבין יתרת המשפט, העומדת כפסוקית נשוא.<sup>22</sup> לעומת זאת, פסוקית הנשוא – דְּמֹ בִנְפֶשׁוּ הִיא – אפשר שיבוא בה אוגד, שאת מינו הדקדוקי מכתוב מינו הדקדוקי של 'הנשוא הקטן' של המשפט, היינו הנשוא של הפסוקית, שהוא במשפט זה: דְּמֹ.

#### 4.1.5 כינוי בגוף נסתר נדרש כמכונן לה'

יש שזהותו של הרפרנט שמאחורי כינוי גוף נסתר עולה בבירור מן ההקשר, ובכל זאת תולה המדרש כינוי זה בה', כביכול סתם כינוי בגוף נסתר<sup>23</sup> מכונן אל הנסתר הידוע, שאין צורך לפרטו. על רקע לשוני זה נשענות הדרשות שלהלן.

(139) ויאמר אלֵעָמֹ הִנֵּה עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעָצוּם מִמֶּנּוּ: הִבֵּה נִתְחַכְמָה לּוֹ פֶּךְ יִרְבֵּה וְהִיָּה כִּיִּתְקַרְאָנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֵף גַּם־הוּא עַל־שְׂנָאֵינוּ וְנִלְחֲסִיבֵנוּ וְעֵלָה מִן־הָאָרֶץ (שם' א, ט-י)

במשפט הבה נתחכמה לו מכון כינוי הנסתר שכתובה לו לרפרנט גַּם, שבסינטגמה גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.<sup>24</sup> אף על פי שפשט הכתוב ברור, והתאם הגוף שבין לו לבין עַם – שניהם במין

22 מקובלת עלינו הגישה הרואה את משפט הייחוד כמשפט מורכב, שבו חלק הייחוד הוא נשוא המשפט, ויתרת המשפט עומדת כפסוקית נשוא. לגישה זו ראה: גוניוס, דקדוק, סעיף 143, עמ' 457; דרייבר, שימוש הזמנים, סעיפים 197–201, עמ' 265–274; רבין, תחביר, פרק ג' סעיף 8, ד'; אורגן, המשפט הפשוט, סעיף 7.3; אורגן, תחביר, סעיף 4.26; רקנודרף, תחביר, סעיף 182, עמ' 366–373. היחס הפרדיקטיבי הבפול המצוי במשפט ייחוד מצא ביטוי הולם בטרמינולוגיה של המדקדקים הערביים (ראה: רקנודרף, שם), המכנים את משפט הייחוד 'משפט דרפרצופי' (מילולית: משפט בעל שתי פנים – جَمَلٌ ذَاتُ وَجْهَيْنِ), שבו חלק הייחוד הוא 'הנשוא הגדול', ופסוקית הנשוא היא 'הנשוא הגדול'. פסוקית הנשוא נקראת 'המשפט הקטן' (בניגוד למשפט השלם, שהוא 'המשפט הגדול'), והנשוא והנשוא של פסוקית זו נקראים בהתאם 'הנשוא הקטן' ו'הנשוא הקטן'.

23 ובכלל זה גם כינוי מושא. על כינוי מושא בגוף נסתר הנדרש כמכונן לה ראה להלן סעיף 4.2.4.  
24 לענייננו אין נפקא מינה, אם התייבה עַם בסינטגמה זו עומדת כנסמך או כנפרד – שאלה שנוקט לה ראב"ע בפירושו על אתר.

זכר ובמספר יחיד – תומך בקביעת הזיקה שבין השניים, מצינו בפרשנות עמדה שראתה בהתאם זה קושי כביכול. העובדה שעם הוא שם קיבוצי מאפשרת ללשון המקרא להתאימו גם לגוף במספר רבים, בהסתמך על משמע השם ולא על צורתו. התאם על פי המשמע (constructio ad sensum) של עם אתה מוצא למשל בפסוקים: ויפקד שאול את־העם הנמצאים עמו (שמ"א יג, טו); העם ההלכיים בחשך (יש"ט, א);<sup>25</sup> ובהשוואה להתאם שמצינו בפסוקים אלה, הרי בפסוקנו, שבו דרים בכפיפה אחת, באותה סינטגמה, עם ובני ישראל, מתבקש כביכול התאם כזה ביתר שאת. אפשר שמסיבה זו ראה אונקלוס להמיר את ההתאמים לעם הבאים בכתוב – על פי צורת השם – במספר יחיד, בהתאמים שעל פי המשמע, היינו במספר רבים.

אונקלוס: הו עמא בני ישראל סגן ותקפין מננא. הבו נתחכם להון, דלמא יסגון, [...] ותוספון אף אינן [...], ויגיוון בנא קרב, ויסקון מן ארעא.

תמיהה מפורשת על ההתאם שלפי הצורה שנקט הכתוב אתה מוצא בתלמוד, ותמיהה זו משמשת עילה לדרשה:

בבלי, סוטה יא ע"א: הבה נתחכמה לו (שמ"א, ט) – להם מיבעי ליה אמר ר' חמא ברבי חנינא: בן(ו)א ונח(ח)כם לחושען של ישראל.<sup>26</sup>

הדרשה יוצאת מן ההנחה, שההתאם הראוי לעם בפסוקנו הוא זה שלפי המשמע – להם מיבעי ליה. נמצא כביכול, שהכינר שבתביבה לו איננו מכון לעם, ויש למצוא לו רפרנט אחר. כיוון שרפרנט כזה איננו עולה מן ההקשר, נדרש כינר הנסתר כמכון אל מושען של ישראל, היינו: ה'. אין ספק שהדרשן היה מדע לכך, שהשיטה הגורסת התאם על פי המשמע, העומדת ביסוד דרשתו, איננה מתיישבת עם לשונות היחיד המותאמות לעם בפסוק הנדון, לשונות שאפילו בדרך של דרש אין מקום לראותן כמוכונות אל ה'. כאלה הן הלשונות: רב ועצום, ירבה, ונוסף גם הוא, ונלחם, ועלה, שאונקלוס תרגמן בלשון רבים, כמצוין לעיל. נמצא שהדרשן נתלה בגורם הלשוני רק כדי להביע באמצעותו את הרעיון, שהמבקש להילחם בעם ישראל הריהו כמי שנלחם באלוהי ישראל. רעיון זה ניתן לניסוח חלופי, מנקודת הראות של יחם המלחמה, כך: ניצחון על אלוהי ישראל, שהוא מושען של ישראל, מביא בהכרח לאבדן ישראל. דומה שמבעד לדרשה המפורשת שהובאה כאן, שנתלתה בכינר שאין להעמידו אלא בגוף נסתר, מהדהדת דרשה נוספת, סמויה, שנתלתה בכינר

<sup>25</sup> התאם על פי המשמע מצוי במקרא גם בשמות קיבוציים אחרים, וראה על כך: מוניס, דקדוק, סעיף 132g, עמ' 428; ולטקה ואוקונור, תהביר מקראי, סעיף 6.6b, עמ' 109.

<sup>26</sup> דרשה זו, ללא התמיהה שלפניה, מובאת גם בפירוש רש"י לתורה על אתר, כתוספת (ורבותה דרשו) לפירוש שעל דרך הפשט.

הדרמשמע שבתובה ממנו. משמעה של תובה זו בפסוק מחוור היטב מן ההקשר: ויאמר [מלך מצרים] אלעמו: הנה עם בני ישראל רב ועצום מִן פִּי וְנִי. ממנו כאן פירושו 'מאתנו', היינו הכינוי מייצג גוף מדברים. אולם בהקשרים אחרים הכינוי שבתובה זו מייצג גוף נסתר. כך למשל: ומעץ הדעת [...] לא תאכל מִן פִּי וְנִי (בר' ב, יז); ועשית מזבח [...] מִן פִּי וְנִי קִרְנָתוֹ (שם' ל, א-ב).<sup>27</sup> הסבה דרשנית של ממנו שבפסוקנו מגוף מדברים לגוף נסתר מאפשרת את קריאת הפסוק כך: 'הנה עם בני ישראל רב ועצום! ממנו (=מה) [יצא הדבר]!'. אין לדעת אם ר' חמא ברבי חנינא – בעל הדרשה הגלויה – הכיר אמנם דרשה לממנו שבפסוקנו, מעין זו שהעלינו כאן, ושהגדרנוה כסמיה משום שאין היא מצויה במקורות שלפניו. אפשר גם שהגה דרשה זו בעצמו, על יסוד דרשה דומה המתייחסת לממנו שבפסוק אחר.<sup>28</sup> מכל מקום, דרשה מעין זו עשויה הייתה להכשיר את הקרקע לצמיחתה של הדרשה הגלויה; שכן בגלגול האחריות להתרבות המופלגת של בני ישראל על הרפרנט של כינוי הנסתר, המצוי בביכול בתובה ממנו – בבחינת 'מאת ה' היתה זאת' – מצויה ההנמקה להטיה הדרשנית של המושא שבמשפט הבה נתחכמה לו מן העם אל חושען של ישראל, זה שבעטיו מאיימת ההתרבות של בני ישראל על מצרים. ההבדל בין הדרשה הגלויה לבין זו הסמיה הוא בכך, שהדרשה הגלויה נשענת על רפרנט שהוא בגוף נסתר הן בדרשה הן בפשט הכתוב, ואילו הדרשה הסמיה נשענת על המרת הרפרנט מגוף מדברים (בפשט) לגוף נסתר (בדרש), כשאין בין שני הגופים הבדל מורפולוגי.

(140) והאנשים אשר עלו עמו אמרו: לא נוכל לעלות אלהים, כיחזק הוא ממנו (במ' יג, לא)

לפי פשט הכתוב מכוח הכינוי שבתובה ממנו לגוף מדברים. בדרשת חז"ל מצינו את העמדתו של כינוי זה בגוף נסתר, כביכול הוא מכוח לה:

בבלי, סוטה לה ע"א: והאנשים אשר עלו עמו אמרו: לא נוכל וגו' (במ' יג, לא) – אמר רבי חנינא בר פפא: דבר גדול (=קשה) דברו מרגלים באותה שעה: כי חזק הוא מִן פִּי וְנִי – אל תקרי מחמו [בגוף מדברים] אלא מחמו [בגוף נסתר], כביכול אפילו בעל הבית (=הקב"ה) זמנו יכול להוציא כליו משם (כלומר: הקב"ה אינו יכול להוציא את יושבי הארץ, שהם בבחינת 'כליו', אף על פי שהוא זה שהכניסם לבית, היינו לארץ).

27 לש עדות ראב"ע, בפירושו לבר' ג, כב, הייתה מסורת קריאה מדינתאית, שהבדילה בין לשון יחיד בגוף דגושה לבין לשון רבים בגוף שאינה דגושה. ראב"ע דוחה מסורת זו בקביעה: ונאשי מזרח הקוראים וזוהו (=את לשון הרבים) בלא דגושה, יטעו נאמרל לשונות היחיד והרבים של מִן פִּי וְנִי היא עובדה סינכרונית, אך אין בה כדי לשלול את קיומה של דיפרנציאציה בין שתי הלשונות בשלב דיאכרוני קדום, כגון זו הנרמזת בדברי ראב"ע שם, שדיגוש הגוף בלשון יחיד מקיפו באסימילציה של היא (של כינוי הנסתר) בגוף, אילו דיגוש הגוף בלשון רבים מקיפו באסימילציה של גוף (של כינוי המדברים) בגוף, ואכמיל.

28 וראה הדרשה שבדוגמה 140, בסמך.



דרשת רבי חנינא בר פפא ממירה את ממנו שבגוף מדברים בממנו שבגוף נסתר, בשיטת 'אל תקרי'. היזקקותה של הדרשה לשיטה זו היא כשלעצמה אומדת דרשני, שכן משתמעת ממנה האפשרות, שניתן לדרוש 'אל תקרי' גם במקרים שהגרסה המוצעת בדרשה וזהו בהגייתה לזו המצויה בכתוב. רש"י, בפירושו לסוטה לה ע"א שלל אפשרות זו, וביטל את גרסת 'אל תקרי' שבדרשה הנדונה, באמרו: אל תקרי – לא גרס, שאין הפרש קרייה (=הגייה) בין ממתו הנאמר על יחיד שנדברים עליו לממנו של רבים שאומרים על עצמן. כנגד תמידת רש"י על 'אל תקרי' שאינו מציע שינוי כלשהו בהגייה, אפשר לכאורה להעמיד את הדרשה הנדונה על מסורת הקריאה המדינתאית, המבדילה בהגייה בין ממנו שבגוף מדברים (ללא מכפל בגרין) לבין ממנו שבגוף נסתר (שבו מוכפלת הגרין), מסורת שראב"ע השיג עליה וראה בה טעות.<sup>29</sup> ואף בעלי התוספות שללו אותה בטענה: וודע כן, שכל ממתו שבתורה דגושין, וודע מחליף כלל זה בזה.<sup>30</sup> ואמנם אין צורך להיחזק לסברה זו, שכן מצינו דרשות 'אל תקרי' הבנויות על הבדל שבמשמעות, שאינו כרוך בהבדל שבהגייה,<sup>31</sup> וקרוב לוודאי שלכך כיוון ר' חנינא בר פפא בדרשתו על פסוקו.

על פי דרשת ר' חנינא בר פפא יש להבין את דרשת ריש לקיש במקור שלהלן:

במדבר רבה טז, יא: כשראו אוחן (את ילידי הענק) (ה)מלאים, נתפחו; לפיכך אמרו: כי חזק הוא ממנו. אמר ריש לקיש: חטיו דברים (=המילים 'כי חזק הוא ממנו') כלפי מעלה (היינו: ממנו = מן הקב"ה).

דרשת ריש לקיש מהדהדת מפירוש רש"י לפסוקו:

רש"י: חזק הוא ממנו – כביכול כלפי מעלה אמרו.

נוסח מקוצר של דרשת ר' חנינא בר פפא על ממנו שבפסוקו מצינו גם בדרשה על ממנו שבדברים א, כח:

(141) אחינו הפסד את לבבנו לאמר: עם גדול ורם ממנו (דב' א, כח)

אף כאן ברורה משמעותה של התיבה ממנו כמכותנת לגוף מדברים, והדרשה שלהלן מעמידה אותה בגוף נסתר, כמכותנת לה:

<sup>29</sup> וראה הערה 27 לעיל.

<sup>30</sup> תוספות ערכין טו ע"ב, ד"ה 'אל תקרי'.

<sup>31</sup> וראה על כך: היינמן, דרכי האגדה, עמ' 126. בקטגוריה זו נכללת שם גם דרשת אל תקרי ממתו אלא ממתו שהובאה כאן, וכן הדרשה שבספרי דברים שנו, שאליה מכוונים בעלי התוספות בדיבורם הנזכר בהערה הקודמת. לעדויות ולספרות נוספת על ניגודים שנתקיימו בין שני הגופים המיוצגים בתיבה ממנו, ובמיוחד להשלכותיה של דרשת אל תקרי ממתו אלא ממתו על התפתחותו המאוחרת של הניגוד ממנו (לנסתר) / ממנו (למדברים) ראה: ברגרין, ממנו בגוף נסתר.

במדבר רבה כג, ה: עס גדול ודם מ מ נ ו - כביכול אין בעל הבית יכול להוציא כליו משם.

#### 4.1.6 הכינוי 'אנכי' נדרש כמכוון לה'

(142) ויאמר ה' אליקים: אי הבל אחיד; ויאמר: לא ידעתי, הַשְׁמֵר אחי אנכי (ברי ד, ט)

תנחומא בראשית, ט: כיון שחמר לו הקב"ה אי הבל אחיד, אמר לו: לא ידעתי, השומר אחי אנכי. אתה הווי שומר כל הבריות ואתה מבקש מידיו [...] קץ כד אמר: אני הרמתי ואתו? [אתה] בראת בי יצר הרעו אתה שומר את הכל, ול הנחת אותו להרגמו אתה הווי שהרגמו, שנקראת 'אנכי', שאילו קיבלת קרבני כמותו, לא הייתי מתקנה בו.

הדרשן הפך את משפט השאלה (הפותר בה"א השאלה) הַשְׁמֵר אחי אנכי? למשפט חיזוי (המסב את ה"א השאלה לה"א הידוע), ששיעורו ומבנהו:

הַשְׁמֵר [את] אחי	[הוא המכונה]	'אנכי'
פסוקית זיקה נושאית		נשוא

ואפשר שהוסיף את משפט החיזוי כתשובה למשפט שאלה, וקרא מעין: ה[אם זה ש]שְׁמֵר [את] אחי [הוא] אנכי (=קין)? [הלוא] הַשְׁמֵר (=זה ששומר) [את] אחי [הוא זה שנקרא] 'אנכי'. מכל מקום, במשפט החיזוי שהעמיד הדרשן מכוון הכינוי אנכי לה', על יסוד הפסוק: אנכי ה' אלהיך (שם' כ, ב). אגב דרשתו להַשְׁמֵר אחי אנכי הבליע הדרשן דרשה סמיה למשפט אנכי ה' אלהיך. דרשתו מעמידה אותו כמשפט זהות, המגדיר כביכול את ה' אלהיך (נושא) כאנכי (נשוא).

#### 4.1.7 כינוי גוף במבני תחביר מיוחדים

מבני תחביר מיוחדים ללשון המקרא, שבהם משתתפים כינוי גוף חבורים או פרודים, נחשפים מבעד לפרשנות. כאלה הם שני טיפוסי משפט שיוצגו להלן: האחד - שבו כינוי תבור אינו משמש כלואי (סעיף 4.1.7.1), והאחר - שבו כינוי פרוד נושאי משמש חלופה לצירוף יחס נושאי שרכיבו השמעי הוא כינוי תבור (סעיף 4.1.7.2).

#### 4.1.7.1 כיני תבור שאיננו לוחאי

כיני תבור, בשימוש הרגיל, משמש לוחאי לגרעין שאליו הוא נצמד, ובין שניהם מתקיים יחס סינטגמטי. למשל, במשפט רגליהם לדע ירצו (יש' נט, ז) מתקיים יחס סינטגמטי בין האיברים המעמידים את הנשוא – רגליהם – כך: רגלי (נסמך) = גרעין; זהם (סומך) = לוחאי. היחס הפרדיקטיבי במשפט זה מושג רק בהצטרפות הנשוא – ירצו – אל הסינטגמה הנשאית. אולם לשון המקרא הכירה גם שימוש בכיני תבור שאינו משמש כלוחאי. במעמדו זה עשוי הכיני התבור לקיים יחס פרדיקטיבי עם האיבר שאליו הוא נצמד, ומעתה אין עוד יחס סינטגמטי בין השניים, אלא הכיני משמש נשוא, והאיבר הצמוד אליו – נשא.<sup>32</sup> שתי דוגמות ברורות לשימוש זה מצויות בתיבות ידיהם ורגליהם שבתהלים קטו, ז, והן מדברות בעד עצמן בזכות הצלעות המקבילות להן בפסוקים ה, ו שם:

(ה) פה	להם	ולא ידברו;	ענינם	להם	ולא יראו;	(ו) אזנים	להם	ולא ישמעו;
	נשא	נשוא		נשא	נשוא		נשא	נשוא
אף	להם	ולא יריחו;	(ו) ידיהם	ולא ימישון;	רגליהם	ולא יהלכו		
	נשא	נשוא		נשא+נשוא	נשא+נשוא			

אמור מעתה: ידיהם ורגליהם בהקשר זה – שלא כרגליהם בישעיהו נט, ז – אינן בגדר סינטגמות, בהוראה הרגילה של 'הידיים' / הרגליים שלהם, אלא פרדיקציות, והוראתן 'ידיים להם, רגליים להם'.

דוגמה אחרת לשימוש המתואר כאן בכיני החבור מסתרת לדעתנו מאחורי אחת ממסורות הפיסוק – זו שנרחתה לבסוף – לפסוק: ובמנורה ארבעה גבעים משקדים כפתוריה ופריחיה (שם כה, לד; לו, כ). כידוע, גמנה פסוק זה אצל חז"ל בין חמש מקראות בתורה שאין להן הכרע (בבלי, יומא נב ע"א-ע"ב).<sup>33</sup> המסורת הפיסוקית שלפנינו, זו שגברה על אחרתה, העמידה שני משפטים שלמים וברורים:

ובמנורה ארבעה גבעים	משקדים כפתוריה ופריחיה.
---------------------	-------------------------

כגודה ניצבה מסורת שנרחתה:

ובמנורה ארבעה גבעים משקדים	כפתוריה ופריחיה.
----------------------------	------------------

32 על שימוש זה של הכיני החבור ראה: ברוקלמן, רדוק משוה, ב, עמ' 40; ליתשטס, הכיני הדבוק; קוגנט, שימושים חלופיים בכיניים, עמ' 405 ואילך.

33 על מקראות אלה ועל סיבו של חוסר ההסרע שבפיסוקם ראה: קוגנט, טעמים ופרשנות, עמ' 33-36.

ניתן להבין את דחייתה של מסורת זו, שכן היא מותירה את המילים כפתוריה ופרחיה תלויות על בלימה, כביכול. אך לדידנו, גם מסורת שנדחתה לבסוף לא יכלה להתקיים עד לשלב ההברעה ללא בסיס הגיוני, ולשיטתנו מתגלה בסיס זה משמשתחררים מראיית כפתוריה ופרחיה כשתי סינטגמות הטענות השלמה לכדי משפט, ורואים בהן שתי פרדיקציות שמשמען 'כפתורים לה ופרחים לה'.<sup>34</sup> תפיסה זו של המסורת שנדחתה נראית לנו יותר מן התפיסה הרואה מבעד למסורת הדחיה פסוק בעל פרדיקציה אחת, שנשואה במנורה ונושאה כולל שלושה איברים: (א) ארבעה גבעים משקדים; (ב) כפתוריה; (ג) פרחיה, כשויי החיבור מצויה רק לפני האיבר האחרון, כמקובל בעברית.<sup>35</sup> דווקא מציאותו של הכינוי החבור בשני האיברים האחרונים של מה שמציע (לפי תפיסה זו) כנושא הכולל מכבידה על הפסוק. בלעדי כינוי זה, היינו במבנה: 'ובמנורה (א) ארבעה גבעים משקדים (ב) כפתורים ו(ג) פרחים', הייתה התפיסה הרואה נושא כולל בפסוק סבירה יותר. בדוגמות שהבאנו כאן – ידיהם ורגליהם (שבתהלים) וכפתוריה ופרחיה (שכשמות) – לא עמדו הפרשנים על ייחודו של השימוש בכינוי החבור שלא במעמד של לוואי, אך מודעות לשימוש זה בעברית המקראית מהדהדת מן הפרשנות לכמה פסוקים. כך למשל:

(143) ופניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה (יח' א, יא)

(144) וגביהן וגובה להם ויראה להם (יח' א, יח)

רש"י (לפסוק יא): ופניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה – אלמלא שראותי נעם זקף גדול נקוד על ופניהם לא הייתי יודע לפרשו. אבל הניקוד (=פסוק הטעמים) למדני להבדלים זו מזו, ולהעמיד תיבת ופניהם בפני עצמה. וכן פירשו: זפניהם להם, וכנפיהם הז פרודות למעלה מפניהם' [...] ודאמת לשון מקרא זו יש עוד בפרשה זו: וגביהם (צ"ל: וגביהן) וגובה להם ויראה להם (פסוק יח). תיבת וגביהם עומדת בעצמה.

פיסוקם של בעלי הטעמים לשני הפסוקים (יח' א, יא, יח) היה לרש"י לעיניים – כפי שהוא עצמו מעיד – והובילו לפרש את ופניהם ואת וגביהן כמבודדות מן ההמשך.<sup>36</sup> מפירוש

34 וראה על כך: קוגוט, שם.

35 תפיסה זו עולה מפירוש רס"ג על אתר, וראה על כך: קוגוט, שם, עמ' 143.

36 ואמנם מי שלא שם לבו לטעם המפסיק כך את פניהם וכנפיהם יחד. כך עשה רמב"ם במורה נבוכים' (חלק ג פרק ב, עמ' רעז במהדורת קאפח): ואמר עוד, כי על אף חזון צמודות הרי פניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה [...] והתבאר אמרו מלמעלה, כי האפות צמודות, אבל פניהם וכנפיהם הרי הם פרודות, ורק מלמעלה. לפיכך אמר ופניהם וכנפיהם פרודות מלמעלה. התעלמות מן הטעם המפסיק שבתורה ופניהם יש גם בפירוש 'מצודת דוד' במקום: ופני וחזות הנה הז עם כנפיהם פרושות ממעל להם.

לפסוק יא אין משתמע בבירור שרש"י עמד על ייחודה של הקונסטרוקציה התחבירית שבה משמש הכינוי התבור כנשוא של שם העצם הנשאי שאליו הוא דבק. פירושו לתיבה ופניהם במילים ופניהם להם (ולא 'ופנים להם') מעמיד אולי את התיבה כמשפט חסר נשוא, היינו

$$\begin{array}{cc} \boxed{\text{ופניהם}} & \boxed{\text{להם}} \\ \hline \text{נשא} & \text{נשוא} \end{array}$$

אך פירושו לפסוק יח רואה בוגביהן פרדיקציה שלמה:

רש"י (לפסוק יח): וגביהן – וגב יש להם.

כאן פירק רש"י את וגביהן לשם עצם נשאי גב (ביחיד, במקום בריבוי: גבים / גבות) ולכינוי המשמש לו נשוא, כאילו בא בצירוף יחס 'להם'. מההשוואה שהעמיד בין פסוק יא לבין פסוק יח ניתן ללמוד שגם בפסוק יא ראה את המבנה הנדון כאן. את הביטוי הברור יותר שנתן למבנה זה בפירושו לפסוק יח יש לזקוף לזכות התקבולות המצויות בפסוקנו בדומה לתקבולות שבתהלים קטו ה-ו, שהודגמו לעיל):

$$\begin{array}{ccc|cc|cc|cc} \boxed{\text{וגביהן}} & \boxed{\text{וגבה}} & \boxed{\text{להם}} & // & \boxed{\text{וראה}} & \boxed{\text{להם}} & // & \boxed{\text{נשא+נשוא}} & \boxed{\text{נשא}} & \boxed{\text{נשוא}} \\ \hline & & & & & & & & & \end{array}$$

בדומה לרש"י התחשב גם רד"ק בטעם המפסיק שבתכונות ופניהם ווגביהן. משום כך לא ראה בהן סינטיגמות, והבחין בין מעמדן בפסוקים אלה לבין מעמדה של ופניהם במשפט ופניהם אחזנית (בר ט, כג).

רד"ק (לפסוק יא): ופניהם – מלת ופניהם נפרדת בטעם, לחמר שאינה דבקה עם הבאה אחריה.

(לפסוק יח): וגביהן – מלת וגביהן נפרדת בטעם, ופירושה כמו שפירשתי במלת ופניהם, שאינה דבקה עם הבאה אחריה.

מהמשך דבריו בפירושו לשני הפסוקים מתקבל הרושם, שרד"ק נטה לראות בתיבה ופניהם ובתיבה וגביהן משפטים חסרי נשוא או משפטים חזריאבריים, אך אפשר שהתכוון לראות באלה פרדיקציות שלמות.

(145) אסייהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדברכן (במ' יב, ו)

הבנת משפט תנאי זה תלדה בהכרעה בדבר מיקומה של התיבה ה' שבפסוק: האם היא

נמשכת אחורנית ומסיימת את הרישה, או שהיא נמשכת קדימה ופותחת את הסיפה. תהא ההכרעה זו או זו – אין היא נקייה מקשיים. הקריאה אסייהיה נביאכם ה' – המנוגדת לפיסוק הטעמים – והבנת הרישה כמשפט זהות, שבו ה' = נשא 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, ומילת ה' מיותרת. זאת ועוד: קריאה זו מחייבת הסבר שיעמיד את הרישה של התנאי – אם יהיה נביאכם – כפרדיקציה שלמה. דומה שהקריאה הראשונה מומנת פחות קשיים ממה שמומנת הקריאה החלופית. בשיטת הקריאה הראשונה מבנה משפט התנאי הוא:

אסייהיה נביאכם ה'	במראה אליו אתודע.
רישה	סיפה

במבנה זה אין הסיפה מעלה כל קושי – לא ענייני ולא לשוני. מאידך גיסא, הרישה במבנה זה מוקשה מבחינה עניינית. שד"ל היטיב לראות את הקושי וטען שמל"צ נביאכם ה' הו"ח לשון מתמיה וזר, וחלמון לא 'בינא ויכשל בו'.<sup>37</sup> שד"ל לא פירט כיצד יבין את המליצה (נביאכם ה') מי שייכשל בה, אך נקל לשער זאת: לשון המליצה מאפשרת את הבנתה כמשפט זהות, שבו מושווה מעמדו של נביא כלשהו למעמדו של ה'. החשש מפני כישלון בהבנת המליצה גרם – לדעת שד"ל – לכך, שהתראום והנגמט רחוקו מן הפירוש הזה. אם צדק שד"ל – ונראים דבריו – הרי שאנתקלוס ובעלי הטעמים סטו מפשט הכתוב בשל שיקול תאולוגי. אך גם אם כך הוא, לא הייתה ה'בריחה' אל הקריאה החלופית מתאפשרת, אלמלא ההכרה בעובדה שאין הרישה – אסייהיה נביאכם – פגומה מבחינה מבנית (ונשוב לעובדה זו בהמשך).

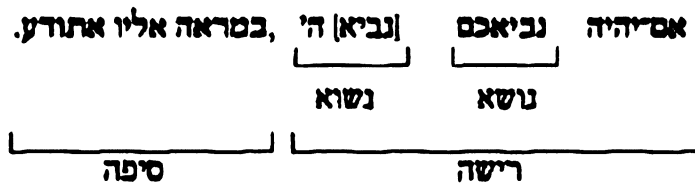
ראב"ע 'ברח' מן הקושי התאולוגי מבלי 'לברוח' מן הקריאה הראשונה ומן המסגרות שהיא קובעת לרישה ולסיפה של משפט התנאי. המבנה התחבירי שהוא מציע לרישה מפקיע ממנה את ההשוואה שבין נביאכם לבין ה', ומעמיד תחתיה השוואה בין נביאכם לבין צידוף של סמיכות שבו ה' משמש כלואי-סומך לגרעין-סמך חסר, כך:

ראב"ע: נביאכם – מי שיהיה מכם נביא ה', [במראה ה'] –<sup>38</sup> פירוש: אם היה נביאכם [מי] שהוא נביא ה', כמו והנבואה עודד הנביא (דה"ב סז, ח) (= והנבואה – [נבואת] עודד); האהלה שרה אמו (בר' כד, סז) (= האהלה – [אהל] שרה); כסאך אלהים עולם (תה' מה, ז) (= כסאך – [כסא] אלהים).

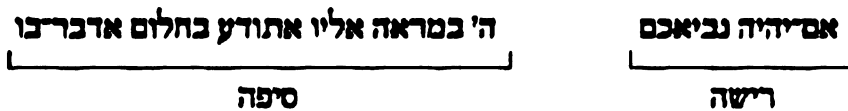
37 ראה: שד"ל, תורה, עמ' 458.

38 התיבה במראה מובאת ברש"ס שלענין – סלל במהדורת ויזר – במקום זה כדיבור מתחיל חדש. אנו ראינו לנכון לשימה בסוגריים, משום שלדעתנו נשתרבה לכך בטעות. היא באה שוב כדיבור מתחיל בהמשך דברי ראב"ע, ושם אמנם מקומה.

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:



הפתרון שמצא ראב"ע לקושי שברישא המועמדת לפי שיטתו היה קל בעיניו מן החשובה שיש לספק לקושי הלשוני שבסיפה המועמדת לפי שיטת הקריאה החלופית, הכורכת – כפי שנראה להלן – את ה' שבגוף נסתר עם הפעלים אתודע ואדבר שבגוף מדבר. אף על פי ששיטת הקריאה החלופית קשה מאחותה, הלכו בה כאמור בעלי הטעמים ואונקלוס, ורש"י בעקבותיהם. מבנה משפט התנאי לפי שיטה זו הוא:



ומשתקפות ממנו זריות לשניות הן ברישה הן בסיפה, שאין הפרשנים יכולים לפטור את עצמם מלהתמודד עמן.

אונקלוס: אם 'הו' לכו' נבין, אנה ה' בחזון אנה מתגל' להו', בחלמין אנה ממליל עמחון.

רש"י: אם יהיה נביאכם – אם 'הו' לכם נביאים', ה' במראה אליו אתודע – שכנת שם חן גלית עליו באספקלריא המזירה אלא בחלום וחזון."

נבחן את דרך ההתמודדות של אונקלוס ושל רש"י עם הזריות הלשוניות שברישא ושבסיפה של משפט התנאי, במבנה שהם מציעים לו. נפתח בסיפה, המוקשה יותר מן הרישה. הסיפה פותחת בתיבה ה' המשוכה קדימה. זו מתפרשת כחלק ייחוד, המייחד את הגוף המדבר שבפעלים אתודע ואדבר. אך דא עקא, כיון שבהיקרותה של התיבה ה' בפסוקנו אין לפנינו כינוי גוף ראשון (אני ה'), נתפסת תיבה זו במעמד של גוף שלישי, ואין התאם

39 ברקעם של דברי רש"י סאן עומדים גם מקורות של חז"ל, כגון כל הנבזים נסתכלו באספקלריא שזמנה מזירה, משה רבינו נסתכל באספקלריא המזירה (בבלי, יבמות סט ע"ב), ועוד כיוצא בו. אולם חלוקת משפט התנאי שבפסוק ופירושן של הרישה ושל הסיפה שלו אינם נלמדים במפורש ממקורות אלו, ורש"י למדם מן הטעמים ואונקלוס.

