

עבית, כסית" — מתורגמים בגוף שלישי, משום שיתר הפעלים שבפסוק, כגון "וישמנו ישרון ויבעט" וגם שני הפעלים שבסוף הפסוק, כולם הם בנסתר, ומתוך רצון הסתגלות מתרגם תרגום אונקלוס שלושת פעלים אלה בגוף שלישי. וכך מתרגמים גם השבעים: ἔλαπόνθη, ἐπαχύνθη, ἐπλατίθη.

אף נמצא בתרגום אונקלוס תומר אגדי³³ והלכיה³⁴ מרובה, פעמים ברמזיה ופעמים בהרחבה, והוא המלמד על ההשפעות שהושפע התרגום הזה מן התורה שבעל-פה.

סיכומו של דבר: כל הקווים האופייניים שציינתי בתרגום אונקלוס מייחדים לתרגום זה מקום-כבוד, הן בתולדות תרגומי המקרא והן בתולדות הפרשנות.

ראב"ע ורד"ק — שתי גישות לשאלת מהימנות נוסח המקרא

מאת

אוריאל סימון

בספרו "תרגום יונתן לנביאים" כותב פרופסור פנחס חורגין ז"ל כי הרד"ק לא היסס להורות בשפה ברורה על כמה מסטיותיו של תרגום יונתן מנוסח המסורה, בעוד "שאברהם אבן עזרא, על אף דרכו הבקורתית, לא יכול היה לקבל אפשרות כזאת". מקום שהרד"ק רואהו כתרגום מילולי של נוסח שונה, מעדיף הראב"ע להניח שאין זה אלא תרגום חופשי על דרך הדרש. עימות מאלף זה של דרכם השונה של שני הפרשנים בא ללמדנו גישה ביקורתית כלפי מהימנות הנוסח, כמו זו של הרד"ק, הולכת בד בבד עם העדרה של ביקורת ספרותית-היסטורית, וש"ביקורת גבוהה" על דרך שנקט בה הראב"ע, עשויה לדור בכפיפה אחת עם שלילתה של "הביקורת הנמוכה". לעיקוב אחרי תצלובת-עמדות זו מוקדש מחקר זה.

האמון במהימנותו של נוסח המסורה תלוי בהערכת כושרם של אלה שבידם הופקדה השמירה על דיוקו ובהכרה בסמכותם. בפתיחה ל"ספר מאזנים" מיחס הראב"ע לתקופה הבתרת-תלמודית את צמיחתן של "שתי תודות גדולות" (על-פי לשון הכתוב בנחמיה יב, לא) — הדיסציפלינה של "אנשי המסורת" וזו של "אנשי הדקדוק". ובדמותו את ספרי הקודש לבית-מקדש הוא רואה בראשונים את "שומרי החומות" ובאחרונים את "מלומדי מלחמת התורה". שבחם של אנשי המסורת הוא "שהבדילו כל ערב מן הקדש, ויספרו מתי המקדש מבין [צ"ל: מבין] שתיים עד אחת עשרה, למען אשר לא יקרב זר אל שערי צדק. ברוך ה' אשר נתן כזאת בלב שאר ממלכת כהגיו לפאר ביתו שהוא בית החכמה, כדברי שלמה 'הכמות בנתה ביתה'"³. שתיים עשו איפוא בעלי המסורה כדי לבצר את טהרת הנוסח: הם

- 1 P. Churgin, *Targum Jonathan to the Prophets*, New-Haven, 1907, p. 52, n. 1. עמדת הראב"ע בשאלה זו תידון לגופה להלן בפרק השלישי.
- 2 כך מציע לגרוס בכר, עמ' 31. (קיצורי שמות הספרים שהובאו תכופות רשומים בסוף המאמר).
- 3 ס' מאזנים א, א, ואילך.

33 עיין מאמרי, הערה 18, הופיע גם בירחון Magyar Zsidó Szemle, 50 (1940), עמ' 106—53.

34 מאמרי על הנושא בשנתון החברה למדעי התלמוד על שם יהודה אריה בלוי, בודפשט, כרך ה (1937), עמ' 99—116.

הרהיקו כל ערב-רב מן הטקסט, וכתריס בפני השתרבותם המחודשת של שיבושים ספרו ומנו את כל המלים האותנטיות מבנות שתי אותיות ועד למקסימום האפשרי של אחת-עשרה⁴. על איכותה המופלגת של מלאכתם הוא כותב: "ראיתי ספרים שבדקום חכמי טבריה, ונשבעו חמשה עשר מזקניהם ששלש פעמים הסתכלו כל מלה וכל גקודה, וכל מלא וכל חסר; והנה כתיב יו"ד במלת 'תיעשה', ולא מצאתי ככה בספרי ספרד, וצרפת ומעבר לים...". (הארוך לשמות כה, לא). ובהסתמכו על אסכולה זו בהקשר אחר הוא אומר: "כן מנהג חכמי טבריא והם העיקר, כי מהם היו אנשי המסורת, ואנחנו מהם קבלנו כל הנקוד" (צחות, ו, א). וברי שסמכותם זו של "אנשי המסורת" בני טבריה נובעת לדעתו לא רק מכך שמהם קיבלו בני המערב את הנוסח שבידם, אלא גם מכך שהם עצמם לא היו אלא אחת החוליות בשרשרת הקבלה שראשיתה בדורות ראשונים. לראיה היסטורית זו מצטרף שיקול עיוני בדבר ההכרח העקרוני ב"קבלה" בתחום הלשון (המקביל להכרח ב"קבלה" בתחום המצוות)⁵. גימקו זה בא עקב דיונו בפתח גנובה: "ואם טען טוען: איך נקרא אות שאיננו כתוב? יש להשיב: למה אנו קוראים 'ירושלים' ביו"ד ואינה בכתוב, שלא תמצא זאת המלה בכל המקרא ביו"ד רק חמש⁶. ובעבור החיר"ק הכתוב בין הלמ"ד והמ"ם אנחנו קוראים היו"ד, כן קבלנו מאבותינו. ועוד, כי לא היינו יודעים זה מכוח הלשון ודרך הסברה לולי הקבלה מה טעם היו"ד...". (צחות, ו, ב). ההכרח במגובלות ידיעתנו מחייבת את ההישענות על מסורת אבותינו, והיותם של אלה "אנשים רבים וצדיקים"⁸ משמשת ערובה מספקת לאמינות עדותם.

ברם, הערכתו זו של הראב"ע לחכמי המסורה שעשו מלאכתם בטבריה כרוכה בהסתייגות חריפה מבני-דורו, המתמחים באורח בלעדי בענייני המסורה: "... והאמת

4 השווה ס' צחות לג, א: "יש אותיות שיתחברו עד שיהיו למלה אחת, בין שתהיה משתי אותיות עד עשתי עשרה, כי אין למעלה ממנו, כמו 'והאחדשרפנים' (אסתר ט, ג)."

5 אי-האפשרות להסתפק בתורה שבכתב בבואנו לחיות על-פיה הינה טענתו העיקרית כנגד הקראים. השווה הקדמתו לפירושו לתורה, הדרך השנייה, וכן פירושו לויקרא יא, ט, ובקצר לשמות יב, יז. וראה גם פירושו לאיוב כה, כב, מקום שם הוא כולל בתחום ההודקקות לקבלה גם את הקוסמוגוניה.

6 חמשת המקומות שבהם באה מלת "ירושלים" בכתבי מלא מגויים במסורה הגדולה לדה"ב כה, א.

7 השוה ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, ג, לד-לה: "אמר הכוזרי: כן אומרים הקראים, אבל אחר שמצאו התורה שלימה אינם צריכים אל הקבלה. אמר החבר: והנה זה ספר משה הפשוט הוצרכנו במלותיו ובדבור בו אל כמה כתות (= מחלקות. אספקטים) מן הקבלה: מן הנקוד, ומטעם (= טעמי המקרא), ומפסק (= הפסק הפרשיות), ומסורת, על אחת כמה וכמה אנו צריכים בענייני ופרושי (= תורה שבע"פ), כי הענין רחב מן המלות (= הטקסט)...".

8 פירושו לתהלים עז, ג; והשווה גם ס' שפה ברורה יט, א, והכוזרי ג, לא.

כי יש שכר לפעולות בעלי המסורת שהם כשומרי הומות העיר, כי בעבורם עמדה תורת השם וספרי הקודש על מתכונתם בלי תוספת ומגרעת. וטוב הוא למשכיל שמבין קצת דבריהם, וישים לבו להתבונן טעמי הספרים, כי התיבות כגויות והטעמים כנשמות, ואם לא יבין הטעמים כל יגיעו שוא ועמל ורוח. והוא נמשל למי שיש בידו ספר רפואות, והוא מיגע עצמו לספור כמה דפין בספר וכמה טורים בכל דף ודף, וכמה אותיות בכל טור, ומזאת היגיעה לא יוכל לרפאת מזור. והנה חכם המסורת שלא למד חכמה אחרת דומה לגמל גושא משי, והוא לא יועיל למשי, וגם המשי לא יועילנו" (יסוד מורא, הפתיחה). בהמשך מתנגד הראב"ע גם להתמחותם החד-צדדית של בעלי-מלאכה-אחת בתחומי הדקדוק, פרשנות נביאים וכתובים ולימוד התלמוד, אך לגביהם לשונו רכה והסתייגותו מתונה. דומה שההסבר להבדל ניכר זה טמון במשפט שהדגשנו בדבריו המובאים בזה: בענייני המסורה די "להבין קצת", לפי שמלאכתם של בעלי המסורה הושלמה כבר בעבר. בטחונו במהימנות הנוסח המקובל הוא הוא המשווה לעיסוק היתר בדיוקי נוסחאות אופי של פעילות מיותרת עד כדי גיחוך. אילו היה הטקסט של אותו ספר רפואות משובש, היתה תועלת רבה בהעמדתו על מתכונתו ובמניית אותיותיו, אך משנקבע הטקסט לאשורו יש ערך של ממש רק לעיסוק בתוכנו. אמת, קשה לקבוע אם אמונו במלאכת המסרנים הוא שגרם למיעוט התעסקותו בשאלות הנוסח, או שאי-התעניינותו בבעיות אלה היא שהשיאה אותו לראות את מפעלם של הטבריינים כמוגמר. על-כל-פנים ברי שהוא לא הגדיר את עצמו כאחד מאנשי המסורת "שומרי הומוות" אלא כשייך למדקדקים: "והתודה השניה ההולכת למול ואני אהיה (על-פי נחמיה יב, לח) הם מלומדי מלחמת התורה, והם אנשי הדקדוק" (ס' מאזנים, א, א). בהתאם לכך מעטות מאוד הערותיו לגבי נוסח המקראות⁹, וניכר בעליל שהוא רואה את הישגיהם של בעלי המסורה כנקודת-מוצא בלתי מעורערת לעבודתו הפרשנית והדקדוקית. מצד שני הוא מעיד על עצמו שהרבה לטרוח בסילוק טעויות-הסופר שנפלו בכתב-היד של תשובות דונש בן לברט על ר' סעדיה גאון, בטרם יגש להשיג עליהן¹⁰. הווה אומר שהימנעותו מביקורת נוסח

9 מועטת מאוד גם ההתייחסות לרשימות-החריגים של בעלי-המסורה. ראה, למשל, ס' צחות ו, ב; יח, א ואילך; ל, א; ופירושו לתהילים מה, י. הרד"ק (ראה הערה 97 הלן) ופרידלנדר (מסות, 140-141) מיעטו מאוד בערכן המסוגני של גירסות הכתובים המשוקעות בפירושי הראב"ע. ראה גם הערה 107 להלן.

10 בסופו של ס' שפתייתר הוא כותב: "אמר אברהם המחבר: זה ספר התשובות שהשיב ר' אדוני, מצאתיו בארץ מצרים והיו בו טעויות הרבה, כי מנהג מתברינו במקומות האלה, שלא יבדקו ספר הנכתב מן הספר, והנה הסופר הראשון טעה, ויוסיף השני על חטאת הראשון פשע, עד שלא יוכל אדם להנצל משובשי הספר;

המקרא אינה נובעת מאי-הכרה בחיוניותה של הביקורת הטקסטואלית כשלעצמה, אלא מבטחונה שלגבי המקרא היא מיותרת.

כמה שונה מכך היה תחום ההתעניינות של הרד"ק יעידו דבריו בהקדמתו לספרו "עט סופר": "... ואורה דרכים לבבונים: סופרים ונוקדים וקוראים ולומדים. ורבים לא יבינו ולא ישכילו כי יאמינו וכי ישמאלו, ודרך ישרה לא דרכו בחשיכה יתהלכו. וזה יקרה להם ממעט השתדלותם ומרוב עצלותם לדרוש ולתור בחכמה על כל אשר נעשה בספרי הקדמונים בעלי המסורת והקבלות... וקראתי שם הספר הזה 'עט סופר מהיר', ימצא בו הסופר ספקו. כתבתי בו דרך כלל הכתובות דרך מלה אחת, והכתובות שתי מלות, וכן שאר כללי הצריכין בכתבת ספר תורה. וחלקתי הספר הזה לשלשה שערים: השער הראשון בכתובה, השער השני בנקוד, השער השלישי בטעמים (= הוראות המלים)"¹¹. ומדבריו בפתחה ל"שער הכתיבה" מתברר שנקודת-המוצא שלו היא דווקא אי-שביעות-רצונו מרמת הדיק וממידת ההתאמה ההדדית של כתבי-היד של המקרא: "... אבל מה שיש לספק בהם, ונמצא בקצת ספרים בטעות, אותו אני צריך להזכיר בזה הספר: כתיב ולא קרי, קרי ולא כתיב..."¹². העניין הרב שגילה הרד"ק בשאלות של גוסס ומסורה משתקף לא רק מעצם כתיבתו של ספר-שימוש זה לסופרי המקרא ולומדי, אלא גם מן האינפורמציה הטקסטואלית הרבה המשוקעת הן בספרי הדקדוק שלו והן בפירושו. על היקפה ועומקה של פעילותו זו של הרד"ק העמיד א"א פינקלשטיין:

השם השוכן עד לבדו, ישא עון כלנו כרוב רחמיו. גם ההעתק שהועתק ממנו זה הספר היה מימים רבים ישן נושן ולא מתבארים אותו, והנייר חנוך, והכתיבה משובשת, והרבה טרחתי לתקן, ולא תקנתי אחת מני אלף, ולו היו מגיחי ספרים בלשכת הגוים הרבה טרחם ושכרם מאד" (המשפט האחרון מבוסס על כתובות קו"א). והשווה גם דבריו על אפשרות השתבשותם של פיוטי הקליר: "או המעתיקים חטאו" (פירושו לקהלת ה' א), והצעות-התיקון שלו לגוסס התפילות כשהוא נוגד את חוקי הלשון (פירושו לבראשית מא, כט; קהלת י, א).

11 רד"ק, "עט הספר", מהדורת בער גאלדברג, ליק, תרכ"ד.

