

דקדוקי קריאה והדרכה לקורא בפרשת משפטים בהפטרה ובראשון של תרומה

<p>כא ד וְיִלְדָּה-לָּו: געיה ביו"ד ולמ"ד בשווא נע, הקורא נח משבש את המשמעות¹. -לָו: הלמ"ד רפויה</p> <p>כא ו וְרָצַע: יש להשמיע את העי"ן בסוף מילה, הקורא בה"א משבש את המשמעות</p> <p>כא ח אַם-רָעָה: להקפיד על קריאת העי"ן, שלא יישמע מלשון ראייה. כתיב: לֹא קרי: לָו²</p> <p>כא ט יִעֲדָנָה: היו"ד בחירק מלא, אין לבטא שווא במקומו</p> <p>כא יב וְשִׁמְתִּי: הטעם בתי"ו מלרע</p> <p>כא טו וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת: ההפסקה העיקרית בטפחא, יש להחיש את קריאת התיבה וְאִמּוֹ להסמיכה לתיבה שלפניה וכן הדבר בפסוק יד וְכִי-יָזַד אִישׁ עַל-רֵעֵהוּ לְהַרְגּוֹ בְּעֶרְמָה וכן הוא בהמשך יז וּמִקֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת</p> <p>כא כה כִּוְיָה: הוא"ו בחירק חסר, יו"ד בדגש חזק מנוקדת בקמץ, לא: כְּוִיָּה</p> <p>כא כט שׁוֹר נִגָּח הוּא: דגש חזק בגימ"ל שהוא שם תואר לשור ולא תאור פעולה בעבר שאז הניקוד היה צריך להיות נו"ן בקמץ וגימ"ל בפתח וללא דגש חזק בגימ"ל: נִגָּח³</p> <p>כא לא יַעֲשֶׂה לָו: טעם נסוג אחור לעי"ן ודגש חזק בלמ"ד מדין אתי מרחיק</p> <p>כא לג וְנִפְל-שָׁמָּה: געיה בנו"ן</p> <p>כא לה וְכִי-יִגַּף שׁוֹר-אִישׁ: לפי קורן ותורה קדומה, תיבת וכי-יגף מוטעמת במרכא, ברויאר ואחרים, בדרגא וכן צריך לקרוא⁴</p> <p>כב ח עַל-שְׁלֵמָה: שי"ן שמאלית</p> <p>כב יט לְאֱלֹהִים: הלמ"ד בקמץ, לא בצירי!</p> <p>כב כא תַּעֲנֹן: יש להקפיד על הדגש בנו"ן, מלשון ענוי וכן הוא הדבר בהמשך</p> <p>כב כו וְשִׁמְעִתִּי: במלרע! הקורא במלעיל משנה משמעות</p> <p>כג א אַל-תִּשָּׂא: במלעיל</p> <p>כג ג תִּהְדָּר: הה"א בשווא נח והדל"ת בדגש קל מדין בגד"כפת אחרי שווא נח, אין לקרא 'תִּהְדָּר'</p> <p>כג ד אִיבָדָה: אל"ף בחולם, יו"ד בחירק קטן (חסר) ובי"ת בשווא נח, יש לקרא: א – יב – ד</p> <p>כג ח כִּי הַשָּׂחַד יַעֲוֹר פְּקָחִים וְיִסְלֹף דְּבָרֵי צַדִּיקִים: להיזהר מהפסוק המקביל דברים טז יט כִּי הַשָּׂחַד יַעֲוֹר עֵינֵי חֲכָמִים וְיִסְלֹף דְּבָרֵי צַדִּיקִים</p> <p>כג טו כִּי-בֹ יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם: הטפחא בתיבה כִּי-בֹ</p> <p>כג טז בְּאֶסְפָּדָה: האל"ף בקמץ קטן והפ"א דגושה</p>	
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

¹ הגעיה ביו"ד איננה בכ"י לניגוד, בעיקר צריכים להזהר כאן מי שאינם מבחינים בין קמץ לפתח.