בין ה' לבין אתודע ואדבר (גוף ראשון). לכן מרחיב אונקלוס את חלק הייחוד ומוסיף לו כיני פרוד של גוף ראשון, כך שה' ישמש לו תמורה: חנה ה'; ורש"י מביא פרפרזה למשפט זה, המראה כי הבינו באותה הדרך. המשתמע מדברי שניהם הוא, שבלשון המקרא יכול הקבי"ה לכנות את עצמו ה', ואפילו בדיבור ישיר בגוף ראשון.

את הרישה – אסיהיה נביאכם – העמידו אונקלוס ורש"י בהודאה: 'אם יהיה לכם נביא (=שם קיבוצי = נביאים)'. אין לדעת, אם השלימו את המשפט במילה לכם משום שראו בו משפט חסר, ודין השלמה זו כדין השלמת חנה בהמשך (אצל אונקלוס), או שמא השכילו לראות כאן את הקונסטרוקציה המקראית, המעמידה פרדיקציה בחיבורו של שם עצם כנושא אל כיני חבור כנושא. אמור מעתה: המרכיבים של נביאכם יוצרים ביניהם יחס שאיננו סינטגמטי אלא פרדיקטיבי. אין ספק שראיית יחס פרדיקטיבי בתיבה נביאכם מספקת משענת לקריאה השנייה – זו התחמת את הרישה בתיבות אסיהיה נביאכם – בין שהקריאה האמורה נוסדה בדיעבד בשל השיקול התאולוגי שהוזכר לעיל, שהבריח את הפרשנים מן הקריאה הראשונה, בין שנוסדה מלכתחילה כקריאה לגיטימית, ללא קשר לקריאה החלופית. לפחות לגבי רש"י, שהכיר את הקונסטרוקציה הנדונה, כפי שעולה מפירושו ליחזקאל א, יח (ואולי גם לפסוק יא שם),<sup>40</sup> ניתן להציע, שבפירושו לפסוק אכן ראה את הרישה של משפט התנאי כפרדיקציה שלמה.

האפשרות שכיני חבור והאיבר שאליו הוא נצמד לא יקיימו ביניהם יחס סינטגמטי אינה אומרת בהכרח, שבמקרה כזה יתקיים ביניהם יחס פרדיקטיבי. לשון המקרא עשויה להצמיד כיני לשם עצם כשבין שניהם אין כל יחס תחבירי ישיר, אך כל אחד משני האיברים מקיים יחס תחבירי עם איבר שלישי. איבר משותף זה 'מתווך' בין השניים, והקשר העקיף 'מצדיק' את הצמדתם. קשר עקיף כזה מתקיים בין שם העצם 'רצון' לבין הכיני החבור אליו, בארבע ההיקריות של צירוף היחס לרצונכם (וי' יט, ה; כב, יט, כט; כג, יא), ואולי גם בהיקרות היחידה של לרצנו (שם א, ג). אונקלוס בתרגומו ורש"י בפירושו נתנו ביטוי לתחושתם, שאין הכיני שבתיבות אלו משמש לוחאי לרצון. נעין בהיקריות של צירוף היחס לרצונכם / לרצנו בהקשריהן, ובדרך שבה נתפרשו לאונקלוס ורש"י.

(146) והניף את העמר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפו הכהן (וי' כג, יא)

אונקלוס: וזרים ית עומרא קדם ה' לרעוא לכו

רש"י: לרצונכם – אם תקריבו כמשפט [ה]זו, יהיה לרצון לכם.

אונקלוס פירק את לרצונכם לרעוא לכו = 'לרצון לכם'. הימנעותו מלתרגם את לרצונכם בלרעואתכו (על דרך תרגומו את ברצנכם עקדרישור [בר' מט, ו] – ברש"י), והצבת

40. וראה את דיונו בפסוקים אלה, דוגמות 143-144 לעיל.



לכון – ולא 'דילכוך' – כנגד הבינוי החבור מלמדות, שאנקלוס לא תפס את לדצנכם כסינטגמה המציינת קניין, שבה הבינוי החבור משמש לוואי לשם העצם שאליו הוא דבוק, אלא כביטוי שכל אחד משני רכיביו – ולא צירופם של השניים – הוא משלים בלתי מוצרך של הפועל והגוף, היינו: 'והגוף לכם' + 'והגוף לרצון', ולא 'והגוף לפי' רצונכם (=הרצון שלכם). רש"י תפס את מבנה הביטוי לדצנכם כמו אתקלוס, והלך בדרכו גם בפירוק הביטוי. כך נהג גם בפירושו הראשון לדוגמה הבאה:

(147) וכי תזבחו זבח שלמים לה', לדצנכם תזבחוהו (וי' יט, ה)

אנקלוס: לרעוא לכון תכסוניה.

רש"י: לדצנכם תזבחוהו – תחלת זבחתו תחא על מת נחת רוח, שיהא לכם לרצון, שאם תחשוב עליו מחשבת פסול, לא תצא עליכם לפני [...] ורבותי' למדו: מכאן למתעסק בקדשים – שפסול, שצריך שיתכוין לשחוט.

בדומה לדוגמה הקודמת, אף כאן לא ראו אנקלוס ורש"י בלדצנכם גרעין ולואי בסינטגמה המביעה קניין, אלא שני משלימים בלתי מוצרכים של הפועל תזבחוהו, היינו: 'תזבחוהו לכם' + 'תזבחוהו לרצון', ולא 'תזבחוהו לפי' רצונכם. לבחינה התחבירית של לדצנכם, שבה רש"י הולך בעקבות אנקלוס, הוסיף רש"י היבט סמנטי, המתייחס למשמעו של צירוף היחס 'לרצון' בהקשר התחבירי הנזכר: 'לרצון' = לשם שביעות רצון (בלשון רש"י: על מת נחת רוח), היינו באופן שיירצה – כתפיסת רש"י את פשט הכתוב; או: 'לרצון' = מתוך כוונה ולא בהיסח הדעת – כתפיסת הדרש שרבותי' למדו (במקור המובא כאן בסמך).

בבלי, חולין יג ע"א: בעא מיניה שמחאל מרב האמ: מנן למתעסק בקדשים שהווא פסול (רש"י שם: כלומר: מנן למתעסק שפסול בקדשים? כאן: מתעסק בסכין לחגביתו או לזורקו ושחט בקדשים שלא נתכן לשום (=לשם) שחיטה; אבל נתכן לשום שחיטה בעלמא – כשר)? שנחמר: ושחט את צבן הבקר (וי' א, ה) – שתחא שחיטה לשם בן בקר. חמר לו: זו בידע היה (רש"י שם: מקרא זה הייתי יודע ומכאן את למדים שמצוה לאתכון). לעכב מנין? (היינו, השאלה שבפתיחה – מנן למתעסק בקדשים שהווא פסול? – מניחה בוודאי שמן הראוי שלא תהא השחיטה 'התעסקות' שאינה מלווה בכוונה; עם זאת מבקשת היא לברר, האם היעדר כוונה יש בו כדי לעכב – היינו לפסול – את השחיטה) [תלמוד לומר: לדצנכם תזבחוהו – לדעתכם זמחו].

סיכומה של דרשה זו מציג את היעדר הכוונה כגורם הפוסל את השחיטה. הורי אומר: הזכיחה חייבת להיות לדצנכם, היינו מתוך הכרה ומודעות, או בלשון התלמוד: לדעתכם. עם שלשון התלמוד נצמדת למבנה הביטוי לדצנכם בהמירה אותו בביטוי נרדף – לדעתכם – מבלי

לפרקו, דומה שאין ללמוד מכך בהכרח שהביטוי הנדון נתפרש לדרשן כסינוטגמה המכילה גרעין ולוואי, ועדיין אפשר שגם את לדעתכם וזוהו שברשה הבין הדרשן כך: 'זוהו לכם לדעת, ולא בהיסח הדעת'. רש"י, בהציג דרשה זו בפירושו למקרא על אתר, הסתפק בהבאת מסקנתה העקרונית, הרואה ברצון (=כוונה) תנאי הכרחי לשחיטה, ולא נוקק להמרה כלשהי של הביטוי לדצנכם. אפשר – וקרוב לוודאי שכך הוא – שגם את הדרשה הכפיי רש"י לניתוח המבני שהציע לדצנכם בפירושו הראשון, היינו שיהא לכם לרצון, והיא הובאה, כפירוש שני, רק כדי להציע משמע חלופי לרצון (=כוונה), כמתאר לעיל. המרת לדצנכם בלדעתכם כבדרשת חז"ל שלעיל מצויה בפירוש רש"י – שוב כפירוש שני – לפסוק שלהלן, ואף כאן ככל הנראה אין הפירוש השני מציע תפיסה תחבירית חלופית לזו שבפירוש הראשון, אלא את המשמע האחר לרצון:

(148) וכיתובתו וזכתודה לה' לדצנכם תזבחו (וי' כב, כט)

אונקלוס: לרעוא לכון חכסון.

רש"י: לדצנכם תזבחו – תחלת זביחתכם הוזהרו שתתחא לרצון לכם, ומחו הרצון (היינו: מה יגרום לשביעות רצון ולכך שיירצה לכם?) – ביום ההוא יאכל (פסוק ל הסמוך) [...] דבר אחר: לדצנכם – לדעתכם, מכאן למחעסוק שפסול בשחיטת קדשים.

את דרך הפירוק של לדצנכם = לרצון לכם יכלו אונקלוס ורש"י ללמוד מן המקרא עצמו, המשתמש לעתים במבנה החלופי המפורק, כגון: והיה [הציץ] על־מצחו [של אהרן] תמיד לרצון להם (=לבני ישראל) לפני ה' (שם' כח, לח), ובמיוחד מאלפת לענייננו ההשוואה של שני הפסוקים שלהלן, הסמוכים זה לזה:

(149) לדצנכם תמים זכר בבקר בכשבים ובעזים (וי' כב, יט)

(149א) כל אשריבו מים לא תקריבו, כילא לרצון יהיה לכם (שם, כ)

אונקלוס: לרעוא לכון (פסוק יט)

ארי לא לרעוא יה' לכון (פסוק כ).

רש"י (לפסוק יט): לדצנכם – הביאו דבר הראוי לרצות אחתכם לפני, שיהא לכם לרצון [...] וזוהו הראוי לרצון תמים זכר בבקר בכשבים ובעזים.

אונקלוס תרגם את לדצנכם – לרעוא לכון, כדרך שתרגם את לרצון יהיה לכם – לרעוא יה' לכון, וסביר שאף רש"י פירש את פסוק יט על פי פסוק כ, בין מעצמו בין בעקבות אונקלוס.

בדוגמה שלהלן – ההיקרות היחידה של לדצנו – לא הלך רש"י בעקבות אונקלוס, וקיבל רק את שיטת הדרשה של חז"ל. כאן הלך רשב"ם בעקבות אונקלוס:

(150) אסעלה קרבנו [...] וזכר תמים יקריבנו, אלפתח אהל מועד יקריב אתו לדצנו לפני ה' (וי' א, ג)

אונקלוס: לתרע משכן ומנח יקריב יתה לרענא ליה קדם ה'.

רשב"ם: לדצנו – אם זכר תמים יקריבנו ולפתח אהל מועד, אז יחיה לו לרצנו.

רש"י: יקריב אותו – מלמד שספין אותו. יכול בעל כרחו? תלמוד לומר: לדצנו. חא כיצד? כפין אותו עד שיאמר רוצה אני.

שלא כבהיקריות של לדצנכם, אימץ רש"י כאן כפירוש יחיד את דרשת חז"ל שבתלמוד הבבלי, ראש השנה ו ע"א, והביאה כאן כלשתה. בדרשה זו נתפסת לדצנו – מבחינת מבנה הסינטגמה – כגרעין ולוחא, המציניים קניין ובעליו. אונקלוס ורשב"ם הבינו את הכתוב כך: 'יקריב אתו לו' + 'יקריב אותו' לרצון.

יצוין, כי ההבחנה במקרים שבהם אין יחס תחבירי ישיר בין כינוי חבור לבין האיבר שאליו הוא נצמד איננה קלה, ולעתים רק בחינה לוגית של הצירוף בהקשרו עשויה לשלול את הצגתו כמבנה רגיל של גרעין ולוחא. כך למשל נראה לכאורה, שבפסוק שלהלן קיים יחס תחבירי של גרעין ולוחא בין מרכיבי התיבה קרנתיו (בהיקרותה הראשונה): ועשית קרנתיו על ארבע פגתיו, ממנו תהיין קרנתיו (שם' כו, ב). הכינוי החבור שבתובה קרנתיו מכון למזבח, הנזכר בפסוק הקודם – ועשית את המזבח עצי שטים, חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב, רבוע יהיה המזבח (שם, א) – אך אין בכך כדי לקבוע שכינוי זה משמש לוואי לקרנות'. אפשר שפסוק א, המורה על עשיית מזבח רבוע, מניח שאי אפשר שעשייה זו לא תכלול גם ארבע קרנות, שהן חלק מן המזבח. פסוק ב מניח אפוא את קיומן של ארבע הקרנות, והוא בא רק להורות על מיקומן בארבע הפינות ועל בנייתן כמקשה אחת עם המזבח, היינו כחלק ממנו ולא כתוספת לו. לפי תפיסה זו אך טבעי הוא שקרנתיו = 'הקרנות שלו (=של המזבח)', ואין חימה בשתיקת הפרשנים בעניין. עם זאת, אפשר שפסוק א, המורה על עשיית מזבח, אינו פוטר את הכתוב מהוראה נפרדת לעשיית קרנות למזבח, חו באה בפסוק ב. אמור מעתה: ועשית קרנתיו = 'ועשית לו (=למזבח)' + 'ועשית' קרנות', הנמצא שבין שני המרכיבים שבתובה קרנתיו אין כל יחס תחבירי ישיר, לא פרדיקטיבי ואף לא סינטגמטי. לפי תפישה זו משקף המשפט ועשית קרנתיו מבנה תחבירי חלופי למבנה המשפט ועשית לו מְכַבֵּר (שם, ד), שאף בו מכון הכינוי למזבח. דומה שמבנה חלופי זה מצטרף אל השיקול הלוגי, האומר שתחילה צריך הכתוב לציין שיש לעשות למזבח קרנות, ורק אחר כך יכול הוא להתייחס לקרנות המזבח =

קדנתי. כן נוהג הכתוב גם בהמשך; תחילה: ועשית בדים למזבח (שם, ו), ואחר כך: והקבא את־בדיו בטבעת (שם, ז). כאמור, הפרשנים לא חשו בהבחנה שהעלינו כאן, וראו בקדנתי גרעין + לוואי. לפי השיקול הלוגי שהצבענו עליו, ניתן להעביר צירופים לא מעטים של שמות עצם צמודי כינוי מן הקטגוריה של סינטגמות הקושרות גרעין ולוואי – כפי שנתפסו בדרך כלל בפרשנות – אל הקטגוריה הנדונה כאן, הרואה את מרכיבי הצירוף כמשוללי זיקה תחבירית ביניהם.<sup>41</sup> כך למשל יש להבין את ונתתי גשמים (= ונתתי לכם) + 'ונתתי גשמים' בעתם (וי, כו, ד),<sup>42</sup> ולא ונתתי [את] גשמים (=וגשמים שלכם) בעתם.<sup>43</sup> רק לעתים רחוקות חש מי מהפרשנים או מהמתרגמים, ששם העצם והכינוי החבור אליו, אין ביניהם זיקה שבין גרעין ללוואי. תחושה זו, אף שלא ניתן לה ביטוי במתנחים תחביריים, משתקפת בבירור מבעד לפירוש או לתרגום, כבדוגמות הבאות:

(151) ויהי ה' את־יוסף [...] ויתן חנו בעיני שר בתי־הסוהר (בר' לט, כא)

אתקלוס: והוא מחרח דה' בסעדה דיוסף [...] ויהביה לרחמין בעני רב בית אסרי.

אתקלוס תרגם את ויתן חנו – ויהביה לרחמין. בתרגום זה, הממיר את ויתן חנו ב'יתנהו לחך, מצא אתקלוס מפלט מפני הסתירה הלוגית המצויה בביטוי המקורי, כשמיחסים לכינוי החבור שבו מעמד של לוואי־סומך, כאילו ויתן חנו = ויתן [את] חך־יוסף. העמדת שם העצם 'חך' כנסמך – בין שהסומך הוא כינוי, כבפסוקנו,<sup>44</sup> בין שהוא שם עצם, כבפסוק ויתן ה' את־חן העם בעיני מצרים (שם יא, ג) – מציגה מלכתחילה את הסומך כבעל 'חך, ואם ה'חך' הוא כבר בגדר קנייט של הסומך, אין מקום לכך שגורם כלשהו יתן לבעל הקניין את מה שהוא כבר שלו. אתקלוס הרגיש, בדין, שיש להפקיע מן הסומך הפורמלי מעמד של לוואי לנסמך הפורמלי, ובמקום להעמיד זיקה בין שניהם, נכון יותר לראות בכל אחד מהם משלים של הפרעל ויתן. התרגום הציג את הסומך כמשלים אקזטיבי, ואת

41 לפי שיקול לוגי זה תורגם פסוקנו במהדורת RSV כך: And you shall make horns for it [...], its horns shall be of one piece with it

42 וראה על כך: קוגוט, שימושים חלופיים בכינויים, בעיקר סעיף 11, עמ' 410.

43 ונראה שכך הביטו בעלי תרגום השבעים. והשווה לפסוקנו את: ומטריגשם יתן להם (זכ' י, א) ואת: ויודד לכם גשם (יואל ב, כג).

44 כאן לא הייטבו המתרגמים במהדורת RSV לשקף את השיקול הלוגי תגזר. תרגומם – then I will give you your rains in their season – עושה שימוש כפול בכינוי החבור שבגשמים (you, your), וראוי יותר לתרגם I will give you rains.

45 חזרה והזיקרות והזיחה במקרא של שם העצם 'חך, כשנצמד אליו כינוי.

הנשמך כמשלים דְּסִיבִי, ולטעמנו – מוחלפת השיטה, ויש להבין את ויתן חנו כדרכב של ויתן לך + 'ויתן' חק.<sup>46</sup>

(152) ואשיבה שפטיך כבראשנה (יש' א, כו)

בדברי התוכחה הקודמים לפסוק זה מקונן ישעיהו הנביא: איכה היתה לזונה קריה נאמנה, מְלֹאֲתִי מִשְׁפַּט צָדֵק יֵלֵךְ בָּהּ וְעַתָּה מִרְצָחִים [...] שָׂרִיךְ סוֹרְדִים וְחֻבְרֵי גִבִּים, פֶּלֶא אֱלֹהֵי שָׂחַד וְרֹדֶף שְׁלֹמִים, יָתוֹם לֹא יִשְׁפֹּטוּ וְרֵיב אֶלְמָנָה לֹא יֵאָחֲזוּ אֱלֹהֵיהֶם (שם, כא-כג). בפסוקנו מייחל הנביא להחזרת המצב בציון לקדמותו, עד שאחריכּן יקרא לך עיר הצדק קריה נאמנה, כפי שהייתה לפני הדרדרותה המוסרית. את תיקון המידות בציון מתאר הנביא בדברי החזון ואשיבה שפטיך כבראשנה, המכוונים לעתיד.<sup>47</sup> מי הם שפטיך האמורים כאן? אין להעלות על הדעת, שהנביא מתכוון לשופטים שמימי קדם – כשציון הייתה קריה נאמנה מְלֹאֲתִי מִשְׁפַּט צָדֵק יֵלֵךְ בָּהּ – בראותו אותם קמים לתחייה וחוזרים לכס המשפט במקומם של השופטים המושחתים שיודחו. כיון שהנביא תולה את התיקון המיחל בעקירת האחראים לקלקול – ואצְרֶף בְּצֹר סָנִיף ואסירה כל־בְּדִילִיךְ (שם, כה), ועֹזִבִי הִי יָכֻלוּ (שם, כח) – קשה להניח שהנביא מתכוון לשפטיך העכשִׁיִּים – אלה שכנגדם הוא זועק שָׂרִיךְ סוֹרְדִים וְגו' – ומבשר על תיקונם הקרוב במילים ואשיבה (כתשובה) [את] שפטיך (העכשִׁיִּים) כבראשנה (=והם יהיו כשופטייך שמימי קדם). נמצאנו למדים שהנביא מדבר על שופטים עתידיים שה' יִמְנֶה לְצִיּוֹן, ובזמן אמירת החזון אין מקום להצמיד להם לוחאי המייחס אותם אליה. אין אפוא להבין ואשיבה שפטיך (=את השופטים שלך) כבראשנה, אלא 'ואשיבה לך' + 'ואשיבה' שופטים כבראשונה (=שופטים כשופטי קדם).<sup>48</sup> לתפיסה זו כיוונו בעל תרגום יתן ורש"י, וקרוי לוודאי שהשיקולים שהעלינו כאן היו גם שיקוליהם.

תרגום יתן: ואמנ' ביד דְּנִי קושטא תהגז כבקדמחא

רש"י: כבראשונה – אעמד לכם שופטים כשרים.

אין עניינו כאן בפעלים הממירים את הפועל ואשיבה בתרגום יתן (אמנ') ובפירוש רש"י (אעמד), המעידים על תפיסתו כפועל המציין את גרימתו של מצב. לדידם, שיעור המשפט הוא: 'אגרום לכך שיהיו לך שופטים כבראשונה'. מכל מקום, תפיסה זו של המשפט

46 כך נהג גם במסוק שהבאנו משמות יא, ג, שתרגום: והב' ה' ית עמח לרחמנ בענ' מצרים.

47 ובמקביל יש לפרש את ויתן ה' את־חן העם בקיני מצרים (שם יא, ג) = ויתן ה' לעם חן בעיני מצרים', תמצא שהתופעה הצדונה כאן, שראשיתה במבני סמיכות שהסופך שבהם הוא כיטי חבור, התפשטה גם אל מבני סמיכות רגילים, ואכמ"ל.

48 הנביא לא פירט מתי יתגשם חזון זה, ונראה כי הוא מכוון לאחרית הימים, כפי שהסיב רד"ק לקבוע בפירושו על אתר: וזה יזה בימות המשיח, שיקל הרעמים ככם ושוארית שרואל לא עשו נקלה ולא דברו כוב.

מבטלת את הזיקה התחבירית הישירה שבין מרכיבי הצירוף שבתיבה שפטיד, ומציבה כל אחד מהם כמשלים של ואשיבה (ואחמי / ואעמד).

#### 4.1.7.2 כינוי פרוד נושאי כתחליף לצירוף יחס נושאי בדגם 'ל + כינוי חבור'

כנגד המבנים השכיחים של משפטים שמעיים, שבהם צירוף יחס בדגם 'ל + כינוי חבור' משמש כנושא, מצויים במקרא משפטים שמעיים במבנה חלופי שאינו שכיח, שבו משמש כינוי פרוד כנושא. כך ניתן להשוות את שני המבנים המודמנים במשפטי השאלה הבאים: ויאמר להם: ה ש ל ו ם לו? ויאמרו: שלום! (בר' כט, ו), וכיוצא בזה: השלום לך? (מל"ב ד, כו); כנגד ה ש ל ו ם א ת ה, אחי? (שמ"ב כ, ט). שני המבנים מצויים לא רק במשפטי שאלה אלא גם במשפטי חיור, כפי שמראה ההשוואה הבאה: ש ל ו ם לך, אל תירא (שופ' ו, כג), וכיוצא בזה: ש ל ו ם ל כ ם, אלתיראו (בר' מג, כג); כנגד: ואתה שלום (שמ"א כה, ו), וכיוצא בזה: אני שלום (תה' קכ, ז). לעתים מודמנים שני המבנים החלופיים זה בצד זה, כגון: לי עצה ותושיה, אני בינה, לי גבורה (מש' ח, יד). בפסוק זה, שני המשפטים שבקצוות מעידים על תוראת המשפט הכלוא ביניהם, היינו: אני בינה = לי בינה. ההשוואה בין שני המבנים החלופיים מלמדת, כי נתחלפו בהם מבחינה פורמלית חלקי המשפט. במבנה שלום לך עומד ה'קניין' (=שלום) כנושא, והכינוי המציין את בעליו – החבור למילת היחס ל (=לך) – כנושא; וכנגד: במבנה אתה שלום משמש בעל ה'קניין' כנושא פורמלי, והקניין – כנושא. הדוגמות שהובאו כאן מן הדגם שאינו שכיח – אתה שלום – לא עוררו את הפרשנים להתייחסות כלשהי אליהן, ונראה כי השוואתן למבנה החלופי השכיח הייתה בעיניהם שקופה וברורה עד שאין צורך להעמיד עליה. רק כשמבנה עקרוני זה מבצבץ מדוגמה שאיננה שקופה, יש שפרשן (או דרשן) נוקק לו בעמימות בפירושו. כך למשל מצינו התייחסות למבנה זה במדרש ובפירוש רש"י לדוגמה הבאה:

(153) ואעשך לגי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה (בר' יב, ב)

הביטוי והיה ברכה מהדהד במקרא בפסוק: והיה כאשר הייתם קללה בגוים בית יהודה ובית ישראל, כן אושיע אתכם והייתם ברכה (זכ' ת, יג). ההקשר התולה את הקללה ואת הברכה בגוים, מלמד שהביטוי והיה ברכה נתפרש לנביא על פי הפסוק: והתברכו בזרעך כל גוי הארץ, עקב אשר שמעת בקלי (בר' כב, יח). תהיה המשמעות של והתברכו בזרעך אשר תהיה, אין ספק כי משתמע מאיחול זה שזרעו של אברהם יהיה מבורך, ומשמע זה הועתק אל והיה ברכה. בתבניתו של ביטוי זה בנה הנביא את והייתם

49 לניתוחם של מבנים חלופיים אלה בדוגמות מן המקרא ומחץ לו (במיוחד מן האוגריתית) ראה: קוגנט, שימושים חלופיים בכינויים, עמ' 402-405.

ברכה, ואף התאים לו ביטוי מנוגד – והייתם קללה. דומה שתפיסת הביטוי והיה ברכה בזיקה המתוארת לבר' כב, יח היא העומדת מאחורי הבנתו הרגילה, העולה בבירור מתרגום אונקלוס:

אונקלוס: וחברכיך [...] ותהי מקבך.

אונקלוס התקשה במבנה הייחודי של הביטוי והיה ברכה, ותרגמו בעזרת צורת בינוני סבילה.<sup>50</sup>

המדרש ורש"י בעקבותיו הסתייגו מהבנת הביטוי בהשראת בר' כב, יח, לפיה והיה ברכה = 'והיה מבורך', והציעו להבינו בדרך אחרת. נעיין בדבריהם:

בראשית רבה לט, יא: אמר ר' ברכה: כבר כתוב ואברכך, מה תלמוד לומר והיה ברכה? חלח אמר לו: עד כאן הייתי זקוק לברך את עולמי, מן ואלך הרי הברכות מסורות לך, למאן דחזי לך למברכא קבך.

רש"י: והיה ברכה – המרכת נטועת בידך. עד עכשו חזי בידך ברכת' לאדם ונת, ומעכשו אתה תברך את אשר תחפץ.

מן המדרש נשמעת הטענה, שההבנה של והיה ברכה בדרך המקובלת – היינו: 'והיה מבורך' – מעמיסה על הפסוק טאוטולוגיה, שכן כבר כתוב ואברכך. בשל כך הציעו ר' ברכה במדרש ורש"י בפירושו לראות בברכה שם קיבוצי, ולהבין את והיה ברכה כך: הברכות (=ברכה) מסורות לך (המדרש), או הברכות (=ברכה) נטועות בידך (רש"י). משמסלקים מלשונות אלו את ההרחבות הפרשניות שבעל המדרש ורש"י שיקעו בהן, רואים בעליל כי לשון הכתוב והיה ברכה נתפרשה להם כך: 'וה[ה]ברכה' (=הברכות, שם קיבוצי) [תהיה] לך'. אמור מעתה: לשיטה זו, הצירוף היה ברכה אינו אלא לשון הציווי של 'אתה ברכה'. כיוון שצורות הציווי הן חלק ממערכת המכירה גם צורות עבר, עתיד ו'הוה', חזקה שכנגד הצירוף היה ברכה המתועד במקרא, שימשו בלשון המקרא גם הצירופים שאינם מתועדים, השייכים לאותה המערכת: 'היית ברכה' (עבר); 'תהיה ברכה' (עתיד); 'אתה ברכה' ('הוה', היינו ללא ציון זמן), שהוא כדוגמת אתה שלום שהובאה לעיל.<sup>51</sup> אף על פי שבעל המדרש ורש"י לא הצביעו במפורש על היחס החלופי שבין שני הדגמים

50 בדרך דומה הלכ בעלי תרגום השבעים ופרשנים ראשונים ואחרונים. יצוין כי באותה שיטה המיד תרגום יונתן את הייתם ברכה (זכ' ת, יג) כותהו מקבך (אך לא את הייתם קללה [שם], שלא נמצאה לו דוגמה לחיקוי).

51 ודוק: התפיסה שהצירופים אתה שלום והיה ברכה בנייים במסגרת תחבירית משותפת עומדת מאחורי הלשון המצויה בפתיחת לאיכה רבתי (ס"ח כה): חני שלום בית פלטני עלי, שהועתקה גם לעכרית התרשה הספרותית – 'היה שלום'.

התתביריים 'אתה ברכה' / 'ברכה לך', הרי בהמירם את צורת הציווי של הדגם הראשון, הגריר, בדגם השני, השכיח, הם נשענו על תחושה נכונה בדבר קיומו של יחס חלופי זה.

## 4.2 סוגיות בתחביר כינוי המושא

### 4.2.1 לזיהוי המכונה שמאחורי כינוי המושא

בדומה לכינוי הגוף, העשוי לבוא בהקשר המאפשר יותר מזיהוי אחד של המכונה שמאחוריו (וראה על כך בסעיף 4.1 ובסעיפי המשנה שלו), גם כינוי המושא מצוי לעתים בהקשר דר משמעי באשר לזיהוי המכונה שמאחוריו. מקרים כאלה נזקקים להכרעת הפרשנות. כך למשל:

(154) ולא יעצר כח ירבעם עוד בימי אבִיהוּ, ויגפהו ה' וימת (דה"ב יג, כ)

כינוי המושא החבור שבתיבה ויגפהו עשוי לכוון לאחת משתי הדמויות הנזכרות בפסוק – ירבעם או אבִיהוּ. לפי פשט הכתוב, כשהוא נקרא לעצמו, נראה שהוא מכון לירבעם, וממילא ירבעם הוא גם נושא של וימת. אולם משמעמתיים את פסוקנו עם כמה מקראות אחרים, נעשה ויהי זה מוקשה. על פי מל"א טו, א והמקבילה בדה"ב יג, א מלך אֲבִים / אֲבִיהוּ (=אבִיהוּ בפסוקנו) על יהודה בשנת שמונה עשרה למלך ירבעם, ועל פי מל"א טו, חט וישכב אבִים עס־אבִיתו [...] וימלך אסא בנו תחתיו. ובשנת עשרים לירבעם מלך ישראל מלך אסא מלך יהודה. אם מותו של אבִים = אבִיהוּ ארע לכל המאוחר בשנת עשרים לירבעם, הרי שהוא קדם למותו של ירבעם, שכן המקרא מעיד כי הימים אשר מלך ירבעם עשרים ושתים שנה (מל"א יד, כ). אם אמנם התכוון המחבר של ספר דברי הימים לכך שירבעם הוא הרפרנט של כינוי המושא החבור שבתיבה ויגפהו, הרי שלשיטתו קדם מותו של ירבעם לזה של אבִיהוּ. אפשר ששורשה של הבעיה הכרונולוגית המתעוררת כאן נעוץ בשיקולים תאולוגיים, שהביאו את בעל דברי הימים לתקן את העובדות ההיסטוריות, אך אלה אינם מענייננו.<sup>52</sup> השאיפה להציג הרמתיזציה בטקסט המקראי – שאיפה שכיחה בפרשנות המקרא – נתנה את אותותיה גם בפרשנות לפסוק זה, ומכאן ההסבר לזיהוי הרפרנט של כינוי המושא החבור שביגפהו עם אבִיהוּ דווקא. כך הוכרעה ההתלבטות בין שני הרפרנטים שאפשר לייחס לכינוי, במקור שלהלן:

52 לניתוח הבעיה הכרונולוגית, ולקביעה שבעל דברי הימים, שהחשיב מסרים תאולוגיים יותר מאשר עובדות היסטוריות, אכן 'תיקן' את הטקסט שמצא במקורותיו. ראה: יפת, פירוש לדברי הימים, עמ' 698–699.



בראשית רבה סה, כ"י ולא יעצר כח ירבעם עוד בימי אביהו, ויגפוהו ה' וימת - מה  
אף סבור שירבעם נגף והלוח לא נגף אלא תב"ה.

הדרשן אינו מציין טעם להברעתו זו, שהרי אינו יכול להודות - ואולי אינו חש -  
בתלות שבין הברעתו לבין ההרמוניזציה המושגת באמצעותה. כנגד זאת הוא מפליג  
בהנמקות שתות - המיוחסות לחכמים שונים - להצדקת מותו של אביהו. ריבוי ההנמקות  
ותוכנן הדרשני, יותר משהם מצדיקים את המוות, הם מצביעים על חולשת ההכרעה שבידי  
הרפרנט של כינוי המושא שביגפוהו עם אביהו, ומותירים ללא מענה של ממש את השאלה  
שהקדים הדרשן להנמקות - ולמה נגף?  
מדרש זה עמד לגד עיניהם של רש"י ושל רד"ק, והם התייחסו אליו בפירושיהם  
לפסוקנו.

רש"י: ולא יעצר כח וגו' ויגפוהו ה' - לירבעם; וימת - לא שמח מד, אלא הולך  
וחסר בעבור המלחמות. ובבראשית רבה מפורש: ויגפוהו ה' - לאב"ה.