12 והשווה להערכה זו את דברי ר' מאיר הלוי אבולעפיה (הרמ"ה, 1170—1244), בהקדמה לספרו "מסורת סייג לתורה" (ברלין, תקכ"א): "... ואם באנו לסמוך על הספרים המוגהים אשר בדינו, גם הם נמצאו בהם מחלקות רבות ולולי המסורת שנעשו סייג לתורה כמעט לא מצא אדם שום דבר ורגליו במחלקות. וגם המסורת לא נצלו ממקרה המחלקות, כי גם המה נמצא ביניהם כמה מחלקות בכמה מקומות, אך לא כרוב מחלקות הספרים. ואם יאמר אדם לכתוב ס"ת כהלכתו, ילקה בחסר וביתר ונמצא מגשש כעור באפלת המחלקות, ולא יצליח דבריו למצוא חפצו, וגם אם יאמר החכם לדעת לא יוכל למצוא... ויהי כראותי... את המקרה הזה אשר קרה את כל הספרים ואת המסורות בחסרות ויתרות כי פרץ הזמן וסתם מקורם, חשתי להחליף ולדרוש ולהקור...". מצב-עניינים זה לא היה ידוע לראב"ע, או שלא הראיגו לנוכח הנחתו ש"אנשי לשון הקודש אינם שומרים המלות רק הטעמים, על כן לא נחפש (= נדרוש, נפרש) על חסר ומלא" (הארוך לשמות יח, כא, והשווה הקדמתו הראשונה לתורה, הדרך התמישית; ס' שפה ברורה ז, א—ב; ובייחוד בארוך לשמות כ, א).

הרד"ק הרבה להשוות את גוסס המסורה בכתבי-היד שעמדו לרשותו בגרבונו תוך מתן העדפה ל"ספרים המדויקים" (שופטים ו, יט), תוך היוזקות ל"ספר הללי אשר בטוליטולא (= טולידו)" (תהלים קט, י), לתשובות רב האי גאון (יהושע כא, ז) ולמסורת על גירסאותיו של ספר התורה של בית-הכנסת של סוורוס (בראשית א, לא). כמו-כן מעיר הרד"ק על חילופי גירסאות בגוסס של תרגום יונתן (מל"ב יז, לא)¹³ ובגוסס של מדרשים המובאים על-ידו (מלאכי ז, ז; כ, ט)¹⁴. על כך יש להוסיף כי הרד"ק הירבה להסתייע בעבודתם של בעלי המסורה, ואף השלימה על-ידי הערות-מסורה טיפוסיות משל עצמו (כגון: ירמיה כד, ט; כה, כב; לה, יט). לפיכך הירבה ר' שלמה ידידיה נורצי להיוזק לכתבי הרד"ק כמקור אינפורמציה לגבי שינויי הגירסאות שבספרי ספרד (יהושע ד, ז; ה, א; ירמיה כג, מ) וגם בתורת סמכות מסרבית (יהושע כא, לו; מל"א א, יח). השינוי המובהק בדרכם של שני המפרשים מומחש היטב על-ידי פירוש הרד"ק לישעיה מג, יד. מקום שם הוא חולק על ביאורו של הראב"ע על אתר. בניגוד לראב"ע, שפירש בפשיטות את הגוסס שמצא לפניו ("שלחתי" בפועל ולא בפיעל), טרח הרד"ק להשוות את הגוסס שבידו ("ואני מקובל כי קריאתו שלחתי — בחיריק") עם "כל הספרים המדויקים אשר ראיתי", וכן עם מה שעולה משחזור תרגום יונתן לעברית ומניחתה של דרשת הז"ל על הכתוב. לעירנות יתירה זו לגבי מידת מהימנות הגוסס, ולגישה חופשית זו למקורות המסייעים בבדיקתו (שמן הסתם לא עמדו לרשות הראב"ע בגודליו), מצטרפת עמדה עקרונית שונה לגבי מפעלם של בעלי המסורה: בעוד שהראב"ע סמך עליהם בחינת עדיה הנאמנים של שרשרת הקבלה הבלתי-מנוקחת, היתה עמדתו של הרד"ק ביקורתית ומורכבת הרבה יותר.

א. סוגיית כתיב וקרי

דבריו המפורסמים של הרד"ק אודות תופעת הכתיב והקרי משמשות מפתח לעמדתו העקרונית: "ונראה כי המלות האלה נמצאו כן, שבגלות ראשונה אבדו הספרים ונטלטלו, והחכמים יודעי התורה מתו. ואנשי כנסת הגדולה שהחזירו התורה ליושנה מצאו מחלוקת בספרים והלכו בהם אחר הרוב לפי דעתם. ובמקום שלא השיגה דעתם על הבירור, כתבו האחד ולא נקדו, או כתבו מבחוץ ולא כתבו מבפנים, וכן כתבו בדרך אחד מבפנים ובדרך אחר מבחוץ" (הקדמתו לפירושו לס' יהושע, וכן פירושו לשמ"ב טו, כא; למל"א יז, יד, ועוד). בעיניו המפוכחות נראה שינוי הגוססאות בין הכתיב והקרי כמשקף בהכרח שלב של אי-ודאות לגבי גוסס המקרא, והוא מייחס

12 ראה גם פירושו לשמ"א, י"ט, כב; יחו', א' א, כ"ו.

13 פירוש רד"ק על ישעיה, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניר-יורק, תרפ"ו, ההקדמה האנגלית, עמ' xxxvii ואילך.

אותו לתקופת גלות בבל, כאשר הפורענויות שיבשו את רציפות המסורת. לפי תפיסה זו לא הצטמצמו אנשי כנסת הגדולה בקבלה ומסירה וביצירת המסורה כסייג לנוסח המקרא (כפי שהניח הראב"ע), אלא ממש "החזירו התורה ליושנה", רוצה לומר: שיחזרו את הנוסח האבוד מתוך המסורות השונות ששרדו. אמנם לא מצאתי בכתבי הרד"ק התייחסות מפורשת למעשה ב"שלשה ספרים נמצאו בעזרה", הבא ארבע פעמים בספרות התלמודית¹⁴. אך דומה שזהו הסמך הן להשערות בדבר קיומם של חילופי גירסאות שהוכרע ביניהם על-פי רוב, והן להבחנתו בין הספקות שלובנו ושהועמדו על תקנו בגוף הטקסט לבין אלה שלא הוכרעו (אולי משום שמספר כתיב-היד היה שקול) ושנשתמרו בצורת הערות-מסורה¹⁵. יחד עם זאת ברי היה לו כי הזירות המופלגת של הראשונים מחייבת לתת משקל שווה לשתי הגירסאות האלטרנטיביות שהם שימרו בעבורנו, ואף להימנע מן הנסיון לברר מדוע נכתבה גירסה אחת בפנים ושנייה בחוץ: "גם אכתוב טעם כתוב וקרי... כאשר אוכל לתת טעם לשניהם, כל אחד ואחד במקומו"¹⁶. בשיטת הפירוש הכפול של גירסות הקרי והכתיב קדמו לו ר' סעדיה גאון ור' יונה אבן ג'אנח¹⁷, אך דומה שאיש לפניו לא הגשים אותה בעקביות ובשיטתיות כזו¹⁸. לרוב די לו בכך שהוא מוכיח כי שתי הגירסאות אינן אלא מלים נרדפות¹⁹, או ואריאציות דקדוקיות

14 מסכת סופרים ו, ד; ירושלמי תענית, ד, הלכה ב; אבות דרבי נתן, נוסחה ב, פרק מו; ספרי לדברים לג, כו (פיסקה שנו).

15 הריב"ג הוא שהיתווה לרד"ק את הדרך גם בסוגיה זו. ב"ספר השרשים" שלו, ערך "בג" (מהדורת בכר, עמ' 55), מפרש הריב"ג "בג" בהוראת "מאכל" ואומר: "וממה שמאמץ (= מחזק) הפירוש הזה עם מה שהוא נגלה לכל המודה באמת כהתבסס (= באמיתות הכתיב) ונתתיך לבדו' (הקרי) — ונתתיך לבג' (הכתיב) (יחזקאל כה, ז) כאילו אמר: ונתתיך למאכל, כאשר אמר 'והיה לאכל' (דברים לא, ז). כי הכתיב ולא-קרי איננו ריק אצלם מטעם אלא שהמעתיקים אותו לא היו ברוב המעתיקים הקרי, על כן כתבוהו ולא קראוהו". הרד"ק פיתח רמו זה לשיטה שלמה, מבלי להיות כבול לפרטי התפיסה של קודמו הגדול. והשווה גם לדברי בן-דודו של הרד"ק, ר' מאיר הלוי אבולעפיה, בהקדמה לספרו "מסורת סייג לתורה" (ברלין, תקכ"ה) המוסבים על דרכו בבירור הנוסח הנכון: "... ולנטוש סדרים חדשים באו מקרוב, וללכת אחרי הישנים הנאמנים, ולנטות בהם אחר הרוב כדרך שנצטיינו מן התורה בכל דבר מחלוקת ללכת אחר הרוב, שנאמר: אחרי רבים להטות...".

16 בהקדמה לפירושו לספר יהושע.
17 על שיטת רס"ג הוא ידע, בלי ספק, מפירוש הראב"ע לתהלים ק, ג, כפי שהדבר משתקף בפירושו שלו על אתר. לגבי ריב"ג ראה הערה 15 לעיל, והשווה גם ס' השרשים לריב"ג, ערך "התת" (עמ' 124).

18 במסכת סופרים (ו, ה—ו) מגויים 15 מקומות בהם הכתיב הוא "לא" והקרי — "לו". שמונה מהם באים בספרי המקרא שנפתרו על-ידי הרד"ק, ובכל השמונה הוא נותן ביאור כפול.

19 ראה פירושו לשמ"ב יח, ג; לירמיה ב, כ.

לגיטימיות של אותה המלה²⁰; אך כאשר הפער שביניהן גדול יותר הוא מציע שני פירושים מקבילים²¹. ואף-על-פי שהתפקיד שקיבל עליו נראה לנו כקשה לביצוע, הרי רק לעתים נדירות הוא מתעלם מגירסת הכתיב הקשה ומסתפק בפירוש הקרי (כמו למשל בפירושו ליחזקאל מב, טו; לירמיה לא, מ), או שהוא חורג מגבולות הפשט כדי לתרצה (ראה פירושו לשמ"ב כא, ט; יב, כד)²². סיכומו של דבר: הרד"ק ראה בכתיב ובקרי שתי מסורות שמכוח הספק היו לשווא-מעמד ושלפיכך הן מחייבות הסברה אלטרנטיבית. הצירוף הלא-רגיל של גישה מפוכחת ביחס לשורשה ההיסטורי של התופעה, עם נאמנות שלמה כלפי כל מה שנמסר בקבלה, הוא שהביאו לשיטת הביאור הכפול, שנראתה לו כמבטיחה את ההתקרבות המירבית לנוסח המקורי.

שיטתו של הראב"ע בסוגיית כתיב-וקרי היתה שונה מעיקרה. קודם-כל אופיינית העובדה שהוא לא נתן הסבר של ממש לעצם קיומה של התופעה. מתדל זה ניתן כמדומה לייחסו לאי-התעניינותו בשאלות המסורה מכאן, ולאמונו היתר במפעלם של בעלי המסורה מכאן. דבריו המפורשים ביותר בעניין זה באים אגב דיונו בתופעות לשוניות וסגנוניות חריגות אך לגיטימיות, וזה לשונו: "יש כתיב וקרי, והטעם (= ההוראה) אחד, כמו 'לְבַז' — לְבַג' (יחזקאל כה, ז), כי הוא כמו 'פת-בג' (דניאל א, ה)²³, 'לא' עם 'לו' (ויקרא יא, כא)²⁴, גם שני הטעמים להם, כמו 'הוא עשנו ולא אנחנו' (תהלים ק, ג), רק העיקר שהוא וא"ו בטעם²⁵. ואין בכל המקרא מלה קשה, כי 'טחרים' תחת 'עפלים' (שמ"א ה, ט) דרך כבוד, גם כן 'צואתם' (מל"ב יח, כו, במקום הכתיב: 'חריהם'), [וימימי] רגליהם' (שם), כי 'שיניהם' (= הכתיב) מגורת 'משתין בקיר' (מל"א יד, י) על דרך המפרשים, ולפי

20 ראה פירושו לירמיה יז, כד; ולמל"ב ד, כג.

21 ראה פירושו לשמ"א ד, יג; למל"א יב, לג; למל"ב טו, ו.

22 הודאה כנה בקוצר-ידו וספקנות גלויה לגבי סבירותו של הפירוש הדחוק המוצע על-ידי מצויות בפירושו למל"ב ג, כד.

23 השווה דבריו בפירושו על אתר: "ופירוש 'בג' — מאכל, וכתיב במקרא (יחזקאל כה, ז): 'ונתתיך לבג', וקרי: 'לבוז', והטעם קרוב, אולי טעם 'בג' — הבשר המבושל", השווה פתרון מילונאי זה להשערה הדקדוקית הרחוקה של הרד"ק (בפירושו לכתוב זה):

24 השווה דבריו בפירושו על אתר: "אשר לא (קרי: לו) כרעים — העיקר להיות 'לו' עם וי"ו, רוצה לומר: ההוראה של הקרי היא המכרעת. והשווה פרייס, ס' המונחים, עמ' 106, מקום שם מובאות דוגמאות לשימוש כזה במונח "עיקר" במונח של "הוראת-יסוד".

25 השווה דבריו בפירושו על אתר: "הוא אלקים לבדו, ושלו אנחנו, עמו. והמלה כמו כל קרי וכתיב, על כן אמר הגאון כי 'לו אנחנו' הפך 'ואני עשיהני', ומלת 'עמו' שבה אל 'ידעו', רוצה לומר: בעוד שהוא עצמו מפרש על-פי גירסת הקרי, הריהו מוכיח גם את שיטת הביאור הכפול של רס"ג, המחייבת להסב את "עמו וצאן מרעיתו" על הרישא של הפסוק: דעו שה' הוא הבורא ולא אנחנו, ודעו גם שאנחנו עמו וצאן מרעיתו.

דעתי שהם שני שרשים (שו"ן וישת"ן, ובין כך ובין כך הוראת 'שיניהם' ברוחה). והמלה הקשה היא ביחזקאל (מב, טז): 'חמש מאות' עם 'חמש מאות' (= הכתיב) ! ויש להשיב כי 'מאות' עם 'אמות' הם אחת כמו כבש — כשב, שלמה — שמלה, 'יעבץ' — כי ילדתי בעצב' (דהיי"א ד, ט) " (ס' צחות, ע"א ב — ע"ב, א). את הקרי אין, איפוא, לתפוס בשום פנים בתור פירוש של מלים סתומות²⁶, שכן "אין בכל המקרא מלה קשה" (רוצה לומר: גירסת כתיב שמשמעותה לא פוענחה). תחת המלים "עפלים", "חריהם" ו"שיניהם" יש לקרוא מלים אחרות בגלל הסיבה החיובית של "דרך כבוד", ורק הכתוב ביחזקאל מב, טז "חמש מאות קנים בקנה המידה סביב" (המקביל ל"חמש מאות" שבפסוק שלאחריו) קשה באמת. כפתרון הוא מציע את הסברה שאין "אמות" אלא שיפול-אותיות של "מאות", ובכך הוא חוזר להנחתו הכללית כי יש להתייחס אל גירסת הכתיב והקרי כוואריאנטים מילונאיים (אמות = מאות, בג = בו²⁷) או סגנוניים (עפולים = טחורים, "דרך כבוד"²⁸) בעלי הוראה אחת.