² בספר תורה קדומה, בחלק הדקדוק מציין המחבר כי בעדה התימנית נוהגים להבדיל בין השניים ע"י הארכה קלה בקריאת לו לעומת לא, שהצליל נחתך ע"י האל"ף. לנו הבחנה זו איננה מוכרת.

³ כבר דננו סביב הנושא של צירוף הטעמים "תלישא קטנה קדמא גרש" (לרב מוכר בשמו המשובש: קדמא ואזלא או אזלא גרש), האם הקדמא קרובה יותר לתלישא או לגרש? ובכן, לפעמים כך ולפעמים כך, במקרה שלנו: שׁוֹר נִגָּח - הוּא.

⁴ על פי כללי משרתי התביר היה ראוי להיות מוטעם במרכא שהרי הברה אחת בלבד מפרידה בין הברת התביר לבין הברת משרתו: וְכִי-יִגַּף שׁוֹר-אִישׁ. עיין בספר טעמי המקרא של ר"מ ברויאר עמ' 92 שיש שלושה עשר חריגים, וכאן אחד מהם. וכבר הבהרנו שמחלוקת בין קורן (היידינהיים) לברויאר אינה בין כוחות שווים. מה גם שהדרגא הוא המקובל והמרכא נראה כהגהה מסברא. גם בתנ"ך ירושלים תשי"ג [העולה בדיוקו על קורן שיצא לאור כעשר שנים אחריו] בדרגא.

כג כ וְלֹהֶב־אֵשׁ: וא"ו בשווא נע, געיה בלמ"ד בפתח, העמדה קלה בב"ת בגלל המונח. יש לקרא: וְלֹהֶב־אֵשׁ

כג כא אֶל-תִּמְרֵי בָוֶי: טעם מונח במ"ם, אין הוא נסוג אחור לת"ו

כג כג וְלֹהֶב־אֵשׁ: געיה מתחת לוא"ו המורה על העמדה קלה ומאפשר הגיה נכונה של הה"א החטופה למנוע הבלעתה. וְהַכְחִידָתוֹ: הכ"ף בשווא נח על אף הקושי בקריאת החי"ת שלאחריה, התיבה מוטעמת בטעם סו"פ ללא משרתים או מפסיקים לפניו ואין להאריך בה"א כאילו מוטעמת בטפחא

כג כד תַּעֲבֹדִם: ת"ו בקמץ גדול, העי"ן בקמץ קטן

כג כה וְהִסְרָתִי: במלרע, געיה בוא"ו למנוע הבלעת הה"א

כג כז וְהַמָּתִי: וא"ו בשווא נע (אין לקרא שם פתח), דגש חזק במ"ם והטעם בת"ו

כג כט וְרָבָה: הטעם בב"ת, מלרע

כג לב וְלֹאֲלֵהֶם: אין להשמיע את האל"ף, לקרא 'וּלְלֵהֶם'

כד י וְכַעֲצָם: הכ"ף בשווא נח

כד יב וְהָיָה-שֵׁם: הה"א בשווא נח

הפטרת שקלים
מלכים ב יב:

ב צְבִיָּה: הבי"ת בשווא נח והי"ד בקמץ⁵

ה אֲשֶׁר-יֹבֵא: במקף ולא בקדמא; כֶּסֶף נִפְשׁוֹת: מרכא טיפחא.

י אֶרְוֹן אֶחָד: האל"ף בחטף פתח⁶. וְנִתְּנוּ-שֵׁמָּה: געיה בנר"ן הראשונה

יב הַמִּתְכֵּן: המ"ם בשווא נע ולא בחטף⁷

יג לְחֹזֶק אֶת-בֵּדֶק בֵּית-הָ: טפחא בתיבה לְחֹזֶק. לְחֹזֶקָה: החי"ת בקמץ קטן ואין מפיק בה"א

יד יַעֲשֶׂה: העמדה קלה ביו"ד מפני הגעיה שם

ראשון של תרומה:

כה ג זֶהב וְכֶסֶף: יש להקפיד על הפרדת התיבות וכן בהמשך פס' ה: אֵילָם | מְאָדָּמִים וְעֶרְת | תְּחָשִׁים