רד"ק: ויגפוהו ה' וימת - לא שמח [ירבעם] בימי אב"ה [...] אלא פירוש: ויגפוהו ה' -  
במלחמותיו, כמו שאמר: והאלהים נגף את ירבעם וכל ישראל לפני אב"ה [ויהודה]  
[דה"ב יג, טו]; וימת - כלומר: מת בזו השפלות, שלא עצר כח עוד משמך  
אב"ה. ובבראשית רבה [...] מפרש ויגפוהו - על אב"ה.

רש"י ורד"ק ראו בירבעם את הרפרנט של כינוי המושא החבור שביגפוהו ואת הנושא של  
וימת. ויהי זה עולה במפורש מפסוק טו, שרד"ק מסתייע בו בד"ן: והאלהים נגף את -  
ירבעם [...] לפני אב"ה. מקובלת עליהם אפוא הכרונולוגיה שבספר מלכים, המאחרת  
את מותו של ירבעם לזה של אב"ה. עם זאת, אף הם מבקשים להעמיד הרמוניזציה בינה  
לבין העולה מפסוקנו. הם מזכירים אמנם - בסוף דבריהם - את המדרש שזיהה את הרפרנט  
של כינוי המושא החבור שביגפוהו עם אב"ה, אך אין לראות באזכור זה הסכמה עם הזיהוי.  
את ההרמוניזציה המבוקשת הם משיגים בהצעתם להפריד בין זמן ההתרחשות של ויגפוהו

53 ובדומה: שם עג, ה; ויקרא רבה לג, ה. פסוקנו מובא במקורות נוספים בין דוגמות לפסוקים דרמטיים,  
שבהם נדרשת הכרעה ביהי נשוא או מושא. כך ברות רבה ז, יב; במדרש שמאל ית, ה; בילקוט שמעוני,  
ב, קכג; רה; שצד.

54 בדפוסים שלפנינו חסרה התיבה ויהודה החותמת את הפסוק המצוטט, ומצויה תחתיה התיבה וימת. את  
דברי רד"ק שלאחר מכן מציגים הדפוסים כהמשך דבריו באותו דיבור מתחיל (ויגפוהו ה' וימת). אם  
נכונה הצגה זו, הרי התיבה וימת שבפסוקנו נגזרה ממנו אל הציטוט ששילב רד"ק בפירושו לפסוק, בין  
שדחקה אגב כך את התיבה ויהודה בין שזו לא נכללה בציטוט. אף ששיבוש מעין זה הוא בגדר האפשר,  
נראה לנו יותר שמלכתחילה העמדה התיבה וימת כאן כדיבור מתחיל חדש, המתפרש בדברים שבמשך,  
ובטעות נגזרה אל סוף הציטוט שלפניה. לפי הנחה זו הצגנו את דברי רד"ק לפסוקנו.

לזה של וימת. ויגפוהו התרחש עוד בחיי אביהו, ואילו וימת – לאחר מותו. לשיטתם של רש"י ורד"ק – ורד"ק היטיב לבטאה – הוסמך וימת אל ויגפוהו ה' רק כדי לציין שהמצב המתואר בפתיחת הפסוק (ולא־עצד כז' ירבעם עוד) התמיד גם לאחר מות אביהו, עד מות ירבעם.

(155) דבר אליאהרן ואליבגיו לאמר כה תברכו את־בני ישראל אמור להם יברכך ה' [...] יאר ה' [...] ישא ה' [...] וְשָׂמוּ אֶת־שְׁמִי עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲנִי אֲבָרְכֶם (במ' ו, כג-כז)

את נשא המשפט וְשָׂמוּ אֶת־שְׁמִי עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ניתן לזהות בוודאות עם אהרן ובגיו, שנצטוו בפתיחת העניין לברך את בני ישראל. לעומת זאת, ויהי הרפרנט של כינוי המושא החבור שבמשפט ואני אברכם אינו חד־משמעי. אפשר שכינוי זה מכון אף הוא לכהנים הנזכרים, ואפשר שהוא מכון לבני ישראל, שברכת הכהנים מוסבת עליהם, ואזכורם המפורש סמוך לכינוי. שתי הדעות מוצגות במחלוקת הבאה שבתלמוד.

בבלי, תולין מט ע"א: ר' ישמעאל חומר: [...] כשהוא חומר ואני אברכם, הו' חומר: כהנים מברכין לשראח, והקדוש ברוך הוא מברך לכהנים; ר' עקיבא חומר: [...] כשהוא חומר ואני אברכם, הו' חומר: כהנים מברכין לשראח, והקדוש ברוך הוא מסכים על ידם [ומאשר או מקיים את הברכה לישראל].

מצד העניין, כל אחת מהדעות – חולשה בצדה. דעת ר' עקיבא, הקרובה יותר לפשט, נתמכת בעובדה שהכתוב נקב פעמיים בבני ישראל, במפורש, כמושא הברכה, ופעם נוספת בכינוי המושא החבור שבתורה יברכך, המכון אל ישראל כשם קיבוצי. בכל זאת, יש בה קושי: מה טעם ראה הכתוב להבטיח את הסכמת הקב"ה לברכת הכהנים? והרי זו לא באה לעולם אלא בצו ה': דבר אליאהרן ואליבגיו [...] כה תברכו את־בני ישראל, ולא עוד אלא שצו זה מכיל את נוסחה המדויק של הברכה המשולשת, ובשלישה הראשון אומרת הברכה גופה יברכך ה'! מה טעם יש עוד לאחר כל זאת לתוספת ואני אברכם, אם זו מציגת את הסכמת האל לברכה? החולשה המצוינת שבדעת ר' עקיבא מחזקת את דעת ר' ישמעאל, שכן הבגת ואני אברכם כהקדוש ברוך הוא מברך לכהנים רואה במשפט זה היגד שלא נאמר לפני כן, ומסלקת את ייתור הלשון שבפסוק. עם זאת, ניתן לראות גם בדעת ר' ישמעאל ייתור לשון, שהרי ברכת ה' לכהנים המברכים מובטחת כבר בפסוק ואברכה מברכך (בר' יב, ג), או אפילו מן העובדה שהכהנים בכלל בני ישראל הם. ההכרה בקשיים שבשתי הדעות הביאה את רש"י ואת ראב"ע להיוקק לשתייהן, אך אין דעתם שווה.

רש"י: ואני אברכם – לישראל, ומסכים עם הכהנים; דבר אחר: ואני אברכם – לכהנים.

ראב"ע: ואני אברכם – וזמן חזון חז"ם אברכם סימן (המייצג את) הכהנים המברכים, והטעם: הם 'ברכו ישראל, ואני אברך המברכים, או 'זה סימן לישראל, והטעם: שאקיים ברכתי. לפי דעת, שמ"ם אברכם סימן לכולם, כהנים וישראלים.

בהבאת שתי הדעות לזיהוי הרפרנט של כינוי המושא שבאברכם הקדים, ככל הנראה, כל אחד משני הפרשנים את הדעה שנראתה לו יותר. רש"י העדיף את דעת ר' עקיבא, וראב"ע צידד יותר בדעת ר' ישמעאל, אך גם זו נראתה לו פחות מדעתו שלו, שהעמידה את הכהנים (המברכים) ואת בני ישראל (המתברכים) גם יחד כרפרנט של כינוי המושא החבור שבאברכם.

יצוין, כי בהציגו את דעת ר' עקיבא, הקהה ראב"ע במקצת את חולשתה. מסתבר שלדידו והקדוש ברוך הוא מסכים על דם אין פירושו 'מאשר את ברכת הכהנים לישראל', או 'מסכים עם תוכן ברכתם', אלא ההסכמה המובעת במשפט ואני אברכם פירושה: שאקיים ברכתי.

גם רשב"ם, המצדד בדעת ר' עקיבא, טרח להקהות את הקושי של ייתור הלשון שדעה זו מעמיסה על הפסוק.

רשב"ם: כה תברכו את בני ישראל – כלומר: לא תברכו מברכת פיהם [בנוסח חופשי] [...], אלא אל' החפלה [בנוסח שהכתוב מכתוב] שאברכם אני, כמו שמפרש: יברכך ה'; ואני אשמע קולכם [...] ותברכם לישראל, כמו שמפרש: ושמו את שמי עלי בני ישראל – כשיברכו הכהנים לישראל בשמי ולא בשמם, אני אברכם לישראל.

רשב"ם הרחיק את הפסוק ממשוטו, בהציגו את שני המשפטים ושמו את שמי [...] וואני אברכם לא כשני איברים של משפט מחובר, אלא כרישה וכסיפה של משפט תנאי. מכל מקום, הוא זיהה את הרפרנט של כינוי המושא החבור שבאברכם עם בני ישראל, האיבר המתאים לכינוי במין ובמספר ומאוזכר בסמוך לפניו. עם זאת, לא כינוי המושא החבור שבאברכם עומד במוקד פירושו של רשב"ם, אלא נושא של הפועל, המודגש בציון כפול, הן בתחילת המשקפת גוף ראשון יחיד הן בכינוי הפרוד, אני. לדעת רשב"ם, כינוי נושא זה עומד בפסוק בהגדה לנושא של הפועל שבצלע הראשונה – וְשָׁמוּ [אהרן ובניו]. שיעור הפסוק לדידו הוא אפוא: 'אהרן ובניו ישימו את שמי (ולא את שמם) על בני ישראל; ואם כך יעשו – אני (ולא הם) אברכם (את ישראל)'.<sup>1</sup>

מיוחדת היא דרשת חז"ל שלהלן, המתייחסת הן לכינוי המושא החבור שבאברכם הן למשמעות ההדגשה הנזכרת של נושא הפועל:

ספרי במדבר מג: ואני אברכם – למה נאמר? לפי שהוא חומר? כה תברכו את בני ישראל, וכן לי אלא ברכה לישראל. ברכה לגרים, לנשים ולעבדים מנין? תלמוד

לומר: ואני אברכם. ברכה לכהנים מנן? תלמוד לומר: ואני אברכם. ואני אברכם – שלא יהיו ישראל אומרים: ברכותינו תלויה בכהנים; תלמוד לומר: ואני אברכם. שלא יהיו הכהנים אומרים: אנו נברך את ישראל; תלמוד לומר: ואני אברכם – אני אברך את עמך ישראל.

בהתייחסו לכינוי המושא החבור שבאברכם, הדרשן נטל לעצמו חירות בזיהוי המכונה שמאחורי הכינוי. אין הוא מגביל את עצמו לדמויות שנוכרו מפורשות בהקשר, אף כי גם הן נזכרות בדרשה כפרגנטים אפשריים (ברכה לשראח או ברכה לכהנים), אלא הוא מציע כפרגנטים גם גרים, נשים ועבדים, שלדיו לא ברור כביכול שבכלל בני ישראל הם: וכן ל' [בציווי: כה תברכו את בני ישראל] חלח ברכה לשראח. ברכה לגרים, לנשים ולעבדים מנן? תלמוד לומר: ואני אברכם. בהצעה זו – כמו בהצעה המזהה את כינוי המושא עם הכהנים – מסלק הדרשן את כפל הלשון הכרוך בהצגת ישראל כמתברכים הן על ידי הכהנים הן על ידי הקב"ה.

עם שרק חלקה הראשון של הדרשה נוגע לדיונו, המתמקד בכינוי המושא, נשלים את עיונו בדרשה תעיד גם על חלקה השני, המתמקד במושא הפועל במשפט ואני אברכם. בהתייחסו לעניין זה, אין הדרשן מסתפק בהצגה כוללת של ההדגשה המשתמעת מן המשפט, מעין 'אני אברכם [ולא הכהנים]', אלא פורט אותה לשתי זוויות ראייה: זו של ישראל – שלא יהיו ישראל אומרים: ברכותינו תלויה בכהנים. תלמוד לומר: ואני [ולא הכהנים] אברכם; זו של הכהנים – שלא יהיו הכהנים אומרים: אנו נברך את ישראל. תלמוד לומר: ואני [ולא אתם, הכהנים] אברכם.

#### 4.2.2 כינוי מושא שלא במשמע אקחטיבי

כינויי מושא, כמושאים עצמם, הם משלימים מצרכים של פועל. אולם שלא כמושאים עצמם, כינויי המושא ניכרים בצורתם. ייחודם הצורני של כינויי המושא מעניק להם יתרון על פני שמות עצם שבמעמד מושא, שכן יש בו כדי להצביע על עמידתם ביחסת האקחטיב, בעוד שמות העצם שכינויי המושא משמשים להם תחליף מופיעים בעברית המקראית – כפי שהיא מתועדת לפנינו, היינו בשלב שלאחר אבדן היחסות – ללא הצורך שאפיין יחסה זו. העמדתם של כינויי המושא בקטגוריה של יחסת האקחטיב – עם שמלכתחילה היא נשענת כאמור על צורתם, הולמת בדרך כלל גם את המעמד התחבירי שהקשר והמשמעות מעניקים לכינויים אלה. אך יש שכינויי מושא מזדמנים בהקשרים המשווים להם משמע שאינו הולם את יחסת האקחטיב<sup>55</sup>. הפרשנים נתנו דעתם למקרים כאלה. להלן דוגמות:

55 מתחים אלה בין הצורה של כינויי מושא לבין משמעם קשורים בודאי לתופעה של שימושים חלופיים במילות יחס שונות, המצורכת לפעלים המזדמנים עם משלימים, כשחילופי השימוש אינם גוררים עמם

(156) ולא יכלו יְדָבְרוּ לשלם (בר' לו, ד)

אתקלוס: ולא צבן למללח עמיה שלם.

רש"י: דברו - לדבר עמו.

ראב"ע: דברו - כמו: דבר לו.

ספורנו: ולא יכלו דברו לשלום - [...] לא יכלו לדבר עמו לשלום ורעות כמתנהג האחים.

כל הפרשנים הגזכרים חשו בדין, שכיני המושא בפסוק אינו בא במשמע אקחטיבי, אלא דטיבי, ובמשמע זה מצינו במקרא גם כיני מושא פרוד ליד הפועל 'יְדָבְרוּ', כגון: וְשָׁם אִדְכָּר אֶתְךָ (יח' ג, כב). כשם שתרגום יונתן ראה לתרגם את הפסוק ביחזקאל ותמן אִמְלִיל עִמָּךְ (ולא 'יתך'), כך הוצע להבין את יְדָבְרוּ שבפסוקנו במשמע 'ל(דבר עמו / לך) (ולא 'אותו').

פעמים שההקשר פתוח לדרמשמעות בהבנת כיני המושא. דרמשמעות זו מתבטאת באפשרות להעמיד מאחורי הכיני שני פרנטיים שונים: האחד לפי הוראה אקחטיבית שמייחסים לכיני, והאחר - לפי הוראה דטיבית. זהו בסיס המחלוקת שבין שתי גרסות המצויות בתרגום אונקלוס לפסוק שלהלן. רש"י נשען בבירור על אחת מהן - זו התואמת את ההוראה האקחטיבית. ראב"ע לא הבהיר את עמדתו, ואפשר שנטה להוראה הדטיבית.

(157) ותהר ותלד שדה לאברהם בן [...] למועד אשר יְדָבְרוּ אתו אלהים (בר' כא, ב)

אונקלוס: לזמנא דמליל יתיה / עיניה ה'.

רש"י: למועד אשר דבר אותו - דמליל יתיה. את המועד דבר וקבע

ראב"ע: למועד אשר דבר אותו - חמלחך, ששחל איה שדה אשתך (בר' יח, ט), גם

שינוי משמע. כך למשל משמשים בעברית המקראית במקביל, באותה הוראה, 'ציה את X' / 'ציה על X', כשבשני השימושים X הוא תנוף שהציווי מכון אליו. השווה לדוגמה: כאשר צוה אלהים את נח (בר' ו, ט) / ויצוה ה' אלהים ע'ל האדם (שם ב, טז). הוא הדין במקרים שכיני מושא מייצג את התנוף שהציווי מכון אליו. כך למשל: ככל אשר צוה ה' (שם ו, ה) / ויצוה ע'ליו לאמר (שם כח, ו). לסוגיה זו ראה: מוראוקה, השלמת פועל, במיוחד עמ' 429; ולסקה ואיקטור, תחביר מקראי, סעיף d 10.2.1, עמ' 165, ואכמ"ל.

56 זוהי הגרסה הרוחחת של אונקלוס, והיא גרסת הפנים אצל שפרבר. הגרסה הנדבחת באפ"ר אצל שפרבר, אינה הולמת כמובן את פירוש רש"י.

שב (המלאך) אליו [אל אברהם], כי כן אמר לו ויאמר שוב אשוב אליך כעת חיה, והנהבן לשרה אשתך (שם, י); למועד אשוב אליך (שם, יד).

רש"י העמיד כפרנט של כיני המושא אתו את (ה)מועד הנזכר בתיבה למועד. בכך שיווה לכיני זה משמע אקחטיבי, הגורר עמו שיני מה גם במשמעו של הפועל וְיָפֵר, שהוא מעתה קבע ופרסם, ולא בכדי ראה רש"י להתייחס בפירושו לא רק לפרנט של אתו, אלא גם לפועל וְיָפֵר, בספחו אליו כביאור את הפועל קבע (דבר וקבע).

דברי ראב"ע אינם מוסכים על כיני המושא שבפסוק, אלא מתמקדים בנושא של וְיָפֵר, המפורש בפסוק כאלהים, וראב"ע סבור – על פי הפסוקים שהביא – שאין אלהים כאן אלא המלאך, שליחו של האל. אפשר שאף ראב"ע, כרש"י, ראה את (ה)מועד כפרנט של כיני המושא שבפסוק, אך נראה יותר – הן מאזכור תוכן הדיבור שהיה בשעתו אל אברהם (איה שרה אשתך) הן מהדגשת העובדה שאברהם היה הנמען של אותו דיבור (כי כן אמר [המלאך] לו [=לאברהם]) – שראב"ע הבין את כיני המושא במשמע דטיבי, וראה באברהם את הפרנט של הכיני. אם אמנם כך יש להבין את פירוש ראב"ע לפסוקנו, הרי שלשיטתו שיעור הכתוב הוא: למועד אשר [עליו] וְיָפֵר אתו (=אתו = אליו / עמו) אלהים.

(158) ותאמר [עכסה לכלב]: תנהלי ברכה, כי ארץ הנגב נתתני, ונתתה לי גִּלְתִּי מים; ויתן־לה את גִּלְתִּי עליות ואת גִּלְתִּי תחתיות (יד טו, יט)

אף בדוגמה זו כיני המושא שבנתתני פתוח לדרמשמעות. אפשר שהוא בא בהוראה אקחטיבית, ואפשר שיש להבינו בהוראה דטיבית. בעל תרגום יונתן הבינו בהוראה אקחטיבית:

תרגום יונתן: ואמרת: הב לי אחסנתא, ארי לארע דרומא יהבתני,<sup>57</sup> ותתן לי [...]; ויהב לה ית בית שקיז

לפי תרגום זה אין ארץ הנגב משלים מצורך של נתת[ני], אלא משלים בלתי מצורך. המשלים המצורך לפי התרגום הוא כיני המושא החבור, המסוך אל הגוף המדבר (עכסה), והקשווה לפועל נתת[ני] את ההוראה 'שמת[ני]'. הוראה זו מודמנת במקרא במבנה: 'X נתן את Y (ב-) Z, כשר Z הוא ציון מקום; והשווה: ויתן [פרעה] אתם (=את שר המשקים ואת שר האופים) במשמר בית שר הטבחים (בר' מ, ג); ויתגם [דוד את עשר הפילגשים] בית־משמרת (שמ"ב כ, ג).<sup>58</sup> דומה אפוא, שהמשפט שבתרגום – לארע דרומא יהבתני – מצביע

57 כך תרגם יונתן גם את ההיקרות הנוספת של המשפט ארץ הנגב נתתני (שופ' א, טו).

58 קרוב לוודאי שיתגם בית־משמרת = ויתגם בבית משמרת, תשילת ביית היחס אינה אלא תוצר של אסימילציה של ביית זו בביית הסמוכה לה. אולם המתרגם, שראה לנגד עיניו רק את הממצא הסגורוני שבפסוק זה, יכול היה להסיק ממנו על פסוקנו, אף שתנאי האסימילציה הנזכרת אינם מתקיימים בו.

על הבנת המשפט שבמקור בדגם הנזכר, היינו: כי [ב]ארץ הנגב נתתני (=נתת אותי).<sup>59</sup>  
רש"י ורד"ק פירשו את כינוי המושא שבנתתני בהוראה דסיבית, המעמידה את הפועל  
עצמו בהוראתו הרגילה:

רש"י: נתתני – נתת לי, כמו [ולא יכלו] יִדְבְּרוּ לְשׁוֹלָם (בר לז, ד) – דָּבַר אִלָּיו, בני  
יצאוני (יר' י, כ) – יצא מחני; ו[ובכלי הבקר] בְּשָׁלָם הַבָּשָׂר (מל"א יט, כא) – בְּשָׁלָם  
להם.<sup>60</sup>

רד"ק: ופירוש נתתני – נתת לי

אין ספק שהבנת כינוי המושא שבנתתני בהוראה דסיבית מושפעת מהמבנה X נתן Y  
ל-Z', המזדמן שלוש פעמים בפסוקנו – תנה לי ברכה; ונתתה לי גִּלְתָּ [...]; ויתן  
ל ה את גִּלְתָּ [...]. – כשהמשפט ארץ הנגב נתתני כלוא ביניהן, ואפשר שאת שינוי המבנה  
שבמשפט זה יש לתלות בגיוון סגנתי שנקט המחבר.

שימוש בכינוי מושא שלא במשמע אקוטיבי מורגש במיוחד כשהכינוי חבור לפועל  
עומד. הפרשנים לא הבחינו בדרך כלל בין מקרים אלה לבין המקרים שבהם הכינוי חבור  
לפועל יוצא, ונהגו מנהג אחד בשתי הקבוצות: כנגד כינוי המושא שבכתוב, הציבו  
בפירושם כינוי גוף – מתאים במין ובמספר לכינוי המושא – כשהוא חבור למילת יחס  
ההולמת את המשמע שייחסו לכינוי המושא. ראב"ע, שנקט גם הוא דרך זו, ציין בכמה  
מקומות את העובדה שכינוי המושא חבור לפועל עומד, ודומה שראה בציון זה חיזוק  
להעמדת הכינוי במשמע שאינו אקוטיבי, כפי שהציע בפירושו. נעיין בדוגמות שלהלן,  
המציגות את התייחסותם של הפרשנים לתופעה הנדונה.

(159) ותאמר לאה: [...] הפעם יִבְלֶנִי אישי (בר ל, כ)

רש"י: יובלני – לשון זמל [...] בית מדור; מעתה לא תחם עיקר דירתו אלא עמדי.

ראב"ע: יובלני – יזבול עמדי; יהיה זבולו עמדי תמיד, כמו פְּנֵה בְּנִיתִי בֵּית זָכָל (מל"א

59 הבנה זו של המשפט עומדת גם מאחורי תרגומו לאנגלית במהדורת RSV: She said to him: Give me a present; since you have set me in the land of the Negeb, give me also springs of water

60 ראה דוגמה 156 לעיל.

61 כך תרגם יונתן פסקו זה: ובנתי תורתי בשיל לתן בסרא. כך פירש גם רד"ק משפט זה על אתר בהסתמכו  
על נתתני שבפסוקנו, ובהעידו על כך שהכינוי מכון לקם הנזכר אחר כך (כינוי מקדים) – ויתן לעם  
ויאכלו. מעניין לציין שרש"י בפירושו לפסוק זה שינה את דעתו, ואחרי הפירוש בשל להם את הבשר,  
הסתמך על יונתן ועל דתש ומצחם, הוסיף: ואת' ואמר אז צריך לחלקו לשני חביות (=בישל להם), ומהו  
בשילם הבשר? בשלם לשני השאורים (הנזכרים לפני כן: ויקח את צמד הבקר ויזבחנה) ואת הבשר שלהם.  
לשיטה זו של רש"י בשלם הבשר = 'בישל בשרם', ואכמ"ל.

ח, יג), וכמוהו: בני יִצְאָנִי (יד' י, כ) – יצאו מִחֲמִי; ויבֹאֲנִי (= יבואו אליי) [חסדיך, ה'] (תהי קיט, מא); כולם הם פעלים שוחרים.

מפירושו של רש"י עולה כי הבין את יבֹלְנִי – יבול עמי, כשהפועל 'יבול' הוא גזור שם (=פועל דנומינטיבי) מזֹבֵל, והודאיתו: ידור. ראב"ע מציין מפרשות, שאלה הם מרכיביו של יבֹלְנִי, ועומד, בעזרת דוגמות נוספות, גם על מציאותם של כינויי מושא ליד פעלים עומדים – מציאות המעידה על הכיניים, שאין לייחס להם משמע אקוזטיבי.

(160) כִּרְצַמְתָּם וּסְפֹד [...] הָצִם צִמְתָּנִי אֲנִי (זכ' ז, ה)

רש"י: הִצִּם צִמְתָּנִי אֲנִי – שִׁמַּח לִכְבוֹד צִמְתָּנִי?

ראב"ע: וּמָלַת (=שודש) 'צום' – מִחֲפָעִלִּים הָעוֹמְדִין; עַל כֵּן צִמְתָּנִי – צִמְתָּם בַּעֲבוּרִי, וְאוֹ לִכְבוֹדִי.

לפי רש"י וראב"ע צִמְתָּנִי = 'צמתם לי' = צמתם בעבורי, או לכבוד. אף כאן ראה ראב"ע לציין, שכינוי המושא חבור לפועל עומד, שכן עובדה זו מפקיעה מן הכינוי את המשמע האקוזטיבי.

בצד המקרים שבהם ציין ראב"ע את העובדה שכינוי המושא חבור לפועל עומד, תמצא בפירושו גם מקרים שבהם הוא לא ציין עובדה זו, אלא הסתפק בהפקעת המשמע האקוזטיבי מן הכינוי. נעיין בדברי הפרשנים – ובכללם ראב"ע – לדוגמה שלהלן:

(161) יִזְבְּחוּ לִשְׂדִים לֹא אֱלֹהִים, אֱלֹהִים לֹא יִדְעוּם; חֲדָשִׁים מִקְרֹב בָּאוּ, לֹא שְׁעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם (דב' לב, יז)

ספרי דברים שיח: לֹא שְׁעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם – שִׁלַּח עֲמִידָה שְׁעָרָת אֲבוֹתֵיכֶם בַּפְּנִיָּה.

רש"י: לֹא שְׁעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם – לֹא יָדָעוּ מִהֶם; לֹא עֲמִידָה שְׁעָרָתָם מִפְּנֵיהֶם, דֶּרֶךְ שְׁעָרָת הָאָדָם לַעֲמֹד מִחֲמַת יָדָאָה, כִּד נִדְרַשׁ בַּסֵּפֶר. וְשֶׁ לִּפְרֹשׁ שֶׁד: שְׁעָרוּם – לְשׁוֹן שְׁעָרִים יִדְקָדְקָם (יש' יג, כא). שְׁעָרִים הֵם שְׂדִים. לֹא עָשׂוּ אֲבוֹתֵיכֶם שְׁעָרִים הַלָּלוּ.

ראב"ע: שְׁעָרוּם – פִּירוּשׁ: לֹא שְׁעָרוּ מִהֶם, מִגִּזְרֵת וּשְׁתַּעֲרָה עֲלֵיו (דב' יא, מ), כְּטַעַם תַּסְמֵךְ שְׁעָרָת בִּשְׂרִי (איוב ד, טו). וְקִרְבֵּי הוּא מִגִּזְרֵת 'סְעָרָה' (היינו: ישנה קרבה בין שְׁעָרָה [צורת הנפרד של שְׁעָרָת שבאיוב] לבין סְעָרָה כבצירוף סופה וסְעָרָה

62 וראה נוסף לדוגמות הנזכרות גם את פירושו לתהלים יג, ה, ד"ה יִכְלִיתִי (=יכולתי לו), ושם מובאת דוגמה נוספת: ויִזְעַקוּךְ (=ויזעקו אליך) (נחמ' ט, כח).

63 כך למשל בפירושו לתהלים ה, ה, ד"ה לֹא יִמְדֹךְ רַע.



[יש' כו, ו]), ואם (=אף על פי שהוא בסמך) וכמוהו [כמו פסוקנו, שבו אין לכינוי המושא שבתורה שְׁמַע אקוטיבי: בני יצאנוי (יד' י, כ) – יצאו ממנו; חזקתני ותוכל (שם כ, ז) – חזקה ממנו. והנה טעמו [של ולא שְׁמַע]: ולא פחדו מהם.

בעל הדרשה שבספרי, רש"י בעקבותיו (בפירושו הראשון) וראב"ע ראו בְּשְׁמַע פועל גזור שם מְשַׁעֵרָה, שנצמד לו כינוי מושא שלא במשמע אקוטיבי. בדרשת הספרי ובדרכתה בפירוש רש"י מוצגת בבירור הדנמינטיביות של הפועל, וכנגד התיאור הציורי שבדרשה תמצא בפירושיהם של רש"י ושל ראב"ע הגדרה מילתית של הפועל והמרה של כינוי המושא בכינוי גוף הנצמד למילת יחס, כך:

[לא] שְׁמַעִים = [לא] יראו מהם (רש"י) / [לא] פחדו מהם (ראב"ע).

קרוב לוודאי שרש"י ראה בפירוש הספרי – שאותו הביא כפירוש ראשון – דרש. מאחורי ראייה זו עומדת אולי הסברה, שהגדרת השדים כאלהים לא ידעום, חדשים מקרוב באו אינה מתיישבת עם פחד מפניהם. מכל מקום רש"י הציע לְשְׁמַעִים פירוש שני, המעמיד אף הוא את הפועל כדנמינטיבי, אך נחר אותו מ'שעירים' ולא מְשַׁעֵרָה. פירוש זה מבקש לשמר את המשמע האקוטיבי של כינוי המושא, כביכול שְׁמַעִים = 'עשו אותם (את השדים, היינו את האלהים שלא ידעום) (אבותיכם) שעירים'. אך ההוראה הדנמינטיבית של שְׁמַעִים לפי פירוש זה מעמידה כבר את 'שעירים' כמושא הכלול בפועל – 'לְשַׁעֵר' – לעשות שעיר(ים) – ומייתרת את כינוי המושא החבור.

#### 4.2.3 כינוי מושא הנדרש במשמע אקוטיבי, כשלפי הפשט אין משמעו כזה

פעמים שכיני מושא המשמש במשמע שאינו אקוטיבי מתפרש – בדרך הדרש – על פי השימוש הרווח של כינוי זה, הנתפס גם כשימוש הראוי לכינוי. ייחוס משמע אקוטיבי לכינוי המושא שבדרשות שלהלן עומד בבסיסן של דרשות אלו.

(162) וידעו אתנו המצרים וענונו ויתנו עלינו עבדה קשה (דב' כו, ו)

פסוק זה נתפרק לחוליות דרשניות בהגדה של פסח, כשכל חוליה מהפסוק מקבלת בדרשה חזוק מפסוק שבשם' א. עניינו כאן בחוליה הראשונה.

הגדה של פסח: וידעו אתנו המצרים – כמה שטחמר: הבה נתחכמה לו פְּדִירָה והיה כִּיתָקְדָאגָה מלחמה ונוסף גס־הוא על שְׁנֵאֵנוּ ונלח־סֵבְנוּ ועלה מְךָהארץ (שמ' א, י').

64 לשיטת ראב"ע, ניתן היה לחזק את דבריו על הקרבה שבין שְׁעָרָה לבין שְׁמַעֵרָה בהצבעה על העובדה שמצינו את האחרונה כתובה גם שְׁמַעֵרָה. כך בכתוב: ה' בסופה וב שְׁמַעֵרָה דרכו (נח' א, ג).

הקשר שמצא הדרשן בין פסוקנו לבין הפסוק בשמות מצריך הבהרה, שכן אין הפסוק בשמות מדגים פעולה רעה שפעלו המצרים נגד בני ישראל, אלא מצביע – לכל היותר – על כוונת המצרים לתכנן פעולה שתמנע את התרבותם של בני ישראל. נמצא, שכדי להדגים כיצד בא לידי ביטוי מעשי התוכן של פסוקנו, היה הדרשן מייטיב לעשות אילו הסמיך את פסוקנו לפסוק אחר בשם 'א', המציין פעולה רעה ממש, ולא כוונה סתמית לתכנן פעולה כזאת. כך למשל יכול היה לדרוש: וידעו אתנו המצרים – כמה שנאמר: ויאמר מלך מצרים למילדת העברית [...] בילדכן את העבריות וראיתן עליהן אבנים אסרן הוא וְהַסִּתֵּן אוֹתוֹ וְאֶסִּיבֶתּוּ הוּא וְחַיָּה (שם' א, טו-טז). הפסוק שבחר הדרשן להסמיך לפסוקנו מלמד, שהוא ביקש להבין את המשפט וידעו אתנו המצרים שלא כפשוטו, אלא באופן ההולם את העמדת הפסוק משמות כבבאיה שלו ומצדיק את ההשוואה שבין שני הפסוקים, המתבטאת בדרשה במילים כמה שנאמר.

דומה שבבסיס הדרשה עומדת הבנת כינוי המושא אתנו במשמעו הרווח, האקזוסיבי, אף שאין זה משמעו בפסוקנו. על פי פשוטו מביע המשפט וידעו אתנו המצרים שבפסוקנו את מה שמביע המשפט וידעו לנו מצרים (במ' כ, טו).<sup>65</sup>

בדיקת היקריותו של השורש רע"ע בבניין הפעיל במקרא מלמדת, שכשמובא מושא לצד הפועל, ובכלל זה גם כשהוא מיוצג בכינוי – משמש בעיקר הדגם 'הָרַע לֵא' (12 פעמים),<sup>66</sup> המצוי פי ארבעה (!) מן הדגם 'הָרַע אֶת X' (3 פעמים).<sup>67</sup> פרופורציה זו מכפיפה את הדגם הנדיר לדגם השכיח, ובהשראתה נתפס כינוי המושא אתנו שבפסוקנו במשמע דטיבי ולא אקזוסיבי. משמע זה נראה לפרשנים ברור מאליו, עד שלא נזקקו להעיר עליו.<sup>68</sup> כנגד זאת, דווקא העמדת אתנו שבפסוקנו במשמע אקזוסיבי נתפסה כבלתי טבעית, והזמינה את מי שהוטרד מן השימוש בדגם הנדיר וביקש לראות הבדל בין וידעו אתנו המצרים לבין וידעו לנו מצרים, להציע את הדרשה הנדונה.