ברם מכלל זה חורגים, לכאורה, דברי הראב"ע על דרכו של הרס"ג לבאר את הכתיב והקרי לא/לו ב"שני טעמים". שכן הסתייגותו משיטה זו, הן כאן והן בדבריו על אתר (המובאים בהערה 24), אינה מגוססת כהתנגדות עקרונית. תוספת הסבר לגישתו מצויה בדבריו על הכתוב "אשר לא (קרי: לו) יעדה", בפירושו הארוך לשמות כא, ה, ד"ה "אם רעה": "...ודע כי 'לו' קרי, וכתוב הוא בפנים באל"ף, ובחוץ בויו", ואמר הגאון כי שני טעמים יש לו, כמו: 'הוא עשנו ולא אנחנו' (תהלים ק, ג), והטעם האחד — כי אנחנו לא עשינו עצמנו, והשני — כי לו אנחנו. והנכון בעיני כי זה השני הוא אמת לבדו, וככה כולם. אמר רבי יהודה המדקדק: אנחנו לא נוכל להפריש במבטא בין 'לא' באל"ף, ובין 'לו' בויו"ו או בהי"א, כמו 'הלה הוא ברבת בני עמו' (דברים ג, יא). כל אלה הפסוקים אל"ף מבפנים ומבחוץ ויו", כל אלה כדרך קריאתם הוא טעמים²⁹. האסמכתא מדברי ר' יהודה אבן-חיוג' מתייחסת, בלי ספק, לדבריו ב"ספר אותיות הנח" שחורגם לעברית בידי הראב"ע. ב"שער אהוי" במכתב" נידונים החילופים השכיחים של אמות-הקריאה אלה באלה,

26 מי היו בעליה של השקפה זו, שכנגדה יצא הראב"ע, איני יודע; נציג מאוחר שלה היה דון י. אברבנאל. ראה בהקדמתו לפירושו לס' ירמיה: "וככה כשמצא עזרא שכתוב בתורה 'ובעפולים' שהוא לשון גובה, ולא ידענו מה הגבוהים ההם, הוצרך לפרש בקרי שהם טחורים; וכן 'ישלגנה' לפי ששם 'שגל' נאמר על המלכה, הוצרך לפרש בקרי 'ישכבנה', וכן כל שאר קרי וכתוב שבתורה ענינם באמת שכתוב בכוונה לסכה מן הסבות והקרי ששם עזרא מבחוץ הוא פירושו כפשוטו...".

27 השווה פירושו לישעיה סה, ד, ד"ה 'ופרק' (קרי: ומרק) פגלים: "ומרק — ידוע: 'ואת המרק שפוך' (שופטים ו, כ); וכתוב 'פרק', והם שני שמות לטעם אחד".

28 השווה פירושו לישעיה יג, טז.

29 השווה פירושו לישעיה ט, ב; מט, ה; סג, ט.

ובין הדוגמאות השונות בא גם ענייננו: "...ועל זה המנהג: 'אשר לא יעדה' (שמות כא, ח) שהיה ראוי להכתב בויו"ו ונכתב באל"ף, והוא נכון בלשון. וכן ו'ו הסמיכות במלת 'לה' (ירמיה ב, כא), 'אהלה' (בראשית יב, ח) שנכתב בה"א, הוא נכון שיכתב ו'ו הסמיכות באל"ף, כי פעמים יכתב האל"ף והה"א תמורת הו"ו, אין דרך להכתב באל"ף אם לא היה כן בעבור היות הענין הפוך. וכן אם מצאנו 'לא' שענינו 'אל' שנכתב בויו"ו הפוך הידוע, נהגנוהו על זה המנהג ופירשנוהו כפי הענין הקרוב אליו³⁰. והנה ראינו שנכתב 'לא' כענין 'אל' בה"א, והמנהג משונה: 'הלה' הוא ברבת בני עמו' (דברים ג, יא), וזה מבואר לא יכחש בו אלא חסר דעת...³¹ במלים אחרות: אף-על-פי שהוראתה של "לא" הפוכה מזו של "לו" ניתן להמיר את אמות-הקריאה, שכן מצינו שו"השייכות מוחלפת באות ה' (כלה = כלו, אהלה = אהלו), וכן שהאות ה' מתחלפת באות א' ("שנא" תחת "שנה" — מל"ב כה, כט; "דשא" תחת "דשה" — ירמיה ג, יא)³², ומכאן שלגיטימי לכתוב "לא" ולהתכוון למלת-השייכות, והבלבול יימנע אם נסתמך על ההקשר המידי ולא על הכתיב הגמיש. והראב"ע, המסביר במקום אחר שלגבי מלים שכתבתן חסר שבחסר (כגון "תמרו" תחת "תאמרו", שמ"ב יט, יד) "סמכו על המבטא", מסכם בקיצור נמרץ את דברי אבן-חיוג' בצינו שלגבי לא/לו אין סיוע מדרך ההגייה, ולכן מן ההכרח להסתמך על ההקשר, התואם בכל המקרים הללו את הקרי³³. אמור מעתה: בעזרת תורתו הדקדוקית של אבן-חיוג' הוכח כי התופעה של כתיב "לא" וקרי "לו" אינה מיועדת להבעת משנה-הוראה (כשיטת הרס"ג), כפי שאין היא נובעת מאי-ודאות טקסטואלית (כמו שהגיה לאחר-מכן הרד"ק), שהרי אין גירסת הכתיב חורגת כלל ממסגרתה של הלשון התקינה.

אמת, בכך אין עדיין משום מתן הסבר לעצם הרישום של שתי הוואריאנטות הלשוניות האחת בגוף הטקסט והשנייה בשוליו. לפיכך עלינו לבדוק כיצד התייחס הראב"ע הלכה למעשה לתופעת הכתיב וקרי, תוך נסיון לעמוד מתוך כך על הנחותיו המפורשות והמובלעות. אך יש לזכור בשעת מעשה כי פירושו, שנכתבו בזמנים

30 בתרגום האחר, מעשה-ידי ר' משה הכהן ג'קטילה (מהדורת יוחנן ב. נוט, לונדון, 1870, עמ' 11) מוזכר שמ"א, כ, ב כדוגמה למקרה כזה של כתיב "לו" וקרי "לא".

31 מהדורת יהודה ליב דוקס, פרנקפורט ע"נ מיין, 1844, עמ' 12.

32 דוגמאות אלה מובאות שם בקטע קודם, בעמ' 11.

33 ספר צחות, יב ב.

34 דברי הראב"ע "כל אלה כדרך קריאתם הוא טעמים" יכלו להתפרש כאילו הספק המתעורר על-ידי הכתיב המזור יוכרע על-פי הקרי, אך לדעתי מכרעת העובדה שאבן-חיוג', עליו הוא מסתמך, יוצא להוכיח את הלגיטימיות הבלשנית של הכתיב תוך הישענות בלעדית על ההקשר וללא כל הסתייעות בקרי.

ובמקומות שונים, אינם משקפים בהכרח שיטה ברורה ועקבית בסוגיה זו, שלא עמדה כאמור במרכז התעניינותו. ואכן, בניגוד גמור לרד"ק, שהעיר כמעט על כל המקרים של כתיב וקרי, ניכר חוסר-העניין של הראב"ע בשאלת היווצרות הוואריאנטות מן העובדה שלרוב הוא לא התייחס כלל לעצם התופעה³⁵. וכאשר הוא מבאר מלה שהערת-מסורה בצידה, הריהו מפרשה בדרך-כלל בהתאם לקרי, תוך התעלמות גמורה מן הכתיב. דוגמא מובהקת לכך משמשים דבריו על "הרבה" (קרי: הרב) כבסני מעוני" (תהלים נא, ד): "הרב — לשון ציווי, כמו 'הרף ואגידה לך' (שמ"א טו, טז), ויהיה 'כבסני' שם-הפועל, כמו: לכבסני. או יהיה 'הרב' כמו הרבה, ויהיה 'כבסני' ציווי". הוא מציע כאן שני פירושים לגירסת-הקרי, ואינו מסתייע כלל בעובדה שפירושו השני ("הרב" כצורה מקוצרת של תואר-הפועל "הרבה") תואם למעשה את גירסת הכתיב "הרבה"! וכמה שונה מכך שיטת הפירוש הכפול של רד"ק, בה מוצע הביאור האלטרנאטיבי לכל אחת משתי הגירסאות: "הרב" כתיב, וקרי 'הרבה', ואחד הוא, כמו: הרפה ממני — הרף ממני... או יהיה 'הרב' שם כמו 'הרבה', כלומר: מאד כבסני מעוני...³⁶. ברם יש והראב"ע סוטה מדרכו זו ומפרש בהתאם לכתיב, והפעם תוך התעלמות מן הקרי. אמנם, לנוכח אי-האחידות במסורות הכתיב והקרי ייתכן מאד כי בנוסח שלפניו לא היתה אלא גירסת הכתיב. ואכן, מתוך שלושת הכתובים בספר ישעיהו שבהם הוא מבאר על-פי הכתיב, בשניים (ג, טו; ל, ה) אין גם אצל הרד"ק שום התייחסות לגירסת הקרי, וגם לגבי הכתוב השלישי (ל, לג) סוטה הרד"ק ממנהגו ומבאר בהתאם לקרי בלבד. יחד עם זאת יש להטעים כי הדרך שבה מצטט הראב"ע את דעתו של ר' משה גיקטיליה, שהעדיף בפסוק מסוים את גירסת הכתיב, מעידה שהוא עצמו לא שלל אפשרות זו באורח עקרוני. כך הוא מפרש בישעיה י, יג, את המלה "כאביר" (קרי: "כַּבִּיר") מלשון גדלות, אך מביא גם את הדעה השונה: "ויאמר ר' משה הכהן כי האל"ף עיקר, כמו 'אביר הרועים' (שמ"א כא, ח), והטעם — כגבור". יתירה מזאת: מצינו אצלו גם את שיטת הפירוש הכפול, שהסתייגותו המחוננה ממנה הובאה לעיל. הוא נקט בשיטה זו כאשר ההוראות של הכתיב והקרי מנוגדות, רוצה לומר כאשר הכתיב הוא "לא", והקרי "לו", (ישעיה ט, ב; מט, ה; סג, ט, וראה הערה 25 לעיל), אך תוך צידוד בהוראת הקרי, שנראתה לו כהולמת יותר את ההקשר. הוא הציע פירוש אלטרנאטיבי גם כאשר ה"טעם אחד" בעוד

35 מתוך 94 מקרים של כתיב וקרי המצויים בס' ישעיה ובתרי-עשר (על-פי הרשימה של R. Gordis, *The Biblical Text in the Making*, Philadelphia, 1937, p. 209 ff. מתייחס הראב"ע ל-13 בלבד. ויש לזכור שעל ספרים כמו ירמיה, יחזקאל, ושמואל, המושמעים בגירסאות חלוקות, אין בידינו פירושים משלו.

36 לצורה המקוצרת של "הרבה" בחינת "שם" מביא הרד"ק, ב"ספר השורשים", ערך רב"ה, אסמכתא משופטים כ, לח.

שהצורות שונות למדי זו מזו (ישעיה י, יג; סה, ד; סו, ז). לגבי כתובים אלה לא היה כל צורך להכריע איזו היא הגירסה הנכונה. מכיוון שבין כך וכך ההוראה היא אחת. אך הוא הכיר גם באפשרות של שינוי בטעם, ולא נמנע מלהציע פירוש שונה לשתי האפשרויות: "רוקע הארץ מי אתי (קרי: מאתי) — מאתי = מכתי, כי אין השם גוף, וכתיב: 'מי אתי', והנה הוא כמו 'לבדי'...". (ישעיה מד, כד, וראה גם מיכה א, י). פירוש כפול רב-עניין הציע הראב"ע ל"לא נשא לשוא נפשי" (קרי: נפשו)³⁷ (תהלים כד, ד): "...ונפשו — עצם כבוד השם, כמו: 'נשבע ה' בנפשו' (עמוס ו, ח), וכתיב: 'נפשי' — דרך כינוי, בעבור כבוד ה', על דרך 'והייתי אני ובני שלמה הטאים' (מל"א א, כא) כאשר פירשתיו". בעזרת דברי הרד"ק למל"א א, כא, בשם "יש מפרשים" ניתן להבין את ביאורו של הראב"ע לגירסת "נפשי" כך: כפי שבת-שבע נקטה לשון "אני" מתוך שלא רצתה לומר שדויד ייחשב לחוטא, כך נוקט גם המשורר כאן גוף ראשון "דרך כינוי", אך ברי שכוונתו היא לנפשו (ר"ל כבוד שמו) של ה'³⁸.

הפער המורפולוגי שבין "נפשי" ו"נפשו", או בין "מי אתי" ו"מאתי", אינו גדול בשום פנים מזה. שבין גירסות הכתיב והקרי שלגביהם הראב"ע נמנע מלהעיר דבר, בפרשו בפשטות על דרך הקרי³⁹. לפיכך דומה שמה שהגיע אותו לפרש באורח אלטרנאטיבי אינו הספק הטקסטואלי לגבי כוונת הכתוב, אלא עצם העניין הפרשני שבעיקוב אחרי שתי האפשרויות לבאר את הפסוק. גם אם הראב"ע לא שייך את כל המקרים של כתיב וקרי לקטגוריה אחת ויחידה, מסתבר שעל-כל-פנים רובן ככולן לא נראו בעיניו כוואריאנטות טקסטואליות (שרק אחת מהן היא האותנטית), אלא כוואריאציות לשוניות וסגנוניות שהוראתן כמעט תמיד זהה. אך דווקא משום שהבעיה לא הוצגה על-ידו כבעיה של מהימנות הנוסח⁴⁰, מן הדין לשאול כיצד נתבארה לו, אם כן, היווצרותן של המסורות השונות? ייתכן שניתן למצוא לכך

37 כך היתה הגירסה שלפני הראב"ע. והשווה "מנחת שיי" על אתר ביחס למסורות השונות לגבי גירסות הכתיב והקרי שבפסוק זה.

38 גירסת הרד"ק היתה: כתיב — "נפשו", וקרי — "נפשי", ופירושו הכפול הגו פשוט הרבה יותר: "...נפשי ביו"ד והוא מאמר האל, כמו: 'לא תשא את שם ה' לשוא', ונפשו הוא שמו, וכן אמר: 'נשבע ה' בנפשו' (עמוס ו, ח). וכתיב 'נפשו' ביו"ד, ר"ל: אפילו נפשו של הנשבע לא ישא לשוא...".

39 כך הוא מפרש על-פי הקרי בלבד בכתובים הבאים: תהלים נט, יא (הסדו/חסדי), ישעיה, מו, יא (עצתו/עצתי); ישעיה מב, כ (ראית/ראות); ישעיה נב, ב (התפתח/התפתחי), וכו' וכו'. והשווה על כך עוד בהמשך.

40 לא מצאתי אלא מקום אחד בו הוא נוקט בלשון היכולה להתפרש כביטוי לספקנות טקסטואלית. על "ואוריד כאביר" (קרי: כביר) יושבים" (ישעיה י, יג) הוא אומר: "ואוריד כאביר — ואם ה' א' ל' ה' הוא נוסף (רוצה לומר שאם האל"ף מקורית הריהי נחה ולא-שורשית), והטעם: אוריד היושבים בארמון כביר, ויאמר ר' משה הכהן כי האל"ף עיקר, כמו 'אביר הרועים' (שמ"א כא, ח) והטעם — כגבור".