כה ה מְאָדָּמִים: האל"ף בקמץ חטוף

כה ח וַעֲשׂוּ לִי: טעם מרכא נסוג אחור לעי"ן

כה י וְאַמָּה: אל"ף פתוחה ודגש חזק במ"ם להבדילו משפחה עברית

כה יב וַיִּצְקֵת לָוֶי: טעם מונח נסוג אחור לצד"י ודגש חזק בלמ"ד

כה יד עַל צִלְעַת הָאָרֶץ: טפחא בתיבה עַל

כה טז אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלָיךְ: אין לסיים אֲשֶׁר - אֶתֵּן אֵלָיךְ

דפי בר-אילן משפטים עז
פרשת משפטים בראי המשפטים: בין תבונה אלוהית לתבונה אנושית

⁵ יש משתבשים בשם זה לקרוא צְבִיָּה.

⁶ וכן בפסוק המקביל בדברי הימים ב כד ח

⁷ החטף במ"ם בכתר ארם צובא אינו מותיר ספק שיש לקרוא בשווא נע.

אריק ליווי

בהתאם להבחנה מסורתית רווחת, מצוות התורה נחלקות ל"חוקים" ול"משפטים". ה"משפטים" כוללים בעיקר ציוויים חברתיים ואזרחיים, כגון רוב אלו המצויים בפרשתנו, ומוחזקים כמשפטים במידה המובהקת ביותר את תכתיביה של התבונה האנושית.

המבקש לתור אחר דיונים שהוקדשו להבחנה בין ה"חוקים" ל"משפטים" ולרציונאליות של ציווי התורה בכלל, מופנה לרוב לעיין בכתביהם של חכמי ישראל כדוגמת ר' סעדיה גאון, הרמב"ם או ר' יוסף אלבו. אולם בנוסף לאלו, התייחסויות מעניינות לסוגיה ניתנות לאיתור במקורות צפויים פחות, גם אם אין מדובר בהם בניתוחים שיטתיים של הסוגיה הנדונה.

הבה נבחן, לשם המחשה, עמדות מנוגדות בדבר טבעם של ה"משפטים", המשתקפות בשני פירושים שחוברו על פירוש של רש"י לתורה. העמדה הראשונה מוצאת את ביטוייה בהסבר שמציע ר' ישראל איסרלין לדבריו של רש"י לפסוק הפותח את הפרשה. ר' איסרלין הוא בעל "תרומת הדשן", ומי שהיה הסמכות הרבנית הרמה ביותר שהעמידה היהדות האשכנזית לפני כש מאות שנה. הסברו זה גרר תגובה כפולה מר' יששכר בער איילינבורג, רב פולני-איטלקי שפעל לפני כחמש מאות שנה, והיה מתלמידיו של ר' מרדכי יפה, בעל הלבושים.¹⁰

הפרשה מתחילה בהאי לישראל: וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׁים לְפָנֶיךָ (שמות כא, א). רש"י נסמך על פירוש מדרשי, ותולה בוא"ו החיבור שבראש הפסוק משמעות יסודית: "כל מקום שנאמר 'אלה' פסל את הראשונים. 'ואלה' – מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני, אף אלו מסיני". כלומר, המשפטים אמנם מגוונים מבחינת תוכנם, אך להם ולציוויים שנמסרו בעשרת הדיברות מקור זהה: כולם נובעים מאותו קול אלוהי אשר שמע העם למרגלות הר סיני. ואולם נשאלת השאלה: מה צורך ראה רש"י להדגיש תובנה זו?¹¹ רש"י עצמו אינו מסייע בנידון, אולם ר' איסרלין מצא לנכון למלא את החסר:

"מה הראשונים מסיני אף אלו מסיני". אע"ג דפרשה זו סמוכה ממש לפרשת מתן תורה מסיני, אצטריך קרא לרמוז לנו דמצות שנמצאות בפרשה הזאת מסיני מפי הגבורה באו. לפי שרוב אלו המצוות השכל מחייב אותם יותר משאר מצוות אלהיות, ולישב העולם ומנהגו נצטוו, הייתי אומר משה מדעת עצמו סדר אותם ופירש דקדוקיהם] לפי סדר מנהג העולם. בא הכתוב ורמז שכולם מפי הגבורה מסיני נצטוו.¹²

ביאורו של ר' איסרלין טומן במובלע רעיון נועז, ואולי אף חתרני: היות ונדמה כי רוב הציוויים בפרשתנו משרתים תכלית מעשית, שעניינה הבטחת יציבות חברתית, קיימת לכאורה אפשרות לתלות את לידתם והורדתם בתבונתו של מחוקק אנושי. ברי אפוא, כי בכך נפתח פתח לערעור מעמדם האלוהי של המשפטים. במטרה להקדים תרופה למכה, ולבטל את הסברה המוטעית כי משה הגה מצוות אלה "מדעת עצמו", הודיעה לנו התורה – באמצעות תוספת וא"ו – שהן יונקות את מקורן מאותה התגלות שבה נמסרו הציוויים הגלומים בעשרת הדיברות.

בתחילת דבריו ר' איסרלין מאמץ ניסוח החלטי, בתארו את התבונות המאפיינת את המשפטים. "השכל", הוא טוען, "מחייב אותם". אבל מיד הוא מוצא לנכון להוסיף לקביעתו שני סייגים משמעותיים. ראשית, הוא מציין שהשכל מחייב רק את "רוב אלו המצוות", ומכלל הן שומע אתה לאו. היינו חלק מהמצוות הנמסרות בפרשתנו אינן הולמות אפיון זה, ועל-כן אין הן ראויות להיכלל בקטגוריה של "חיוב השכל". שנית, אלו אשר אכן נכללות בקטגוריה זו מוכתבות על-ידי השכל "יותר משאר מצוות אלוהיות". מכך אפשר להסיק, שאפילו המצוות, המתוארות כמחויבות על-ידי השכל, לא יכלו, לאמתו של דבר, לנבוע מהתבונה האנושית לבדה.¹³

כאמור, דבריו של ר' איסרלין על פירוש של רש"י עוררו תגובה כפולה מצדו של ר' יששכר ב"ר איילינבורג. ראשית, ר' יששכר טוען, שגם בין המצוות שאיש אינו מטיל ספק בהיותן מסיני (אלו אשר רש"י מכנה "הראשונים"), ישנן כאלו שהשכל מחייבן: "קשה לי על דבריו שהרי חמשה דברות אחרונות נמי הם מצוות שבין אדם לחברו שהשכל מחייב אותם יותר משאר מצוות אלהיות ולישב העולם ומנהגו". מדוע, אם כן, מישוהו יעלה במחשבתו ש"משה מדעת עצמו סידר פרשת משפטים לפי שרוב אלו המצוות השכל מחייב אותם?"

למרות שר' איילינבורג מתנסח כמי שמקבל את קיומם של משפטים שכליים בתורה, נראה שכוונתו לטעון טיעון מסוג "לשיטתך": בהמשך דבריו הוא קורא תיגר על עצם ההנחה העומדת

⁸ פרופ' אריק לוי, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר אילן.

¹⁰ מן הראוי לציין כי נחמה ליבוביץ, מומחית דגולה לפירושים שחוברו על פירוש רש"י לתורה, כבר הסבה את תשומת הלב למקורות הללו בגיליונה למשפטים, תשכ"ח (הנמצא ב**מרשתת**). כדרכה האופיינית בגיליונות, היא הותירה ביד הקוראים את מלאכת הניתוח והסקת המסקנות.

¹¹ א"ה: השאלה אינה מובנת לי. לרש"י 'היה קשה' מהו וי"ו החיבור, כלומר למה פותח פרשה במלה ואלה. לכן רש"י מביא מאמר חז"ל. שאלתו היא מה הרעיון של חז"ל כאן, גם למה נחשוב שהמשפטים אינם מסיני.