כך יש אפוא להבין את הדרשה: הדרשן העמיד את וידעו כפועל יוצא דנמינטיבי, הגזור משם התואר 'רע', ומצריך משלים. לפי הדרשה 'הָרַע אֶת X' = 'העריך את X כרע, חלה ב-X רוע או רצון להרע'. עתה תובן ההשוואה שהעמיד הדרשן בין הפסוקים: וידעו אתנו המצרים = 'המצרים העריכו אותנו כרעים וייחסו לנו כוונות רעות'. כוונת אלו מתפרשות בהשוואה: כמה שנאמר: [...] והיה כירתקראנה מלחמה ונוסף גם הוא

65 וכך בדין לא הבחין ביניהם אנקלוס, ותרגם בשניהם וזנכישו למא.

66 כגון: למה תִּרְעוּתָה לָעַם הַזֶּה (שם' ה, כב); וְלִבְיָאֵי אֱלִיתֵרֵעִי (תה' קה, טו); למה הרעתם לי (בר' מג, ח); וְהָרַע לָכֶם וְכָלֵה אֶתְכֶם (יה' כד, כ).

67 שני ההיקריות הנוספות הן: וְלֹא תִרְעוּתִי אֶת אֶחָד מֵהֶם (במ' טז, טז); אֲשֶׁר מַנְעֵנִי מִתִּרְעָה אֶתְךָ (שם"א כה, לד).

68 אך בהיקרות היחידה הנוספת של הדגם 'הָרַע אֶת X' + כינוי מושא – מִתִּרְעָה אֶתְךָ (שם"א כה, לד) – העיד על כך רד"ק: מזהרע אותך – כמו: [מזהרע] לך.

על-שנאינו ונלחם-בנו ועלה מן-הארץ. הווי אומר: המשפט וידעו אתנו המצרים מתפרש בדרשה כאילו בא לציין את הרוע שתלו המצרים בבני ישראל, בראותם בהם בוגדים פוטנציאליים, המסוגלים להצטרף אל שונאי מצרים בעת מלחמה. רק הראייה שהדרשה מייחסת לאתנו שבפסוקנו משמע אקחשיבי מעמידה את ההשוואה שבין שני הפסוקים, שהיא יסוד הדרשה, על בסיס הגיוני.

רש"י, בפירושו לפסוקנו, נמנע מלפרש את וידעו אתנו המצרים, אף על פי שהביד בוודאי את הדרשה שבהגדה של פסח. איהבאתה בפירושו מלמדת שלא ראה דרש זה ראוי להתמודד עם הפשט הברור שאינו מצריך פירוש. ובכל זאת, אפשר שדרשה זו עמדה לגד עיניו, כשראה לפרש את וידעו לנו מצרים (במ' כ, טו); שכן אם פשטו של פסוקנו ברור, פשטו של זה – על אחת כמה וכמה. תמוה הוא אפוא, מה ראה רש"י לפרש משפט שאינו מצריך פירוש, ותמוה יותר תוכן הפירוש, האומר: וידעו לנו – סבלנו צרות רבות. פרשני רש"י התחבטו בשאלה: מה בא רש"י ללמדנו בפירוש זה? תשובותיהם אינן מספקות, ועיקרן נתלה בתיבה רבות שבפירוש, שלידים באה להורות שאין הפסוק מדבר ברעה אחת חד-פעמית, אלא ברעות רבות ומתמשכות.<sup>69</sup> לדעתנו התעורר רש"י לפרש את וידעו לנו, ופירשו כפי שפירשו, רק משום שרצה לגד פסוק זה לפסוקנו, שעמד לגד עיניו כשהוא משולב בדרשה שבהגדה של פסח. כאמור, דרשה זו מוציאה את המשפט וידעו אתנו מצרים מפשוטו, ומפרשת אותו כאילו אין הוא מדבר בצרות של ממש שגרמו המצרים לבני ישראל, אלא בהערכת המצרים את בני ישראל כרעים וכבוגדים פוטנציאליים. על רקע פירוש זה, שיסודו בהעמדת אתנו במשמע אקחשיבי, ראה רש"י להדגיש, שלמרות הדמיון שבין וידעו אתנו המצרים לבין וידעו לנו מצרים, אין המשפט השני יכול להידרש כראשון, בשל ההבדל שבין אתנו ללנו. נמצא שאת המשפט השני אין להוציא מפשוטו, ועל כרחק הוא מדבר בצרות רבות של ממש שסבלו בני ישראל

69 ראה שפתי חכמים ותר אריה על אתר. יצוין כי פירוש גור אריה מאשש את ההתמקדות בתיבה רבות שבפירוש רש"י באמצעות פסוקנו, המבאר – לשיטתו – את וידעו בהמשך, במילים: ויענו ויתנו עלינו עבודה קשה. מילים אלו מתארות מציאות חוזרת ומתמשכת ולא חד-פעמית, ורש"י – על פי פירוש גור אריה – ביטא בתמציתיות את תמונת המציאות הזאת בפירוש לפסוק במדבר, הדומה לפסוקנו בפתיחתו, אך חסר בו והמשך, המתאר את הרעות המתמשכות. חשוב להדגיש, כי פירוש גור אריה, אף שנוקק לפסוקנו בדין, לא הצליח לעמוד על תרומתו הסמית לפענוח כוונת דבריו של רש"י בפירוש לבמדבר כ, טו – תרומה שכפי שצראה להלן, נעוצה בהבדל שבין וידעו אתנו לבין וידעו לנו. התעלמותו של בעל הפירוש מהבדל זה, שלא נראה לו מרומי, משתקפת בעליל מהצטרף המשובש של פסוקנו בפירוש, שבו הוסיף התיבה אתנו בלנו. חז לשון פירוש גור אריה: סבלנו צרות רבות – רצנו למר שמח שכתוב וידעו, אף על גב שלשון זה משמע רק שעשו להם רעה (אחת), ו-(הר) במקום אחר (דב כ, ח כתיב: וידעו לנו [צ"ל: אתנו] ו(ו) המצרים ויענו ויתנו עלינו עבודה קשה, לכך פירש [רש"י] כי בלשון וידעו רוצה למר שסבלנו צרות רבות.

מידי המצרים. זה גם פשטו של פסוקנו, אך המילה אותנו מזמינה אותו להיכנס גם בשערי הדרש.<sup>70</sup>

(163) ותענו אותי ותאמרו טוב הדבר אשר דברת לעשות (דב' א, יד)

כינוי המושא אותי חוצץ בפסוק זה בין ותענו לבין ותאמרו. אפשר שחציצה זו סללה את הדרך לפרשנות שפירקה את הסינטגמה 'ענה ואמר' – סינטגמה המודמנת במקרא למעלה ממאה ועשרים פעמים, וברגיל שני מרכיביה מציעים יחד את תוכן האמירה הבאה אחריהם. שיטת פרשנות זו משתקפת גם מן ההצבה החריגה של טעם אתנחתא בין ותענו לבין ותאמרו, שאין כיוצא בה בשאר ההיקריות של 'ענה ואמר', ולפיה מוצע בפסוק זה תוכן האמירה באמצעות הפועל ותאמרו לבדו, והתיבות ותענו אותי עומדות כמשפט לעצמו, שככזה הוא מהווה אתגר לפרשנות. נראה, כי הפקעת הפועל ותענו מזיקתו אל הדיבור הישיר שבפסוק והצרכת 'את' לשורש ענ"י שבבנין קל"י הם שני יסודות הלשון שעליהם נשען המדרש שלהלן, ובעקבותיו גם פירוש רש"י לפסוקנו.

ספרי דברים יד: ותענו אותי ותאמרו טוב הדבר אשר דברת לעשות – היה לכם לומר: רבינו משה, ממי נאה ללמוד תורה, ממך או מתלמידך, או מתלמיד תלמידך? לא ממך, שנצטערת עליה? [...] ולא זדע אני מה שתחת עקבי רגליכם. ה"תם אומרים: עכשו הוא ממנה עלינו דינים [...] ואם אין אני [מתמנה] – בני, ואם אין בני – בני, ואם מבאים לו דורון, והוא נושא פנים בדן. לכך נאמר ותענו אותי – כשה"תי מתעצל בדברים, ה"תם אומרים: יקשה הדבר במהרה.

רש"י אימץ מדרש זה, והביאו – בעיבוד – בפירושו:

רש"י: ותענו אותי וגו' – חלטתם את הדבר להנאתכם. היה לכם להשיב: משה רבינו, ממי נאה ללמוד, ממך או מתלמידך? לא ממך שנצטערת עליה? ולא ידעתי

70 הבנת הדגם 'הרע את X' ברוח שבה נדרש פסוקנו בהגדה של פסח אתה מוצא בפירושו של ספורנו לפסוק ולא הרעתי את אחד מהם (במ' טו, טז), שבו X שבדגם אינו כינוי מושא אלא מושא ממש. כגוד הפשט, שלפיו שיעור המשפט הוא: 'לא הרעתי לאחד מהם', פירש ספורנו: ולא הרעתי את אחד מהם – אפילו ודבת חוצה מבית רן ח"ב אין לחם עלי, שלא קרה לחם שיבאו לפני לך באופן שאחריבם. שיעור המשפט לפי ספורנו הוא: לא הערסתי אף לא אחד מהם – בבואו לפניי בדין – כרע, כחייב היינו, לא הרשעתי אף לא אחד מהם. אפשר שבלא יודעין והשפע ספורנו בפירושו לפסוק זה מן הדרשה שבתורה של פסח על דב' כ, ו, ואכמ"ל.

71 אמנם שימוש כזה מצוי עוד במקרא, כגון: ולא יוכל אחיו לענות אתו (בר' מה, ג); ולא ענו העם אותו דבר (מליא יח, כא ובדומה מלי"ב יח, לו). לסמן שייכות גם דוגמות שבהן שורש ענ"י בבנין קל בא עם כינוי מושא חסר, כגון: יענך ה' בימים שרה (תה' כ, ב).

מחשבותיכם. היתם אומרים: עכשו יתנו עלינו דינן הרבה. אם אין מכירט (הדיין).  
אנו מבזים לו דורון והוא נושא לנו פנים.

**לעשות – אם הית' מתעצל, ואתם אומרים: עשה מהרה.**

השוואת דברי רש"י למקור שבספרי מראה, שפיצול המדרש בין שני דיבורים מתחילים בפירושו של רש"י – ותענו אותי וגו' ולעשות – בא אולי לשרת את לעשות, אך בד בבד הוא מוסיף טשטוש יתר לזיקה, המטושטשת מלכתחילה במדרש, בין ותענו לבין ענין העצלות שנתלה בפועל זה. דומה אפוא שכאן – בניגוד למקומות רבים אחרים – לא זכה המדרש לכך, שניסוח סתם בו יתבהר בעיבוד שהעמיד לו רש"י בפירושו. בן החיים הצביע על הזיקה שבין שורש עני' שבפסוקנו לבין המשמעות של עיכוב ואיחור, המצויה בלשון חכמים בצירוף 'עני' הדין.<sup>72</sup> זיקה זו וכן הממצא שהעלינו מטעמי המקרא<sup>73</sup> – היינו העובדה שלא מצינו אתגרתא המפרידה בין 'ענה' לבין 'אמר' אלא בפסוק זה – מחזקים את ההנחה שהמדרש, המשתקף גם מטעמי המקרא, ראה בפסוק שני עניינים נפרדים, וקשר את ותענו אתי ל'עני' הדין, כשהוא מייחס לשורש עני' כאן משמע של השהייה.<sup>74</sup> האסוציאציה שהולוכה את המדרש בכיוון זה ניזונה מן ההקשר שבכתוב, הן במיני שופטים דיינים בקונטציה של דברי תוכחה. לכך ניתוסף מה שנראה לדרשן כשימוש לשון מזור – היינו 'ענה את X', תחת 'ענה ל-X'. חבירתם של שני הגורמים הללו הביאה לתפיסת ותענו כפועל דנומינטיבי, הנגזר מ'ענינו' בהוראת 'עיכוב, השהייה' או – על פי הלשונות שמצינו במדרש ובפירוש רש"י – 'עצלות', ולתפיסת אתי בהוראה אקחטיבית במקום בהוראה דטיבית. בעל המדרש קרא אפוא את פסוקנו כך: ותענו אתי (=עשיתם אותי למענה) והיינו מעכב את ביצוע מיני השופטים, המצוץ בפסוק יג); ותאמרו: טובה דבר אשר דברת! לעשות! (היינו: אל תסתפק בדיבורים; עשה את הדבר מיד ואל תשהה אותו).

#### 4.2.4 כיני מושא בגוף נסתר נדרש כמכון לה'

בסעיף 4.1.5 עסקנו במקרים שבהם כיני גוף נסתר עשוי להידרש כאילו הוא מכון לה' גם כאשר זהות הרפרנט שמאחוריו ברורה מן ההקשר. בדומה לזה מצינו גם בכיני מושא שבגוף נסתר. משנתקל הדרשן בשימוש תחבירי 'חריג', היינו בלתי שכיח, בכיני מושא, עשוי הוא לסלק את החריגות' בדרך של הוצאת הפסוק מפשטו, תוך עיוות המשמע של מרכיב, או של מרכיבים, שבפסוק. זהו הרקע לזיהוי דרשני של רפרנט של כיני מושא עם

72 ראה: בן-חיים, ענה ולא השיב.

73 ראה: קוגט, הלשון והפרשנות, עמ' 50-52; וביתר פירוט: קוגט, טעמים ופרשנות, עמ' 67.

74 ואמנם כך פירש רש"י את המושג 'עני' הדין' בשבת לג ע"א שמאחורין הדינים לדנו, ולא לשם שמים, ולא לאחר שהובחר להם הרץ משהין אותו.

ה'. ויהי כזה תמצא בדוגמה 164 (שמ' ב, ו) שבסמוך, שבה כינוי המושא מכון על פי הפשט לרפרנט המפורש אחרי הכינוי. ייתור הלשון שבאחור הכינוי לצד הרפרנט הוא ש'הזמין את הדרשה, שהעמידה את כינוי המושא כמכון אל ה'. בשל כך ראינו לדון בדוגמה זו בסעיף 4.3.1, הדן בכינויים המקדימים, והוא מהווה חלק מדיוננו ביחסה של הפרשנות לכינויים יתרים (סעיף 4.3).

#### 4.3 יחסה של הפרשנות לכינויים יתרים

ייתורי לשון, ובכללם כינויים יתרים, נתפסים בדרך כלל על ידי הפרשנים כגיבובים, שטוב לו לכתוב בלעדיהם. הפרשנים לא יכלו להתעלם ממצאותם של כינויים כאלה במקרא, ואתה מוצאם מתמודדים – בדרכם, שלעתים יש בה התכחשות ו'בריחה' אל הדרש – עם תופעות של כינוי מקדים, כינוי שלפני פועל נטוי, ומכונה יתר, שבא במקום כינוי. דוגמות לדרכי ההתמודדות עם התופעות הנזכרות נביא להלן.

##### 4.3.1 הכינוי המקדים (הכינוי הפרולפטי)

ייצוג מאפיין לדרך הטיפול של פרשנות הדרש בכינויים יתרים מפגינה הדוגמה שלהלן:

(164) ותפתח ותראהו את הילד (שמ' ב, ו)

על פי פשט הכתוב כינוי המושא שבו תראהו הוא כינוי מקדים, "המכון אל הילד, המפורש לאחר הכינוי. כך פירשו רש"י (בפירושו הראשון על אתר) וראב"ע:

רש"י: ותפתח ותראהו – את מי ראתה? – הילד. זהו פשוטו.

ראב"ע: ותפתח ותראהו – אחר שאמר ותראהו, הוסיף לבאר [את הילד].

רש"י מכיר למעשה בקיומו של כינוי מקדים ואינו רואה צורך 'להצדיק'. ראב"ע רואה במושא המפורש שלאחר הכינוי המקדים תוספת ביאור, היינו תמורה (אפוזיציה). ההנחה הפרשנית-התאולוגית שלפיה אין ייתורי לשון בטקסט המקראי, או למצער בתורה, היא האחראית, ככל הנראה, לשינויי הגרסה, שבהם נעקר הכינוי המקדים מן הפסוק. כך הוא בנוסח השומרוני, הגורס: 'ותרא את הילד' – גרסה התואמת גם את הנוסח

78 על הכינוי המקדים כמקרה פרטי של הכינוי היתר במקרא ראה: קונט, הכינוי היתר, ועל כינוי מושא מקדים ראה שם, עמ' 17-26. מסקנו נדון שם בעמ' 17-19 (דוגמה 35).

שבתרגום השבעים. "אף דעתו של אנקלוס לא נחה מקיומו של הכינוי המקדים שבפסוקנו, עד ש'עקרו' בתרגומו:"

אונקלוס: ופתחת וחזת ית רביא

'עקידת' הכינוי המקדים מבטאת את הראייה של ייתור הלשון כנטל המכביד על הפסוק. לראייה זו נתן ביטוי ברור מנחם בן סרוק במחברת:

מחברת מנחם עמ' 71, טור ב: והיה ד' בותראהו וא בזתרא את הילד.

המדרש, שאף הוא לא ראה הצדקה לקיומו של הכינוי המקדים בפסוק, נקט דרך אחרת להחליץ ממנו: הוא פירש את כינוי המושא שבו תראהו באופן שניטל ממנו ייתור הלשון. כך מצינו את חז"ל ואת רש"י (בפירוש השני, שבעקבות חז"ל) פוטרים את הפסוק מ'עונשו' של הכינוי המקדים:

בבלי, טוטה יב ע"ב: ותפתח ותראהו את הילד – ותרא מבעי ליה (ואם כך, מדוע כתוב ותראהו?). אמר ר' יס' ברבי חנינא: שראתה שכנה עמו.

רש"י (לאחר זהו פשוטו שהובא למעלה): ונדרשו: שראתה עמו שכנה.

לפי המדרש אין כינוי המושא שבו תראהו מכון אל הילד שאחריו. כדי להעמיד לכינוי המושא רפרנט אחר, מופקעת מילת היחס את ממשמעה כמציינת את יחסת האקחטיב, והיא נדרשת במשמע 'עם', "ומעתה שיעור הפסוק הוא: ותפתח ותראהו (=ראתה את X שלא פרש מיהו) את (=עם) הילד. בעמדה פרשנית זו מבקש כינוי המושא שבגוף נסתר את זיהוי הרפרנט שמאתוריו, והמדרש, האמון על השיטה שסתם כינוי בגוף נסתר עשוי לכוון אל הנסתר הידוע, היינו ה', "מסיק: שראתה (את ה)שכנה עמו (=עם הילד).

76 להיעדרו של הכינוי המקדים בתרגום השבעים אין לייחס משקל רב, שכן אין היונית עושה שימוש טבעי בכינויים כאלה. משום כך אין להסיק מן ההיעדר הנזכר על גרסת המקור העברי ששימש מצע (Vorlage) לשבעים, כאילו בהכרח נעדר הכינוי אף בה. מאידך ניסא, אילו מצאנו בתרגום השבעים לפסוקנו שימוש בכינוי מקדים, היה בכך – למרות המלאכותיות שבשימוש – כדי להעיד על מציאותו במקור העברי שהיה לפניו.

77 ודוק: כיוון שכינויים מקדימים שכידם בארמית, עקידת הכינוי בתרגום ארמי היא מכוונת!

78 ובדומה בשמות רבה א, כת.

79 ועמד על כך רש"י בפירושו לטוטה יב ע"ב, ד"ה שראתה עמו שכנה: והוא את (ותראהו את הילד) – לשון עם, כמו: ואת בנימין אחי יוסף (לא שלח יעקב את אחיו (בר' מב, ד). אנב אודתא נעיד, שרש"י בא לבאר את לשון התלמוד שראתה שכנה עמו, אך הדיבור המתחיל הובא בהיפוך סדר המילים – שראתה עמו שכנה – כסדר שהובא בציטוט המדרש בפירוש רש"י לתורה.

80 וכבר עמדנו על שיטה זו בסעיף 4.1.5, וראה הדוגמת שהובא שם.

אפשר ששיטת הדרשה המזהה כינויים שבגוף נסתר עם ה' נשענת על דרשה אחרת, שבמקרה עומד פסוק אחר, המלמד כביכול שכיני גוף שלישי הוא שמו של האל. כך מצינו במדרש 'שכל טוב' הרחבה מעניינת של המדרש שבסוטה:

מדרש שכל טוב: מלמד שראתה עמו שכנת, כענין שנאמר: אני ה' הו א ש מ י (יש' מב, ח).

מדרש זה מבקש ללמדנו, ש'הוא' / -ה' שמו של ה' הוא, וכביכול אין בותראזו כינוי מושא אלא מושא ממש.

הנטייה הכללית בפרשנות, להציע ליתורי לשון בכלל, ולכינויים מקדימים בפרט, פירוש המסלק מהם את העודפות, מלמדת על עצם ההבחנה של הפרשנים בקיומם של ייתורי לשון כאלה. הכרת הפרשנים בתופעת הכינוי המקדים כשימוש תחבירי מקובל בעברית המקראית – גם אם נדיר רבלתי רצוי – אפשרה אולי, למרבית ההפתעה, לגייס שימוש זה לצורך פירוש של מבנה תחבירי מוקשה, כאילו מצינו בו כינוי מקדים. דומה שכך אירע לפסוק שלהלן:

(165) ויבאה יצחק האהלה שרה אמו, ויקח את דבקה ותהילו לאשה ויאבה (בר' כד, סז)

הצירוף האהלה שרה אמו הוא מוקשה, בעיקר בשל הידוע שבתיבה האהלה. ללא הידוע ניתן היה להשוות את פסוקנו לפסוק ויבא האיש את האנשים פ י ת ה י ו ס פ (בר' מג, יז), שבו חוצצת ה"א המגמה בין נסמך לסומך. "אלם כיוון שברגיל אין ידוע נצמד לשם נסמך, קשה לראות בצירוף הנדון סמיכות. בשל כך ראו ראב"ע ורמב"ן לפרש את האהלה שרה אמו כצירוף של תמורה, שבו הרכיב השני הוא מעיקרו צירוף של סמיכות – [אהל] שרה אמו – שנשל ממנו הנסמך (אהל), המשתקף מן הרכיב הראשון של צירוף התמורה (האהלה):

ראב"ע: האהלה שרה אמו – דרך קצרה, האהלה, אהל שרה אמו. וכן: הנבואה [נבואת] עודד הנביא (דה"ב טו, ח).

רמב"ן: ויבאה יצחק האהלה שרה אמו – חסר הנסמך [של הסומך שרה אמו, והוא: אהל], וכמוהו רבים.

ראב"ע ורמב"ן מקיימים אפוא את הסמיכות שבפסוק, ופותרים את הקושי שבנסמך המידוע באמצעות הכפלתו כשהוא מעורטל – בהופעתו הנוספת – הן מן הידוע הן מה"א המגמה, כך: ויבאה יצחק האהלה, [אהל] שרה אמו.



בדרך אחרת הלכו אונקלוס ובעל המדרש בבראשית רבה, ורש"י בעקבותיהם:

**אונקלוס:** וַיִּקְרָא יִצְחָק לְמַשְׁכָּנָא, וְחֻזָּא וְחֻזָּא תַּקְנִין עֲבֻדָּהָא כַּעֲבִיד שְׂרָה אִמָּהּ.

בראשית רבה, ס, טז: כיוון שראח (יצחק) אותה (את רבקה) שעושה כמעשי אמו [...] מד ויבין/אה יצחק האהלה שרה אמו.

הן בתרגום אונקלוס הן בבראשית רבה מצויה תוספת מדרשית על הנאמר בפסוק, שעיקרה – הבחנתו של יצחק בדמיון שבין מעשיה המתקנים של רבקה לאלו של שרה אמו. תוספת זו אינה פוגמת בפסוק עצמו, ולכאורה אין היא פולשת לתחומי המשפט ויבאה יצחק האהלה שרה אמו, אלא מועמדת לפניו (בבראשית רבה) או לאחריו (בתרגום אונקלוס), וממילא אין בה פתרון לקושי שבצירוף האהלה שרה אמו. ובכל זאת, תוספת זו יתקת את חזונו מן המשפט הנזכר ומן הצירוף המוקשה שבתוכו, המתבטל בקריאה הדרשנית של הפסוק כך: ויבאה יצחק האהלה, [כיוון שראה שהיא כ]שרה אמו. בבסיסה של קריאה זו מונח משפט משוואה, שנשאו הוא רבקה, המיוצגת בפסוק בכינוי המושא החבור שבתוכה ויבאה, ונשאו הוא הצירוף שרה אמו. הדרשה בבראשית רבה ובתרגום אונקלוס אינה אלא פירוק המשפט הנדון לשניים: (א) רבקה [היא] שרה אמו; (ב) ויבאה [את שרה אמו, שאינה אלא רבקה; או את רבקה, שאינה אלא שרה אמו] יצחק האהלה. ביטוי ברור למשפט המשוואה שהנחנו בבסיסה של הדרשה מצוי בפירושו של רש"י לפסוקנו:

רש"י: האהלה שרה אמו – ויבאה האהלה נעשית דוגמת שרה אמו, כלומר: והרי היא שרה אמו.

בהעמדת משפט המשוואה והרי היא שרה אמו בבסיסה של הדרשה, הציע רש"י לראות בפסוק – על פי הדרשה – כינוי מקדים, כביכול בני המשפט: ויבאה יצחק [...] [את] שרה אמו, כדוגמת כל נדיב לכו יבאה את תרומת ה' (שמ' לה, ה). העמדת המבנה של פסוקנו לפי הצעת רש"י משחררת את הפסוק מן הצירוף המוקשה האהלה שרה אמו, אך כנגדה מצוותת העובדה, שלא את שרה אמו, שכבר מתה, הביא יצחק האהלה, אלא את רבקה. טענה זו מיושבת במשוואה שביסוד הדרשה, לפיה רבקה נעשית דוגמת שרה אמו, שכן היא עושה כמעשי אמו.

צא ולמד מה נפתלות הן דרכי פרשנות הדרש: מלכתחילה ביקשה זו לעקור את הכינייים המקדימים מן המקרא, אך לבסוף נוקקה להם והעמידה להם רוח והצלה ממקום אחר – מקום שאין בו כינוי מקדים, ורק היא כפתה עליו את הכינוי.

## 4.3.2 כינוי גוף נרשאי ליד פועל נטוי

כיוון שהגוף המשמש נרשאו של פועל נטוי ניתן לויהוי על פי צורת הפועל, הופעתו של כינוי גוף נרשאי ליד פועל כזה – במיוחד כשגם מן ההקשר ברורה זהותו של הנרשאי – עשויה להיתפס כמזוהה. חוקרי תחביר המקרא ציינו, כי לעתים ניתן לתלות את הופעתם של כינויי גוף נרשאים ליד פעלים נטויים בהנגדה המתבקשת בין הנרשאי המיוצג בכינוי לבין נרשאי אחר – שם עצם (כולל שם פרטי) או כינוי – המאוחר באותו הקשר.<sup>82</sup> כך למשל: דִּבֶּר אֶת הָעַמִּי וְנִשְׁמָעָה, וְאֵל יִדְבֹּר עַמּוֹ אֱלֹהִים (שם' כ יט); יִבְשׁוּ דְרָפִי וְאֶל־אֲבִשָּׁה אֲנִי, יַחְתּוּ הַמָּה וְאֶל־אֲחָתָהּ אֲנִי (יר' יז יח); הוּא יִשׁוּפֹךְ רֹאשׁ, וְאֵת הָתְּשׁוּפֹת עֵקֶב (בר' ג טו). הנגדות מפורשות כאלה מדברות בעד עצמן, ובדרך כלל אין הפרשנים רואים צורך להצביע עליהן. אולם הופעתו של כינוי גוף נרשאי ליד פועל נטוי לצורך הנגדה, אינה מצטמצמת במקרא למקרים של הנגדה מפורשת. יש שהנגדה אינה מפורשת, שכן כנגד כינוי הגוף הנרשאי שליד הפועל הנטוי, אין ההקשר מעמיד במפורש נרשאי אחר. כך הוא למשל בפסוק: וַיֹּאמֶר לוֹ אֲבִיו וְאִמּוֹ: הֲאִין בָּבִנוֹת אַחִיד וּבְכֹל־עַמִּי אִשָּׁה, כִּי־אֵתָה הוֹלֵךְ לִקְחַת אִשָּׁה מִפִּלְשְׁתִּים הָעַרְלִים? וַיֹּאמֶר שִׁמְשׁוֹן [...] אוֹתָהּ קָח־לִי, כִּי־הִיא יִשְׂרָה בְּעֵינִי (שופ' יד ג). אין ספק, כי משנוטלים מכינוי הגוף היא שבדברי שמשון את תפקיד ההנגדה, נעשה הכינוי מיותר, שכן אין כל חסר בלשון 'אותה קח לי, כי ישרה בעיני'. תוספת הכינוי באה אפוא להנגדה: היא – ולא אחרת, על אף היותה מפלשתיים הערלים.<sup>83</sup>

תופעת ההנגדה הבלתי מפורשת, המובעת בהעמדת כינוי גוף נרשאי ליד פועל נטוי, צוינה כבר בפרשנות כך עולה מן הדוגמות שלהלן:

(166) וַיֹּאמֶר אֲבִרָם אֶל־מֶלֶךְ סֹדֶם הִרְמִיתִי יְדֵי אֱלֹהִי [...] אֲסִימְחוֹת וְעַד שְׂרוֹךְ־נֶעֱל, וְאֲסִיאֲקֹחַ מִכֹּל־אֲשׁוּרֶיךָ; וְלֹא תֹאמַר אֲנִי הִעֲשֵׂרְתִּי אֶת־אֲבִרָם (בר' יד כב-כג)

כינוי הגוף אני שליד הפועל העשרתי נתפס בהנגדה לקב"ה במקורות שלהלן:

תַּחֲנוּמָא יִשָּׁן, לָךְ לָךְ יִז: שְׁתַּבְּטִיחִי הַקְּבִיָּה שִׁיעֲשִׂרְנִי, שְׁנֹאמַר: וְאֶגְדֹּלָה שְׁמִךְ וְכוּי (בר' יב, ב).

82 ראה למשל: מדראוקה, ההדגשה במקרא, עמ' 54-56; ולסקה ואקונור, תחביר מקרא, סעיף d 16.3.2, עמ' 295.

83 הנגדה זו צוינה, בדין, אצל ולסקה ואקונור, שם, בתרגום לפסוקנו: She [not another] is the right one for me

רשיי: ולא תאמר וגו' – שתקדוש ברוך הוא הבטיחני להעשירני, שטאמר: ואברךך וגו' (בר' יב, ב).

השימוש היתר לכאורה בכינוי הגוף הנושאי בולט על רקע הפסוק המצוטט בתחומא ישן ובפירוש רש"י, שבו נעדר כינוי זה: ואברךך ואגדלה שמך (ולא: ואני אברךך ואני אגדלה שמך). כינוי זה משתחרר מנטל ייתור הלשון, משתולים בו תפקיד של הנגדה: אני – ולא אוד, אני – ולא הקב"ת. הפסוק שולל את תוכן ההנגדה הזאת – ולא תאמר אני העשירתי – ולפיכך התמקדו הפרשנים הנוכחים במסקנה, שהגורם האמתי להעשרתו של אברם הוא הקב"ה.

(167) ועברתי בארץ מצרים [...] והכיתי כל בכור [...] ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, אני ה' (שם' יב, יב)

מילות הסיום של הפסוק, אני ה', הן ככל הנראה משפט הכרזה החל על הפסוק כולו. אפשר גם שמשפט זה חל על חלקו האחרון של הפסוק – ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים – והכרזה זו באה לציין, שאין ממש באלוהותם של אלהי מצרים. לפי תפיסה זו נקרא חלקו האחרון של הפסוק כך: ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים [כי] אני [הוא] ה' (היינו: אני האל הקיים ועומד, ואילו הם ייעלמו כתוצאה מן השפטים שאעשה בהם). המדרש בהגדה של פסח ייחס את מילות הסיום אני ה' לשלושת הפעלים שבפסוק – ועברתי, והכיתי, אעשה – והעמידן כצירוף של תמורה (ולא כמשפט), הנצמד כביכול לפעלים אלה כנושא. כך קרא בעל המדרש את פסוקנו: ועברתי [אני, ה'], בארץ מצרים [...] והכיתי [אני, ה'], כל בכור [...] ובכל אלהי מצרים אעשה [אני, ה'], שפטים. על פי קריאה זו מצוי ליד כל אחד מהפעלים שבפסוק כינוי גוף נושאי, ומעתה ניתנה רשות לדרשו כמצוין בהגדה בלתי מפורשת, כך:

הגדה של פסח: ועברתי בארץ מצרים: אני – ולא מלאך, והכיתי כל בכור: אני – ולא שרף; ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים: אני – ולא השלח; אני ה': אני הוא – ולא אחר.<sup>84</sup>

תחילה 'הקרין' הדרשן על כל אחד מן הפעלים שבפסוק את כינוי הגוף אני שבצירוף התמורה אני ה' המסכם את הפסוק, ושלל את האפשרות להציב כנגדו נושא חלופי לפעלים

84 יצוין, כי דרשה דומה, התלית בלשון והכיתי כל בכור ומסקנה: לא על ידי מלאך ולא על ידי שליח. מצויה במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא יג. לא נזקקנו לה כאן, משום שאין היא נבנית על מציאותו של כינוי גוף נושאי ליד הפועל והכיתי, אלא על השוואת המשפט והכיתי כל בכור למשפט וה' הכה כל בכור (שם' יב, כט), ואכמיל.