השובה בדבריו על ירמיה ית, ג, הבאים ב"ספר צחות" (דף כ, ב) בהקשר דקדוקי: "והנהו (קרי: והנה הוא) עושה מלאכה על האבנים — ואיננו חסר אל"ף כי מלה אחת, אע"פ שאנשי המסורת אמרו שהוא חסר. ושמה יטען טוען: איך תכחיש דברי אנשי המסורת? — דע כי המסורת שהיא בידם לכתוב 'והנהו' חמש אותיות כאשר הם הוא האמת, רק הם חשבו דרך סברה שהוא חסר". הבעיה הבלשנית הנידונית כאן היא אם המלה היחידאית "והנהו" צריכה להתפרש כתיבת "הנו" בתוספת ה' ארכאית (כפי שסבור הראב"ע), או כמלה המורכבת מ"הנה" ו"הוא"⁴¹ (כפי שמעיד, לכאורה, הקרי). הרשות לחלוק על "בעלי המסורת" מושתתת כאן על הבחנה בין שתי פונקציות שונות שמואלא על-ידם: האחת, לשמר על מסורת-הנוסח אותה קיבלו מקודמיהם (וזהו ה"כתיב"), והשנייה, להעיר בשוליים על טיבן של צורות חריגות (וזהו ה"קרי")⁴². ובעוד שעדותם על מהימנות הכתיב נאמנת ומחייבת לחלוטין, הרי ניתנה הרשות לחלוק על סברותיהם, כפי שניתן לערער על פירושיהם של חז"ל אך בשום פנים לא על ההלכות שנמסרו על-ידם⁴³. מכך יש להסיק כי הקרי נתפס על-ידי הראב"ע כמעין הוראה של בעלי-המסורה כיצד יש להבין צורה נדירה, וזאת באמצעות זיהויה הסימאנטי עם

41 הוא חוזר לעניין זה ב"שער המורכבים": "אמר בעל המסורת כי 'והנהו עושה מלאכה' חסר אל"ף והם שתי מילות, ולפי דעתי שאין צריך (להניח זאת), רק הה"א נוסף על 'הנו בידך' (איוב ב, ו) ("ס' צחות סט, א). הראב"ע מעיר רק על נפילת הא' הסופית אגב צירוף שתי התיבות, ולא על ה' החסרה. על היבלעות פנימית זו המלווה את איחוי של מלים הוא עומד בפירושו לבראשית יא, ט: "בבל — שתי מילות (רוצה לומר: בא בל) ואל"ף חסר, וכן 'בגד' (בראשית ל, יא) ו'במה' (יחזקאל כ, כט)". על התלבטותיו של הראב"ע בסוגיה זו ראה בכר, עמ' 97—98, ויש להטעים ששיקולי בעניין זה הם בלשניים טהורים, ולא טקסטואליים. וזאת משום שהפרד התיבות בטקסט לא מנעה מלהתייחס אליהן כאל תיבה אחת (ראה פירושו לישעיה ב, כ; סא, א), כפי שגם לגיטימי בעיניו לראות תיבה אחת כמורכבת משתיים (ראה פירושו לשה"ש ד, ד = שפת יתר, סעיף סז; עמוס ג, יב = ס' מאזנים יג, א). וראה גם בהערה הבאה.

42 בתהלים י, י, הכתיב הוא "הלכאים" והקרי "חל כאים", ובהתאם לשיטתו אין הראב"ע רואה כאן שתי גירסות אלא מתלוקת בלשנית: "והנה ב'חלכאים' מחלוקת יש בין כתיב לקרי אם היא מלה אחת או שתיים, ופירוש 'כאים' כמו 'נכאים' על משקל דוים ורבים. ומדקדק גדול אמר כי 'חלכאים' מלה אחת, והיא מהפעלים הרבעים ומלת "לחלכה" כמות, וה"א תחת אל"ף" (בפירושו לתהלים י, ח; והשוה ס' שפתייתר, סעיף כז; וריב"ג, ס' הרקמה א, עמ' קסו). סברת הקרי היא לגיטימית, והוא אף מסביר מה פירוש "כאים" לדידה, אך הוא מעדיף את סברתו של הריב"ג, וזאת בגלל שיקול לשוני מובהק: השם "חיל" אינו בא במקרא ללא יו"ד, כמוהו כ'ביט', 'זית' ו'לילה' (ר' שם). דוגמה נוספת של אינטרפרטציה בלשנית של הערת-מסורה ואי-הסכמה לה מצויה בס' צחות עא, א.

43 השווה דבריו בסוף הקדמתו ל"שיטה האהרת" לס' בראשית: "הדרך החמישית, יסוד פירושו עליה אשית, לבאר כל כתוב כמשפטו ודקדוקו ופשוטו, רק במצוות ובחקים אסומך על קדמונינו, כפי דבריהם אתקן (= אפרש) דקדוק לשונינו... והיוצא מדבריהם החוצה דמו בראשו והוא יבדל מקהל הגולה, וירד חי שאולה..." (פורסם על-ידי מ. פרידלנדר בנספח העברי לספרו "מטות"). והשווה על כך במאמרי "לדרכו

הצורה הרגילה. הראב"ע העדיף איפוא את הקרי לא בגלל סמכותו אלא בגלל מובנתו, ודומה שווהי הסיבה לכך שכה מייעט להיזקק לרשות שנטל לעצמו לחלוק על בעלי המסורת. כל עוד תואמים הכתיב והקרי כאחד את משמעותו הכללית של הפסוק, וכל עוד מתיישבות שתי הצורות עם תורת הדקדוק, אין לדידו מקום לבירורים נוספים מצד הפרשן. הטעמת-היתר של האספקט התוכני הולכת אצלו יד ביד עם חוסר ספקנות טקסטואלית; אך היא לא באה לשרתו. היא עגונה היטב בהנחתו העקרונית לגבי היחס שבין תוכן וצורה בהבעה הלשונית: "ודע כי המילות הם כגופות, והטעמים הם כנשמות, והגוף לנשמה הוא כמו כלי, על כן משפט כל החכמים בכל לשון שישמרו הטעמים, ואינם חוששים משנוי המלות, אחר שהן שוות בטעמן" (הארוך לשמות כ, א)⁴⁴.

ב. טקסטים מקבילים וחילופי נוסחאות

תופעה אחרת, העשויה לעורר ספקנות לגבי מהימנות הנוסח, היא הישנותם של טקסטים מסוימים במקומות שונים במקרא תוך שינויים לשוניים וסגנוניים. עצם החזרה יכולה להעלות תמיהות לגבי דרכי המסירה והעריכה של הטקסטים, אך עיקר הקושי הוא בשינויים הבולטים על רקע הזהות היסודית של שתי הנוסחאות. הראב"ע דן בסוגיה זו בפירוט ניכר בדבריו על שתי הנוסחאות של עשרת הדיברות (הארוך לשמות כ, א). מן הקביעה העקרונית בדבר המשניות של כלי-הביטוי לעומת התוכן (המובאת לעיל בסיום הפרק הקודם) הוא מסיק ש"מי שאין לו לב שיחשוב כי הטעם אינו שוה בעבור שנוי המלות". רוצה לומר שהמביא דבר בשם אומרו רשאי לשנות את הניסוח כל עוד הוא מקפיד על מסירה נאמנה של התוכן. על דרך זו מצטט משה בספר דברים את דבר ה' שבעשרת הדברות שבספר שמות, תוך שינויי-ניסוח לגיטימיים, שהרי "לא תנאף" (שמות כ, יד) ו"לא תנאף" (דברים ה, יז) ו"שוא" ו"שקר" בני אב אחד הם, גם 'תחמוד' ו'תתאוה' מבטן אחד יצאו". מכוח קביעת הלגיטימיות של שינוי המלות פוטר הראב"ע את עצמו ממתן הסבר ספציפי להיווצרותו של כל שינוי ושינוי, והריהו מסתפק בהדגמת קביעתו הכללית (לפיה השינויים נגרמים מצד אחד על-ידי הרצון לקצר, ומצד שני על-ידי הצורך לתוספת ביאור): "... כי הכתוב בלא וי"ו (החיבור) אחז דרך קצרה ולא יזיק, גם

הפרשנית של הראב"ע על-פי שלושת ביאוריו לפסוק אחד", שנתון בריאילון, כרך ג (תשכ"ה), עמ' 137—138.

44 עד כמה רווחה דעה זו באסכולה הספרדית מעידים דברי הרמב"ע: "... בדרישת החכמה העיקר הוא עצם הענין. וגליגוס בספרו הנקרא 'הצורות היותר מעולות' אומר: 'אין אני קובל על אנשים כשהם קוראים דברים ידועים בשמות שונים; יכנה כל אחד ואחד מהם את הדבר כמו שירצה, שהרי העיקר הוא הענין שעליו נדבר ולא השמות...'" ("שירת ישראל", תרגום ב"צ הלפר, ליפסיה תרפ"ד, עמ' נו). על עמדתו הדומה של הרד"ק ראה בתחילת הפרק הבא.

הכתוב בו"ו לא יזיק בעבור שהוסיף לבאר". ואכן, פתרון כולל מעין זה חוסם כמעט לגמרי את הדרך בפני העמקה סגנונית, כפי שהוא חוצץ גם בפני ראייה ברורה של בעיות הנוסח. וזאת בייחוד כאשר מחילים אותו בפשיטות גם על סוגיית הטקסטים המקבילים, מבלי לבדוק מעיקרא אם ניתן בכלל לראות את ההישנות הזאת כמעין חזרה שבציטוט⁴³. כך יש והראב"ע אפילו אינו מזכיר את מציאותו של הטקסט המקביל⁴⁴, ויש והוא שולח את הקורא לפירושו על הטקסט המקביל, אך מבלי לתת הסבר לעצם ההישנות, ומבלי לתרץ את השינויים⁴⁵. אך יש גם שהוא פותח את פירושו בקביעה המרגיעה אודות זיקת הטעמים למלות, ומפרש לאחר-מכן אותם חילופים שהקורא עלול להתקשות בהשיפת טעמים המשותף. כך דן הוא בפירושו לישעיה לו א ב"שש מילות", רוצה לומר בשישה חילופים, מתוך למעלה מארבעים החילופים המצויים בפרקים המקבילים מ"ב יח, יג — כ, יא = ישעיה לו, א — לה, ח⁴⁶. שיטתו באיחוי הפער שביניהם דומה לשיטתו לגבי כתיב וקרי כאשר ביאר את שניהם: זיהוין הענייני של ואריאציות לשוניות (סחיש = שחיש; שדמה = שדפה), או הצעת פירוש אלטרנאטיבי (אמרת/אמרת; ויקראם/ויקראו)⁴⁷.

⁴³ לגבי שתי הנוסחאות של עשרת הדברות ושל שירת דוד ניסה ר"י אברבנאל לתת הסבר ענייני לכל שינוי ושינוי, בהניחו "שאותם השינויים אשר נראו בדברי משה רבנו ע"ה בדברות הראשונות והאחרונות היו ללמד אותנו מדעים אמיתיים בטבע האדם וענייניו" (פירושו לדברים ה, יב ד"ה "וכבר נזכר לפרש"), וש"שבעים וארבעת מיני החילופים שמצאתי בדברי השירה הזאת ממה שבא בכאז למה שבא בספר תהילים... ככולם היה התיקון והביאור האמיתי כפי מה שבאה השורה בספר תהילים... (שדוד חזר וכתבה לצורך תפילת הרבים)" (פירושו לשמואל ב, כב, מז). תפיסה זו, הכרוכה בפירושים דחוקים לרוב, שימשה לו כתריס יעיל בפני קושיות טקסטואליות. על דרך טיפולו בשאר הטקסטים המקבילים ראה מ"צ סגל, "מסורת ובקורת", ירושלים, 1957, עמ' 264—265.

⁴⁴ בפירושו למזמור יח אין הערה על שמ"ב כב; והוא הדין לגבי פירושו למזמורים המקבילים מ, יד—יח = ע (בהם נשאר ללא הערה אפילו החילוף ישמו מ, טז) וישוּבו (ע, ד)!

⁴⁵ לגבי המזמורים המקבילים יד = גג הוא מעיר בראש ביאורו למזמור גג: "הפסוקים פירשתי במזמור הראשון", והיהו דן רק בתומר שנוסף כאן, מבלי להזכיר כלל את החילוף סר (יד, ג) / סג (נג, ד). השוה לכך גם את דרך טיפולו במזמורים המקבילים נו, ח—יב + ס, ז—יד = קח.

⁴⁶ על מקרה אחד בלבד של "מלות נוספות" הוא מעיר (תיבת "זרים" במל"ב יט, כד); תוספות ניכרות כמו במל"ב יח, לב/ישעיה לו, טז; מל"ב יח, לד/ישעיה לו, יט אינן נידונות כלל. הוא הדין לגבי הגירסה התמוהה "את כל הארצות (מל"ב יט, יז: הגויים) ואת ארצם" (ישעיה לו יח). והחילוף האומר דורשני "מלון" (מל"ב יט, כג) / מרום (ישעיה לו, כד).

⁴⁷ בספר צחות עב, א הוא מתייחס לסוגיה זו מיד לאחר דיונו בכתיב וקרי, וזו לשונו: "יש שתי מלות משתי פרשיות, שוות והם שונות: 'אמרת' אך דבר שפתיים' (ישעיה לו, ה), ובספר האחר (מל"ב יח, כ): 'אמרת', וזה הוא הקשה. אמרתי בלבי

בסוגיית הטקסטים המקבילים אין הבדל ניכר בין הרד"ק לראב"ע. גם הרד"ק יצא מהנחת היסוד ש"כן מנהג הכתוב: בשנות הדברים שומר הטעמים אבל לא המילות, כי גם בעשרה דברים שהם עיקרי התורה, כששונה אותם במשנה תורה שינה בהם המילות אבל הטעם אחד" (פירושו לבראשית כד, לט). לחירותו זו של המספר לסטות מן המלות מצא הרד"ק אסמכתא בכ' הדמיון שבפסוק "ותרץ הנער (קרי: הנערה) ותגד לבית אמה כדברים האלה" — "כענין הדברים האלה, פחות מהם או יותר מהם או שינוי המלות, כי כן דרך המספר...". (פירושו לבראשית כד, כח). כראב"ע החיל הרד"ק כלל זה ללא היסוס גם על טקסטים מקבילים שאינם בגדר ציטטות, ובדבריו על אחד מהם (ירמיה ו, יב—טו = ח, י—יד) הוא אף קובע: "כל הכופל ענין ישנה במלות" (פירושו לירמיה ח, י; וכן: ירמיה גא, טו). הטיפול שלו בטקסטים המקבילים שיטתי במקצת מזה של הראב"ע: מספר החילופים הנידונים גדול יותר⁴⁸, ולעתים נעשה גם נסיון לתת טעם להישנותו של הטקסט. כך מעיר הרד"ק, למשל, בפירושו לתהלים גג, א: "כבר פירשנו זה במזמור למעלה בספר הראשון (ר"ל, מזמור יד), ועתה שנה אותו הנה במלות שונות מעט, וכבר פירשנו אותו שהוא מדבר על הגלות ומסיים בישועה, והטעם אשר חיבר אותו הנה בין דבר דואג (מזמור נב) ובין דבר הויפים (מזמור נד), להמשיל דבר דוד על דבר המשיח בנו...".⁴⁹ במידת האפשר הוא נוקט בשיטת זיהוי החילופים, כשהוא מסתייע בחוקי דקדוק גמישים יותר מאלה שהראב"ע נוקט להם⁵⁰, וכשהדבר אינו

אך דבר שפתיים לך לאמור — עצה וגבורה לך". המהדיר, גבריאל הירש ליפמן, רואה במלים "זוה הוא הקשה" ביטוי לספקנות טקסטואלית. ברם לאור גישת הראב"ע בכללה קשה לי לייחס לו עמדה כזאת. לא מתקבל גם על הדעת שבספרו הדקדוקי — שנתחבר רק כמהצית השנה אחרי הפירוש — הוא יחזור בו מביאורו הסביר לגירסת "אמרת". לפי הדוגמאות המובאות על-ידי פרייס בערך "קשה" (עמ' 124) משמשת תיבה זו בפי הראב"ע גם בהוראת "צורה הריגה" לפי זה אין הוא אומר כאן אלא שגירסת "אמרת" היא ההריגה, שכן כוונת הפסוק היא: אמרתי בלבי וכו', לפיכך אין הוא גם רואה צורך להעיר דבר על חילוף כזה של גסתר ונוכה (ידעת/ידעת) בכתיב וקרי שבתהלים קמ, יג. הוזה אומר שבעוד שבפירושו לישעיה הוא נקט בשיטת הביאור האלטרנאטיבי, הרי בס' צחות הוא העדיף את שיטת זיהוי הוואריאציות, הקרויה בפיו "שונות והם" (כלומר: אף-על-פי שהן) שונות...".