¹² נוסח ההערה משלב יסודות שונים המצויים במהדורה קמא של יצירתו (ביאורים יסד הגאון מהר"ר ישראל [איסרלין] ... [ויניציה רע"ט]) ובמהדורה המבוססת על כתב-יד שמוצאו מתקופתו וממקום מושבו של המחבר (ביאור מהרא"י על התורה, בעריכת מנחם יעקב דויטש, לייקוד תשנ"ו, עמ' 36).

¹³ הסתייגות זו הושמטה במהדורת חמשה חומשי תורה רש"י השלם, שמות, ירושלים תשס"ג, כרך ג', עמ' ג', הערה 3, בה ר' איסרלין מוצג כמי שטוען: "שהייתי אומר שמשה מפי עצמו סדר את המשפטים כיון שהשכל מחייב אותם". לכאורה, ניתן היה לפרש את דבריו ר' איסרלין כרומזים לטעם התבוני, העומד בבסיסן של כלל המצוות, אולם הקשר הדברים למלך כי כוונתו ליחד את המשפטים משאר המצוות עפ"י הרציונליות הטמונה בהם. לדיון רחב יותר, ראו Eric Lawee, "The Supercommentator as Thinker: Examples from the Ashkenazic Rashi Supercommentary Tradition," *Journal of Jewish Studies* 67 (2016), pp. 345–49.

בבסיס פירושו של ר' איסרלין לדברי רש"י, שלפיה "רוב אלו המצות השכל מחייב אותם". לאמתו של דבר, הוא קובע בנחרצות, שההפך הוא הנכון. מי שמתבונן במשפטים שבתורה (כפי שהם מתפרשים באופן סמכותי בתורה שבעל-פה), יסיק דווקא שהם "זרים מאד" וש"אין השכל מחייב אותם". ר' איילינבורג נסמך בדבריו על רעיונות שנוסחו על-ידי ר' משה אלשיך (צפת, לפני 500 שנה) שעמד על כך, שלא רק משפטים אינם צריכים להיות מובנים כמשרתים תכליות מעשיות של תיקון חברתי, אלא שיש לראותם כמשקפים תבונה אלוהית נעלה. בעקבות כך, מובנם האמתי של ציוויים אלה רחוק מרחק רב ממובנם של ציוויים אחרים, שנימוקם מושתת על תרומתם למבנה חברתי יציב.¹⁴ ההנחיות בתחילת הפרשה, המסדירות את מוסד העבדות, מבהירות רעיון זה באופן מובהק: "שהקונה עבד עברי קונה אדון לעצמו, שלא יעבוד בו עבודת עבד, ומה שתלמיד עושה לרבו אין העבד עושה לרבו, לא יוליד אחריו כליו לבית המרחץ ולא יעבוד עבודה בזויה... ואם יישן הוא על הכר לא יישן עבדו על גבי הקרקע... ואם ימכור את בתו לאמה ייעדנה לו או לבנו לאשה".

לפיכך, ר' איילינבורג מאמץ את מסקנתו של ר' משה אלשיך, החלה גם על יתר המשפטים, ומטשטשת, ואולי אף מבטלת, את הקו המפריד בין מה שמכונה "מצוות תבוניות" ובין מקבילותיהן הבלתי-תבוניות: "כי הלא יתחמץ לבב אנוש באמת באמור אין אלו המשפטים רק חוקים חתומים חותם צר (על-פי איוב מא:ז), וההיקש ביתר משפטים מורם מאלה כיוצא באלה". ציוויים אלה כה מרוחקים מהשגתה של התבונה האנושית, עד כי הפרשה פותחת בקריאה וְאַלְהָה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׂים לְפָנֶיךָ במטרה להטעים, שלמרות שבמבט ראשון הם עשויים להיתפס כ"זרים מאוד", הם אכן הציוויים שמשה מצווה לשים לפני העם, וטמונים בהם תוספת וייחוד רוחני שאינם מגולמים במערכות חוקים אחרות, שנועדו אך ורק לשמר את הסדר החברתי. אנו רואים כי העיסוק בשאלות, הנוגעות למיון של מצוות שונות בהתאם לקטגוריות של תבוניות אנושית, לא היה נחלתם הבלעדית של גדולי ההוגים שהצמיחה היהדות. מחברים בולטים בעלי נטייה אינטלקטואלית מגוונת התאמצו להתמודד עם שאלות אלו, והפתרונות שהם העלו מצאו את ביטויים במבחר אפיקים ספרותיים. בימים עברו, כמו גם כיום, הפתרונות השונים שימשו כסימני-היכר מובהקים, המבחינים בין תפיסותיהם של מנסחיהם בדבר טבעה של היהדות ומאפייניה הייחודיים. ע"כ מאמרו של אריק לווי.