שבפסוק, ולאחר מכן חזר אל צירוף התמורה עצמו, והציג את נוסחת ההנגדה שבבסיס הדרשה: אני הוא – ולא אחר.

דרשה זו עמדה לנגד עיני רש"י בפירושו לפסוקנו, אך הוא בחר לייחס את אני ה' לחלקו האחרון של הפסוק:

רש"י: אעשה שפטים אני ה' – אני בעצמי ולא עלידי שליח.

(168) ויאמר ה' אלמשה לאמר: ואתה דַּבֵּר אל־בני ישראל לאמר (שמ' לא, יב-יג)

מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דשבתא א: ויאמר ה' אל משה לאמר – לא עלידי מלאך ולא עלידי שליח.

דרשה זו נראית סתומה בשל עיגונה בפסוק ויאמר ה' אלמשה לאמר, כשמן הדין היה לעגנה בפסוק ואתה דַּבֵּר אל־בני ישראל לאמר, שבו מצוי כינוי גוף נושאי ליד פועל נטוי. ואכן כך היא מובאת במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, כי תשא (לפסוקנו): ויאמר ה' אל משה [...] ואתה דַּבֵּר אל־בני ישראל – אחת, לא עלידי מלאך ולא עלידי שליח.

(169) ויברכו את־דבקה ויאמרו לה: אחתנו, אַתְּ הִי לאלפי רבבה ויירש זרעך את שער שְׁנַאיו (בר' כד, ס)

לאחר הפניה – אחתנו – הפותחת את הברכה לרבקה, ברור הוא הנושא של היי, ואין צורך בכינוי הגוף הנושאי את. אף כאן מצינו פרשנים שייחסו לכינוי זה תפקיד של הנגדה, היינו: את – ולא אחרת. כך עולה מפירושו של ר' יוסף קרא המובא בפירוש רשב"ם על אתר:

רשב"ם: את היי לאלפי רבבה ויירש זרעך – ממך יצאו אותם הבנים שנאמר בהם בשעת עקדה: ויירש זרעך את שער איביו (בר' כב, יז). זה פירוש ר' יוסף בר שמעון קרא.

ניסוח מפורש יותר של ההנגדה מצוי בדפוסים המאוחרים של פירוש רש"י – אך לא בדפוס ראשון – ואפשר שפירושו של ר' יוסף קרא לפסוק זה נתגלגל אל דפוס רש"י, ואף ספורנו למד מן הייתור כביכול של את את רעיון ההנגדה:

רש"י (בדפוסים אך לא בדפוס ראשון, ואולי זהו פירושו של ר' יוסף קרא): את היי לאלפי רבבה – את זרעך תקבלו אותה ברכה שנאמר לאברהם בהר המוריה: הרבה ארבה את זרעך וגו' (בר' כב, יז); יי רצון שיהא אותו חזרע ממך, ולא מאשה אחרת.

ספודתי: את היי – הי נחה לבעלך בדרכי טובך, באופן שאת בלבד, ולא אשה אחרת, תהי לאלפי רבבה, ויידש זרעך – כמו שנשבע האל יתברך לזרעו של אברהם.

### 4.3.3 מכונה יתר במקום כינוי או: הימנעות משימוש בכינוי

הלשון מטבעה מציעה שימוש בכינוי כתחליף לאזכור של מכותה ידוע, במיוחד לאחר שכבר אזכר. אזכור נוסף של המכונה, במקום שברגיל 'שמורי' לכינוי, מצוי בלשון המקרא, והפרשנים ראו לצינו, בין שהתמקדו בייתורו של המכונה בין שנתנו דעתם לחסרון הכינוי ולמשתמע מההימנעות משימוש בו. ייתור המכונה וחסרון הכינוי עומדים לעתים גם בבסיסן של דרשות. להלן דוגמות להתייחסות הפרשנים לתופעה בדרך הפשט ובדרך הדרש.

(170) ואל־משה אמר על־ה' אלהי' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחויתם מרחק: ונגש משה לבדו אלהי' והם לא יגשו (שם' כד, א-ב)

נשאו של הפועל אמר לא פורש בפסוק, ולפי הפשט סביר שהוא ה', כפי שהוא מפורש בפסוק דומה, בהמשך הפרק: ואמר ה' אל־משה על־ה' אלהי' ההדה (שם, יב). השוואת שני הפסוקים מלמדת, שאם ברור הוא שה' הוא נשאו של הפועל אמר, הרי צפוי שבפסוקית הדיבור הישיר תהיה התייחסות אל ה' בכינוי. ואכן כך הדבר בפסוקית על־ה' אלהי' ההדה (פסוק יב), אך לא בפסוקית על־ה' אלהי' (פסוק א). נראה, שהיעדרו של נשאו מפורש לפועל אמר שבפסוק זה מספק 'הצדקה' לאזכור המכונה – ה' – בפסוקית הדיבור הישיר, שהרי אין זה אזכור חוזר שלו, המזמין את המרתו בכינוי. בכל זאת מצינו בתלמוד תמיהה – המושמעת אמנם מפי אחד המינים – על אי־שימוש בכינוי בפסוקית הדיבור הישיר במקום אזכורו של ה' שם:

בבלי, סנהדרין לח ע"ב: אמר ר' הווא מ'ח לרב חידת: כת'ב ואל משה אמר על־ה' אלהי' 'עלה אלי' מדבעי ליהו אמר לו: וזו מטטון [שם של מלאך, והוא זה שאמר: על־ה' אלהי'], ששמו כשם רבו [רש"י: 'ה' (=שמו של מטטון כשם ה')], לפיכך לא הזכיר שמו, וכתב סתם (אמר, מבלי להזכיר את נשאו הפועל – ה' = מטטון); ויש שצינו כי 'מטטון' בגימטריה – 'שדי', דכת'ב: [הנה אנכי שלח מלאך לפניך (...)] השמר מפניו (...) כי לא ישא לפשעכם] כי שמי בקדבו (שם' כג, כ-כא).

תשובתו של רב אידית לשאלת המין מניחה, שאכן ה' הוא נשאו של הפועל אמר שבפסוק, ואף שאין אזכור מפורש של ה' ליד הפועל אמר, לא היה מקום לכאורה לאזכורו בפסוקית הדיבור הישיר. להצדקת אזכור זה מגייס רב אידית מן ההקשר הקודם לעניינו דמות של מלאך, שכביכול שמו כשם ה', ומציעו כנשאו של הפועל אמר. על פי דרשה זו נקרא

הפסוק כך: ואל משה אמר [ה' = מלאך ה' (=מטטרון)] עלה אל ה'; ומעתה, משהונוח מאחורי שמו של ה' שתי ישויות נפרדות, לא ניתן לוותר על אזכורו של ה' בפסוקי הדיבור הישיר, ואי אפשר להמירו בכינוי. מסקנה זו מתקיימת גם כשמציבים בפסוק, בסדר הפוך, את שתי הישויות הנושאות – לפי הדרשה – את שם ה'. כך הציע רמב"ן, בפירושו לפסוקנו, להבין את הדרשה שהובאה כאן.

רמב"ן: וטעם עלה אל ה': דרך הפשט – זכיר שם במקום הכינוי, כמו: [ויאמר למך לנשיו: עדה וצלה שמען קולין] נשי למך (במקום: 'נשי') [האזנה אמרתין] (בר' ד, כג); " [וישלח ה' את ירבעל ואת יבדן] ואת יפתח ואת שמואל (במקום: 'ואת', שהרי שמואל הוא המדבר) (שמ"א יב, יא); " [וכן: [ועתה שמע אלהינו] [...]] [והאר פניך על מקדשך השמש, למען ה' (במקום: 'למענך') (דנ' ט, יז). אבל בתלמוד [הבבלי, סנהדרין לח ע"ב, שבו נדון הפסוק עלה אל ה' שלא בדרך הפשט] שאלו: "עלה אל"י מביע ליה; ולכן אמרו: [זהו] מטטרון, ששמו כשם רבו, כלומר: ואל משה אמר השם, הנזכר בתחילת הענין – ויאמר ה' אל משה (שמ"ב כ, יח) – עלה אל מטטרון, שנקרא בשם ה', והטעם: עלה אל מקום הכבוד אשר שם המלאך הגדול; והכוונה כי משה יבא בתוך הענן אשר שם כבוד ה', ולא יבא אל השם המיוחד, כי לא יראי האדם וחי (שמ"ג לג, כ). ודון כוונת רבותנו כלל במה שכתב רש"י למעלה, גם במסכת סנהדרין (לח ע"ב) הפך הרב (=רש"י) הענין.

לגופו של פסוקנו אין רמב"ן רואה צורך לחרוג מדרך הפשט, והוא מצביע על כך שכאן, כמו בפסוקים נוספים שהביא, זכיר שם במקום הכינוי. אל הדרשה שבתלמוד הוא נגד בעיקר בשל יכחו עם רש"י באשר לקריאת הפסוק על פיה. לדידו יש לקרוא כך: ואל משה אמר [ה']: עלה אל ה' (=מלאך ה' [=מטטרון]).

רשב"ם מאמץ את דרשת התלמוד, כפי שהבינה רש"י, ומציעה כפירוש לפסוקנו.

רשב"ם (ד"ה ואל משה אמר השני): ואל משה אמר – מלאך – עלה אל ה'; מדלח כתב אל"י.

הצגת הדרשה כפשט הכתוב מלמדת, שרשב"ם ראה זרות בשימוש במכונה במקום בכינוי, ושלא כרמב"ן, לא הכיר בלגיטימיות של שימוש זה, שרמב"ן הגריר בפשטות: זכיר שם במקום הכינוי.

אזכור ית' של שם מצוי גם בחלקה השני של פסוקי הדיבור הישיר שנדונה כאן. לאחר שנקב הכתוב בשמו של משה בפתחת העניין – ואל משה – אמר – אין מקום עוד

85 לא מצוי בפירושים לפסוק זה על אתר התייחסות של הפרשנים – ובכללם רמב"ן – לתופעה הנדונה כאן.

86 ועמד על כך גם רד"ק בפירושו לשמואל על אתר, והסיק: כי כן מנהג הלשון. כדוגמת למנהג לשון זה הוא מביא את בר' ד, כג ואת שמ' כד, א.

לחזור ולהזכירו במפורש בפסוקית הדיבור הישיר. ואכן, בחלקה הראשון אתה מוצא במקומו כינוי גוף שני: **עלה אליה' אתה ואהרן**, אך בחלקה השני של הפסוקית חוזר הכתוב לאזכר את משה: **ונגש משה לבדו אליה'**, כשהשימוש הצפוי הוא 'תגשת לבדך'. אזכור יתר זה אינו שייך ישירות לנשא דיונו, שכן אין כאן מכונה במקום כינוי, אלא נשא מפורש הצמוד לפרעל בגוף נסתר, במקום פרעל בגוף נוכח. בכל זאת אין להתעלם מן הדמיון שבין שני העניינים, דמיון שגרם לראב"ע, ובעקבותיו גם לרמב"ן, להעמידם בקטגוריה אחת, זו שרמב"ן מכנה **שם במקום כנו**. בשל כך, ובעיקר בשל הדוגמות העוסקות שהבליעו הפרשנים אנב פירושם לפסוק זה – דוגמות שבהן אכן מצוי מכונה יתר במקום כינוי – מן הדין שנעיין בדברי הפרשנים לפסוק זה.

ראב"ע: **ונגש – אל תתחמה בעבור שאמר בתחילה [ואל משה אמר] עליה אל ה', ואחר כך ונגש משה לבדו, ולא אמר 'ונגשת', כי כן מנהג הלשון: ודי המטיר עליסדם ועלעמורה גפרית ואש, מאת ה' מדהשמים (בר' יט, כד) – והטעם מחמתו, ושנחמל אמר: וישלח ה' את ידו על ואת כדן ואת יפתח ואת שמואל (שמ"א יב, יא) – ולא אמר: זאוחו, ורבים ככה.**

רמב"ן: **ונגש משה לבדו אל ה' – גם זה על דעת ר"ח (=ראב"ע) שם במקום כינוי, שוחח ראוי לומר אחר עליה אליה' – אנגשת לבדך, אבל מנהג הלשון כן [...], וכן: ודי המטיר [...] מאת ה' (בר' יט, כד) – והטעם: מחמתו, ויאמר משה לחבב בך רעואל המדיני חתן משה (במ' י, כט) – והטעם: מחמתו; וישלח ה' [...] ואת שמואל (שמ"א יב, יא) [ואלו דברי שמואל]; וכן: אזיקהל שלמה את זקני ישראל את כל דאשי המטות [...] אליה מלך שלמה (במקום: 'אליו' [מליא ת, א]).**

מבין הדוגמות שהביאו ראב"ע ורמב"ן בפירושיהם לשמות כד, ב, המצביעות על שימוש בשם במקום כנו, מיקד הפסוק בבר' יט, כד את תשומת לבם של הפרשנים, ומן הראוי לעיין בדבריהם.

(171) **וה' המטיר עליסדם ועלעמורה גפרית ואש, מאת ה' מדהשמים (בר' יט, כד)**

רש"י וראב"ע לא ראו זרות בלשון **מאת ה'** – במקום **'מאתו'** – לאחר שכבר נזכר ה'

87 המכונה היתר שכפסוק זה לא צוין בפרשנות על אחר.

88 דוק: במקביל, דה"ב ה, ב, נעדרות התיבות **אלהם** שלמה (ואין במקומן 'אליו'). חסר זה הוא תוצר של ניסוי הכתוב מן המכונה היתר. יצוין כי המכונה היתר בגרסה שבספר מלכים לא עורר את תשומת לבם של הפרשנים.

בפתיחת הפסוק. שניהם ראו במכונה יתר הבא המקום כינוי תופעה לגיטימית בלשון המקרא.

רש"י: מאת ה' – דרך המקראות לדבר כן, כמו: נשי למך (בר' ד, כג) – ולא אמר 'נָשִׁי' [לאחר שלמך נזכר כבר בתחילת הפסוק]; וכן אמר דוד: קחו עמכם את עבדי אדניכם (מל"א א, לג) – ולא אמר 'עבדֵי־י' וכן אחשוורוש אמר: [ואתם כתבו על־ היהודים כטוב בעיניכם] בשם המלך (אס' ת, ח) – ולא אמר 'בשמי'. אף כהן אמר מאת ה' ולא אמר 'מִאֲתוֹ'.

ראב"ע: מאת ה' – לשון צחות (=בהירות), והטעם: 'מִאֲתוֹ', וכן תמצא בפסוק אחד [ואתנה את־הלוים נתנים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבד את עבדֵי בני־ישראל באהל מועד ולכפר על־בני ישראל, ולא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני־ישראל אלה־קדש (במ' ת, יט)] ה' פעמים בני ישראל.

בספרות חז"ל אתה מוצא זה בצד זה הן חיזוקים לגיטימיות שבשימוש במכונה יתר במקום בכינוי הן 'הצדקה' לאי־שימוש בכינוי. 'הצדקה' זו נשענת על פרשנות שעל דרך הדרש, המעמידה שתי ישויות נפרדות מאחורי שני האזכורים של ה' בפסוקנו.

בראשית רבה נא, ב: ר' חֵלְבָא [...] בשם ר' יהודה בר' סימון: וה' המסיר על סדם – זה גבראזל [המלאך, והכתוב מכנהו ה', כיוון שה' עשאו שליח לעניין זה]; מאת ה' מן השמים – זה הקדוש ברוך הוא. [...] אמר ר' יצחק: בתורה, מביאים וכתובים מצט, שההדוּט מזכיר שמו שתי פעמים בפסוק אחד. בתורה: ויאמר למך לנשיו עדה וצלה שמען קולי [נשי למך האונה אמרת] (בר' ד, כג) – 'נָשִׁי' אין כתיב כהן [כדרך שנאמר בפתיחת הפסוק לנשיו ולא 'לנשי למך'], ולא נשי למך; מביאים: ויאמר המלך להם: קחו עמכם את־עבדי אדניכם [במקום: 'עבדֵי'] והרכבתם את־שלמה בני על־הפרדה אשר־לי (מל"א א, לג) – זאת בן המלך אין כתיב כהן [שכן כבר נזכרו בפסוק המלך ואדניכם (=מלככם)], וכיוון שלפי הדרשה ההדוּט מזכיר שמו שתי פעמים בפסוק אחד ולא יתור, לא נקט הכתוב את הלשון 'את (שלמה) בן המלך', ולא את שלמה בני; בכתובים: כִּרְכַּב אֲשֶׁר־נִכְתַּב בִּשְׁם

89 והעיר על כך רד"ק בפירושו לספר מלכים, על אתר: ומה שזמר עבדי אדניכם – כחילו אמר עבדֵי, והצביע על שימוש כזה בפסוקים שם כד, א; שמ"א יב, יא.

90 את פסוקי החיזוק שהביא נטל רש"י מדברי ר' יצחק שכמובאה מבראשית רבה נא, ב שלהלן.

91 על שיטה זו של 'הצדקה' אי־השימוש בכינוי עמדנו לעיל, בביתוח הדרשה שבבבלי, מנהגין לח ע"ב, ששולב בדיון שהוקדש לשמות כד, א (דוגמה 170).



ה מ ל ך [במקום: 'בשמי', שהרי אלה הם דברי המלך עצמו] ונחתום בטבעת  
ה מ ל ך [במקום: 'בטבעת'] (אס' ת, ח); ואת תמוה שהקדוש ברוך הוא מזכיר שמו  
שני פעמים בפסוק אחד [כביכול מה שמותר להדיות אסור לקב"ה?]

שתי עמדות מנוגדות אתה מוצא בדרשה זו: ר' חלבו מייצג את העמדה הרואה בשימוש  
במסנה יתר וזרות לשנית, ומכאן הניסיון לשחרר את הפסוק מזרות זו, ור' יצחק מעגן  
שימוש זה בכל אחת מקבוצות הספרים שבתנ"ך, ומכשיר את המסנה היתר לא רק כשהוא  
מכוון לאדם (בלשונו: הדוט), אלא אף כשהוא מכוון לקב"ה. רש"י, שנוקק לדרשה זו, יי  
אימץ את עמדתו של ר' יצחק, ודומה שגם רמב"ן תמך בדעת ר' יצחק, אף שהקדים לה  
דעות אחרות שבדרשה. כך עולה מסיום דבריו בפירושו על אתר:

רמב"ן: וה' המסיר על פדום - [...] מחלקת היא בבראשית רבה [...] ור' יצחק  
אמר, שהוא דרך חלשון [...] ויהי פשוטו של מקרא בראי לפיך [שישיות אחת  
עומדת מאחורי שני האזכורים של ה' בפסוק: וה' המסיר [...] מאת ה' וכן: וה'  
אמר [...] ושמו דרך [...] בניו של אברהם] דרך ה' [...] למען הביא ה' [על אברהם  
את אשר-דבר עליו] (בר' יח, יד) - שלא אמר [ו]שמור דרכי, למען אביא; יי  
וכן אמר: כי גדלה צעקתם את-פני ה', וישלחנו ה' [והפסוק היה תקין גם ללא  
האזכור השני של שם ה'] לשחתה (בר' יט, יג); וכן: ויהי בשחת אלהים [את-  
ערי הכנע, וזכר אלהים את אברהם] (שם, כט).

גם רשב"ם נוקק לדרשה הנזכרת, אך בניגוד לרש"י אימץ הוא דווקא את העמדה של  
ר' חלבו:

רשב"ם: וה' המסיר - המלאך גבריאל, מאת ה' - שכנה ממש. וכן הוא בבראשית  
רבה: ובתנחומא.

פירוש חזקוני נשען אף הוא על אותה דרשה בהביאו ממנה, כרשב"ם, רק את העמדה

92 וראה את דבריו, שהובאו לעיל.

93 יצוין כי רש"י בפירושו לבראשית יח, יט, דבור המתחיל: למען הביא, תלה את האזכורים החוזרים של  
שם ה' בעובדה שהמילים ושמו דרך ה' [...] למען הביא ה' על אברהם ונ' אין דברי ה', אלא דברי  
אברהם, שכן הוא מצוטט לבנו: שמו דרך ה' כדי שיביא ה' על אברהם ונ'. עם שפירוש זה מסמך וזנזקה  
לכך שלא אמר [ו]שמור דרכי, למען אביא, הוא מעורר את שאלת המסנה היתר באשר לאזכור של  
אברהם, שחיי לפי פירוש זה היה על הכתוב לומר: למען הביא ה' עלי (במקום על אברהם, כגרסת  
הכתוב). רש"י לא נתן את דעתו על כך.

94 בראשית רבה נג, ב. ראה המבואה שלעיל.

95 ראה: תנחומא ישן, ורא יט.

שראתה באזכור השני של שם ה' שבפסוק אזכור חדש, המכוון לישות אחרת מזו שהאזכור הראשון מכוון לה.

חוקתי: מאת ה' – נמצא בבראשית רבה ובתנחומים: הרחשון (האזכור הראשון של ה': וה' המטיף) הוא גבריאל [...], והשני (מאת ה') – הוא הקב"ה.

חותם ברור של הימנעות משימוש בכינוי אתה מוצא בפסוק שלהלן:

(172) והנה כל־איש ישראל באים אל־המלך, ויאמרו אל־המלך: מדוע גנבך אחינו איש יהודה, ויעקבו את־המלך ואת־ביתו את־הירדן, וכל־אנשי דוד עמו (שמ"ב יט, מב)

שימוש בכיניים במקום במכונה היתר המלך / דוד היה מעמיד את הפסוק בניסוח זה: 'והנה כל־איש ישראל באים אל־המלך, ויאמרו אליו: מדוע גנבך אחינו איש יהודה, ויעבדו אותך ואת ביתך את הירדן, וכל אנשיך עמך'. רוב האזכורים החוזרים של המכונה הנדון בפסוק זה באים בתוך דיבור ישיר המופנה אל המלך, ואפשר שיש בהם לשון של כבוד. רד"ק, בפירושו על אתר, ראה להתייחס רק לאזכורו של דוד, והתעלם מן האזכורים החוזרים של המלך בפסוק.

רד"ק: וכל אנשי דוד עמו – כמו (=ושיעורו): זכל אנשיך עמך, כי עמו הז מדברים; וכמוהו: ואת־יפתח ואת־שמואל (שמ"א יב, יא), כדילו אמר זחות".

סמיכותם זה לזה של שני פסוקים, שבראשון מצוי מכונה יתר, ובשני בא אותו מכונה כשלצדו כינוי הממיר אזכור נוסף שלו, מזמינה במיוחד דרשה של 'פיצול ישויות', כביכול אין ישות אחת עומדת מאחורי המכונה שבפסוק הראשון, ושני אזכוריו מכונים לשתי ישויות. נעיין בצמד הפסוקים שלהלן.

(173) ולקח הכהן מלג השמן ויצק על־כף הזהב השמאלית (וי' יד, טו)

(174) וטבל הכהן את־אצבעו הימנית מן־השמן אשר על־כפו השמאלית (שם, טז)

השוואת פסוק טו לפסוק טז מלמדת, שכנגד האזכור היתר של הכהן כסומך לנסמך כף בפסוק הראשון, מצוי כינוי חבור בפסוק השני, ובוודאי אפשר היה שהפסוק הראשון ינוסח: 'ולקח הכהן [...] ויצק על כפו השמאלית'. השוואה זו עולה בפירושו של ראב"ע לפסוק טו:

ראב"ע: על כף הכהן השמאלית – היז כף הכהן הקטור [הוא המבצע את כל הפעולות שתוארו לפני כן, ובכללן ולקח הכהן מלג השמן] רק כן דרך צחות בלשון

הקדש ולחזור על שם במקום להמירו בכינוי, והנהגה שמדובר באותו כוהן – הפסוק הבא אחריו.

לפי עמדתו של ראב"ע, אין הבדל בין כף הכהן השמאלית (פס' טו) לבין כפו השמאלית (פס' טז), ולכאורה – אלמלא דרך צחות שנקט הכתוב בפסוק טו – היה שימוש אחד, זה המכיל כינוי במקום המכונה היתר, מצוי בשני הפסוקים. כנגד עמדה זו ניתן לטעון לנחיצותו של המכונה היתר בפסוק טו, אם מסמיכים אותו לפסוק יד, שבו משמשות שתי דמיות: הכוהן המטהר והאיש המטהר. משקוראים את הפסוקים יד-טו בצמוד, וממירים בפסוק טו את המכונה היתר בכינוי, עשויים לברא לכלל טעות, כך: (יד) ולקח הכהן מדם האשם, ונתן הכהן על-תנוך און המטהר הימנית, ועל-צוהן ידו [של המטהר] הימנית, ועל-צוהן רגלו [של המטהר] הימנית. (טו) ולקח הכהן מלג השמן ויצק על-כפו [של המטהר] (אם כך היה הגוסס). הנוסח שלפנינו בפסוק טו – ויצק על-כף הכהן השמאלית – מונע טעות זאת. רק לאחר הדגשה מבהירה זו שבפסוק טו, ניתן בפסוק טז – המנותק מפסוק יד – להמיר את כף-הכהן בכפו.

מכל מקום, החזרה על הכהן בפסוק טו, במקום השימוש בכינוי, שימשה לחז"ל עילה להעמיד מאחורי שני האזכורים של הכהן שבפסוק טו שתי ישויות נבדלות, היינו שני כוהנים שונים. כך עולה מדברי המשנה שלהלן:

משנה, נגעים יד, י: נטל מלג השמן וצק לתוך כפו של חברו; ואם צק לתוך כף עצמו – צא.

המשנה מבדילה בין מצב שמלכתחילה למצב שבדיעבד. מלכתחילה רואה המשנה בפסוק טו שני כוהנים המשתתפים בטהרת המצורע. דרשה זו מניחה גם שפסוק טז מדבר על הכוהן השני שהוזכר בפסוק טו, שכן בפסוק טז הכוהן הטובל את אצבעו הימנית נזקק לשמן אשר על כפו השמאלית, ותמנה זו הולמת את הכוהן השני שבפסוק טו, זה שיצקו לכפו השמאלית. רק בדיעבד, אם צק [הכוהן] לתוך כף עצמו [ולא לכפו השמאלית של כוהן שני] – צא, משום שגם במצב כזה מתקיים מה שנאמר בפסוק טו, היינו שהן מי שיוצק הן זה שיוצקים על כפו – יהיה כוהן. על פי דרשת המשנה, מלמד האזכור הכפול של הכהן שבפסוק טו על שתי ישויות העומדות מאחוריו: מלכתחילה אלו שני כוהנים שונים, ובדיעבד, כשמדובר בכוהן אחד, גם אז הוא שקול כשניים, ואחד – יצק, והאחר – זה שיוצקים עליו.

## 4.4 סוגיות בתחביר כינויי הרמז

כינויי הרמז ה'אמתיים' – אלה המיוצגים באמצעות מילות הרמיזה 'זה', 'זאת', 'אלה', להבדיל מכינויי הרמז ה'מדומים', המיוצגים באמצעות כינויי גוף שלישי שנוספה להם תווית יידוע ('ההוא וכד') – ממקדים אליהם לעתים את התייחסותם של הפרשנים, במיוחד כשזו מבקשת להציג בשימוש שאינו עולה מן הפשט. ההתייחסות הדרשנית לכינויי הרמז עשויה להעמידם בהוראה של רמיזה מוחשית, "כביכול באצבע", כשאין היא כהכרח כזאת (סעיף 4.4.1). גם רמיזה אנפורית, שמטבעה אין לתלות בה כוונה של הצבעה – בהיותה מסכמת ומופנית לאחור – מוסבת לעתים בדרש לרמיזה מוחשית (סעיף 4.4.2), או שהדרש מהפך את כיוונה ומציגה כשפניה קדימה, משל לא אנפורית היא, אלא קטפורית (סעיף 4.4.3). גם מעמדו התחבירי של כינוי רומז עשוי להשתנות בפרשנות הדרש. זו עשויה להתייחס אל הדגם 'כינוי רומז + שם עצם' כסינטגמה, גם כשלמי הפשט הוא מביע פרדיקציה. כך משנה הדרש את מעמדו של כינוי הרמז מנשא / נשוא ללואי (סעיף 4.4.4).

## 4.4.1 דרשת 'זה' לרמיזה מוחשית

בספרות חז"ל מצינו דרשות רבות המתיחסות לפסוקי מקרא שבהם משמש כינוי הרמז 'זה'. הדרשות מציגות את הכינוי כאילו הוא משמש לרמיזה מוחשית, כשהרומז מסתייע באצבעו. דרשות אלו אינן מבחינות בין כינויי רמז שבמעמד של לואי לבין כאלה שבמעמד של נשא / נשוא. המקור שלהלן מתייחס לדוגמות 175-178 המובאות בסמוך:

96 על ההבדלים בהתנהגות התחבירית ובמהותה של הרמיזה בין true demonstratives לבין quasi-demonstratives במקרא ראה: ולסקה ואוקונור, תחביר מקרא, סעיפים 17.3-17.5, עמ' 308-314. על ההתנהגות התחבירית של כינויי הרמז ככלל, ללא הבחנה בין 'אמתיים' ל'מדומים' ראה: גוניס, וקדוק, סעיף 136, עמ' 442-443; וידסון, תחביר עברי, סעיפים 4-5, עמ' 3-6; ויליאמס, תחביר עברי, סעיפים 113-118, עמ' 23-24.

97 גיוסו של המושג 'המחשה לצורך אפיון של אחד השימושים של כינויי הרמז נוקף לזכותו של בלאו, אף שהוא השתמש בו לעניין אחר, והוא אבדן כוח היידוע של כינויי הרמז. ראה: בלאו, תורת הביניים, עמ' 26 (354), והערה 8 שם, המפנה גם לספרות נוספת. אצל ולסקה ואוקונור, תחביר מקרא, סעיף 17.4.2, עמ' 310, מדובר על שימוש בכינוי רמז where an object is to be pointed out, whether in reality or imagination. לידים, נועד לכינוי הרמז מעצם טבעו תפקיד של הצבעה, אלא שזו עשויה להיות גם דמיונית ולא דווקא ריאלית.

98 ואכן, בחלק מן הדרשות נועד לאצבע תפקיד מפורש.

בבלי, מנחות כט ע"א: תנא דבי רבי ישמעאל: שלושה דברים היו קשין לו למשה, עד שהרואה לו הקב"ה באצבעו, וחלף הן מערה וריאש חודש ושרצים. מערה, דכתיב: וזה מעשה המנרה (במ' ח, ד [דוגמה 175 להלן]); ריאש חודש, דכתיב: החדש הזה לכם ראש חדשים (שמי' יב, ב [דוגמה 176 להלן]); שרצים, דכתיב: וזה לכם הטמא [בשרץ השרץ על הארץ] (וי' יא, כט [דוגמה 177 להלן]). ויש אומרים: וזה חלכות שחיטה [היו קשין לו למשה עד שהראוהו הקב"ה באצבעו], שנאמר: וזה אשר תעשה על-המזבח (שמי' כט, לח [דוגמה 178 להלן]).

נעיין בפסוקים שהוזכרו במקור זה ובדברי הפרשנות להם, הגשענים ברובם על הדרשה שנשתנה דבי רבי ישמעאל.

(175) וזה מעשה המנרה מקשה זהב עדירכה עדירחה מקשה הוא, כמראה אשר הראה ה' את-משה כן עשה את-המנרה (במ' ח, ד)

כיני הרמז בא בפסוק זה במעמד נשואי, ולפי הפשט הוא רומז קדימה – רמזה קטפורית אך לא מוחשית – אל המילים מקשה זהב עדירכה עדירחה מקשה הוא. דרשת חז"ל שהובאה לעיל ראתה בזה ביטוי לרמזה מוחשית. דומה שאין מקריות בכך, שפסוק זה מקדים בדרשה את הפסוקים האחרים, אף שהוא מספר במדבר, והם מן הספרים שמות ודיקרא. הציון המיוחד בפסוקנו – כמראה אשר הראה ה' את-משה כן עשה את-המנרה – שאין כיוצא בו בבלי המשכן האחרים, סלל את הדרך לדרשה שנתלתה בכיני הרמז זה, כאילו הוא מצביע על המראה אשר הראה ה' את-משה, ומלמד שמראה זה הרוחה לו הקב"ה באצבעו. אף על פי שברור מן הדרשה, שלימד זה נשען על השימוש בכיני הרמז ולא על אזכור המראה אשר הראה ה' את-משה, שכן כיני הרמז הוא המשותף לכל הפסוקים שהובאו בדרשה, ראה רש"י לציין זאת במפורש בפירושו, המאמץ את דרשת חז"ל.

רש"י: וזה מעשה המנרה – שהרואהו הקב"ה באצבעו, לפי שנתקשה בה; לכד נאמר והו

(176) החדש הזה לכם ראש חדשים (שמי' יב, ב)

גם כשכיני הרמז משמש לוואי – כבפסוקנו, שבו הזה הוא לוואי לגרעין החדש – רואה בו דרשת חז"ל רמזה מוחשית, ואפשר שהיא גם משנה את מעמד הצירוף החדש הזה מסינגמה לפרדיקציה, כביכול מביע הצירוף את המשמע:

99 דרשה זו מובאת בשם ר' עקיבא בספרי במדבר סא, ובדומה במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא א.

100 הפסוק הרביעי, שהובא כאן כדעת ש אומרים בא גם במכילתא דרבי ישמעאל, אך אינו בספרי במדבר (מראי מקום לשני המקורות ראה בהערה הקודמת).

הזה (=המצב הזה, כשהלבנה בחידושה) [יהיה] החדש (=ראש חודש).  
נשא נשא

במבנה פרדיקטיבי זה הציג רש"י את הצירוף לאור הדרשה, והנגיד לו את הפשט, הרואה בצירוף מבנה סינטגמטי.