⁴⁸ בשמ"ב כב הוא מעיר על חילופים רבים, אך מתעלם מן השינוי הניכר שבין פסוק כד כאן ובמזמור יח. בפרשת רבשקה אין הערותיו על שתי הנוסחאות עולות במשותף על אחת-עשרה (בהשוואה לשש ההערות שבפירושו הראב"ע לישעיה).

⁴⁹ והשווה פירושו לירמיה גא, טו; לתהלים קח, א. לעומת זאת אין הוא מעיר דבר על תכלית ההישנות ועל חילופי-המלות בפירושו למזמורים המקבילים מ, יד—יח, = ע.

⁵⁰ ראה, למשל, פירושו למל"ב יט, כו: "ושדפה לפני קמה... ובישעיה: 'ושדמה' במ"ם והוא כמו בפ"א, כי המ"ם והפ"א ממוצא אחד". בכך הוא מתקרב לשיטת ריב"ג המניח חילופי-אותיות מופלגים "אם מפני שהם קרובים במוצאיהם, או שהם מתדמים בצורתם" (ס' הרקמה, שער ז), אם כי החילוף של מ"פ/פ אינו מובא שם. לעומת זאת התנגד הראב"ע לשיטה זו שהיתה מקובלת על המדקדקים חוץ ממנחם

ניתן הריהו פונה לשיטת "אע"פ שהם שני לשונות הענין אחד" (פירושו לשמ"ב ת, ג). יש והוא מחליק על פני קושי תמור — כגון החילוף שבין הגירסה התמוהה "כי יוצר הכל הוא ושבט גחלתו" (ירמיה נא, יט) לבין הגירסה המקבילה "...וישראל שבט גחלתו" (ירמיה י, טז) — בטענה שאין זה אלא "שינוי מעט במלות" (ראה פירושו לירמיה נא, טז). אך יש גם שהוא מבכר להודות בקוצר-ידו הפרשני מאשר להיזקק לפירושים דחוקים, מעין אלה שהוצעו על-ידי רש"י והראב"ע. בישעיה לח, א — ח בא נוסח מקוצר של פרשת מחלת חזקיהו, בשורת רפיוו ואות צל-המעלות שבספר מל"ב כ, א — יא. לאחריו בא בישעיה לח, ט — יט שיר-התודה של המלך על הצלתו (שאינו מובא במלכים ב), ובעקבותיו שני פסוקים אלה (המקבילים למל"ב כ, ז — ח): "ויאמר ישעיהו: ישאו דבלת תאנים ומרחו על השחין ויחי. ויאמר חזקיהו: מה אות כי אעלה בית ה'?" (כא — כב). את שאלת "מה אות" שאינה במקומה, ושלא בא עליה כאן שום מענה, הפך רש"י לקריאת התפעלות ("מה טוב ומה נאה אות זה..."), בעוד שהראב"ע מציע להחזירה למקומה הנאות למעלה על-ידי שימוש משולב בכללים "אין מוקדם ומאוחר" ו"לשון קצר"⁵¹. ואילו הרד"ק הכיר בכך שחומרת הבעיה בעינה עומדת: "זה הפסוק והפסוק שלאחריו אינם מהמכתב (רוצה לומר: אינם חלק משיר-התודה), ולא מצאתי להם טעם למה נכתבו הנה אחר המכתב, כי משפטם למעלה אחרי יוגנתי על העיר הזאת" (ו), וכן הם בספר מלכים" (פירושו לישעיה לח, כא)⁵².

(ראה סקירתם על-ידי המהדיר, ס' הרקמה, קד, הערה 4). ב"שער המתחלפים" שבספר מאזנים (טו, א ואילך) הוא מדגים חילופים של אותיות אהו"י מנ"ת, אך במקומות אחרים הוא קובע: "לא יתחלף אות באות כלל רק אותיות אהו"י לבדם, בעבור שימצאו פעם נראים ופעם נעלמים, ושי"ן בסמ"ך — 'בשורי מהם' (הושע ט, יב) — וקריאתם שוה, אין הפרש ביניהם" (ס' צחות כד, א, ומראי מקומות נוספים אצל בכר, עמ' 57—58). ובורר שגישה מתמירה זו הגבילה את הראב"ע בהרמוניצייה של גירסאות חלוקות. וראה עוד פירוש הרד"ק לתהלים יד, ג על החילוף סר/סג: "...והגימל (היא) ריש בא"ת ב"ש" ואילו הראב"ע פוטר את עצמו מבעיה זו על-ידי שתיקה. והשווה עוד פירוש הרד"ק לדהי"ב א, יג; לשמ"ב ו, ב.

51 וכה דבריו: "ויאמר — הטעם: וכבר אמר חזקיהו מה אות, וכבר הזכירו למעלה לח, ז: 'וזה לך האות מאת ה'". על-ידי השלמת מלת "וכבר" מועתק העניין למקומו הנכון למעלה. בדרך זו פירש גם ר' אליעזר מבלגנצי בפירושו על ס' ישעיהו, מהדורת י"ב נוט, אוקספורד תרל"ט, עמ' 100, אלא שהוא מציב את תיבת "וכבר" לפני פסוק כא.

52 במגילת-ישעיהו השלמה רשומים שני הפסוקים כתוספת-גליון, ראשיתם ברוח שבין סוף פרק לח וראש פרק לט, והמשכם בשוליים (ראה M. Burrows, *The Dead Sea* (Vol. I, New-Haven, 1950, Plate XXXII). *Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol. I, New-Haven, 1950, Plate XXXII). ניצול זה של הרווח שבין הפרשיות מסביר כיצד נקלעו הפסוקים המוספים לסוף הפרק ולא למקום הולם. והשווה לפירוש האברבנאל על אתר, המייחס את מעשה

לנוכח ראייתו זו הצלולה של הרד"ק לא ייפלא שהוא ניגש לכתובת פירוש לספר דברי-הימים, תוך הכרה ברורה ש"יש בספר הזה דברים שתומים מאד, ודברים חלוקים עם דברי שמואל ומלכים" (בהקדמה לפירושו לדה"י). בדרכים שונות הוא יישב סתירות. מאטריאליות⁵³, אי-התאמות כרונולוגיות ולשונות חלוקות⁵⁴. אך לצורכנו כאן יש עניין רק בהסבר המקורי המוצע על-ידו לחילופים בשמות-עצם פרטיים שיש ביניהם דמיון גראפי ניכר, כגון: דדנים/רודנים, ודעואל/רעואל. בעקבות דברי המכילתא "וישמע יתרו — שבעה שמות נקראו לו: יתרו, יתרו, חובב, רעואל, חבר, פוטיאל, קיני" (פרשת יתרו, סימן א), מקובל היה לפתור קשיים וסתירות לגבי שמות של אנשים ושל מקומות על-ידי ייחוס השמות השונים לנושא אחד. אמת, רק חלק משבעת השמות יוחסו ליתרו בגלל קשיי-פירוש, ואפילו רש"י (שהביא את המאמר הזה כלשונו בפירושו לשמות ד, יח) לא ראהו כולו כפשט, כפי שמעיד פירושו לבמדבר י, כט (המבוסס על מאמר דומה בספרי, פרשת בהעלותך). לגבי הויהוי של "יתר" עם "יתרו" אין מחלוקת בין המפרשים, והראב"ע אף מחזקהו על-ידי מקבילות משמות אחרים הבאים בוואריאציות דומות (בארוך לשמות ד, יח); אך לגבי השאלה אם "חובב" היה שמו השלישי או שם בנו חלוקת הדעות⁵⁵. עצם הייחוס של שלושה שמות לאיש אחד נראה סביר גם לראב"ע⁵⁶ ולרד"ק⁵⁷, ושניהם אף תירצו את אי-ההתאמה בזיהוייה של אס המלך אביה הקרויה "מעכה בת אבישלום" במל"א טו, ב ("אבישלום" בדהי"ב יא, כ) ו"מיכיהו בת אוריאל" בדהי"ב יג, ב על סמך ההנחה ש"שני שמות היו לה ולא ביה"⁵⁸. יחד עם זאת היה מקום לתהות על העובדה שרבים מן השמות הכפולים הללו דומים זה לזה במידה ניכרת באותיותיהם. הריב"ג נתן לכך הסבר פונטי הנשען על הנחתו שעיצורים מסוימים מתחלפים זה בזה, ומכאן ששני

ההוספה לעורך-מעתיק, והמנסה למצוא הצדקה עניינית לכך שההוספה באה בסוף הפרק.

53 ראה, למשל, פירושו לדהי"א י, יד: דהי"ב ג, יג; ת, ב.

54 ראה, למשל, פירושו לדהי"ב כב, ב; דהי"ב לו, ט.

55 ראה, למשל, פירושו לדהי"ב ב, ט; כב, י. והשווה לביקורת חריפה של שפינוזה על היישוב ההרמוניסטי של שמ"ב ו, ב עם דהי"א יג, ו במאמר תיאולוגי-מדיני, תרגום ח. וירשובסקי, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 228 הערה, יט.

56 הראב"ע עצמו שינה את דעתו בנידון, ראה הקצר לשמות ג, א; הארוך לשמות יח, א; ופירושו לבמדבר י, כח. הרד"ק (ס' השרשים, ערך "חתן") מכריע לטובת הויהוי חובב = יתרו.

57 ראה ס' צחות יא, א, לגבי שלמה, קהלת, יידיה, ופירושו לבראשית יג, ז לגבי אבי סבו של שמואל הנביא (על-פי הגירסה הסבירה של "מרגליות טובה", שבעריכת יקותיאל לאוי, אמסטרדם, 1722: "כאשר מצאנו שני שמות לבן שמואל, ושלשה לאבי אביו").

58 ראה פרושו לדהי"א ו, יח על אבי סבו של שמואל.

59 כדברי הרד"ק בפירושו לדהי"ב יג, ב; והשווה ס' צחות עא, א.

השמות אינם אלא ואריאציות של שם אחד: הדר (בראשית לו, לט) = הדר (דה"א א, ג), דנינים (בראשית י, ד) = רודנים (דה"א א, ז) וכו' ⁶⁰. הראב"ע שלל הנחה זו לגבי רוב העיצורים ⁶¹, ומכאן התנגדותו לקישור הפוניטי של השמות השונים: "ויש אומרים בעבור היות הדל"ת והרי"ש דומים במכתב, על כן 'דנינים' — 'רודנים', 'דעואל' (במדבר א, יג) — 'דעואל' (שם ב, יד). ולפי דעתי שהם שני שמות לאדם אחד כמשפט... " (ס' צחות, לא א). ועוד: "... וכן אומר בשמות שישארו מקצת אותיות כמו 'תחו' (שמ"א א, א) עם 'נחת' (דה"א ו, י"א), שהיו לו שני שמות, ואין זה נלקח מזה " (שם עא, א). ואילו הרד"ק, שייחס את תופעת הכתיב והקרי לאי-ודאות טקסטואלית, לא יכול היה שלא לראות גם בחילופים אלה של אותיות הדומות בצורתן תופעה טקסטואלית.

ואלה דברי הרד"ק בפירושו לדה"א א, ז: "רודנים" — כתוב ברי"ש ראשונה, ובספר בראשית כתוב בשני דלתין: 'רודנים'. ולפי שהדל"ת והרי"ש קרובים בכתיב, והרואים בספרי היחסים הנכתבים בימים הקדמונים יש שהיו קוראים בדל"ת ויש שהיו קוראים ברי"ש, ונשארו השמות לפני בני אדם בדל"ת וברי"ש, לפיכך נכתב בספר בראשית באחת מהקריאות, ונכתב בספר הזה באחרת, להודיע כי הכל שם אחד, ואם (זאת אומרת: אף-על-פי) זה קורא בדל"ת וזה קורא ברי"ש. וכן 'רבלתה' ברי"ש (ירמיה גב, ט) ו'דבלתה' בדל"ת (יחזקאל ו, יד), וכן 'דעואל' ברי"ש (במדבר ב, יד) ו'דעואל' בדל"ת (שם א, יד), וכן תשתנה הקריאה בו"ו וביו"ד לפי שהם קרובים בכתיבתן (דוגמת 'ועקן', בראשית לו, כז, ו'יעקן', דה"א א, מב), וכן תשתנה בנחות האל"ף והה"א בתכלית המלה, כמו ב' [נסבתא] [ורעמא] וסבתא' (דה"א א, ט לעומת: 'וסבתה ורעמה וסבתא' בבראשית י, ז), כי האל"ף והה"א אחיות, אותיות הנשימה, ומי שירצה לכתוב אל"ף יכתוב, ולכתוב ה"א יכתוב, וזה השימוש באותיות אהו"י הוא ג"כ בפעלים ובשמות ובמלים כמו שבארנו בחלק הדקדוק אשר חברנו, באר היטב ⁶². ואע"פ שיש בשינוי אותיות השמות האלה דרשות, לא ראיתי לכתבם למען לא תאריך המלאכה עלי, והעיקר הוא מה שפירשת". החילוף של א/ה' בבואן נחות בסוף המלה מוסבר אפוא כתופעה דקדוקית תקינה, בשוד שהחילוף של ד/ר' מוסבר כפרי של טעות קריאה. בניגוד לדעת הריב"ג לא ייחס, אם כן, הרד"ק לדמיון הגראפי שבין אותיות מסוימות תוצאות פוניטיות אלא טקסטואליות. ברם, אי-ודאות זו לגבי נכונות

60 ס' הרקמה, שער ז ('באור תמורת קצת האותיות בקצתם'), עמ' קז.

61 השווה הערה 50 לעיל.

62 מה שבסוגריים הושלם מסברא.