כא כב וְכִי־יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אֶסּוֹן [עָנֹשׁ יַעֲנֹשׁ כְּאֲשֶׁר יִשִּׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפָלְלִים:] ספר תורת הטעמים עמ' ריד

אפשר לפסק וְכִי־יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה, וַיֵּצְאוּ יְלָדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אֶסּוֹן ומשמע שיצאו ילדיה בלא פגע בריאים ושלמים, ואף על-פי כן יענש כאשר ישית עליו בעל האשה, על מה שציער אותה בנגיפה זו.

אבל הטעמים פסקו וְכִי־יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יְלָדֶיהָ / וְלֹא יִהְיֶה אֶסּוֹן. וע"פ זה וְלֹא יִהְיֶה אֶסּוֹן הוא דבר נפרד ואין הכרח לשייכו אל הילדים. ואכן כבר פירשו חז"ל וכל המפרשים שלא יהי אסון באשה, אך לגבי הילדים היה אסון, ועל כן צריך לשלם דמי הוולדות לבעל.

א"ה: נחזי אנן. יש שאינם מכירים את דרגות ההפסקה של הטעמים, ויתכן שמדמים שכוח הפשטא ככוח הזקף¹⁵, ולכן עלולים לטעות כאן. מצד שני, איני יודע עד כמה סביר שיטעו לחשוב שהוולדות שיצאו כתוצאה מהנגיפה לא נפגעו.

ס

כב כב אִם־עָנָה תִּעָנֶה אִתּוֹ כִּי אִם־צָעַק יִצְעַק אֵלַי שָׁמַע אֲשַׁמַּע צַעֲקָתוֹ: שאל רבי מנחם מנדל מקוצק: לשם מה כפלה התורה שלושה פעלים באיסור הונאת אלמנה ויתום: "ענה תענה" "צעק יצעק", "שמע אשמע"? אלא, שכאשר מענים את היתום והאלמנה הרי עֲנִיִּים הוא כפול, כי הם נזכרים ביתמותם, ויתלו בה את כל סיבת ההתעללות שאין להם משען ומגן, לכן גם צעקתם כפולה במרירותה. אומר הקדוש ברוך הוא: "אף אני אשמע את הכפילות שבצעקתם. (אמת מקוצק תצמח, קלא) א"ה, אין דרכנו להרבות בפירושים 'חסידיים' אבל זה נראה קרוב לפשט.

¹⁴ ר' משה אלשיך, תורת משה, ניו יורק תשמ"א (דפוס צילום של הוצאת ורשה תרל"ה), כרך א', שמות, דף עו ע"ב.
¹⁵ רש"י במסכת חגיגה מבחין בין כוח ההפסקה של הטעמים. וזו לשונו במסכת חגיגה ו ב לפסוקי טעמים - זנגיות, אם תאמר שני מינין - לריך אתה לפסוק הטעם ש' ויעלו עולות זאתנחתא, כמו שאנו קורין אותו, או זקף קטן, טעם שמפסיק הדבור ממה שלאחריו, ואם מין אחד היה - לריך אתה לקרותו זאחד מאחר טעמים שאין מפסיקין, כגון פשטא או רביע. והלוא פשטא ורביע מפסיקים, אלא שאינם כאתנח וזקף.