רש"י: החדש הזה – הראהו לבנה בחידושה, ואמר לו: כשהיה מתחדש יהיה לך ראש חודש; ואז מקרא יצא מיד פשוטו: על חודש ניסן אמר לו: זה (= החדש הזה = ניסן) יהיה ראש לסדר מתן החדשים, שיהא א"ר קר"ז שני, ס"ז שלש' הזה – נתקשה משה על מולד הלבנה, באיזו שיעור תראה ותתה ראות לקדש, ותראה לו באצבע את הלבנה ברקע, ואמר לו: כזה ראה וקדש.

(177) וזה לכם הטמא בשרץ השרץ עליהארץ, החלד והעכבר והצב למיניהו: והאנקה והכלב והלטאה, והחוקט והתנשמת: אלה הטמאים לכם בכלהשרץ, כל-הנע בהם במתם יטמא עדיהעדב (ו' יא, כט-לא)

שני משפטים שמניים שנשאם הוא כינור רמז עומדים בקטע זה בתקבולת:

וזה לכם הטמא בשרץ // אלה הטמאים לכם בכלהשרץ

כינור הרמז הראשון – (ו)זה – הוא קטפורי, והשני – אלה – הוא אנפורי. בין שני המשפטים מצוי פירוט השרצים הטמאים, והמשפטים השמניים הנוכחים מכוונים לפירוט זה. כאמור, ייחסה הדרשה שנשנתה דבי ר' ישמעאל לכינור הקטפורי משמע של רמזה מחשית, באצבע, כאילו נתקשה משה בזהו השרצים הנמנים בקטע, עד שהראה לו הקב"ה (כל אחד מהם) באצבעו. הפרשנים לא נזקקו לדרשה בפרשם את פסוק כט על אתר.

(178) וזה אשר תעשה עליהמזבח כבשים בגרשנה שנים ליום תמיד (שמי כט, לח)

אף כאן משמש (ו)זה ככינור רמז קטפורי, המכוון להמשך, שבו מפרט הכתוב את מה שייעשה על המזבח. תחילתו של הפירוט בפסוקנו, והוא נמשך עד פסוק מא. "ו' אף כאן דרשו חז"ל את כינור הרמז (ו)זה שבפסוק, כאילו משתמעת ממנו רמזה באצבע, המדגימה את מקום השחיטה.

וכך פירש רש"י את התייחסות הדרשה לפסוקנו בתלמוד:

רש"י למנחות כט ע"א: הלכות שחיטה – לא היה (משה) מבין מהיכן היה (=הבהמה) מוגרמת (=נשחטת). וזה אשר תעשה על המזבח – [...] וכתב זה, אלמא (=מכאן) שהראהו באצבע.

מבין הפרשנים נזקק רק ראב"ע לכינוי הרמז שבפסוקנו בפירושו על אתר, ואין בפירושו הפשטני כל זכר לדרשת חז"ל הגדולה.

ראב"ע: זה – הטעם זה הקרבן.

ראב"ע רואה את זה, בשימוש הקטפורי, כנשא, שנשואו הוא פסוקית הזיקה העצמאית – אשר תעשה עליהמוצה. ראב"ע מקדים לפסוקית זו את הזקק הראוי לדעתו – חקרבן – שאינו בא בפסוק.

מלבד ארבעת הפסוקים שחוברו להם יחדיו בדרשה הגזכרת, מפחרות בספרות חז"ל דרשות נוספות, המעמידות את כינוי הרמז 'זה' כביטוי לרמיזה מוחשית. נביא כמה מהן.

(179) ואמר ביום ההוא, הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו, זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו (יש' כה, ט)

התיבה זה מופיעה פעמיים בפסוק. בהופעתה השנייה אין ספק באשר למעמדה ככינוי רמז, בין שהוא נושאי בין שהוא לוחאי המקדים את גרעינו (ה'). בהופעתה הראשונה מעמדה איננו חד-משמעי. יש שרואים בה כינוי זיקה, 'בן זוג' לז, ומפרשים: הנה אלהינו, זה (=אשר) קוינו לו. פירוש זה מנוגד לפיסוק הטעמים:

הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו

בעלי הטעמים ראו בזה כינוי רמז, כמעמדו בהיקרותו השנייה בפסוק. יצוין שמיקומו של הכינוי זה בהיקרותו הראשונה קובע לו מעמד של לוחאי המקדים את הגרעין, ושולל את האפשרות – הקיימת בהיקרות השנייה – לראות בו נושא. השוואת שני המשפטים העומדים בתקבולת בפסוקית הדיבור הישיר מגלה תמיכה נוספת בהעמדת זה שבהיקרות הראשונה ככינוי רמז ולא ככינוי זיקה. צא ולמד: במשפט זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו יש לראות את קוינו לו כפסוקית זיקה אסינדרטית, בין שהמשפט יובן: זה (נושא) (הוא) ה', [אשר] קוינו לו בין שיוכן: זה ה' (סינטגמה נושאית: לוחאי + גרעין) (הוא) [אשר (=זה ש)] קוינו לו. משהוכחה יכולת העמידה האסינדרטית של פסוקית הזיקה קוינו לו בחלק זה של פסוקית הדיבור הישיר, אין כל סיבה לפקפק ביכולת העמידה של אותה הפסוקית בהיקרותה הראשונה בפסוק. ראייה זו משחררת את התיבה זה שבמשפט הנה אלהינו זה קוינו לו ממה שנראה לכאורה כתפקידה המתבקש במשפט, היינו כינוי זיקה, ומעתה ניתן להעמידה ככינוי רמז לוחאי לגרעין אלהינו.

102 כך למשל: ולטקה ואקונו, תחביר מקרא, סעיף ב' 19.5, עמ' 336-337, המציבים אותה לצד דוגמות נכון: הרציון זה שכתב בו (תה ער, ב); מפני רשעים זה שדאי (שם יז, ט).

הפרשנים שתקו באשר למעמדה של התיבה זה בפסוקנו, ואף מי שאינו יכול לבחור בשתיקה, כתרגום יונתן, גמיע לכאורה מהכרעה ברורה, שכן משתמע ממנו שני תפקידים של זה.

תרגום יונתן: הוא אלהנו דין, די סברנא ליה ופרקננא; דין ה', דהוינא מסברין למחמריה

אפשר אמנם שבעל התרגום תרגם את זה שבהיקרות הראשונה תרגום כפול, הן ככינוי רמז: דין הן ככינוי ויקה: ד', אולם קרוב לוודאי שהוא הבין את זה ככינוי רמז ותרגמו ככזה. עם זאת הוסיף, לשם הבהרה, כינוי ויקה ד' לפסוקית הויקה האסידנטית הראשונה, כדרך שנהג בפסוקית הויקה האסידנטית השנייה, בתרגמו אותה דהוינא מסברין למחמריה. חז"ל, בדרשתם, העניקו לכינוי הרמז שבפסוקנו משמעות של רמיזה מוחשית, באצבע:

בבלי, תענית לא ע"א: אמר רבי אלעזר: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות מחול לצדיקים, והוא יושב ביניהם בא עדן, וכל אחד ואחד מראה באצבעו (עליו), שנאמר: ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קונו לו וישיענו זה ה' קונו לו נגילה ונשמחה בישועתו (יש' כה, ט).

(180) וידא יושב הארץ הכנעני את־האֵבֶל בגֹן האֵדֶן, ויאמרו אֲבִל־כֶּבֶד זה למצרים (בר' ג, יא)

במשפט אב־ל־כֶּבֶד זה למצרים ברור הוא מעמדו של זה כנושא, המרמז להאבל בגֹן האֵדֶן שזוכר בחלקו הראשון של הפסוק. הפשט הברור של הפסוק לא הצריך את התייחסותם של הפרשנים לשימוש בזה בפסוקנו. אולם חז"ל דרשו אותו כביטוי המציין רמיזה מוחשית. כך במקורות שלהלן:

ירושלמי, סוטה א, ה: אמר רבי זדן בר שלום: הרינו באצבע ואמרו: אב־ל־כֶּבֶד זה למצרים.

ובדומה, תוך ציון ארצו של יעקב כרפתת הגרמז:

ילקוט שמעוני א, קס"א: ורבנן אמרי: באצבע הרינו ארצו (של יעקב), ואמרו: אב־ל־כֶּבֶד זה (=הארץ שהצביעו עליו) למצרים.

(181) והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבוד זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים (שמי' יג, ח)

הפרשנים נוקי לפסוקנו בזיקה למשמעה של בעבור, ולמשתמע ממנו על מעמדה של התיבה זה. יש שראו בתיבה זו זקק מדומה ושייכו אליו את המשפט עשה ה' לי בצאתי



ממצרים, בהציגם אותו כפסוקית ויקה אסינדרטית. כך עולה מפירושיהם של רשב"ם ושל רמב"ן.

רשב"ם: בעבור זה – שעשה לי נסים במצרים, אני עובד עבודה הזאת. וכן: [זההיום עשה הי גלילה ונשמחה בו (תה' קית, כד), ששעורד:] זה היום אשר עשה הי לי, [היינו] שחתי לראש פתח [על פי פסוק כב שם], נגילה ונשמחה בו.

רמב"ן: בעבור זה עשה הי לי – בעבור זה שעשה הי לי בצאתי ממצרים; וכן: והודעת להם את הדרך ילכו בה (=אשר ילכו בה, כפי שמלמד ההמשך: ואתהמעשה אשר יעשו) (שמ' יח, כ), ורבים כן. אמר כי בעבור זה שעשה הי לי בצאתי ממצרים, אני עובד את העבודה הזאת, כענן שאמר למטה: עליכן אני זוכה לה' כלפסד רחם (שמ' יג, טו).

יש מן הדוחק בפירוש שהציעו רשב"ם ורמב"ן, שכן הוא מותיר את הפסוק בחסר כפול, ששני הפרשנים היו ערים לו ופטרוהו בעזרת השלמות לפסוק ששולבו בפירושיהם. נעין בשני החסרים המסתתרים מאחורי ההשלמות הללו.

חסר ראשון: הוספת ש לפני הפעל עשה באה לענות על חסרתה של מילית הזיקה 'אשר'. מילית זו הייתה אמורה לקשר בין התיבה זו, שהפירוש מעמידה כזקק מדומה, לבין ההמשך – עשה הי לי בצאתי ממצרים – שהוא, לפי הפירוש, פסוקית ויקה. בדוגמה שהביאו רשב"ם ורמב"ן, ובציון ורבים כן (רמב"ן), יש אמנם כדי להצביע על העובדה, שפסוקיות ויקה אסינדרטיות אינן נדירות במקרא. אולם דא עקא: פסוקנו, כפי שנחפרש בידיהם, שונה מאותן דוגמות. בדוגמה שהביא רשב"ם (תה' קית, כד), פסוקית הזיקה האסינדרטית מתייחסת לסינטגמה זה (לוואי) היום (גרעין), היינו לזקק אמתי – היום – שבמקרה הוצמד לו כינוי הרמז זה כלואי; ואילו בפסוקנו הפקיעו רשב"ם ורמב"ן את התיבה זה ממעמדה ככינור רמז, וראו בה מילת חלל (empty element), המשמשת זקק מדומה, היינו 'משענת', לפסוקית הזיקה שאחריה. לפי פירושם: בעבור זה [ש]עשה הי לי בצאתי ממצרים = 'בעבור מה [ש]עשה הי לי בצאתי ממצרים', אך ספק הוא אם במשמע זה משמשת התיבה זה במקרא, ודומה כי לא נמצאנה במעמד של זקק מדומה, אף לא ליד פסוקית ויקה סינדרטית.<sup>103</sup> גם הדוגמה שהביא רמב"ן (שמ' יח, כ) מכילה זקק אמתי – הדרך – ופסוקית הזיקה האסינדרטית הצמודה אליו אין בה כדי ללמד על פסוקנו.

103 כנגד זאת, מצאנו את 'מה כזקק מדומה ליד פסוקית ויקה אסינדרטית. כך למשל: ויאמר ואבימלך בן ירבעל אליהם אשר עמו: מה ראיתם עשיתי (=מה שראיתם שעשיתי) מהו עשו כסתי (שופ' ט, מח). האסינדרטיות בשיבוצה של פסוקית הזיקה המושאית עשיתי בתוך פסוקית הזיקה מה ראיתם אינה מעניינת.

חסר שני: הוספת אני עובד (אח ה)עבודה הזאת באה לספק את החלק העיקרי החסר בתבנית, שבתוכה משתבצת, בתפקיד של תיאור, הפסוקית בעבור זה (ש) (=מה ש)עשה ה' לי בצאתי ממצרים. הודאה בחסר זה קשה היא ואיננה הכרחית. אמת, לעתים מבנהו החסר של משפט מורכב מקראי הוא חדרמשמעי, עד שאין מעט מלחודות בכך שאין המשפט מכיל אלא פסוקית, ונעדר ממנו החלק העיקרי שהיה אמור לעמוד לזדה. משפטים מורכבים כאלה מצויים בעיקר בין משפטי התנאי. כשהתנאי הוא רטורי, אפשר שהמשפט יבוא ללא סיפה, שהייתה - לו באה - ממליצה על העניית חיובית להתניה שברישו. כזה הוא למשל המשפט: ועתה אִם-תִּשָּׂא חַטָּאתָם (רישה) - [ ] (סיפה); ואסֵּאין - מחגי נא מספורך אשר כתבת (שמי לב, לב). יי אולם את פסוקנו - שאיננו משפט תנאי - ניתן להעמיד גם במבנה אחר, הפותר אותו משני החסרים שכפו עליו פירושיהם של רשבים ושל רמב"ן. במבנה החלופי - שהוא הסביר יותר - מועמדת התיבה זה ככיני רומז, וכך היא נתפסת בתרגום אונקלוס:

אונקלוס: בדל דין עבד ה' לי במפקי ממצרים.

רש"י וראב"ע ראו לציין כי המכונה שאליו מרמז הכיני הוא מצווה ממצוות הפסח, או המצוות בכללן:

רש"י: בעבור זה - בעבור שאקים מצותי, כגון: פסח, מצה ומרור הללו.

ראב"ע: בעבור זה - [...] רק פירוש בעבור זה - בעבור זאת העבדות, שהוא: (א) חכילת המצה [וכן (ב) האיסור] ולא יאכל חמץ (שמי יג, ג), שהוא (=שהם) תחלת המצות שצוה לו השם, עשה לו השם אותות עד שהוציאנו ממצרים. וחטעם: לא הוציאנו ממצרים רק (=אלא) לעבור.

רש"י וראב"ע הקדו במידת מה את הרמיזה המוחשית שתלה המדרש בתיבה זה שבפסוקנו:

מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא יז: יי והגדת לבנך - שומע אני מראש חודש? תלמוד לומר: ביום ההוא אי ביים ההוא - יכול מבעוד יום? תלמוד לומר: בעבור זה - בשעה שיש מצה ומרור חגונים לפניך על שולחנך.

אין ספק כי בדרשת המכילתא מובן כיני הרמז זה כמצביע על המוצגים המוחשיים מצה ומרור, כשהם חגונים לפניך על שולחנך. ואף שאין בדרשה אזכור של 'אצבע', מורגשת

104 ראה: קוגוט, טעמים ופרשנות, עמ' 34-35 (דוגמה 9), וההוספה שבמע' 271; קוגוט, אם תישיב שאת.

עמ' 36; שטיינר, העברית הקדומה, עמ' 169.

105 דרשה זו, בנוסח דומה, נתגלגלה מן המכילתא אל ההגדה של פסח.

נוכחותה ברקע, משל מלווה היא את היגד האב לבנו בעבור זה עשה הי' לי בצאתי ממצרים.

רש"י, בעיבוד שהעניק לדרשה, לא ויתר לחלוטין על ממד המוחשיות שיחוס בה לכינוי הרמז, והוא מוצא את ביטוי במילים: כגון: פסח, מצה ומחרר חללנו עם זאת, בהביאו את פסח, מצה ומחרר כדוגמות לכל המצוות הנרמזות בזה, חיסר מן הממד המוחשי של הרמזה לטובת הממד המופשט. הממד המופשט זכה ליתר עצמה בעיבודו של ראב"ע לדרשה, שבו הומרה המצה המוחשית במצווה של אכילת המצה.

#### 4.4.2 רמזה אנפורית נדרשת כרמזה מוחשית

כינוי הרמז משמשים במקרא הן לרמזה אנפורית הן לרמזה קטפורית.<sup>106</sup> המדרש, שנטה כאמור לייחס לכינוי הרמז משמע של רמזה מוחשית, קיבל ביתר פתיחות את קיומן של רמזות קטפוריות כפשוטן, מאשר את אלו האנפוריות. כיון שרמזה מוחשית מפנה כביכול אצבע קדימה ולא אחורנית, נתפסה הרמזה הקטפורית כקרובה לה יותר; ודווקא הרמזה האנפורית, שלפי הפשט איננה מוחשית, שימשה אתגר לפרשנות המדרשית, שביקשה להפקיעה מן האנפוריות ולהציגה כמוחשית. כך הוא בדוגמות הבאות:

(182) ויאמר המן אף לאהביאה אסתר המלכה עסיהמלך אלהמשתה אשר עשתה כי אסירותי, וגסלמחר אני קרואילה עסיהמלך: וכלזה איננו שנה לי, בכלעת אשר אני ראה את מרדכי היהודי יושב בשער המלך (אס' ה, יב-יג)

פשט הכתובים הוא ברור, ולפיו כינוי הרמז זה שבדברי המן וכל זה איננו שנה לי הוא אנפורי, ומכוון לעובדה המצינית את גדולתו בעיני אסתר, היינו להיותו היחיד הקרואילה עסיהמלך אל שני המשתאות אשר עשתה. בתלמוד נדרשת התיבה זה שבפסוק כמביעה רמזה מוחשית, כביכול הצביע המן – תוך כדי דיבורו – על אבייט שאינו נזכר בכתוב.

בבלי, מגילה טו ע"א-ע"ב<sup>107</sup> אמר רבי אלעזר אמר רבי חננאל: בשעה שראח חמון את מרדכי יושב בשער המלך אמר: [...] וכל זה איננו שנה לי (אס' ה, יג) – מלמד שכל גנזו של אותו רשע חקוקין על לבו ובשעה שראח את מרדכי יושב בשער המלך אמר: כל זה איננו שנה לי.

הדרשה מתארת את המן מתהלך כשכל גנזו חקוקין על לבו. אין עניינו בהבנת פרסיה של תמנה זו, היינו בטיבם של גנזו ובמהותה של הפעולה שבעטייה היו אלה חקוקין על לבו.

106 ראה: ולסקה ואוקטור, תחביר מקראי, סעיף 17.4.2, עמ' 311-312.

107 ובדומה: בילקוט שמעוני, ב, תתנ"ו.

אפשר שמדובר במטבעות זהב או באותות של כבוד שהיו תלויים על חזהו של המן. בין כך ובין כך מתארת הדרשה את המן מצביע על גזיו שעל לבו, ומכוון אליהם באמרו וכל זה אינו שוה לי.

(183) ויהי כשמע אדניו את דברי אשתו אשר דברה אליו לאמר כדברים האלה עשה לי עבדך, ויחד אפו (בר' לט, יט)

בדברי אשת פוטיפר אל בעלה, כדברים האלה עשה לי עבדך, מצינת התיבה האלה רמיזה אנפורית אל סיפור המעשה לפי גרסת האשה, המקדים את פסוקו: ותדבר אליו כדברים האלה לאמר, בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי: ויהי כהדים קולי ואקרא, ויעזב בגדו אצלי וינס החוצה (בר' לט, יז-יח). הסינטגמה כדברים האלה מצויה אפוא לא רק בחלק האחרון של הדיבור הישיר של האשה אל בעלה, אלא אף בסיפור גופו, לפני תחילת הדיבור הישיר, ובהיקרות זו הרמיזה היא קטפורית. כפל הרמיזה יש בו לכאורה משום ייתור לשון, אולם ייחוס משמעים שונים לגרעין הסינטגמה – (ה)דברים – בשתי היקרויותיה מבטל ייתור זה. נראה כי בהיקרות הראשונה של הסינטגמה – ותדבר אליו כדברים האלה לאמר – המשמע של דברים הוא 'דיבורים', היינו: מה שמפיק הפה בכלי הדיבור. יי משמע זה הולם הן את מעמדה התהבירי של הסינטגמה כמשלים תיאורי של הפועל ותדבר הן את שימושה לרמיזה קטפורית המכוונת אל הדיבור הישיר שיבוא בסמוך. לעומת זאת, המשמע של (ה)דברים בהיקרות השנייה של הסינטגמה הוא 'עניינים', 'מעשים', יי רעיד על כך גם הפועל עשה, שהסינטגמה כדברים האלה משמשת לו משלים מצורך. כינוי הרמז האלה שבסינטגמה זו, הבא בשימוש אנפורי, אינו מכון לדיבור הישיר שלפניו, אלא למעשים המתוארים באותו דיבור.

אפשר שחז"ל חשו שאין משמע אחד הולם את הסינטגמה כדברים האלה בשתי היקרויותיה בסיפור הנרון, ושהבחנה שהעלינו כאן בין שני ההקשרים שבהם באה הסינטגמה איננה אלא פשט הכתוב, ואפשר שיתור הלשון שצוין לעיל נצטייר אצלם כפשט מוקשה, וכגדו העמידו את ההבחנה הנזכרת, שנרמזה בעניינם לדרש. בין כך ובין כך לא הסתפקו בהעמדת התיבה (ה)דברים בהיקרותה השנייה על המשמע 'המעשים', אלא

188 כך יש להבין את דברים בצירוף איש דברים (שמ' ד, י). שכיח הוא שימושה של 'דבר' במשמע זה לפני דיבור ישיר, כבסוקטו. למשל: וְכִּי יִבְרָא אֱבֶרֶךְ הָיָה עֹסֵקֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, גִּתְּמוּל גִּתְּשֵׁלֶשׁ הֵייתָ מְבַקְשִׁים אֶת־דָּוִד לְמֹלֵךְ עֲלֵיכֶם (שמ"ב ג, יז).

189 רוגמה לשימוש ב'דבר' במשמע זה: וידא חותן משה את כליאשרהוא עשה לעם, ויאמר מִדֵּן הָיָה בְּךָ הַזֶּה אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה לָעָם (...); ויאמר משה לחותנו (...) כִּי־הָיָה לָהֶם דָּבָר בָּא אֵלַי וּשְׁפֹטֵתִי בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ (...); ויאמר חותן משה אליו, לֹא־טוֹב הָיָה בְּךָ אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה; (...) כִּי־כָבֹד מִסֹּד הָיָה בְּךָ (שמ' יח, יז-יח). תן דעתך לנכחותו המרובה של הפועל עשה ליד שם העצם דבר כשמשמעו 'מעשה'.

התיכו את כינוי הרמו שבסינטגמה בכור המדרש עד שנשתנה אופיו מכינוי המביע רמיזה אנפורית לכינוי המציין רמיזה מוחשית. כך עולה מן המדרש שלהלן ומפירושו רש"י הגשען עליו, משל פשט הוא.

בראשית רבה פז, ט: ויהי כשמע אדניו וגו' כדברים האלה עשה לי עבדך – ר' אבחו אחר: בשעת חשדו.

רש"י: ויהי כשמע אדניו וגו' – בשעת חשדו אחרת לו כן. וזוהו שאמרה: כדברים האלה עשה לי עבדך – ענין חשדו כאלה.

כדי להעמיד את כינוי הרמו האלה כמבטא רמיזה מוחשית, נאלץ הדרשן להפליג אל סיטואציה שאין לה זכר בכתוב, כביכול עיכבה אשת פוטיפר את סיפור המעשה לבעלה, עד שהייתה עמו בשעת חשדו, ויכלה להצביע על מעשי יוסף עמה כשהיא נעזרת בהדגמה חיה.<sup>110</sup> המשמע המדרשי שכפה הדרשן על כינוי הרמו, המשמש לחזאי בסינטגמה, גרר עמו גם את גרעין הסינטגמה – (ה)דברים. אם מלכתחילה סבר הדרשן שלפי הפשט כדברים האלה – 'כדיבורים האלה', דרש עתה את הסינטגמה במשמע 'כעניינים האלה'.<sup>111</sup> אך גם אם מלכתחילה נתפרש לו פשט הכתוב במשמע זה, מכל מקום בדרשתו הסב את (ה)דברים = '(ה)עניינים' מענייניהם המקוריים לעניינים אחרים, היינו: מפעולות הכנה לתשמיש אפשרי – פעולות שמלכתחילה לא היו אלא בעלילה שהעלילה האשה על העבד, ושאיפילו לפי גרסתה גם בדיעבד לא הביאו למימוש הכוונה שייחסה לו – אל ענין חשדו ממשי.

#### 4.4.3 רמיזה אנפורית נדרשת כקטפורית

ראיית הרמיזה הקטפורית כטבעית יותר מזו האנפורית הביאה את חז"ל לעתים לדרוש מקראות שיש בהם כינוי רמו אנפורי כאילו הוא קטפורי. כך הוא בדוגמה הבאה:

110 אין עניינו כאן בחסר והיגיון שבסיטואציה שהדרשן הליך אליה את סיפורו, וכבר רמב"ן הצביע על הקשיים הלוגיים שבדרשה. ראה פירושו על אתר.

111 יצונו, כי מצינו חרשות על דבר גם בכיוון הסמנטי ההפוך. תנ"ך אומר: כשלפי הפשט דבר = 'עניין, אפשר שידרש במשמע של 'דיבור'. כך למשל: ולא ידעוהו בן ערוה ד' ב' ר' (דב' כג, טו) – שואל חסד אחד לאנדר: ערום מהו שיקראו קרואת שמעו אמר לה: ולא ידעוהו בן ערוה ד' ב' ר' – ערוה ד' ב' ר' (ירושלמי, תרומות א, ד); כיצא בזה לאת שיד לאחיד [...] נשך כל ד' ב' ר' אשר ינשך (דב' כג, כ) – חננז ר' שמעון בר זחי אומר: מנן לנשה בחברו מנה ואת רגל להקדים לו שלום, שאסור להקדים לו שלום חלמוד לחמד לחמד: נשך כל ד' ב' ר' אשר ינשך – אפילו ד' ב' ר' אסור (בבלי, בבא מציעא עה ע"ב), ואכמ"ל.

(184) זאת תורת הֶזֶב ואשר תצא ממנו שכבת זרע לטמאה־בה (וי' טו, לב)

פסוק זה והסמוך לו (לג) חותמים את סדרת החוקים הבאים בפרק טו. פסוקנו מתייחס לחוקי הטומאה הנוגעים לזֶב (פסוקים א-טו) ולשכבת זרע (פסוקים טז-יח), והפסוק שאחריו מתייחס לחוקי טומאת הגידה (פסוקים יט-כד) וטומאת הובה (פסוקים כה-ל). החתימה מכנה את מכלול החוקים הללו בשם 'תורה', הבא כנסמך, תורת. לנסמך זה כמה סומכים, הנקשרים ביניהם באמצעות וי"ו החיבור: (1) הזב ו-(2) אשר תצא ממנו שכבת זרע ו-(3) הָדָה בְּדָתָהּ ו-(4) הזב [...] לזכר ולנקבה.<sup>112</sup> החתימה בנויה אפוא כמשפט שמני, שבו הנסמך וסומכיו משמשים כסינטגמה נושאית, וכיני הרמו זאת הוא הנשוא. מעצם מעמדו החותם של המשפט השמני ברור, שהרמיזה המובעת באמצעות התיבה זאת היא אנפורית, והיא מכוונת אל מכלול הפרטים שבחוקי הטומאה הנזכרים בפרק.<sup>113</sup> חז"ל, ובעקבותיהם רש"י, ביקשו להעמיד את כיני הרמו זאת שבפסוקנו כמשמע קטפורי, ודרשו את המשך הכתוב כאילו יש בו תיאור של תורת הזב, כך:

ספרא מצודע, ט, ח: תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע – זה שרואה רחיה אחת (=הזב), [תורתו (=דינו):] שהוזה כבעל קרי (=אשר תצא ממנו שכבת זרע), וטובל ואוכל [את] פסחו לערב.

רש"י מבטא תפיסה תחבירית זו ביתר בירור:

רש"י: זאת תורת הזב – בעל רחיה אחת; ומזה תורתו [תורתו היא]: ואשר תצא ממנו שכבת זרע – הרי הוזה כבעל קרי טמא טומאת ערב.

לצורך הצגתה של התיבה זאת כרומזת קטפורית, ביטל הדרשן את הקשר הסינטגמטי שבין הזב לבין ואשר תצא ממנו שכבת זרע, והעמיד את תיאור תורת-הזב על משפט משוואה, שנשאו – הזב – חסר בו (לאחר שכבר הוזכר כסומך בסינטגמה תורת הזב), ונשואו הוא פסוקית הזיקה העצמאית אשר תצא ממנו שכבת זרע. משפט המשוואה הנדון בא, לפי הדרשה, להשוות את הנשוא לנשוא, ובעל הדרשה העמים על וי"ו החיבור משמע של מילית השוואה, כך: ואשר תצא ממנו שכבת זרע = 'כ[מי] אשר תצא ממנו שכבת זרע' = (בלשון הספרא, שאומצה ביד רש"י) כבעל קרי. משמע זה מצוי אמנם בין

112 אין עניינו בסיבה שגרמה לחזרה על הזב הזכר. סברות בעניין זה העלה הופמן, בעקבות חז"ל. ראה: הופמן, ויקרא, א, עמ' רצו-רצז. גם מעמדה של התוספת שבסיום החתימה – ולאיש אשר ישכב עִם טמאה – אינו מעלה אינו מוריד לעניינו, בין שנקבל את דעת הופמן (שם) בין שנטחה אותה.

113 הדגם זאת תורת X' משמש לרמיזה כזאת במקומות נוספים. כך למשל נחתמים דיני הסוטה (במ' ה, יא-כח) במשפט: זאת תורת הקנאות אשר תשטה אשה (שם, כט); כדצא בזה נחתמים דיני הגזיר (שם ו, א-כ) במשפט: זאת תורת הגזיר (שם, כא).

המשמעיים המרובים שיש לר"י החיבור בעברית המקראית, ולא אחת מומרת ור"י שבמשמע זה במילית השוואה, הן בתרגומים הארמיים הן בפרשנות. כך, למשל: את הפסוק ואסילא תשמעו בקול ה' [...] והיתה ידה בכם ובאבותיכם (ש"א יב, טו) מתרגם יונתן: כמח דהות בתבהתכו; ואת הפסוק שאול ואבדון לא תשבענה ועיני האדם לא תשבענה (מש' כז, כ) מפרש רש"י: שאול ואבדון לא תשבענה מלקבל את הרשעים לתוכם כשם שעני' האדם רשע לא תשבענה מלשוט אחר יצר הרע. בעל הדרשה הציע אפוא לתיבה זאת משמע של רמיזה קטפורית, בקוראו את פסוקו כך: זאת תודת הזב: (הזב -) ו(זב -) אשר תצא ממנו שכבת זרע.

#### 4.4.4 פרדיקציה בדגם 'כינוי רמז + שם עצם' נדרשת כסינטגמה, שבה כינוי הרמז משמש כלואי

הדגם 'כינוי רמז + שם עצם' מציין בדרך כלל משפט משוואה, היינו פרדיקציה. בספרות חז"ל מצינו דרשות המעמידות דגם זה כסינטגמה, שבה כינוי הרמז משמש כלואי המקדים את הנרעין. 'היתר' לדרשות כאלה מצאו חז"ל בעובדה שסינטגמות במבנה 'זה ה'א' - אף שאינן שכיחות - מצויות במקרא. כך למשל: כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מההיה לו (שם' לב, כג).

בבסיסן של שתי הדרשות שלהלן, המוסכות על פסוק אחד - במ' יט, יד - מונחת ההמרה הגדולה של פרדיקציה בסינטגמה. הדרשנים אינם נרתעים מהמרה זו, אף שתחביר הפסוק השלם נמצא פגום בעקבותיה. נעזין בפסוק שלהלן ובשתי דרשות המתייחסות אליו:

(185) זאת התורה אדם כיימות באהל כלהבא אלהאהל [...] יטמא שבעת ימים (במ' יט, יד)

לפי פשט הכתוב, הפתיח של הפסוק - זאת התורה - הוא משפט משוואה, הרומז קטפורית לתורת טומאת המת, שפרסיה באים בהמשך הפסוק ובפסוקים שאחריו. אין אפוא קשר פרדיקטיבי בין זאת התורה לבין המשך הפסוק, הבנוי כמשפט תנאי העומד לעצמו, כך:

אדם כיימות באהל ⇒ 'כי ימות אדם באהל' כלהבא אלהאהל [...] יטמא שבעת ימים.

סיפה

רישה

בדרשות שלהלן נתפסת התורה לא כקובץ של דינים הנוגעים לעניין מסוים - כטומאת

המת, בפסוקנו – אלא כמכלול של חמשת החומשים. כינוי הרמז זאת מצטרף, על פי הדרשות, אל התורה, בסינטגמה הבנויה 'לוחאי + גרעין, ומעטה מועמד קשר פרדיקטיבי בין זאת התורה לבין אדם כיימות באהל. כך עולה משתי הדרשות שבמובאה הבאה:

בבלי, שבת פג ע"ב: אמר רבי זוטא: לשלם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה, ואפילו בשעת מיתה, שנאמר: זאת התורה – אדם כי ימות באהל; אפילו בשעת מיתה תהא עוסק בתורה. אמר ריש לקיש: אין דברי תורה מתקיימן אלא במי שנמנית עצמו עליה, שנאמר: זאת התורה – אדם כי ימות באהל.