63 ראה ס' המכלול, שער אותיות או"י, וביחוד דף פב, א—ב. על מקורות הרד"ק בסוגייה זו השווה, W. Chomsky, *David Kimhi's Hebrew Grammar (Mikhlol)*, New-York, 1952, p. 44, n. 59

הטקסט אינה גוררת לדידו רלאטיביזציה של נוסח המקרא, מכיוון שהוא מקדים אותה לתקופה שקדמה לחיבור התורה! הספקות ביחס לקריאתם הנכונה של אותם שמות אינם שייכים, לדעתו, להיסטוריה של מסירת הנוסח, אלא לפרי-היסטוריה של עצם כתיבתו. ורישומן של שתי הנוסחאות בגוף המקרא אינו פרי שגגת מעתיקי, אלא פרי כוונת מחבריו לתקן את אשר שיבשו קוראיהם של "ספרי היחסים הנכתבים בימים הקדמונים" ⁶⁴. מן השוני שבין הטקסטים המקבילים נמצאנו למדים שהרודנים והרודנים, כרעואל ודעואל, חד הם, אך השאלה איזה השם המקורי, ואיזה השם שנוצר על-ידי השתבשות, נשארה ללא מענה. מתפיסה זו, המעמידה את התורה ואת ס' דברי-הימים על דרגת-מהימנות אחת, חזר בו הרד"ק. בפירושו לבראשית י, ד, ד"ה "רודנים", הוא מתייחס להסבר שנתן בדברי-הימים, אך במקום לומר "ונכתב בס' בראשית באחת מהקריאות, ונכתב בספר הזה באחרת", הריחו כותב: "... ומשה רבינו קראו בדל"ת, לפי שבאתהו רוח הקודש; ועזרא (רוצה לומר מחבר ס' דה"י) ברי"ש, להודיע כי הם בכתובים אלא שיש קורא בדל"ת ויש ברי"ש...". לפי לישנא אחרינא זו סולק הספק כליל מתחומו של המקרא מכוח סמכותו הנבואית של משה, ומעתה אנו יודעים ש"רודנים" הנו שמו המקורי של עם שנקרא גם "רודנים" בשל הדמיון הגראפי שבין האותיות ד' ו-ר'.

סיכומו של דבר: אמונתו של הרד"ק במהימנות הנוסח לא מנעה בעדו מלראות נכוחה את הבעיה הטקסטואלית, אך אמונתו זו לא הותירה לו אלא שביל צר זה בבקשת התשובה. ואילו הראב"ע לא ראה מלכתחילה את האספקט הטקסטואלי של הבעיה, ולפיכך יכול היה להסתפק בשלילת כל זיקה פוניטית ואטימולוגית בין "רודנים" ו"רודנים", ובקביעה שאלה שמות בלתי-תלויים זה מזה מכל וכל. ולפי שלא הוסיף דעת בתחום זה, פטר את עצמו מן המכאוב ⁶⁵.

64 על ספרות טרום-מקראית זו ראה פירוש הרד"ק לבראשית ה, ד. והשווה פירוש הראב"ע לבמדבר כא, יד.

65 מצד שני היה זה הראב"ע שלא התעלם מן הסתירה המאטריאלית שבין שמות כה, כט לבין דה"א כה, יז: "... ויש שיבוש בדברי הימים שהזכיר תחת הקערות — מורקים, ותחת הכפות — כפורים, והזכיר הקשות כאשר הם, ותחת המנקיות אמר מזלגות, והכל זהב לצורך השולחן. אולי כלים אחרים צוה דוד לשומם בשולחנות שיעשה שלמה" (הארוך לשמות כה, כט). פסידורש"י (ר' שמואל החסיד בן קלנימוס מאשפירא) ורד"ק אינם דנים כלל בבעיה זו בפרושיהם על אתר, והרמב"ן תירצה כפי שתירצה, תוך הבעת הרעומת על החירות שהראב"ע נטל לעצמו: "והשבוש בדברי רבי אברהם הוא" (פירושו לשמות כה, כט). התיבה "שבוש" היתה אחד המניעים שהגיעו את שי"ר לפקפק באותנטיות של הפירוש הארוך לשמות ולייחסו לאחד מתלמידי הראב"ע, כי "חלילה להראב"ע להוציא דבר מגונה כזה מפיו, עם כל עוצם כוחו לדבר לפעמים בחכמה והשכל נגד המורגל...". ("תולדות רבנו נתן איש רומי", ורשה, תרע"ג, הערה 13). ברם, מדרך שימושה של תיבת "שיבוש" בהקדמה לס' שפה ברורה מסתבר שהראב"ע מתכוון לקושי ענייני — ולא דווקא לטעות עניינית: "ואמרו (חז"ל) כי

ג. חילופי גירסאות שבין כתבי-יד מסורתיים

החילופים שבין "טקסטים מקבילים" אינם מצריכים בהכרח הכרעה והעדפה; כל עוד הפער שביניהם אינו נתפס כתופעה טקסטואלית, די בלגיטימיזציה של עצם התופעה ובפירושו כפול כדי ליישב את התמיהות. לעומת זאת מחלוקת כתבי-יד לגבי טקסט אחד היא מעיקרא בעיה טקסטואלית, שאינה מותרת, לכאורה, שום מקום לפתרון פרשני. הראב"ע והרד"ק כאחד התייחסו לסטיות אלה מן האחידות של הנוסח המסורתי כעובדות שאי-אפשר להתעלם מהן, אך שמצד שני אין להתרשם מהן מעבר לממדיהן המצומצמים. זוהי כנראה הסיבה לכך שלא מצאתי שום דיון עקרוני בתופעה זו, אלא רק טיפול ספציפי לגופו של כל מקרה ומקרה.

במסכת שבועות (לה ע"ב) נידונה השאלה אם שמות-האדנות בבראשית יח, ג ויט, יח הינם קודש או חול, רוצה לומר אם הם מתייחסים לקב"ה או לבשר-ודם. לגבי הכתוב הראשון חלוקות הדעות, בעוד שלגבי השני יש תמימות דעים שהשם הינו קודש. קשה לקבוע אם המחלוקת משקפת מסורות חלוקות בהגיית תיבת "אד-ני" בבראשית יח, ג, ודומה שרשי"י שינה את דעתו בשאלה זו. בפירושו לתלמוד הוא מבאר את דעת האומר לשון-חול כאילו זו מוסבת על "אדני" בחיריק (כך על כל פנים הבין את דברי רש"י המהרש"א על אתר). לעומת זאת בפירוש רש"י לתורה מוסבות שתי הדעות בבירור על צורה אחת: לשון-רבים שניקודה בקמץ. הראב"ע הוסיף לסוגיה פרשנית-הלכתית זו את המימד הדקדוקי בקובעו ב"ספר מאזנים" (יט, א) ש"אדני בפתחות הנו"ן—חול, ובקמץ גדול—קודש". הניקוד השונה מאפשר את ההבחנה בין שני השימושים של הצורה האחת: בפתח הפנייה היא לאדונים רבים (כמו "רבתי"), ואילו בקמץ הפנייה היא "דרך כבוד" 66 לקב"ה. ברם, למרבה המבוכה, נוהגים כבוד גם באדון בשר-ודם, ומכאן לשון-הרבים בכינויי-הקנין: "אמרו אדוניו, ולא אמרו אדוני, כי לא נמצא (במקרא ביחיד)" (הארוך

יוהנן בכור במלכות כי הוא יהואחז, והוצרכו לומר ככה בעבור שיבוש גדול שיש בחשבון" (דף ז, א ואילך), וכן: "רק בעבור השיבוש שהוא נמצא בהשבון מלכי פרס דרשו כן הקדמונים" (דף ט, א), ובמקביל לכך: "ואמר בעל סדר עולם כי כורש הוא ארתחששתא הוא דריש בעבור צורך גדול שיש במקרא" (דף ח, א). לקשויים אלו הוא מציע תירוצים משלו, וברי על-כל-פנים ש"שיבוש" אין כוונתו לטעות-סופר. 66 כבר ר' סעדיה גאון קבע "כי לשון העברים מתרת לגדול לאמר 'נפעל ו'נעשה' והוא אחד, כאשר אמר בלק (במדבר כב, ו) 'אולי אוכל נכה בו'..." (אמונות ודעות, מאמר שני). הריב"ג מצא את לשון הכבוד לא רק בפועל אלא גם בשם העצם, השווה ספר השרשים, ערך אל"ה (עמ' 32); ספר הרקמה, ע"ע רצ"ג—רצ"ו. הראב"ע טיפל בסוגיה זו ביתר שיטתיות: הראה שבלשונות שונות שונים דרכי מתן הכבוד, והוכיח שבעברית משמש לכך אך ורק הריבוי של שם העצם. השווה פירושו בבראשית א, א (על תיבת "אלוקים"); שם, כו ("נעשה אדם"); בארוך לשמות ג, ג; כא, ד. ר' אברהם בן הרמב"ם קיבל את דעת הראב"ע (ראה פירושו על בראשית ושמות, תרגום א. ויוברג, לונדון, תשי"ח, עמ' ו'), וכן גם הרד"ק (ספר המכלול יא, ב—יב, א).

לשמות כא, ד). על כן חייבת הפנייה הישירה לאדון-בשר-ודם להיות דוקא בלשון-יחיד ("אדוני" בחיריק): "ואסור לאמרו בלשון רבים (אפילו בפתח ו), שלא יתערב עם השם הנכבד, וככה אין ראוי שיאמר לשם על לשון יחיד..." (שם). בבא הראב"ע ליישב משנה סדורה זו על שם-האדנות שבבראשית יט, יח המנוקד בקמץ, חייב אותו ההקשר לקבוע שזו לשון חול—וזאת בניגוד לדעה המוסכמת שבגמרא 67—ולתרץ את הצורה החריגה: "...ונקמץ בעבור שהוא סוף פסוק" (פירושו לבראשית, על אתר). לעומת זאת קשה ההכרעה לגבי בראשית יח, ג הרבה יותר, ביחוד מכיון שההקשר מאפשר אינטרפרטציות שונות, אך גם בגלל אי-ודאות טקסטואלית. הראב"ע מציע שתי תפיסות שונות של הפרשה כולה (ראה דבריו לפסוק יג), האחת על סמך ההנחה ששלשת ה"אנשים" שנראו לאברהם היו מלאכים, והשניה—שהיו נביאים, ומסתפק ברמו סתום לגבי תפיסתו שלו 68. הימנעות זו מהרצאת תפיסתו ומביאור הפרק לאורה גרמה לכך שגם שני הביאורים האלטרנטיביים, המוצעים בשם אחרים, מוגשים באורח מקוטע בלבד. לפיכך אין גם לדעת בבירור מהי הכרעתו האישית לגבי שם-האדנות שבפסוק ג, די לו בכך שהוא מראה שהפירוש המניח שהמדובר בנביאים מתישב עם שתי הגירסאות האלטרנטיביות של שם-האדנות: "איננו קודש, רק הוא כמו רבותי", על כן פתוח הנו"ן ולא נקמץ כמשפטו; ובספרים שהוא קמוץ יהיה פירושו—נביא ה" (בפירושו לפסוק יג) 69. אין הראב"ע מראה כיצד מתישבת הדעה האחרת—לפיה היו שלשת האורחים מלאכים—עם גירסת הקמץ הקשה, ומן הסתם הוא משאיר לקורא להסיק ששיטת לשון-קצר מאפשרת לתרץ גם כאן: [מלאכי] אדני 70. בהמשך פירושו מסכם הראב"ע בלשונו את דעתם של זוג תנאים שבשעת הדחק יכולים בעלי כל השיטות לאמצה לעצמם: "ויש אומרים כי אביהם ביקש רשות מהשכינה" (שם). סיכומו של דבר: הראב"ע לא ניסה כלל לתאם בין הגירסאות החלוקות שהיו לפניו לבין חילוקי-הדעות הענייניים שבתלמוד מכאן ובפרשנות מכאן, הוא ביכר לנטרל את מחלוקת-הספרים על-ידי שהראה ברמו כיצד ניתן ליישב את התפיסות השונות עם שתי הגירסאות כאחד.

67 רש"י קיבל על עצמו את הדין: "רבתינו אמרו ששם זה קודש". לעומת זאת העיר הרד"ק על דברי רש"י "ודבריהם תימה". גם ר' יוסף בכור שור מכאן ורבנו בחיי מכאן פירשו כלשון חול, ואילו הרמב"ן נמנע מלומר דבר.

68 מסתבר שלדעתו היו אלה אנשים ממשיים, שאכלו ושתו בפועל ממש, אלא שהם נוצרו במיוחד לצורך המראה הגבוהי הזה. ועיין צפנת פענח, ע"ע 104—105; 196—209: וביאורו של י"ל פליישר לפירוש הקצר לשמות ג, יג (ע"ע 17—24).

69 אם השם קמוץ הריחו לשון קודש, אך מאחר שהוא מוסב על נביא בשר-ודם נוקק הראב"ע, ככל הנראה, לקטיגוריה של לשון קצר המאפשרת להשלים: "[נביא] אדני". ועיין בהערה הבאה.

70 ואמנם כך פירש ר' סעדיה גאון, אמונות ודעות, מאמר שני: "...על כן אמר להם (אברהם): 'אדני, אם נא מצאתי חן בעיניך', רוצה לומר: מלאכי ה', על דרך ההסתר הנמצא בלשון העברים ובלשונות אחרות..."

לנוכה עקיפה זו של הבעיה הטקסטואלית — שהושגה במחיר של גמישות פרשנית החורגת לא במעט משורת הפשט הסביר — מענינת דרך טיפולו של הרד"ק בכתוב בעיתני זה. הוא קיבל מן הראב"ע הן את כללי הניקוד של שם-האדנות והן את הסברם הסימנטי, אך התעלם כליל מעדותו המפורשת אודות מחלוקת-הספרים לגבי הניקוד של שם-האדנות בבראשית יח, ג. בדיוני השונים בפסוק זה⁷¹ אין הרד"ק מזכיר כלל את גירסת הפתח, מן הסתם משום שלא מצא לה שום ביסוס בספרי התורה, ברשימות המסורה ובשאר עדי הטקסט⁷², ומשום שלא היה מוכן לסמוך על הראב"ע בתחום זה⁷³. דחיה גמורה זו של גירסת הפתח גרמה לכך שההתנגשות שבין כללי הדקדוק לבין תפיסה פשוטית של בראשית יח, ג היתה חדה וחריפה לגביו הרבה יותר מאשר לגבי קודמו. עיקוב אחרי דיוניו בסוגיא זו על פי סדר חיבורם — החל בספר המכלול (יא, ב — יב, א), דרך ספר השרשים (ערך "אדן") ופירושו לשופטים ו, טו, וכלה בפירושו לבראשית יח, ג — מלמדנו מה רבו לבטוי וגושי בנידון. בסופו של דבר לא נותר לו אלא להודות — אמנם לא בפה מלא — שהניקוד שלפנינו אינו אלא חריג: "...אמר לאחד 'אדני' בקמץ ולא אמר 'אדני' בחריק כמנהג ליחיד, אמר כן לגודל ולרוממות. והנה מצאנו גם כן בגדעון שאמר: '[בין] אדני במה אושיע את ישראל' (שופטים ו, טו) בקמץ, ועדין לא ידע (גדעון) שהוא מלאך...". (פירושו לבראשית יח, ג). האסמכתא מצורת הרבים המנוקדת בקמץ והמשמשת בפי גדעון כלשון חול המופנית ליחיד גועדה להוכיח שבצד הצורות התקינות מצינו גם צורות חריגות, ושאי-יכולתנו להסבירן אינה מפקיעה את תוקפם של כללי הדקדוק.