כד א וְאֶל־מֹשֶׁה אָמַר עֲלֶה אֵלַי אֶתְּהָ וְאֶהְרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעֵים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל
מֵהַסֵּפֶר תּוֹרַת הַטַּעֲמִים עִמִּי תִכַּד

פיסוק הטעמים: אֶתְּהָ / וְאֶהְרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא¹⁶. פיסוק זה אינו כדרך פיסוקם הרגיל של
הטעמים, שהיה צריך להיות: אתה ואהרן, נדב ואביהוא [הן מבחינת רשימה של ארבעה שמות
שדרך הטעמים לחלקה בשווה, והן מבחינת וי"ו החיבור המורה על חלוקה זו]. ואכן להלן¹⁷ בפס' ט
פיסוקו הטעמים וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאֶהְרֹן, נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעֵים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל:

ואולי העמידו כאן את משה בפני עצמו כיון שהפסוק מזכירו בלשון נוכח – אתה, ואת
שאר השמות מזכיר בלשון נסתר. מה שאין כן בפסוק דלהלן הוא מוזכר בשמו משה,
ולפיכך נתחבר עם אהרן. אך נבחין שבפיסוק הראשון של הרשימה לא הפרידו הטעמים
את תבת אתה מהשאר: אֶתְּהָ וְאֶהְרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעֵים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל
ונראה לבאר, דהענין להפריד בין לשון נוכח לנסתר אינו הכרחי כל-כך עד שיהיה
כדאי לקלקל עבורו את החלוקה השווה והנאה של הפסוק. ולכן רק בחלוקה השניה
שאין בה קלקול כל-כך נתפסק כן.

ויש להעיר על שינוי נוסף בין שני הפסוקים, בפסוק שלנו נתחברו נדב ואביהוא עם
משה ואהרן, וזקני ישראל עומדים לבדם; ובפס' ט נתחברו נדב ואביהוא עם זקני ישראל
ומשה ואהרן לבדם וצ"ע מדוע.

א"ה. אולי אפשר לומר שתחילה מציג את משה ואת אהרן ובניו הגדולים העתידים להיות כהנים,
ולצדם את זקני ישראל השווה בבלי עירובין נד ב תנו רבנן, כיצד סדר משנה? משה למד
מפי הגבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פירקו. נסתלק אהרן וישב לשמאל משה. נכנסו
בניו ושנה להן משה פירקו, נסתלקו בניו, אלעזר ישב לימין משה ואיתמר לשמאל
אהרן.... נכנסו זקנים ושנה להן משה פירקו. הרי שבני אהרן לחוד וזקנים לחוד.
בפס' ט רוצה להבליט את עליונות משה ואהרן על הבנים והזקנים.

ב'נוסח ומקורותיו' משנת עז טופלו הפרשה וההפטרה של פרשת שקלים

כאן נעבור על ההפטרה של משפטים אשר לרוב אינה נקראת.

ירמיה לד יא וישבו: אלק. מ"ג ד רה"ב לר כח. וישיבו: ד

ויכבשום: אלק. ויכבשום: ד בהערה מצביע ר"מ ברויאר על מקומות נוספים בירמיהו
שונציה מטעים מרכא במקום זקף.

יג פִּרְתִּי: אל פִּרְתִּי: ד פִּרְתִּי: ק?

יד שִׁבְעָ: אֵלֶּה. הֵם. שִׁבְעָ: ק

טז אֲשֶׁר־: אֵל. אֲשֶׁר־: ק

יז לִזְנוּעָה: לִק ד. לִזְנוּעָה: א בכתר ארם-צובה כשיש כתיב וקרי מנקד את הכתיב לפי הקרי,
ומקפיד שהאותיות תקבלנה את הניקוד הנכון. המקורות האחרים מנקדים את הכתיב באותו סדר
של הקרי. ניקוד הקרי הוא לִזְנוּעָה. סדר הניקוד לפי זה: שוא, פתח, חטף פתח, קמץ.