דומה שדרשת רבי יונתן מעמידה את זאת התורה כחלק ייחודי, ולדידה יש לקרוא את הפסוק כך: זאת התורה (=התורה הזאת) – אדם [אפילו] כי (=כאשר) ימות, [עליו להיות] באהל]. קריאה זו מתעלמת מכך שחסר בפסוק כינוי מוסב לחלק הייחודי, שזמן הראוי היה שיעמוד כסומך לאהל. דרשת ריש לקיש מציעה לפסוק תחביר מוקשה אף יותר. על פיה נקרא הפסוק כך: זאת התורה (=התורה הזאת) (מתקיימת על ידי) אדם כי (=ש) ימות באהל]. קריאה זו משלימה את הנשוא החסר כביכול במשפט, ולפיה משמשת כי כמילית זיקה, אף שברגיל אין היא משמשת כך במקרא, ופסוקיות הלוחאי המקראיות הפותחות בתיבה זו הן ברובן המכריע פסוקיות תוכן. המשותף לשתי הדרשות ולשתי הקריאות העומדות ביסודן הוא היחס הסינטגמטי שהן מעמידות בו את התיבות זאת התורה, תחת היחס הפרדיקטיבי שמתקיים בהן על פי הפשט.



## קיצורים ביבליוגרפיים

אבינרי, היכל רש"י = י" אבינרי, היכל רש"י, א-ד, תל אביב ת"ש-תש"ך  
אבן ג'נאח, השורשים = ר' יונה אבן ג'נאח, ספר השורשים, תרגם ר' יהודה בן תבן, מהדורת  
ב"ז באכער, ברלין תרנ"ו

אברמסון, אם למקרא / למסורת = ש' אברמסון, 'יש אם למקרא; למסורת', לשתנו (תשמ"ו),  
עמ' 31-36

אברמסון, רס"ג והזהר = ש' אברמסון, 'רב סעדיה גאון והזהר', בצרון ס"ח, ז (תשמ"ה),  
עמ' 35-39

R. Aronson-Berman, *Modern Hebrew Structure*, = העברית החדשה, Tel Aviv 1978

אורנן, המשפט הפשוט = ע' אורנן, תחביר העברית החדשה, א: המשפט הפשוט, ירושלים  
תשכ"ח

U. Oman, 'Syntax', *Encyclopaedia Judaica*, VIII, cols. 140-175 = תחביר  
איתן, הלוחי ומשפט הזיקה = ע' איתן, 'על שימוש הלוחי ומשפט הזיקה', לשתנו לעם  
ד (תשי"ג), ב (לד), עמ' 3-8

אד"ו, אם למקרא ולמסורת = א' אד"ו, 'יש אם למקרא יש אם למסורת', תורה שבעלפה  
י (תשכ"ח), עמ' קכד-קכה

J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968

בכר, ראב"ע המדקדק = ב"ז בכר, ר' אברהם אבן עזרא המדקדק, תרגם מגרמנית א"ו  
רבינובין, ירושלים תש"ל (תל אביב תרצ"א)

בלאו, את בשימוש נומינטיבי = י" בלאו, 'כלום מצינת את במקרא גם שימוש נומינטיבי',  
הג'ל, עיתים בבלשנות עברית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 137-148

בלאו, הסביל הסתמי = י" בלאו, 'על הסביל הסתמי במקרא (דיון משווה על רקע הסביל  
הסתמי בערבית הקלאסית)', י" אבישור וי' בלאו (עורכים), מחקרים במקרא ובמזרח  
הקדמון מוגשים לש"א ליתשטם, ירושלים תשל"ח, א, עמ' 85-94 (= בלאו, עיתים  
בבלשנות עברית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 114-123)

בלאו, זמנים או אספקטים = י" בלאו, 'בעיות בהיסטוריה של הלשון העברית', סעיף ג:  
'האם מערכת הפועל בפרחה המקראית היא מערכת של זמנים או אספקטים?'

- מ' דורמן ואחרים (עורכים), מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית [ספר זיכרון לגדליהו אלון], תל אביב תש"ל, עמ' 17-18
- בלאו, תורת הכינויים = י' בלאו, עיונים בתורת הכינויים (כולל את היידוע) בלשונות שמוח', י' קוטשר ואחרים (עורכים), ספר זיכרון לחנוך ילון, רמת גן תשל"ד, עמ' 17-45 (= י' בלאו, עיתים בבלשנות עברית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 345-375)
- בלומפילד, לשון = L. Bloomfield, *Language*, New York 1933
- בלייק, הומנים בעברית = F. R. Blake, *A Resurvey of Hebrew Tenses*, Rome 1951
- במדבר רבה = מדרש במדבר רבה בתוך: מדרש רבה לתורה ולחמש מגילות, א-ב, וילנה תר"ג-תר"ה
- בגדויד, לשון מקרא ולשון חכמים = א' בגדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, תל אביב תשל"א
- בגדויד, שם הפעולה = א' בגדויד (פאירשטיין), שם הפעולה ומשמעותו: ב. פעולה ועצם, לשוננו לעם ו (תשס"ו), ו (נח), עמ' 16-20
- בן-חיים, זמני' הפועל = ז' בן-חיים, 'זמני' הפועל בלשון המקרא ומסורת השומרונים בהם', ש' ורסס ואחרים (עורכים), ספר דב סדן, ירושלים תשל"ז, עמ' 66-86
- בן-חיים, ענה ולא השיב = ז' בן-חיים, 'ערכי מלים ב', סעיף ה: ענה ולא השיב', י' קוטשר ואחרים (עורכים), ספר זיכרון לחנוך ילון, רמת גן תשל"ד, עמ' 55-56
- בראשית רבה = בראשית רבה, מהדורת י' טהעאדאר וז' אלבעק, א-ד, ברלין תרע"ב-תרצ"ו
- ברגנרין, ממנו בגוף נסתר = נ' ברגנרין, 'מקנ' בגוף נסתר, לשוננו כז-כח (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 40-43
- ברויאר, מקראות = מ' ברויאר, 'מקראות שאין להם הכרע', לשוננו נח (תשנ"ד-תשנ"ה), עמ' 189-199
- ברוקלמן, דקדוק משוזה = C. Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen*, I-II, Berlin 1908-1913
- ברוקלמן, תחביר עברי = C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956
- ברנס, זמני העברית = O. L. Barnes, *A New Approach to the Problem of the Hebrew Tenses*, Oxford 1965
- גור אריה = פירוש גור אריה לר' יהודה ליוא ב"ר בצלאל (=המהר"ל מפראג), אוצר מפרשי רש"י, ירושלים תשל"ו (ד"צ של ארבעה פירושים על רש"י, ורשה תרכ"ב)
- גוניס, דקדוק = E. Kautzsch (A. E. Cowley), *Gesenius' Hebrew Grammar*<sup>2</sup>, Oxford 1910
- דיידסון, תחביר עברי = A. B. Davidson, *Hebrew Syntax*<sup>3</sup>, Edinburgh 1901
- דרייבר, שימוש הזמנים = S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*<sup>2</sup>, Oxford 1892

הגדה של פסח = הגדה של פסח ותולדותיה, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תש"ך  
הוכרמן, עיונים = י' הוכרמן, 'עיתים גורניים בלשון המקרא (מאמר חמישה עשר)', בית  
מקרא לד (תש"ן), עמ' 131-137

הופמן, ויקרא = ד"צ הופמן, ספר ויקרא, א-ב, תרגמו מגרמנית צ' הר שפר וא' ליברמן,  
ירושלים תשי"ג

הידנהיים, הבנת המקרא = ר' הידנהיים, 'הבנת המקרא: דבור על מאמר דו"ל יש אם למקרא  
ולמסרת', ר' הידנהיים, מודע לבינה והרכסים לבקעה, וילנה תרמ"ח, ספר דברים,  
עמ' 12-15

היות, ומני העברית = J. A. Hughes, 'Another Look at the Hebrew Tenses', *Journal of*  
*Near Eastern Studies* 29 (1970), pp. 12-24

היינמן, דרכי האגדה = י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד  
הלברשל, אלמלא מקרא כתוב = מ' הלברשל, 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמור',  
תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 39-59

הלד, יקטל-קטל = M. Held, 'The YQTL-QTL (QTL-YQTL): Sequence of Identical  
Verbs in Biblical Hebrew and Ugaritic', M. Ben-Horin et al. (eds.), *Studies*  
*and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, Leiden 1962, pp. 281-290

הלוי, תארים = ר' הלוי, 'תארים חופשיים ותארים בלתי חופשיים בעברית החדשה', מחקרים  
בלשון ה-1 [ספר היובל לישראל ייבין] (תשנ"ב), עמ' 521-536

וייזר, ראב"ע = א' וייזר, פירושי התורה לרבנו אברהם אבן עזרא (על פי כת"י ודפוסים  
ראשונים עם מבוא, ביאורים, ציוני מקורות ומקבילות), א-ג, ירושלים תשל"ו

ויינפלד, משפט וצדקה = מ' ויינפלד, משפט וצדקה בישראל וכעמים: שיון חרות בישראל  
העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום, ירושלים תשמ"ה

ויליאמס, תחביר עברי = R. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline*<sup>2</sup>, Toronto, Buffalo  
and London 1980

ויקרא רבה = ויקרא רבה, מהדורת מ' מרגליות, א-ד, ירושלים תשי"ג-תש"ך  
ולטקה ואוקונור, תחביר מקראי = B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to*  
*Biblical Syntax*, Winona Lake, Ind. 1990

זוויט, הזמן המקדים = Z. Zevit, *The Anterior Construction in Classical Hebrew*,  
Atlanta 1998

חיוג', ספרי דקדוק = ר' יהודה חיוג', (שלשה) ספרי דקדוק, מהדורת דוקעס, תרגם ר'  
אברהם בן עזרא, פרנקפורט (חש"ד); מהדורת נט, תרגם ר' משה בן ג'קטילה, לונדון  
וברלין תר"ל

חרל"פ, עוד על מקראות = ל' חרל"פ, 'עוד על מקראות שאין להם הכרע"', לשנתנו נט  
(תשנ"ו), עמ' 81-83

חרל"פ, ראב"ע = ל' חרל"פ, תורת הלשון של ר' אברהם אבן עזרא: מסורת וחדוש, באר שבע תשנ"ט

טוב, ביקורת טקסטואלית = E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 1992

טוב, השינויים = ע' טוב, 'מסורת חרל"פ על ה"שינויים" שהוכנסו בתרגום השבעים לתורה ושאלת הנוסח המקורי של תרגום זה', י' וקובין, וא' רופא (עורכים), ספר י"א וליגמן:

מאמרים במקרא ובעולם העתיק, ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 371-417

ילקוט שמעוני = ילקוט שמעוני, מדרש על תורה נביאים וכתובים (ליקוט חזקוני רבנו שמעון מפרנקפורט ע"נ מ"ן), מהדורת צילום (א: תורה; ב: נביאים וכתובים), ירושלים תש"ך

יספרסן, פילוסופיה של רקדוק = O. Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, London 1968

יפת, פירוש לדברי הימים = S. Japhet, *I & II Chronicles: A Commentary*, London 1993

לבוש האודה = פירוש לבוש האודה לר' מרדכי יפה, אוצר מפרשי רש"י, ירושלים תשל"ו (ד"צ של 'ארבעה פירושים על רש"י, ורשה תרכ"ב)

ליבובין וארנו, רש"י לתורה = נ' ליבובין ומ' ארנו, פירוש רש"י לתורה: עיונים בשיטתו, א-ב, תל אביב תש"ן

ליונשטם, הכינוי הדבוק = ש"א ליונשטם, 'הכינוי הדבוק של השם כנשוא בעברית ובאגרותית', לשתנו לח (תשל"ד), עמ' 149-150

מאורי, הפשיטתא לתורה והפרשנות = י' מאורי, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה

מאנדלקרן, קונקורדנציה = ש' מאנדלקרן, קונקורדנציה לתנ"ך, ערך מ' גוטשטיין, ירושלים ותל אביב תשי"ט

מדרש לקח טוב = מדרש 'לקח טוב' המכונה 'פסיקתא זוטר'א' על חמישה חומשי תורה, יסדו רבנו טוביה בר' אליעזר, חלק א: בראשית ושמות, מהדורת ש' באבער, וילנה

תר"ם; חלק ב: ויקרא, במדבר ודברים, מהדורת א"מ פאדווא, וילנה תרמ"ד

מדרש שכל טוב = מדרש 'שכל טוב' לר' מנחם ב"ר שלמה, בראשית ושמות, מהדורת ש' באבער, ברלין תר"ס

מדרש שמואל = מדרש שמואל, ירושלים תשכ"ה (קרקוב תרנ"ג)

מדרש תנאים על ספר דברים = מדרש תנאים על ספר דברים, מהדורת ד"צ האספמאן, א-ב, ברלין תרס"ח-תרס"ט

מוראוקה, הודגשה במקרא = T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Leiden and Jerusalem 1985

מוראוקה, השלמת פרעל = T. Muraoka, 'On Verb Complementation in Biblical

- Hebrew', *Vetus Testamentum* 29 (1979), pp. 425–435
- מזרחי = פירוש רבנו אליהו מזרחי [על רש"י], אוצר מפרשי רש"י, ירושלים תשל"ו  
(ד"צ של ארבעה פירושים על רש"י, ורשה תרכ"ב)
- מחברת מנחם = ר' מנחם בן סרוק, מחברת מנחם, ודינבורג 1854
- מילון בן־יהודה = א' בן־יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, א-טו, ירושלים,  
תל אביב ת"ו יורק 1959–1948
- מכילתא דרבי ישמעאל = מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח"ש האראוויטץ ור"א רבין,  
ירושלים תש"ל
- מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי = מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מהדורת י"נ אפשטיין,  
ירושלים תשט"ו
- מלמד, מפרשי המקרא = ע"צ מלמד, מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם, א-ב, ירושלים  
תשל"ה
- ממן, הארמית והערבית = א' ממן, 'הארמית והערבית ותורמתן לפרשנות הפילולוגית  
למקרא בימי הביניים', עם וספר ז (תשנ"ב), עמ' 25–37
- נאה, אין אם למסורת = ש' נאה, 'אין אם למסורת אה האם דרשו התנאים את הכתוב  
בתורה שלא כקריאתו המקובלת?', תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 401–448
- סיון, רקדוק אוגרית = די סיון, רקדוק לשון אוגרית, ירושלים תשנ"ג
- ספר זיכרון = אברהם בקראט הלוי, ספר זיכרון על פירוש רש"י לתומש, מהדורת מ' פיליפ,  
פתח תקוה תשל"ח
- ספרא = ספרא דבי רב הוא ספר תורת כהנים, מהדורת א"ה ווייס, וינה תרכ"ב
- ספרי במדבר = ספרי על במדבר וספרי וטא, מהדורת ח"ש האראוויטץ, לייפציג תרע"ג
- ספרי דברים = ספרי על דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, ברלין ת"ש
- סקינר, בראשית = J. Skinner, *Genesis*<sup>2</sup> (ICC), Edinburgh 1930
- עמינח, אם למקרא ולמסורת = נ' עמינח, "אם למקרא" ו"אם למסורת" כביטויים  
נורמאטיביים, תעודה ב (תשמ"ב), עמ' 43–56
- פרנקל, האגדה והמדרש = י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, ירושלים 1991
- פרץ, משפט הזיקה = י' פרץ, משפט הזיקה בלשון העברית לכל תקופותיה, תל אביב 1967
- פרץ, משפט ויקה מדומה = י' פרץ, 'משפט ויקה מדומה', לשוננו לעם א (תש"ה), א-ב,  
עמ' 3–4
- קדרי, האות ל' = מ"צ קדרי (עורך), האות ל' מ"אוצר לשון המקרא" (שם זמני): ערכי  
האות ל' לדוגמה, הוצאת אוניברסיטת בראילן (חמ"ד, חש"ד)
- קדרי, פרשיות בתנ"ך = מ"צ קדרי, פרשיות בתנ"ך לשון המקרא, רמת גן תשל"ו
- קוגוט, אם תיטיב שאת = ש' קוגוט, "הלוא אם תיטיב שאת": עיונים סמנטיים ותחביריים  
במקרא שאין לו הכרע', ש' שרביט (עורך), מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה

- מוגשים למנחם צבי קדרי, רמת גן תשנ"ט, עמ' 83-89  
 קוגוט, הכיני היתר = ש' קוגוט, 'הכיני היתר בלשון המקרא', לשוננו מז (תשמ"ב),  
 עמ' 9-26, 97-123  
 קוגוט, הלשון והפרשנות = ש' קוגוט, 'הלשון והפרשנות המסורתית למקרא כמאיוות זו  
 את זו, מחקרים במקרא ובתלמוד (המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית,  
 סדרת פרסומים, יא), ירושלים תשמ"ז, עמ' 41-54  
 קוגוט, טעמים ופרשנות = ש' קוגוט, המקרא בין טעמים לפרשנות: בחינה לשונית ועניינית  
 של ויקות ומחלקות בין פרשנות הטעמים לפרשנות המסורתית, ירושלים תשנ"ו  
 קוגוט, יעקב וישראל = ש' קוגוט, 'מדרשי השם לייעקב' ולישראל' ותפיסת המרת השם  
 בפרשנות היהודית המסורתית: בחינות סמנטיות ותחביריות, א"ד אייכלר ואחרים  
 (עורכים), תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג,  
 וינה לייק, אינדיאנה תשנ"ז, עמ' 219\*-233  
 קוגוט, יש לאל יד = ש' קוגוט, 'הביטוי המקראי י"ש / אין לאל יד': לפירושו ולתולדותיו  
 של שיבוש, תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 435-444  
 קוגוט, מילים עבריות באשכנז = ש' קוגוט, 'לשימושן של מלים עבריות באשכנז, לשוננו  
 לעם כד (תשל"ג), עמ' 172-176  
 קוגוט, מקראות וטעמיהם = ש' קוגוט, 'בידורי מקראות וטעמיהם', מסורות ט-יא [ספר  
 היובל לגדעון גולדנברג (תשנ"ז), עמ' 153-163  
 קוגוט, סמיכות שם הפעולה = ש' קוגוט, 'דיפרנציאציות וריבוי משמעויות בסמיכות שם  
 הפעולה, מ' גושקגוטשטיין ואחרים (עורכים), שי לחיים רבין, ירושלים תשנ"א,  
 עמ' 351-362  
 קוגוט, פסוקי התוכן = ש' קוגוט, פסוקי התוכן: טיבם ומבניהם, ירושלים תשמ"ד  
 קוגוט, שימושים חלופיים בכתיים = ש' קוגוט, 'שימושים חלופיים בכתיים פרודים  
 ובכתיים חברים להבעת קניין בעברית המקראית, מ' בראש ואחרים (עורכים),  
 עיוני מקרא ופרשנות ג [ספר זיכרון למשה גושקגוטשטיין], רמת גן תשנ"ג,  
 עמ' 401-411  
 קוגוט, תארים ותוארי הפועל = ש' קוגוט, 'למעמדם של שמות-התואר ותוארי הפועל  
 בלשון המקרא: עיתנים מורפולוגיים ותחביריים והשלכות פרשניות', שנתון לחקר  
 המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 111-137  
 קוגל, השירה המקראית = J. L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and  
 Its History*, New Haven and London 1981  
 קימרן, זמנים = א' קימרן, לשימוש הזמנים' במקרא, ירושלים תש"ס  
 ראזין, רשב"ם = ד' ראזין, פירוש התורה אשר כתב רשב"ם הוא רבנו שמואל בן ר' מאיר,  
 ברסלב תרמ"ב

רבין, תחביר = ח' רבין, תחביר לשון המקרא, ערך לפי הרצאותיו ש' שקולניקוב, ירושלים תשכ"ג

רד"ק, השורשים = ר' דוד קמחי, ספר השורשים, ברלין 1847  
 רובינשטיין, העברית = א' רובינשטיין, העברית שלנו והעברית הקדומה, תל אביב תשמ"א  
 רחון, אספקטים חמנים = ח"ב רחון, 'אספקטים חמנים בעברית המקראית', ח"מ גבריהו ואחרים (עורכים), ספר בירם: מאמרים בחקר התנ"ך, פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל, ב, ירושלים תשט"ז, עמ' 205-218

רחון, עברית טובה = ח' רחון, עברית טובה, ירושלים 1966  
 רמב"ם, מורה נבוכים = רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים, מהדורת י' קאפא, ירושלים 1977

רקנורוף, תחביר = H. Reckendorf, *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921  
 שד"ל, תורה = שמואל דוד לוצאטו, פירוש שד"ל על חמישה חומשי תורה, תל אביב תשכ"ו

שטיינר, העברית הקדומה = R. C. Steiner, 'Ancient Hebrew', R. Hetzron (ed.), *The Semitic Languages*, London and New York 1997, pp. 145-173

שמות רבה = שמות רבה (פרשות א-יד), מהדורת א' שנקא, תל אביב תשמ"ד  
 שפרבר = א' שפרבר, כתבי הקודש בארמית, א-ג, לידן 1959-1968  
 שפתי חכמים = פירוש שפתי חכמים לדי שבתאי משורר, אוצר מפרשי רש"י, ירושלים תשל"ז (ד"צ של 'ארבעה פירושים על רש"י, ורשה תרכ"ב)

תוספתא = תוספתא, מהדורת מ"ש צוקערמאנדל, פאנעוואלק תרמ"א  
 תנחומא = מדרש תנחומא עם הפירושים 'עץ יוסף' ו'ענף יוסף' (ד"צ בהוצאת לידאנשטיין), ירושלים תשכ"ב

תנחומא ישן = מדרש תנחומא הקדום והישן, מהדורת ש' באבער, וילנה תרמ"ה  
 RSV = *The Holy Bible, Revised Standard Version*, London and Glasgow 1952

## מפתח מקורות ומחקרים

מקרא	
ב ר א ש י ת	ו, ט 23 ה'5
א, ב 94	ו, י 172 ה'8
א, ג 136, 111, 68	ז, ה 203 ה'55
א, ו 67	ז, ו 30
א, ז-ח 67 (דוג' 71)	ז, ט 203 ה'55
א, ט 68	ח, כ 93 ה'47, 73
א, יא-יב 68	ט, ו 132 (דוג' 108)
א, טו 68	ט, יח 172 ה'8
א, כד 68	ט, כב-כה 171 (דוג' 133)
א, כו 63	ט, כג 188
א, ל 68	י, א 172 ה'8
ב, י 33 (דוג' 13)	י, ב-ה 172 ה'8
ב, טז 203 ה'55	י, ו 172 ה'10
ב, יז 183	י, ו-כ 172, 172 ה'8
ב, יח 153 (דוג' 121), 154	י, ז-יב 172 ה'10
ב, כ 153	י, ט-יא 72 (דוג' 76)
ג, ו-ז 39 ה'10	י, יא 62, 73
ג, טו 217, 155	י, יא-יב 164 (דוג' 127)
ג, טז 31 (דוג' 10)	י, יג-יד 172 ה'10
ג, כד 139, 39	י, טו-יט 172 ה'10
ד, א 39 (דוג' 23)	י, כא 172 ה'9
ד, ט 185 (דוג' 142)	י, כא-ל 172 ה'8
ד, טז 39	יא, ג 87
ד, יז 45, 39 (דוג' 67), 99 (דוג' 94)	יא, ד 89
ד, יח 88	יא, ו 88, 87 (דוג' 87), 89 ה'35
ד, כג 221, 221 ה'86, 223	יא, ט 131, 90
	יא, ל 30 (דוג' 8)
	יב, א 126

- במפתח צוין העמוד שבו מתחיל הדיון במראה המקום המוזכר. מפרשים הנושאים כינוי רבנו/רבי (אז בקיצור ר') מוקמו על פי האות הראשונה של אזור כינוי זה.
- כאשר אזור המסוק הוא בהערה, נרשם מספר ההערה, בציון ה' בצד מספר העמוד. המסוקים ששימשו בסיס לדיונים במספר מוספרו בו במספר רציף של דוגמות, ומספר הדוגמה הוצא (בציון דוג') בסוגריים, בצד מספר העמוד.



ב, יח 39	יב, ב 197 (דוג' 153), 217, 218
בא, א 39 (דוג' 24)	יב, ג 201
בא, ב 204 (דוג' 157)	יב, ח 143, 139 (דוג' 116)
בא, יג 45	יד, י 26 (דוג' 5)
בא, כז 78	יד, יב 158
בא, כח 78	יד, יד-טז 27 (דוג' 6), 73 (דוג' 77)
בא, ל 77 (דוג' 81), 78	יד, טז 26
בב, טז 45	יד, יח-כ 101 (דוג' 96)
בב, יז 219	יד, כב 36 ה'7, 45 (דוג' 40)
בב, יח 198, 197	יד, כב-כג 217 (דוג' 166)
בג, יא 35 (דוג' 19)	יד, כג 102
בג, יג 36 (דוג' 20), 22	טז, ה 109
כד, ו 141	טז, ו 109 (דוג' 100)
כד, יג 96	טז, ח 110
כד, טז 52	טז, יב 65
כד, טז-יז 96 (דוג' 91)	טז, יג 34
כד, כט-ל 66 (דוג' 70)	טז, יז 64 (דוג' 69), 66, 67
כד, לא 51 (דוג' 48), 118	טז, יח 35 ה'5, 37 (דוג' 22)
כד, לב 118 (דוג' 103)	יז, א 180 ה'21
כד, מה 52 (דוג' 50)	יז, טז 37 (דוג' 21)
כד, נד 81	יז, כז 179
כד, ס 219 (דוג' 169)	יז, א 178 (דוג' 137)
כד, סז 215, 189 (דוג' 165)	יז, ו 22 (דוג' 2)
כה, יא 64	יז, ח 174
כה, כג 69 (דוג' 72), 124	יז, ט 204
כה, כה 161 (דוג' 126)	יז, י 205
כו, כב 144 (דוג' 117)	יז, יד 205
כו, יא 163	יז, יז-יט 224
כו, לו 145	יז, יט 224 ה'93
כו, מ 52, 70 ה'55	יז, כ-כא 176 (דוג' 136)
כז, ו 203 ה'55	יט, יג 224
כז, י 174	יט, יט 51 (דוג' 49)
כז, יב 174	יט, כד 222, 222 (דוג' 171)
כז, יב-יג 174 (דוג' 135)	יט, כט 42 (דוג' 30), 224
כט, ב 53 (דוג' 54), 132 (דוג' 109)	כ, ד 39 ה'11, 141 ה'101
כט, ג 48 (דוג' 44)	כ, ו 39 ה'11
כט, ו 197	כ, יב 29 ה'16
כט, ח 48 (דוג' 45)	כ, יג 30, 126, 127
כט, כז 87	כ, יז 39

- לט, יט 235 (דוג' 183)  
 לט, כא 195 (דוג' 151)  
 מ, ג 205  
 מ, טז 24 (דוג' 3)  
 מא, יב 133  
 מא, יג 132 (דוג' 110)  
 מא, כה 32  
 מא, לב 77  
 מא, לח 85 (דוג' 85), 88  
 מא, מ 160 (דוג' 123)  
 מא, מח 104  
 מא, נ 104  
 מב, ד 214 ה'79  
 מב, כג 31 (דוג' 9)  
 מב, כה 136  
 מב, ל 173 ה'12  
 מב, לג 173 ה'12  
 מב, לה 65, 66  
 מג, ו 209 ה'66  
 מג, ט 44  
 מג, יז 215  
 מג, כג 197  
 מד, ב 151 ה'118  
 מד, ה 54 (דוג' 55)  
 מד, כב 97 (דוג' 92), 98, 117 ה'70  
 מד, כז 99  
 מד, כט 98  
 מד, לא 98, 99 (דוג' 93)  
 מה, ג 211 ה'71  
 מה, יד-טו 103  
 מה, יז 145 (דוג' 118)  
 מו, כט 102 (דוג' 97)  
 מו, ל 104  
 מת, ה 32 (דוג' 12)  
 מח, ו 43 (דוג' 35), 169 ה'4  
 מח, י 103  
 מט, ב 121  
 מט, ו 191  
 מט, ז 121  
 כט, כז 87 (דוג' 86)  
 לט, יט 235 (דוג' 183)  
 ל, כ 206 (דוג' 159)  
 ל, לג 75 (דוג' 79)  
 לא, יב 33 (דוג' 16), 33  
 לא, יט 40  
 לא, כד 94  
 לא, כה 139 (דוג' 114)  
 לא, כט 121 ה'75  
 לא, לג 40  
 לא, לד 40 (דוג' 26)  
 לא, מב 25 (דוג' 4)  
 לא, מד 79  
 לא, נב 78  
 לב, כד 152  
 לב, כה 108  
 לב, כז 108  
 לב, כז 108, 109  
 לב, כט 107, 108, 109, 121  
 לב, מ 94  
 לג, כ 120 (דוג' 104), 122  
 לד, יב 156 ה'128  
 לד, כה 179 ה'20  
 לה, טז 161 ה'137  
 לו, כד 137  
 לו, ג 152  
 לו, ד 204 (דוג' 156), 206  
 לו, ז 175  
 לו, טז 32  
 לו, יט-כ 63 (דוג' 68)  
 לו, כג 149 (דוג' 120), 150  
 לו, כח 136 ה'95  
 לט, ה 65  
 לט, ט 155  
 לט, יא 173  
 לט, יד 133 (דוג' 111)  
 לט, טז 173 (דוג' 134)  
 לט, יז 173  
 לט, יז-יח 235

טו, י 20 (דוג' 1)	ג, ב 136
טו, יא 121 ה'75	ג, ז 94, 93
טו, טז 177 ה'16	ג, ט 93 (דוג' 89)
יז, יא 54 (דוג' 56)	ג, יא 231 (דוג' 180)
יז, יב 45 (דוג' 42)	
יח, ז 101 (דוג' 95)	ש מ ו ת
יח, יד-יח 235 ה'109	א, א 33 (דוג' 17)
יח, יז-יט 73	א, ט 182
יח, יח 89 ה'35	א, ט-י 181 (דוג' 139)
יח, יט 74 ה'7	א, י 209, 208
יח, כ 232	א, יב 54 (דוג' 57)
יח, כג 74, 75	א, טו-טז 209
יח, כד 73 (דוג' 78), 75	ב, ו 213, 213 (דוג' 164)
יט, יט 64	ב, יג 59 (דוג' 65)
כ, ב 185	ג, ה 118 ה'72
כ, יז-יח 42	ג, כא 25 ה'9
כ, יח 221	ד, י 235 ה'108
כ, יט 217	ה, כב 209 ה'66
כ, כ 147 (דוג' 119)	ו, יב 156 ה'125
כא, כח 88	י, יט 139
כא, כט-ל 170 (דוג' 132)	י, כו 64 ה'1
כב, א 169 (דוג' 130), 170	יא, ג 196, 195 ה'46, ה'47
כב, ב 170	יא, ד 28
כב, ט-י 95 (דוג' 90), 134 (דוג' 112)	יב, ב 228, 228 (דוג' 176)
כב, יד 75	יב, יא 33 (דוג' 14)
כג, ה 49 (דוג' 46)	יב, יב 218 (דוג' 167)
כג, כ-כא 220	יב, כט 28, 218 ה'84
כד, א 41 (דוג' 28), 221 ה'86, 223 ה'89,	יב, ל 26
ה'91	יג, ג 233
כד, א-ב 220 (דוג' 170), 222	יג, ח 231 (דוג' 181)
כד, יב 220	יג, י 26
כד, יג 42	יג, טו 232
כד, יד 42 (דוג' 29)	יג, כב 91 (דוג' 88)
כד, כא 221 ה'86, 223 ה'89	יד, י 141, 141 (דוג' 115)
כה, כג 29 ה'15	טו, א 57 (דוג' 64)
כה, כח 88 ה'33	טו, ו 53 (דוג' 52)
כה, לד 186	טו, ז 53 (דוג' 53)
כו, א 70 ה'5	טו, ח 175
כו, א 194	טו, ט 42 (דוג' 31)

יא, מה 34	כו, ב 194
יא, כט 228	כו, ד 194
יא, כט-לא 229 (דוג' 177)	כו, ו 195
יג, י 26	כו, ז 195
יד, יד-טו 226, 225	כת, לח 193
יד, טו 225 (דוג' 173), 226	כת, מא 118 ה'72
יד, טז 225 (דוג' 174), 226	כט, ט 145
טו, טז-יז 237	כט, לח 229, 228 (דוג' 178)
טו, יט-כד 237	ל, א-ב 183
טו, כב-ל 237	לא, יב-יג 219 (דוג' 168)
טו, לב 237 (דוג' 184)	לב, יח 74 ה'
טו, לג 237	לב, כג 238
יז, ד 170	לב, לב 233
יז, יד 180 (דוג' 138), 181	לג, ו 58
יט, ה 192, 191 (דוג' 147)	לג, יא 92
יט, יג 80 (דוג' 83), 82, 82 ה', 21 ה', 22	לג, יט 106, 107
כב, יט 193, 191 (דוג' 149)	לג, כ 221
כב, כ 193 (דוג' 149א)	לג, כא 105
כב, כט 193, 191 (דוג' 148)	לד, א 105
כב, ל 193	לד, ב 106
כב, לג 34	לד, ד 105
כג, יא 191 (דוג' 146)	לד, ה 105 (דוג' 98)
כה, מט 45 (דוג' 38)	לה, ה 216
כז, ד 195	לז, כ 186
	מ, יט 139
ב מ ד ב ר	מ, כ 136, 136, 135 ה'95
ה, יא-כח 237 ה'113	
ה, כט 237 ה'113	ו י ק ר א
ו, א-כ 237 ה'113	א, ג 191, 194 (דוג' 150)
ו, כא 237 ה'113	א, ה 192
ו, כג-כו 201 (דוג' 155)	ג, טז 26
ז, ב-ג 142 ה'102	ד, י 26
ז, יח 142, 142 ה'102	ד, כב 44
ז, יט 142	ה, יא-כח 237 ה'113
ח, ד 228, 228 (דוג' 175)	ה, כט 237 ה'113
ח, יט 223	ו, א-כ 237 ה'113
י, כט 222	ו, כא 237 ה'113
יא, ה 45 (דוג' 41)	ח, ז-ט 150
יא, כב 88 ה'33	ח, יג 149