הטיפול השונה של שני המפרשים בבראשית יח ג אינו משקף, לאמיתו של דבר, הבדלי דרך עקרוניים. כפי שגם הראב"ע נאלץ היה להודות באי-כלליותם של כללי הדקדוק (ראה להלן), כך נקט גם הרד"ק בשיטת הפירוש הכפול כאשר מצא לפניו שתי גירסאות מהימנות. למעשה אין זה אלא ההמשך ההגייוני לתפיסתו את הכתיב והקרי כמחלוקת גירסאות שאינה ניתנת להכרעה. דבר זה משתקף יפה בפירושו לישעיה כט, יג ד"ה "כנגש": "יש מחלוקת בקריאת המלה הזאת, יש קוראים אותה בשין, הנקודה לצד ימין... וכן הוא לפי המסרה אשר עליו, שאמר 'לית כוותיה בספרא, ואם הוא בשין הנקודה בצד שמאל, הנה אחר בספר: 'נגש והוא נענה' (ישעיה נג ז). אבל יונתן תרגם בשין (צ"ל בסין)... וכן נמצא במקצת ספרים בסין...". לאחר סקירה זו של הממצא הטקסטואלי עובר הרד"ק לביאור הפסוק,

⁷¹א ראה להלן מראיי-המקומות.

⁷²ב גם ב"מנחת ש"י" אין גירסא זו מובאת. במהדורת קיטל-קאלה מביאים לה כסימוכין את ההומש השומרוני בלבד.

⁷³ג השווה לקמן הערות 97, 98.

בראשונה לפי הגירסה האחת, ובשנייה לפי האחרת⁷¹. בדיוק כך הוא מטפל גם בחילופי הגירסאות לגבי ניקודה של מלת "ונסתם" בזכריה יד, ה, בנוקטו לשון "ואם הקריאה כן, יהיה פירוש כן...".⁷² ובערך כך עשה שם גם הראב"ע⁷³. עוקצה של מחלוקת-הספרים ניטל, בצידו של הפירוש הכפול, גם באמצעותו של הפירוש המזהה המציג את שתי הגירסאות כצורותיו השונות של תוכן אחד. כאשר אין הראב"ע מוצא אפשרות לפרש באורח אלטרנאטיבי, מאחר שהוראת הפסוק היא חד-משמעית, הריהו תופס את הגירסה הסוטה בחינת "תיבה זרה", רוצה לומר: בחינת צורתה ההריגה של הגירסה האחרת, התקינה. שיטה זו — הדומה לשיטתו בהעדפת הקרי וביהויו עם הכתיב — מנוסחת על-ידו בדבריו על חילופי הגירסאות תעשה/תיעשה (שמות כה, לא). בפירושו הקצר על אתר הוא כותב: "...וחסרי דעת הלשון חשבו שראויה זאת המלה להכתב ביו"ד בעבור שמצאו בדרש כי היו"ד סימן עשר המנורות שעשה שלמה, ומדקדוק הלשון לא יתכן שתכתב מלת 'תעשה' ביו"ד, רק המדרש סמך על המבטא". דקדוק הלשון כוהו יפה, אמנם, להוכיח שאין להתייחס אל דרשת חז"ל (מנחות כט ע"א) כאל עדות-טקסט, אך אין בכוחו לעקור מחזקתן גירסאות בדוקות וראויות לאמון. על-כן נטש הראב"ע הן את נוסח דיבורו התוקפני⁷⁴, והן את מסקנתו החד-משמעית, כשהגיע לידיעתו חומר חדש: "...ראיתי ספרים שבדקום חכמי טבריה ונשבעו חמישה-עשר מוקניהם ששלש פעמים הסתכלו כל מלה וכל נקודה, וכל מלא וכל חסר, והנה כתוב יו"ד במלת 'תיעשה', ולא מצאתי ככה בספרי ספרד וצרפת ומעבר לים. והקדמונים דרשו כי תוספת היו"ד רמז לעשר מנורות שיעשה שלמה. והכל ל: אם יש שם יו"ד היא מלה זרה...".⁷⁵ ובהמשך הוא מוכיח מן ההקשר שעל דרך

⁷¹ ביטוי מובהק לשיטת הפירוש האלטרנאטיבי ניתן לראות בעובדה שהרד"ק מביא את ישעיה כט, יג בספר השרשים שתי פעמים; בערך "נגש" בשין ימנית, ובערך "נגש" בשין שמאלית. סקירת המסורות השונות באה בערך הראשון, והיא כוללת כאן גם את הריב"ג. בפירוש הראב"ע לישעיה כט, יג נזכרת גירסת שין שמאלית בלבד (אמנם במהדורת פרידלנדר כלולה ההערה: "אחרים גורסים מן 'זיגש אליו יהודה", אך המהדיר הקיף אותה בסוגריים עגולים כבלתי-מהימנת).

⁷² וראה גם רד"ק לשמ"ב יב, כד; לישעיה נד, ט; ליהוקאל לא, יא.

⁷³ אחרי הזכרת גירסתם הסוטה של יונתן ו"כל אנשי המורה" הוא אומר "והנה רעש גדול", רוצה לומר שלפי גירסתו זו יהיה הרעש גדול יותר, שכן ההר שנהצה יהויר וייסתם. והשווה לפירוש השני המוצע על-ידי הרד"ק.

⁷⁴ השה גם ס' שפה ברורה ו, ב, מקום שם קרויים מצדדי הכתיב המלא "טפשי עולם".

⁷⁵ בארוך לשמות כה, לא. שינוי-דעות זה הינו אחת הראיות העיקריות לכך שהפירוש הקצר וספר שפה ברורה נתחברו לפני הפירוש הארוך. וראה על כך בהקדמת י"ל פליישר לפירוש הקצר לשמות, עמ' לג-לט.

הפשט הוראת "תיעשה" שווה להוראת "תעשה", ומכאן שאין בכתוב המלא יותר מאשר זרות דקדוקית בעלמא, ולמחלוקת הטקסטואלית אין שום השלכות פרשניות. גישתו של הראב"ע ללשון העברית היתה נורמאטיבית מובהקת, והמקרא שימש בעיניו לא רק כאוצר המלים והצורות אלא גם כקאנון לגבי המותר והאסור: "כי אנתנו המדקדקים לעולם נרדוף אחר הכתוב"⁷⁶. ודומה שבקורותו השלמה בנוסח המסורה ינקה לא רק מן הצורך התיאולוגי בבסיס טקסטואלי מוצק לדבר-הנבואה המסור, אלא גם מן הצורך הבלשני להשתית את הנורמות הלשוניות על סמכות שאין עליה ערעור. ברם, בה בשעה שהשענה זו של הדקדוק על הטקסט מבצרת את תוקפו, הריחיק גם פוגמת בחוקיותו. כאשר אין מערערים על הטקסט בשם חוקי הדקדוק, צריכים להרחיבם עד שיכללו את כל זריותיו. בעיה זו לא נעלמה מעיני הראב"ע, וזו תשובתו עליה: "ואם יטעון טוען ויאמר: כל הדקדוק שלכם [הבל] בעבוד מלות זרות ומתי מעט שימצאו. התשובה: ידענו כי כל פועל עבר הוא בלא תוספת [אותיות איתן] ואין מספר להם. ובעבור יעשו עגל בחורב' (תהלים קו, יט) ומעטים מתי מספר לא נעזב דעת הלשון. וזה מקרה כל חכמה, אם נמצא אחד מאלף שיצא מכלל החכמה, אין משיחין בו" (ס' מאזנים מד, ב) ⁷⁷. אמת, הדוגמא שבה נסתייע אינה מוצלחת, מכיוון שבפירושו למזמור ק"ו, פסוק יז מסביר הראב"ע את בואה של צורת "עתיד" בהקשר היסטורי מובהק, כמיועדת להביע את "הזמן העומד" (= בינוני), רוצה לומר: את הפעולה ההמשכית שבעבר ⁷⁸. אף-על-פי-כן העקרון בעינו עומד: היוצאים-מן-הכלל אינם מפירים את הכלל, אך בתורת הריגים יש בהם כדי ליישב אותן זריות טקסטואליות שאינן מאפשרות פירוש אלטרנאטיבי ⁷⁹.

76 ספר צחות כ, א. וראה גם: שם מז, ב; ספר מאזנים לד, ב; ופירושו למיכה א, ב; וכן הפולמוס שלו נגד לשונם של הפייטנים ה"בורחים מדברי התורה", ס' שפה ברורה יד, א-ב. הריב"ג דן בסוגיה זו בהקדמה לספר הרקמה, עמ' יט-כד; והשווה גם ר' משה אבן עזרא, "ספר שירת ישראל", תרגום ב"צ הלפר, ליפסיה תרפ"ד, עמ' ס-סא, קנב-קנו, קסא-קסג.

77 השווה בכר, עמ' 34-35.

78 השווה בכר, עמ' 108.

79 הריב"ג הקדיש להריגים שני שערים מיוחדים בספר הרקמה: שער ל — "זכרון כלל ממלות זרות יוצאות חוץ מן ההקשה", ושער לא — "נוכח בו ענין הזרות", ובעקבותיו כינס גם הראב"ע חלק מן ההומר בפרק מיוחד בס' מאזנים: "הזרים — שלא ימצא כמוהו" (יט, א-כ, ב). דוגמה אופיינית לפתרון דקדוקי על-ידי הגדרת התופעה כ"זרה" משמשים דבריו: "וכן מצאנו למי"ד בתוך מלה נוסף והוא זר — 'שלאן ושלו' [איוב כא, כג]" (ספר מאזנים לב, א). דוגמה להתנגדותו לפתרון כזה באשר הוא נוגד את כללי הדקדוק, והצעת פתרון מילוני, משמשים דבריו בספר שפת יתר, סעיף פח: "דבר המלך נחוי' (שמ"א כא, ט) — אמר הגאון: כמו 'לחוי' בחילוף ג' ב'ל'; ויאמר ר' אדונים שהוא מגזרת 'וחצית את המלקוח' (במדבר לא, כז), וזה

במקרים נדירים בלבד נמנע הראב"ע מלהתייחס למסורות חלוקות ביראת-כבוד שווה, ונטל לעצמו את הרשות להכריע ביניהן על-פי שיקול-דעתו. בשתי הדוגמאות שמצאתי לכך נשענת ההכרעה פעם על בירור לשוני ופעם על בירור ההקשר. בפירושו לבראשית ג, כב מסביר הראב"ע שתיבת "ממנו" משמשת בכתוב זה בהוראת גוף-ראשון-רבים למרות הדגש שבנו"ן, והוא מוסיף: "ואנשי מזרח הקוראים אותו בלא דגשות יטעו". בספר צחות (כג, ב) הוא מייחס את טעותה זו של הגירסה המדינחאית ⁸⁰ למגמה להבחין בין הוראת גוף-ראשון-רבים לבין הוראת גוף-שלישי-יחיד באמצעות הדגשת הנו"ן בהוראת הנסתר בלבד, וזאת בהתאם לנוהגה הכללי של הלשון: "... ואין מלה זרה בכל המקרא בפעלים גם בשמות, כמו: נדינו, נגלינו, גם במלות הטעם, כמו: אין זר עמנו, רק מלת 'ממנו' שהיא דגושה, כמו: איש ממנו את קברו' (בראשית כג, ו); על כן קראוה אנשי מזרח בלא דגשות, והם טועים כאשר אפרש...". הראיה המובאת על-ידו לאחר-מכן (שם כט, ב) לנכונות דרך הניקוד של "בני המערב" היא מן האטימולוגיה של "ממנו". ההגיון-הפנימי של הגירסה המדינחאית, עליו הורה הראב"ע בדבריו שהובאו בזה, לא עמד לה, אפוא, להכירה כאלטרנאטיבה לגיטימית, לנוכח משקלה המכריע של ההוכחה האטימולוגית. ייתכן גם שמכותם של חכמי טבריה בענייני מיבטא (ס' צחות ב, א; ג, א) הקלה על הראב"ע לפסוק על-פי שיקול-דעת דקדוקי ⁸¹. ודומה שגם פסילתו החד-משמעית את נוהגם של "המגקדים בארץ אדום" לשים שווא תחת ה' במפיק, מכוח הסברה ש"אין צורך (בשווא) כי ידוע הוא (שה"א אינה נחה)" ⁸², נסתייעה בעובדה שבניקוד הטברייני ובספרי ספרד ⁸³ לא יבוא כאן שווא.

הכרעה טקסטואלית הנשענת על הכרעה פרשנית מצויה אצל הראב"ע לגבי חילוקי הגירסאות חרבות/חרבות שבתהילים ט, ז. ב"ספר שפת יתר" (סעיף צו)

טעות גדולה בדקדוק, כי הנ' שורש... ולדעתי דברי הגאון נכונים בטעם (רוצה לומר מבחינת ההוראה אך לא מבחינת השיטה), כי פירוש 'נחוי' כמו 'לחוי', רק לא יתחלף אות באות כי אם ש' ב'ס', ו' עם צ', ואותיות נוח (= אחוי) לבדם". ל"זרות" אסור לנגוד את הכלל, ובאין ברירה מוטב להניח את קיומה של מלה יחידאית מאשר של צורה חריגה.

80 גירסה זו משתקפת גם במדרש אל-תקרי, סוטה לה ע"א; ועיין על כך בהרחבה א. גייגר, "כרם המד", כרך ט, עמ' 67-69.

81 הראב"ע חזר לעניין זה בפירושו הארוך לשמות א, ט (שנכתב סמוך לפטירתו), אך כאן הוא מסתפק בהצגת שתי השיטות ובהסברת הגיון הפנימי, מבלי לציין שאחת מהן מוטעית. הימנעות זו מעידה כמה בלתי-אופיינית לראב"ע ההכרעה הטקסטואלית, וראה על כך עוד להלן.

82 ס' שפה ברורה יט, א; והשווה: ס' צחות ו, ב.

83 השוה ס' המכלול לרד"ק, קלט, א ואילך.

הוא כותב: "תמו הַרְבוֹת" — אמר הגאון: מלשון חרב, ויאמר ר' אדונים: מן חרב, כטעם 'גוי אל גוי חרב' (ישעיה ב, ד) ⁸⁴, ואין זה טעם המקום, הלא תראה אחריו: 'וערים נתשת'! ויש ספרים שהת' ('צ"ל: שהח') חטוף אע"פ שנכון להיות פתוח (על-פי פירושו לתהילים ט, ז מתקן המהדיר: ויש ספרים שהח' בפתח אע"פ שנכון להיות חטוף בקמץ). ודברי הגאון אינם רחוקים. מן ההקשר הוא מסיק שצורת היחיד של "חרבות" הנה בהכרח "חרבה"; וכך לא נותר מקום לפירוש האלטרנאטיבי "חרב". העובדה שבן-לברט הסתמך על ספרים שגרסו בחטף-פתח, אינה מעניקה לגיטימיות לפירושו, אלא מוליכה לשלילת מהימנותם של אותם ספרים.