¹⁶ א"ה: מודעת זאת כאשר מופיעים שני מפסיקים נרדפים (או שני מפסיקים בעלי אותה דרגה) כמו כאן שני פשטים
רצופים, ההפסק בראשון גדול יותר מההפסק בשני.

¹⁷ א"ה. פירוש המלה 'להלן' הוא הלאה, כלומר שם, במקום אחר. אם רוצים לציין שזה מוזכר במקום מאוחר יותר,
צריך לומר לקמן, כלומר לפנינו. וזה השימוש במראי המקום 'לעיל' – למעלה, כלומר במקום מוקדם: 'לקמן' –
לפנינו, כלומר במקום מאוחר. משום מה החליפה המלה 'להלן' את המלה 'לקמן' וזו טעות.

כתר ארם צובה נותן לו"ו את הקמץ ולע"ן את החטף, כל אות הניקוד הראוי לה. בהדפסות חדשות יש נוהגים להדפיס את הכתיב בפנים ללא ניקוד כלל, ואת הקרי בצד בניקוד הנכון; יש מנקדים את הכתיב לפי ניקוד הקרי (ובסדר הנכון) אבל למנוע טעות מנקדים בגליון את הקרי בניקודו הנכון. יש מביאים את הכתיב באות קטנה יותר ואחריה הקרי באותיות בגודל רגיל ויש להיפך. לא רצוי להכניס בפנים העמוד לא מספרי פסוקים, ולא קרי. כל אלה יכולים לבוא בגליון מול הכתיב.

מסיימים את ההפטרה בשני פסוקים מסוף פרק לג

לג כו יעקוב: אלק. יעקוב: ד

אשוב כ' אשיב ק': לקד, מ"ש, מ"ג א"לד מטלט. מ"ג-ק יואל ד א, מ"ס י 21. אשיב כ' וק': א בספר כא"צ והנוסח המקובל של המקרא עמ' 97 מביא מקרא זה בין המקומות הבודדים שנוסח כא"צ מנוגד למסורה.

המקרא א אשיב לקשיד

יר' לג, כו אשיב אשוב כ' מ"ג-אלקד (מ"ק-ש): אשיב דכת אשוב ג'...

לפי המצוין שם הנוסח כאן שאינו מבחין בין כתיב לקרי מנוגד למסורה הגדולה של כתר ארם-צובה. המסורה הזו אינה כאן היא בירמיהו מט לט **אשיב דכת' אשוב ג' יהודה מאסת בעילם**.

ביאור המסורה הוא שבשלושת המקומות האלה הכתיב הוא **אשוב** והקרי **אשיב**

1. המקרא הזה גם יזרע יעקוב ודוד עבדי **אמאס** מקחת מזרעו משלים אלזרע אברהם ישחק ויעקב כפי-אשוב **אשיב** את-שבותם ורחמתיים: **מאסת**

2. ירמיהו מט לט: והיה | באחרית הימים אשוב **אשיב** את-שבתי שבות **עילם** נאסיה': **בעילם**

3. יואל ד א: כי הגה ביםים ההמה ובעת ההיא אשר אשוב **אשיב** את-שבתי **יהודה** וירושלם: **יהודה** המסורה נתנה שלוש מלות מפתח שהבקי במקרא מזהה לפיהן את הפסוקים הנדונים.

מן לחכם ויחכם-עוד

אנא שלחו את הערותיכם!

הכתובת למשלוח: eliyahule@gmail.com

הערות מתקבלות גם באנגלית.

הודעה מאתר "לדעת" כאן תוכלו להוריד גליונות פרשת השבוע מדי שבוע (גם גליוננו מופיע

שם): <http://www.ladaat.info/gilyonot.aspx>

מאמרנו מופיע **ונשמר** באוצר החכמה בפורום דקדוק ומסורה

<http://forum.otzar.org/forums/viewtopic.php?f=45&p=272195#p272195&t=10317>

אם אתה מתעניין

בהבטים הלשוניים של התורה

(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')

אתה מוזמן להרשם (בחנם)

לקבלת דוא"ל בעניינים לשוניים

כתובת: franklashon@gmail.com

☺ בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכותבים ☺