ת, ג 145	יב, ג 101
י, ג 92 ה'45	יב, ו 188 (דוג' 145), 189, 190
י, טז 161 ה'137	יב, י-יג 77 (דוג' 80)
יג, ה 178	יג, לא 183 (דוג' 140)
יד, ב 70	יד, כט 81
טו, ב 156 (דוג' 122)	טז, א-ג 135 (דוג' 113)
טו, ג 158 ה'132	טז, ב 79
טו, ז 158 ה'132	טז, טו 209 ה'67, 211 ה'70
טו, ח 158 ה'132	יז, כה 84 (דוג' 84)
טו, י 158 ה'132	יט, יד 238 (דוג' 185)
טו, יא 158 ה'132	כ, טז 209, 210
יו, ו 131	כ, כז 149
יט, ה 128 (דוג' 107)	כב, ה 28 (דוג' 7)
כא, ד 60 (דוג' 66)	כב, כ 27 ה'13
כא, כב 82	כב, ל 43 (דוג' 34)
כא, כג 82 (דוג' 83א)	כג, ד 92 ה'45
כב, ח 131	כג, ח 121
כג, ה 29	כג, יט 110
כג, טו 236 ה'111	כז, ד 195
כג, כ 236 ה'111	כח, א-ח 229 ה'101
כד, טו 82 ה'21	ל, ג 33 (דוג' 15)
כה, ה-ו 167 (דוג' 129)	לב, ד 31 (דוג' 11)
כה, ו 169 ה'4	לב, לד 62
כה, ט 116	לב, מ 95
כו, ה 124 (דוג' 106), 125, 126, 127, 157	לג, נב-נג 50 (דוג' 47)
ה'131	לד, ד 72
כו, ו 208 (דוג' 162), 211 ה'70	לה, יא 156 ה'125
כו, י 126	לה, כז 170 (דוג' 131)
כת, מ 130 ה'86	
כת, טו 26	ד ב ר י ם
לב, יז 207 (דוג' 161)	א, יג 212
	א, יד 211 (דוג' 163)
י ה ו ש ע	א, כח 184 (דוג' 141)
א, ו 92, 145	ג, א 72
א, ח 26, 92	ד, ה 145
ז, כ 29 ה'16	ה, כט 49
ז, כא 162 ה'138	ו, ה 49
ז, כד 162	ז, א 128, 130, 130 ה'84
ז, ל 59	ז, כב 128

ט, ח 94	כה, לד 209 ה'67, ה'68
טו, ד 73	כה, לה-לו 40
טז, יא 73	כת, ג 41 (דוג' 27)
טז, יט 205 (דוג' 158), 206	ש מ ו א ל ב
יז, ט 65	א, כב 25 ה'9
כד, כ 209 ה'66	ג, ז 235 ה'108
ש ו פ ט י ם	יז, ח 82 (דוג' 83 ב)
א, טו 205 ה'57	יח, יח 136 ה'95, 137
ב, א 56 (דוג' 63)	יט, ה 105
ג, יז 141	יט, ח 81 ה'17
ה, לא 53 ה'20	יט, מא 140 ה'98
ו, כג 122, 197	יט, מב 225 (דוג' 172)
ז, כד 122 (דוג' 105)	כ, ג 205
ט, לד 27 ה'12	כ, ו 44 (דוג' 37)
יד, ג 217	כ, ט 197
יט, מח 232 ה'103	מ ל כ י ם א
ש מ ו א ל א	א, לג 223
ג, י 105	ח, א 222
ד, ח 32	ח, יג 206
ט, י-יט 38	יא, כט 97 ה'52
ט, יא-יב 178 ה'17	יא, כט-ל 97 ה'51, 166 (דוג' 128)
יב, יא 221, 222, 223 ה'89, 225	יד, כ 199
יב, טו 238	טז, א 199
יג, טו 182	טז, ח-ט 199
טז, יג 95	טז, כד 173 ה'12
טז, כו 111	יח, כא 211 ה'71
טז, כז 97 ה'51, 111 (דוג' 101), 116, 167	יט, כא 206
ה'3	מ ל כ י ם ב
טז, כח 111	א, ח 163
טז, כ 135	ב, יג 162 ה'138
כה, א 41	ב, יג-יד 162 ה'138, 163
כה, ב 41	ג, יח 130 ה'86
כה, ד 41	ג, יט 55
כה, ו 197	ג, כה 55 (דוג' 59)
כה, יח-כד 40	ד, כ 197
כה, כא 40 (דוג' 25)	ד, מב 64 ה'1
כה, כד-לא 40	

י, כו 64	י ר מ י ה
ז, ג 45 (דוג' 39)	ב, טז 155 ה'124
ח, כט 58	ו, א 139 ה'97
ט, טו 58	ו, ג 139 ה'97
יג, כ 55 (דוג' 60)	ו, ה 27
יג, כא 65, 66	י, כ 208, 207, 206
יח, לו 211 ה'71	יד, ו 24
כ, יד 58	טו, יח 79 (דוג' 82)
כה, ל 97 ה'51	יז, ח 92 ה'43
	יז, יז 155
י ש ע י ה	יז, יח 217
א, כא-כג 196	יח, יט 74 ה'8
א, כה 196	כ, ז 208
א, כו 196 (דוג' 152)	כה, יג 44
א, כח 196	כה, יד 44 (דוג' 36)
א, ל 160, 161 (דוג' 124)	כו, טז 27
ב, כ 151 ה'118	לא, י 37
ד, ה 37	לא, לח 130 ה'86
ו, י 91	לח, ד 88
ז, ה-ו 79	מה, ג 131 ה'87
ט, א 182	מט, טו 172
יג, כא 207	ג, ו 126
יד, יט 145 ה'107	ג, ט 25 ה'9
יט, ג 89, 89 ה'34, 35 ה'	י ח ז ק א ל
כא, יא 27	א, יא 187 (דוג' 143), 191
כא, יב 27	א, יח 187 (דוג' 144), 188, 191
כב, כה 139	ג, כב 204
כד, ד 89, 89 ה'36	ח, יח 24
כה, ט 230 (דוג' 178), 231	טו, נה 177
כו, ו 207	יז, ח 162 ה'139
כח, ט 91	יז, כג 162 ה'139
לט, ג 58	כת, טו 177 ה'16
מב, ח 215	מא, ז 89 ה'34, 35 ה'
מו, ז 92 ה'43	
נד, י 92	ה ו ש ע
נט, ז 186	ח, יב 52 (דוג' 51)
סה, ד 81	י, יג 177 ה'16
סה, טז 110	יב, ג 107
סו, כד 34, 34 (דוג' 18)	

ה, יג 149	יב, ד 121
ט, יח 27	יב, ה 107 (דוג' 99), 109, 121
יג, ה 207 ה'62	י ו א ל
יו, ט 230 ה'102	ב, כג 195 ה'43
כ, ב 211 ה'71	ע מ ו ס
מד, ב 55	ז, ו 79
מד, ג 54 (דוג' 58)	י ו נ ה
מד, כז 177 ה'16	ב, י 177 ה'16
מה, ז 189	ב, יא 136
נה, יב 92 ה'43	ג, ג 165
סג, ח 177 ה'16	מ י כ ה
עא, ז 155	ב, ד 92 ה'43
עא, יז 145	נ ח ו ס
עג, טז-יז 56 (דוג' 61)	א, ג 208 ה'64
עד, ב 230 ה'102	א, א 92 ה'43
עד, יא 146	ז כ ר י ה
עד, טז 27	ז, ה 207 (דוג' 160)
עח, מ 58	ת, יג 197, 198 ה'50
עח, מה 58	י, א 195 ה'43
עח, מז 58	י, ח 37
פ, ג 177 ה'16	יג, ד 162
צ, ד 56 (דוג' 62)	מ ל א כ י
צג, ד 21	א, ו 69
צד, יז 177 ה'16	ת ה ל י ס
צט, ו-ז 178	ב, יב 160, 161 (דוג' 125), 161 ה'136
קה, טו 209 ה'66	ג, ג 177 ה'16
קו, יט 58	ג, ח 155, 159
קז, ב 37	ה, ה 207 ה'63
קטו, ה-ו 186, 188	ה, ו 71
קית, כב 232	ה, ז 71 (דוג' 74)
קית, כג 79 ה'14	ה, ח 71
קית, כד 232	
קיש, מא 207	
קיש, קעו 126	
קכ, א 177 ה'16	
קכ, ז 197	
קכא, ו 27	
קכב, ג 177 ה'16	
קל, ב 74 ה'8	



ד, ח 97 ה'51, 115 (דוג' 102), 116

קלה, ד 70 (דוג' 73)

א י כ ה

ב, יט 27

א ס ת ר

ה, יב-יג 234 (דוג' 182)

ה, יג 234

ח, ח 224, 223

נ ח מ י ה

ט, יט 27 ה'14

ט, כח 207 ה'62

י, לב 156

ד ב ר י ה י מ י ס ב

ה, ב 222 ה'88

ז, יב 27

יג, א 199

יג, טו 200

יג, כ 97 ה'51, 199 (דוג' 154)

טו, ח 215

טז, ח 188

כא, יט 26

לה, יא 153 ה'120

תרגומים ארמיים

א ו נ ק ל ו ס

בראשית

ב, י 33

ב, יג 59

ג, טז 31

ח, כ 93 ה'47

יא, ז 89

יב, ב 198

יב, ח 143

מ ש ל י

ח, יד 197

יג, ד 158

יד, יב 158

יד, יג 158

ית, טז 156 ה'128

כא, יד 156 ה'128

כז, כ 238

לא, יח 27

א י ו ב

א, ד-ה 46 (דוג' 43)

א, ה 52

ד, טו 207

ה, יא 154

י, כב 177 ה'16

יד, יט 70, 71 (דוג' 75)

טז, י 155

טז, יב 138

ית, ד 143

כד, ב 83

כד, ג 83

כד, ד 83

כד, ו 83

כד, ז 83 (דוג' 183), 84

כט, ח 42 (דוג' 32)

ל, כג 42 (דוג' 32)

לו, ה-י 38

ד נ י א ל

ט, יז 221

יא, מ 207

ר ו ת

ב, ו 174

ד, ה 169 ה'4

ד, ו 115, 116, 118 ה'72

42 ט, ט	92 יג, כב
33 יב, יא	26 י, יד
233 יג, ח	יד, יד-טז 27
92 יג, כב	טו, יז 65 ה'
141 י, יד	יז, טז 37
57 טו, א	יח, כא 176
54 יז, יא	יט, יט 51
45 יז, יב	יט, כט 42
134 כב, ט-י	כ, ד 141 ה' 101
50 כג, ה	כא, ב 204
לג, ז 58 ה' 30	כג, יא 35
	כג, יג 36
ויקרא	כד, לא 51
א, ג 194	כד, מה 52 ה' 18
יט, ה 192	כד, טז 216
יט, יג 81	כה, כג 69
כב, יט 193	כה, כה 162
כב, כ 193	כו, כב 144
כב, כט 193	כט, ב 53
כג, יא 191	כט, ג 48
כה, מט 45	כט, ח 48
	כט, כז 87
במדבר	לא, כה 139
יא, ה 45	לז, ד 204
יב, ו 190	לט, כא 195
טז, א 138	מא, לח 86
יז, כה 84	מב, כג 31
כ, טו 209 ה' 65	מג, ט 44
ל, ג 33	מד, ה 54
לב, ד 31	מה, ה 32
	מח, ו 43
דברים	ג, ט 93
טו, ב 156	
יט, ה 130	שמות
כו, ה 125	א, ט-י 182
157 ה' 131	ב, ו 214
כו, ו 209 ה' 65	ב, יג 59
כת, מ 130 ה' 86	יא, ג 196 ה' 47
	טו, א 57

258

מפתח מקורות ומחקרים

פ ס י ד ו י י ו נ ת ן

בראשית

י, יא 72

יד, יד-טו 27

שמות

יד, י 142

לד, ה 106

דברים

כו, ה 125

פ ש י ט ת א

במדבר

טז, א 135 ה'90

דברים

טז, ב 157 ה'130

י ו נ ת ן

יהושע

טז, יט 205

שופטים

א, טו 205 ה'57

ו, כד 122

ישמואל ב

יט, ח 81 ה'17

כו, 44

מלכים א

יט, כז 206 ה'61

מלכים ב

ג, כה 55

ז, ג 45

יג, כ 55

ישעיה

א, כז 196

כה, ט 231

ירמיה

טו, יח 80

זכריה

ח, יג 198 ה'50

ת ר ג ו ם א ר מ י ל ר ו ת

ד, ת 117

ת ר ג ו ם א ר מ י ל ת ה ל י ם

מד, ג 55

קו, יט 58 ה'25

ת ר ג ו ם א י ו ב

א, ד-ה 46

תרגום השבעים

בראשית

יא, ז 91 ה'41

כא, ל 78 ה'12

שמות

ב, ו 214 ה'76

יואל

ב, כג 195 ה'43

זכריה

ח, יג 198 ה'50

סנהדרין ו,ה 82 ה'20	רות ד,ח 115 ה'65
תוספתא	תרגום אנגלי (RSV)
שבועות ו,א 95	בראשית כא,ל 78 ה'11
מדרשי הלכה	שמות כז,ב 195 ה'41 כז,ד 195 ה'44
מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא א 228 ה'99 יג 218 ה'84 יד 91 ה'41 יז 233 מסכתא דדיהי בשלח ב 142 מסכתא דעמלק א 101 ב 73,74 מסכתא דבחודש י 148 מסכתא דנויקץ י 171 מסכתא דכספא ב 49 מסכתא דשבתא א 219 מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי בשלח יד,י 142 ה'103 כי תשא יב,יג 219	שופטים א,טו 206 ה'59
	ספרות חז"ל
	משנה דמאי ג,ד 145 פסחים י,ד 124 ה'78
	יבמות ב,ח 168 ד,ה 168
ספרא מצורע ט,ח 237	סוטה ט,ה 60
ספרי במדבר מג 202 סא 228 ה'99	מכות ב,א 128
ספרי דברים יד 211 רפס 168 שא 125 שיח 207 שנו 184 ה'31	נגעים יד,י 226

ת ל מ ו ד י ר ו ש ל מ י

סג ע"א 154

יבמות

א,ה 168

סוטה

יא ע"א 182

יב ע"ב 214

יד ע"א 179, 178

לה ע"א 183

מו ע"ב 60

סוטה

א,ה 231

תרומות

א,ד 236 ה'111

בבא קמא

כו ע"א 171 ה'6

ת ל מ ו ד ב ב ל י

בבא מציעא

מז ע"א 115, 116 ה'67

עה ע"ב 236 ה'111

פו ע"ב 22, 178 ה'18

שבת

ה ע"א 146 ה'108

י ע"ב 122

לג ע"א 212 ה'74

פג ע"ב 239

סנהדרין

לח ע"ב 220, 221

נח ע"ב 59

סס ע"ב 172 ה'9

צא ע"ב 58 ה'24, 59

קה ע"ב 43 ה'12

קט ע"ב 177 ה'15

עירובין

יט ע"א 34

ראש השנה

וע"א 194

מכות

בע"ב 171

ז ע"ב 128

יומא

נב ע"א-ע"ב 97, 186

תענית

לא ע"א 231

עבודה זרה

ד ע"ב 43

מגילה

ט ע"א 91 ה'41

טו ע"א-ע"ב 234

יח ע"א 120

מנחות

כט ע"א 228

נג ע"א 21

חולין

יג ע"א 192

מט ע"א 201

יבמות

כד ע"א 168, 169 ה'4

מט ע"ב 190 ה'39

צא ע"ב 174 ה'14	ויקרא רבה
צב ע"א 108 ה'59, 109	לג, ה 200 ה'53
מדרש יא ג ד ה	במדרש רבה
הגדה של פסח 124, 208, 218	ה 146 ה'108
ילקוט שמעוני	טז, יא 184
אקסא 231	יח, ג 138 ה'96
ב קבג 97 ה'51, 113 ה'64, 115, 166, 200	יח, טז 138
ה'53	כג, ו 185
תתרטו 234 ה'107	רות רבה
מדרש לקח טוב 36	ז, יב 97 ה'51, 115 ה'66, 200 ה'53
בראשית רבה	מדרש שכל טוב 215
לז, ד 165	מדרש שמואל
לס, יא 198	יח, ה 97 ה'51, 113, 166 ה'2, 200 ה'53
מג, ג 28	מדרש תנאים על ספר דברים
מד, כב 35 ה'5, 37	יד, ב (עמ' 73) 70, 71, 109 ה'60, 165 ה'1
נא, ב 223, 223 ה'90, 224 ה'94	איכה רבתי
ס, ה 96	פתיחתא כה 198 ה'51
ס, טז 216	תנחומא
סה, כ 200	בראשית, ט 185
סת, יב 174 ה'14	קרת, ב 138
סט, ג 174	בלק, ד 28
עד, ג 33	תנחומא ישן
פד, טז 152	לך לך יז 217
פז, ט 236	וירא יט 224 ה'95
צח, ג 121	
צט, ז 121	
שמות רבה	
א, ד 34	
א, כח 214 ה'78	

**פרשנות ומחקרים**

אבירי

היכל רשיי 16 ה'3

אבן ג'נאח

השורשים 135, 135 ה'91

ר א ב " עי

בראשית

א, ו 67

ב, כה 172

ג, ו-ו 39 ה'10

ג, כא 183 ה'27

ג, כב 183 ה'27

ט, כד 172

י, יב 166

יא, ז 89, 89 ה'35

יב, ח 143

יד, י 26, 26 ה'11

יד, כ 102

יז, טז 37

יח, כ-כא 178 ה'17

יט, כד 223

כא, ב 204

כד, סז 215

כה, כג 69

כה, כה 162, 162 ה'140

ל, כ 206

ל, לג 76

לא, כה 140

לא, לג 40

לא, מב 25

לז, ד 204

לז, כג 149

לט, יד 133

מא, ג 133 ה'89

מא, לח 85, 86 ה'29

מא, מ 160

מד, כב 97

מה, יז 145

מז, ד 43

שמות

א, ט 182 ה'24

ב, ו 213

ג, ח 233

ג, כב 92

ד, י 143

טו, א 57

טז, י (\*) 21, 21 ה'3

יח, ז 101

כ, כ (\*) 144

כב, א (\*) 170

כב, י 134

כג, ה 50

כד, ב 222

כט, לח 230

לז, ה 107, 107 ה'56

ויקרא

יד, טו 225

במדבר

ו, כז 202

דברים

יט, ה 130

כז, ה 126 ה'81, 127

לב, יז 207, 208 ה'64

ישעיה

א, ל 161, 161 ה'137

פ א ר	יט, ג 89 ה'34
פילולוגיה משווה 135 ה'90	כד, ד 89 ה'36, 89 ה'35
ב כ ד	הושע
ראב"ע המדקדק 16 ה'1, 97 ה'52	יב, ה 108
ב ל א ו	זכריה
את בשימוש נומינטיבי 88 ה'33	ז, ה 207
הסביל הסתמי 88 ה'33	תהלים
זמנים או אספקטים 30 ה'1	ב, יב 161
תורת הכינויים 227 ה'97	ה, ה 207 ה'63
ב ל ו מ פ י ל ד	ה, ז 71
לשון 154 ה'121	יג, ה 207 ה'62
ב ל י י ק	עג, טו 56
הזמנים בעברית 30 ה'1	עד, יא 146 ה'109
ב נ ד ו י ד	ז, ד 56
לשון מקרא ולשון חכמים 35 ה'4	צג, ד 21 ה'3, 23
שם הפעולה 156 ה'129	צט, ז 178 ה'17
ב נ ך ח י י ם	רות
זמני הפועל 30 ה'1	ד, ח 114
ענה ולא השיב 212 ה'72	א ב ר מ ס ו ן
ב ע ל י ה ת ו ס פ ו ת	אם למקרא 129 ה'82
ערכין	רס"ג והזהר 118 ה'72
טו ע"ב 184 ה'30	א ה ר ו נ ס ו ן - ב ר מ ן
ב ר ג ג ר י ן	העברית החדשה 24 ה'7
זמנו בגוף נסתר 184 ה'31	א ו ר נ ן
ב ר ו י א ר	המשפט הפשוט 181 ה'22
מקראות 97 ה'50	תחביר 181 ה'22
ב ר ו ק ל מ ן	א י ת ן
דקדוק משווה 186 ה'32	הלואי ומשפט הזיקה 60 ה'32
תחביר עברי 79 ה'13	א ר ז י
	אם למקרא ולמסורת 129 ה'82



מלכים א	ברנס
א, לג 223 ה'89	ומני העברית 30 ה'1
יא, כט 97 ה'52, 167	
מלכים ב	גור אריה 83 ה'25, 210 ה'69
ט, טז 58 ה'29	גזנס
יג, כ 55	דקדוק 25 ה'10, 30 ה'1, 79 ה'13, 91 ה'42,
ישעיה	131 ה'88, 145 ה'106, 181 ה'22, 182
ז, ז 79 ה'15	ה'25, 227 ה'96
ידמיה	רד"ק
טו, יח 80	בראשית
כה, יד 44	ד, יז 100, 62
יחזקאל	יא, ל 31
א, יא 188	יב, ח 143
א, יח 188	יד, כ 102
הושע	טו, ו 110
ח, יב 52	יח, כא 177, 177 ה'16
יב, ה 108	כה, כג 69
דברי הימים ב	כו, ב 144
יג, כ 200, 200 ה'54	כט, כז 87
רד"ק	ל, לג 76
השורשים 90 ה'40	יהושע
דוידסון	טז, יט 206
תתביר עברי 227 ה'96	שופטים
דרייבר	ב, א 57
שימוש הומנים 30 ה'1, 56 ה'22, 181 ה'22	שמאל א
הוכרמן	יב, יא 221 ה'86
עיתנים 82 ה'20	כה, ג 41
	טו, כז 112
	שמאל ב
	ט, מב 225
	יז, יח 82 ה'23
	כו, ו 44

ה ו פ מ ן	ז ו ו י ט
ויקרא 112'ה'	הזמן המקדים 38'ה'9
ה י ד נ ה י י ם	ח ו ק ו נ י
הבנת המקרא 129'ה'82	בראשית
ה י ו ז	יד, כ 102
מבט אחר אל זמני העברית 30'ה'1	יט, כד 225
ה י י נ מ ן	ל, לג 76
דרכי האגודה 184'ה'31	שמות
ה ל ב ר ט ל	ג, ה 118'ה'72
מקרא כתוב 174'ה'14	י, יט 139
ה ל ד	ח י ו ג'
יקטל-קטל 56'ה'22	(שלושה) ספרי דקדוק 90'ה'39, 90'ה'40
ה ל ו י	ח ר ל " פ
תארים חופשיים ובלתי חופשיים 20'ה'1	עוד על מקראות 97'ה'52
	ראב"ע 16'ה'2, 149'ה'115
ו י י ז ר	י ס פ ר ס ן
ראב"ע 89'ה'35, 107'ה'56, 189'ה'38	פילוסופיה של דקדוק 60'ה'32
ו י י נ פ ל ד	י פ ת
משפט וצדקה 156'ה'127	פירוש לדברי הימים 199'ה'52
ו י ל י א מ ם	ר ל ב " ג
תחביר עברי 30'ה'1, 227'ה'96	מלכים א
ו ל ט ק ה ו א ו ק ו נ ו ר	יא, כט 167
מבוא לתחביר מקראי 35'ה'3, 56'ה'22,	ל י ו נ ש ט ם
131'ה'88, 141'ה'100, 145'ה'105, 151'ה'118,	הכניי הדבוק 186'ה'32
155'ה'123, 182'ה'25, 203'ה'55,	ל י ב ו ב י ן ו א ר נ ד
215'ה'81, 217'ה'82, 217'ה'83,	רשיי לתורה 17'ה'5
227'ה'96, 227'ה'97, 230'ה'102, 234'ה'106	מ א ו ר י
	הפשיטתא לתורה והפרשנות 135'ה'90

מא, לח 86	מ א נ ד ל ק ר ן
מד, כב 98	קונקורדנציה 77 ה'10, 81 ה'18, 82 ה'22,
מו, כט 103, 104	90 ה'40, 93 ה'46
שמות	מ ו ר א ו ק ה
יג, ח 232	והדגשה במקרא 217 ה'82
סו, א 58	השלמת הפרעל 203 ה'55
כ, כ 147	
כד, א 221	מ ו ר ח י 83, 83 ה'25, 173
כד, ב 221, 222	
כח, מא 118 ה'72	מ ח ב ר ת מ נ ח ס 214
לג, ו 58, 58 ה'30	
לד, ה 105	מ י ל ו ן ב ן י י ה ו ד ה 238 ה'114
מ, כ 135 ה'92	
	מ ל מ ד
במדבר	מפרשי המקרא 16 ה'4
סז, א-ג 136, 137	
לג, נג 51	מ מ ן
	הארמית והערבית 136 ה'94
דברים	
כד, טו 82 ה'21	ר מ ב ם
	מורה נבוכים 187 ה'36
מ צ ו ד ת ד ו ד	
	ר מ ב ם ן
מלכים א	
יא, כט 167	בראשית
	א, ו 68
יחזקאל	ד, יז 62, 100
א, יא 187 ה'36	י, ט 72
	י, י 72
תהלים	יד, כ 102
עא, יז 145	טו, ו 110
עד, יא 146 ה'111	יח, א 179
	יט, כד 224
נ א ה	כד, לב 119
אין אם למסודת 129 ה'82	כד, טו 215
	כט, כז 87
ס י ו ן	לט, יד 133
דקדוק אוגרית 25 ה'10	לט, יט 236 ה'110

יז, כה 85	ר ס " ג
דברים	בראשית
טז, ה 127	יז, טז 37
ס פ ר ז י כ ר ו ן 81 ה'19, 173 ה'11	שמות
ס ק י נ ר	כה, לד 187 ה'35
בראשית 118 ה'73	לד, ה 105
ע מ י נ ח	במדבר
אם למקרא ולמסורת 129 ה'82	יב, יב 77
פ ר נ ק ל	טז, א 136 ה'94
האגדה והמדרש 129 ה'82	ישעיה
פ ר ן	יד, יט 145 ה'107
משפט הדיקה 60 ה'32, 149 ה'114, 152 ה'119	ס פ ו ר נ ו
משפט ייקה מדומה 60 ה'32	בראשית
ק ד ר י	טו, ו 110
האות לי 81 ה'18, 82 ה'22, 83 ה'24	כא, ל 78
פרשיות בתחביר 154 ה'122, 159 ה'134	כג, יא 35
ק ו ג ו ט	כד, ס 220
אם תיטיב שאת 233 ה'104	ל, לג 76
הכניז היתר 158 ה'133, 213 ה'75	לז, ד 204
הלשון והפרשנות 151 ה'117, 212 ה'73	מד, כב 98
סעמים ופרשנות 21 ה'2, 64 ה'2, 80 ה'16,	שמות
97 ה'50, 107 ה'57, 118 ה'74, 122 ה'77,	יד, י 143
125 ה'79, 146 ה'109, 148 ה'112,	טז, א 58
156 ה'126, 172 ה'9, 186 ה'33,	טו, ו 53 ה'20
187 ה'34, 187 ה'35, 212 ה'73, 233 ה'104	טז, י 22
יעקב וישראל 108 ה'58, 121 ה'76	טז, טו 211 ה'70
יש לאל יד 121 ה'75	לד, ה 106, 107
מלים עבריות באשכנז 117 ה'71	במדבר
מקראות וטעמיהם 107 ה'57	יב, יב 77
	טז, א 137
	טז, טו 211 ה'70

ל, לג 76	סמיכות שם הפעולה 156 ה'129
מ, מז 24	פסוקי התוכן 136 ה'93
מב, כג 31	שימושים חלופיים בכתיבים 186 ה'187, 32
מד, מב 98	ה'34, 187 ה'35, 195 ה'42, 197 ה'49
מח, ו 43 ה'13	תארים ותוארי הפועל 20 ה'1, 23 ה'6, 25
ג, ט 93	ה'8, 25 ה'10
שמות	ק ו ג ל
יג, ח 232	השירה המקראית 146 ה'110
טו, י 21	ק י מ ר ו ן
כ, יז-יח 42	זמנים 30 ה'1
כב, י 134	ר א ז י ן
כד, א 42, 221	רשב"ם 126 ה'80
לד, ה 106	ר ב י ן
ויקרא	תחביר 181 ה'22
א, ג 194	ר ו ב י נ ש ט י י ן
במדבר	העברית 30 ה'1
ו, כג 202	ר ו ז ן
יב, יב 77	אספקטים חמנים 30 ה'1
טז, א 135	עברית טובה 156 ה'129
יז, כה 84, 85 ה'28	ר ק נ ד ו ר ף
דברים	תחביר 181 ה'22
יט, ה 131	ר ש ב ם
כה, ט 116 ה'69	בדאשית
כו, ה 126	טו, יח 36 ה'6
ש ד ם ל	יט, כד 224
תורה 189 ה'37	כ, יג 126
ש ט י י נ ר	כג, יא 35, 36 ה'7
העברית הקדומה 233 ה'104	כד, ט 219
	כה, כה 162
	כז, כב 144, 144 ה'104

כט, ב 132, 53	ר ש " י
כט, ג 48	
כט, ח 48	בראשית
כט, כו 88, 87 ה' 32	ב, יח 154
ל, כ 206	ב, כה 172
ל, לג 76	ד, א 39, 39 ה' 10
לא, מד 79	ד, יז 100
לג, כ 120	ט, ו 132
לז, ד 204	ט, כה 172
לז, כ 63	י, יא 72
לז, כג 151	י, יב 165
לט, יד 133	יא, ז 89
לט, טז 173	יב, ב 198
לט, יט 236	יב, ח 143
מא, יג 132	יד, י 26, 26 ה' 11
מא, לח 86	יד, טו 27
מב, כג 31	יד, כ 102
מד, כב 98	יד, כב 36 ה' 45, 7
מד, לא 99	יד, כג 218
מד, מב 98 ה' 53	טו, ו 110
מה, יז 145	טו, יז 65
מו, כט 103	טו, יח 35 ה' 5
מת, ה 32	ית, א 179
מת, ו 43	ית, ז 22
שמח	ית, יט 224 ה' 93
א, ט 182 ה' 26	ית, כא 176
א, יב 54	יט, כד 223
ב, ו 214, 213	כא, א 39
ב, יג 60	כא, ב 204
יב, ב 229	כא, ל 78
יב, יב 219	כג, יא 35
יג, ח 233	כג, יג 36
יג, כב 92	כד, יז 96
יד, י 142	כד, כט 66
טו, א 58, 57 ה' 23	כד, מה 52
טו, ו 53	כד, ס 219
טו, ז 53	כד, סז 216
יג, כב 92	כה, כה 162
	כח, יג 174, 174 ה' 14

ט, יא 121 ה'75	יט, ה 130, 130 ה'84
יח, ז 101	כה, ו 168
יח, כג 74	כו, ה 125
כ, כ 148	לב, ז 207
כא, ל 171	יהושע
כב, א 169	טז, יט 206
כב, י 134, 95	
כג, ה 50	שופטים
כד, א 41	ב, א 56
כד, יד 42	ו, כד 123
כת, מא 118 ה'72	
לג, ז 58 ה'30	שמאל א
	טז, כז 112
ויקרא	כח, ג 41
א, ג 194	
טז, לב 237	שמאל ב
יז, יד 180	ז, ח 82
יט, ה 192	
יט, יג 83, 81	מלכים א
כב, יט 193	יט, כא 206 ה'61
כב, כט 193	
כג, יא 191	מלכים ב
	ג, כה 55
במדבר	יג, כ 55
ו, כז 201	
ח, ד 228	שעיה
יב, ו 190	א, כז 196
יב, יב 77	ז, ה-ז 79
יג, לא 184	טז, כד 34 ה'2
טז, א 138	
יז, כה 84	ירמיה
כ, טו 210 ה'69	טז, יח 80
כב, ה 28	כה, יד 44
לג, נג 51	
לה, כז 170	יחזקאל
	א, יא 187
דברים	א, יח 188
א, יד 211	
טז, ב 163, 158 ה'141	

יבמות	הושע
כד עא 168	ח, יב 52
	יב, ה 108
סוטה	
יב ע"ב 214 ה'79	זכריה
מו ע"ב 61 ה'33	ז, ה 207
סנהדרין	תהלים
לח ע"ב 220	מד, ג 55
עב עא 169	עג, יז 56
	עת, מ 58 ה'26
מנחות	צ, ד 56
כט ע"א 229	
חולין	משלי
יג ע"א 193	כז, כ 238
צא ע"ב 174 ה'14	
צב ע"א 108 ה'59, 109 ה'61	איוב
	א, ד-ה 46
ש פ ד ב ר 65 ה'4, 86 ה'30, 93 ה'48,	כד, ז 83
204 ה'56	כט, ח 42
ש פ ת י ח כ מ י ס 210 ה'69	ל, כג 42
	דברי הימים ב
	יג, כ 280
	ר ש י ל ת ל מ ו ד
	שבת
	לג ע"א 212 ה'74





**Distributed by The Hebrew University Magnes Press  
P.O. Box 39099, Jerusalem 91390, Israel, Fax 972-2-5633370  
E-mail: [magnes@huji.ac.il](mailto:magnes@huji.ac.il)**



**All rights reserved by  
The Hebrew University Magnes Press  
Jerusalem 2002**

**ISBN 965-493-106-0**

**Printed in Israel  
Typesetting and Layout: Daatz, Jerusalem**

PUBLICATIONS OF  
THE PERRY FOUNDATION FOR BIBLICAL  
RESEARCH IN THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

---

Simcha Kogut

# SYNTAX AND EXEGESIS

Studies in Biblical Syntax  
as Reflected in Traditional Jewish Exegesis

THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM

Simcha Kogut  
SYNTAX AND EXEGESIS



0 00450101066 7  
45-101066 7128187