שתי הכרעות אלה מכוח הסברא הלשונית והעניינית אינן, כאמור, אלא יוצאים מן הכלל המאשרים אותן. הכלל עצמו בא לידי ביטוי מובהק בדרך טיפולו של הראב"ע בשינויי-הגריסה המשתקפים מתרגומו של יונתן בן עוזיאל. לתופעה מביכה זו — שהרבתה להעסיק את הרד"ק, כפי שנראה להלן — הציע הראב"ע הסבר עקרוני כולל: "ודרך אחרת (רוצה לומר שונה מדרך הפשט) ליונתן בן עוזיאל, וכולנו יודעים כי לא היה חכם אחר רבן יוחנן בן זכאי כמוהו, ולא הגיע מעלתו להיותו כתבירו יונתן, והוא היה גדול מכולם (ראה סוכה כח ע"א; בבא בתרא קלד ע"א). וראינו במקומות רבים שתפש דרך הדרש להוסיף טעם...". (שפה ברורה י, ב) ⁸⁵. המובאה מן הגמרא אודות גדלותו המופלגת של יונתן בן עוזיאל בתורה באה להבטיחנו, כי סטיותיו של התרגום מדרך הפשט אינן נובעות מאי-ידיעת הפשט אלא מתוך המגמה להוסיף הוראה דרשית להוראה הפשטית המובנת מאליה ⁸⁶. לביטוסה של הפיסה זו, שאינה מכירה באופי הטקסטואלי של חלק מסטיותיו של יונתן, מביא הראב"ע שלוש דוגמאות, הראשונה שבהן היא התרגום של "א-לוה מתימן יבוא" (חבקוק ג, ג) בלשון "א-להה מדרומא אתגלי", בעוד שעל דרך הפשט היה צריך לנקוט לשון "משעיר" (על סמך בראשית לו, יא, טו). לסטייה קלה זו, שיש בה משום תוספת הבהרה, הוא אף מוצא נקודת-אחיה בכתוב עצמו: "והוצרך לומר ככה בעבור ששנה הכתוב לאמר 'מתימן' ולא אמר 'מאדום'" (שם יא, א). וכטיפולו בתרגום חופשי זה כך טיפולו במה שנראה

84 ראויה לתשומת-לב הערת המהדיר ג"ה ליפמאן: "לדעתי יותר נכון צ"ל: כטעם 'לא ישא גוי וגו'" וכן פה הטעם: החרבות יתמו לנצח".

85 הציטטות מתוך ס' שפה ברורה מובאות כאן על-פי מהדורת וילנסקי, "דביר", כרך ב (תרפ"ג), עמ' 293. העמודים מצוינים גם כאן, כבכל המאמר, על-פי מהדורת ליפמאן. שינויים מהותיים אין בקטע זה.

86 השווה דבריו על ה"ז"ל: "ואין ספק שהם ידעו הדרך הישרה כאשר היא, על כן אמרו כלל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', והדרש הוא תוספת טעם" (שם ד, ב ואילך). ועל אונקלוס: "ואין ספק כי ידע הדרך הישרה, רק הוסיף טעם, כי כל מביין ידע הפשט" (שם יא, ב).

לנו כתרגום המשקף ניקוד שונה. את הכתוב "משא בערב, ביער בערב תלינו ארחות דדנים" (ישעיה כא, יג) תרגם יונתן: "מטל כס דלוט לאשקאה ית ערבאי בחורשא ברמשא וביתון שירת בני דדן". על דעת הראב"ע לא עלה, כנראה, שיונתן גרס "בערב" בשני סגולים, ולפיכך הסתפק במתן הסבר לסטית המתרגם מן הפשט: "רק בעבור שהכתוב אמר 'ערב' ולא 'קדר' ומבשם ('צ"ל ומהשם) דרש בו שהוא בערב, ועוד שמצא עור במילת 'תלינו'...". בדרך זו מסביר הראב"ע גם את העובדה שיונתן תרגם את "ונקפם גיא הרי" (זכריה יד, ה) בלשון סתימה, כאילו היה מנוקד בחיריק "ונקפם". אך בעוד שאודות תרגומו של יונתן לכתובים שבשתי הדוגמאות הראשונות אין הוא מעיר מאומה בפירושו על אתר, הרי באה הערה טקסטואלית מפורשת בפירושו לזכריה יד, ה: "...ויונתן בן עוזיאל תירגם... ויסתתים, וכל אנשי מורה קוראים 'ונסתם' כמו 'עפם ארץ' (ישעיה ט, יח)..." ⁸⁷. ואכן, כפי שהראב"ע מתעלם דרך-כלל מן הכתיב ומפרש את הקרי בלבד, כך אין הוא רואה צורך להעיר על סטיותיו של יונתן, בהסתמכו על ההנחה שאין בהן עניין לפרשנות הפשט. הערתו בפירושו לספר זכריה סוטה לגמרי מנוהגת זה, כפי שהיא נוגדת גם את דבריו ב"שפה ברורה". אין זאת אלא שבינתיים ⁸⁸ שמע אודות הגריסה המדינחאית, והתלכדותה עם התרגום הוליכה אותו למסקנה שסטיותו זו של יונתן מקורה בחלוקי גירסאות. מסתבר שפסוק בודד זה לא היה בו כדי להביאו לידי נטישת "אותו נסיון בלתי מוצלח ליישב אותם תרגומים המשקפים גירסאות סוטות", כלשונו של פרופ' חורגין ⁸⁹. סיכומו של דבר: פרשנות אלטרנאטיבית ודקדוק גמיש מכאן, והתעניינות מועטת ביותר בהילופי נוסחאות ובסטיות התרגום מכאן — הם שאיפשרו לראב"ע שלא להכיר בהומרת השאלות הכרוכות בסוגיית המהימנות של נוסח המקרא.

87 וכבר העיר ר' עזריה מן האדומים (ספר מאור עינים, מהדורת דוד קאסעל, וילנא תרכ"ו, עמ' 17—18) שגם תרגום השבעים ויוסף בן מתתיהו (קדמוניות ט, י, ד) גרסו בחיריק מלשון מנוסה. והשוה "מנחת שי" לפסוקנו.

88 הערת הסיום של הראב"ע לפירושו על תרי-עשר מעידה שהפירוש נתחבר ברודוס שבדרום צרפת בשנת התק"ו/1157 (היא מובאת אצל פרידלנדר, מסות, עמ' 168), כלומר בעשור האחרון של חיי המחבר. לעומת זאת אין בידינו עדות ברורה על זמן חיבורו של ספר שפה ברורה. מ. וילנסקי דן בסוגיה זו במבוא למהדורתו המדעית של הספר ("דביר", כרך ב, תרפ"ג), ומגיע למסקנה ש"זמן ומקום הבורו נעלמו ממנו לעת עתה" (עמ' 280). לאחר-מכן ניסה י. פליישר להוכיח שהספר נחתב בוירונה שבאיטליה בשנת התק"ו/1146 (ראה: "מתי ואיפה חבר א"ע ס' שפה ברורה שלו?"/ הצופה לחכמת ישראל, שנה י"ג, תרפ"ט). על-כל-פנים עלה בידו להוכיח בעליל שספר "שפה ברורה" קדם לפירוש הארוך לשמות, שנתחבר בהיות הראב"ע בן ס"ד, כלומר אהת-עשרה שנה לפני מותו (ראה במבואו לפירוש הקצר לשמות, עמ' לג ואילך). ומכאן, שספר שפה ברורה קדם גם לפירוש על תרי-עשר.

89 בספרו (המצוטט לעיל בהערה 1) עמ' 52, הערה 1.

שיטת הפירוש הכפול של הכתוב בהתאם לשתי גירסאותיו נקוטה היתה בידי הרד"ק עוד ביתר שאת מאשר בידי הראב"ע⁹⁰, כפי שגמישותו היתירה של הדקדוק העברי של אותם הימים סייעה גם לו בלגיטימיזציה של טקסטים מוקשים⁹¹. מאידך גיסא לא מצאתי בפירושו הכרעות טקסטואליות הנשענות על כלל דקדוקי או על שיקול תוכני דוגמת שתי ההכרעות שמצינו אצל הראב"ע, ואין ספק שיש לראות בהימנעות זו ביטוי לאותה הזהירות העקרונית שמנעה בעדו מלהכריע בין הכתיב והקרי. יחד עם זאת לא נרתע הרד"ק כלל וכלל מהכרעות על-פי שקולים מסרניים (הנעדרות אצל הראב"ע!). בניגוד גמור לראב"ע הירבה הרד"ק לעסוק בבירור מהימנות הנוסח, בחיפוש אחר "ספרים מדויקים", בשחזור הנוסח שהיה מונה לפני המתרגם הארמי, ובשימוש יעיל במסורה הגדולה⁹². מתוך כך סופו שהגיע ליכולת להבחין בין גירסאות מהימנות לבין "שגגות" שיש לדחותן. דוגמה מובהקת לכך משמשים דבריו בפירושו לישעיה מג, יד, החושפים את אמות-המידה שבידו (ובדרך אגב גם את עמדתו הביקורתית כלפי דרכו של הראב"ע בתחום זה). וכה לשונו: "...ואני תמה מהתכם רבי אברהם עזרא שכתב פירוש 'שלחתי' כאילו הוא קורא אותו 'שולחתי' בקבוץ שפתיים השי"ן, מבנין פעל שלא נזכר שם פעלו... (כאן בא פירוש הראב"ע כלשונו) ואני מקובל כי קריאתו 'שלחתי' בחיר"ק השי"ן מבנין פעל הדגוש, וכן מצאתי בכל הספרים המדויקים אשר ראיתי, והמתרגם ידמה גם כן שכן היה קורא אותו... (כאן בא התרגום) אלא שאין פירושו כפירושו כי הוא ר"ל שלחתי אתכם בגלות בכל (בעוד שרד"ק פירש: שלחתי את כורש לבבל). אבל לפי מה שנמצא בדברי רז"ל זבמה שהם היו קוראין 'שלחתי' בקבוץ שפתיים השי"ן, שאמרו: 'כל מקום שגלו ישראל שכינה עמהם, גלו לבבל — שכינה עמהם, שנאמר 'למענכם שלחתי בבבל, גלו לעילם — שכינה עמהם, שנאמר: 'ושמתי כסאי בעילם' (ירמיה מט, לח)⁹³. הרד"ק לא נתקשה להכריע לטובת הניקוד בחיר"ק על-פי הקבלה שבידו, כפי שנתאשרה על-ידי השוואה עם ספרים מהימנים⁹⁴. זאת עשה תוך תודעה ברורה שחז"ל לא גרסו כך⁹⁵, ותוך הבחנה ברורה בין הגירסה המונחת ביסוד

90 ראה על כך בראש פרק זה.

91 ראה, למשל, את הזיהוי של "גה" עם "זה" (בפירושו ליחזקאל מז, יג), של "אה" עם "אחד" (בפירושו ליחזקאל יח, י), ושל "עמי" עם "עמים" (בפירושו לתהלים קמד, ב). דוגמה להתנגדותו להרמוניזציה דקדוקית מצויה בפירושו לדה"א ו, יג. והשווה הערה 79 לעיל.

92 ראה על כך לעיל בהקדמה.

93 מכילתא, "בא", פרשה י"ד.

94 יש והכרעתו נשענת על הערותיה של המסורה הגדולה, ראה פירושו לשופטים א, כד, והשווה "מגנת שי" ליהושע ב, יד.

95 ראה גם פירושו לבראשית כה, א; והשווה לכך את עמדתו של הרשב"א, בן-דודו של

תרגום יונתן (אותה הוא מקבל) לבין תפיסתו הפרשנית של המתרגם (עליה הוא חולק)⁹⁶. תמיהתו על הגירסה המשתקפת בפירוש הראב"ע אומרת דורשני, שכן לכאורה ניתן להסמיק את גירסת "שלחתי" בקבוץ על דרשת חז"ל. אין זאת אלא שהרד"ק העריך נכונה את גישתו הלא-ביקורתית של הראב"ע כלפי הנוסח שמצא לפניו, ובתמיהתו הוא בא לומר שנראה לו כי הראב"ע פירש כאן ללא בדיקה את גירסת הספר הבלתי-מדויק⁹⁷ שהיה בידו. כך מצטט הרד"ק בפירושו לתהלים ט, ז את ביאורו של הראב"ע לכתוב זה, מבלי להתייחס כלל לסוגיית חילופי הגירסאות הרבות/קרבות שהעסיקה את הראב"ע ואת דונש בן לברט (ראה לעיל)⁹⁸.

בניגוד גמור להתעלמותו של הראב"ע ממה שניתן ללמוד מתרגום יונתן אודות נוסח המקרא, היתה גישתו של הרד"ק גם כאן מפוכחת ומעמיקה. בהערותיו על סטיותיו של המתרגם מן המקור העברי מצויה, קודם כל, ההבחנה בין סטיות פרשניות לבין סטיות טקסטואליות. לגבי הראשונות הוא נוקט לשון "ויונתן תרגם כמו..."⁹⁹. בהניחו שגמישותו של הלשון מתירה הירות זו למתרגם כלמפרש¹⁰⁰, אך כאשר גירסת נוסח המסורה היא "המה רעים" (ישעיה נו, יא) ויונתן מתרגם "ואינן מבאשין", רואה הרד"ק את עצמו חייב להסביר זאת בדרך אחרת (בעוד הראב"ע שותק): "ומן התימה שנתרגם יונתן רעים — מבאששים; ידמה שהוא קורא המלה בקמץ הרי"ש"¹⁰¹. כאשר ניתן לשייך סטייה טקסטואלית מסוימת למחלוקת-גירסאות הידועה לו ממקום אחר, אין הוא מביע תמיהה ואין הוא נוקט לשון השערה ביחס לשחזור המקור העברי, ומסתפק בקביעת מקומה של גירסת יונתן

הרד"ק, בסוגיית המחלוקת בין "ספרי המסורה" לבין "ספרי התלמוד", ב"ספר תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רלב.

96 הבחנה כזאת מצויה גם בפירושו לישעיה כט, יג.

97 השווה לתמיהתו על מה שנראה לו כגירסת הראב"ע בישעיה לח, יט, שאינה נחלשת על ידי הערתו שגירסת הראב"ע תואמת את גירסת תרגום יונתן. הרד"ק משתית את תמיהתו-הסתטיגותו על עדות המסורה, ועל העובדה שהוא עצמו לא ראה גירסה זו בשום ספר (ראה פירושו על אתר).

98 גם בפירושו ולתהלים נו, ז אין הרד"ק מזכיר כלל את העובדה שהראב"ע גרס "יגודו" תחת "יגורו".

99 ראה פירושו למלא כב, ל; לירמיה נא, יט; ליחזקאל כא, יט; גם בהערות כגון זו לישעיה ג, יב הוא מתכוון בלי ספק לסטייה פרשנית (והוא הדין לגבי הערת רש"י שם).

100 את הכתוב הקשה "ושני אנשים שרי גדודים היו בן שאול" (שמ"ב ד, ב) מפרש הרד"ק: "כמו: לבן שאול, או: עם בן שאול, כתרגום [הוא עם בר שאול]...". וראה גם פירושו לירמיה כג, ט; להושע ו, ה (כך גם הראב"ע), לדה"א ג, ב, והערה 91 לעיל. ברם, כאשר יונתן חורג אל מה ש"לפי הדקדוק לא ייתכן" — הריהו שולל זאת (ראה פירושו לישעיה ה, יג).

101 השווה פירושו לישעיה ג, ג; לירמיה מט, ג; להושע יב, א. מראי-מקומות אלה ורבים נוספים מובאים על-ידי H. Cohen, *The Commentary of R. David Kimhi on Hosea*, N.Y. 1929, p. XXXI.

במחלוקת זו¹⁰². ברם, מי שמבכר עקרונית את גירסות המסורה על פני גירסאות חז"ל כרד"ק¹⁰³, דין הוא שינהג כך גם כלפי גירסות יונתן. ואכן, הוא איננו נמנע מלדחות את גירסתו הסוטה של התרגום מכוח מה שמצא "בכל הספרים המדוייקים"¹⁰⁴, או על-פי עדותם המפורשת של בעלי המסורה¹⁰⁵. הוזה אומר, שבאותם המקומות בהם הוא מסתפק בשחזור הנוסח העברי שהיה מוגח כנראה לפני המתרגם הרי אין בכך משום הצעת אפשרות קריאה אחרת, אלא משום תרומה לסוגיית המהימנות של נוסח המקרא ותולדות השתלשלותו. כפי שהעיר מה שהעיר על המקור ההיסטורי של תופעת כתיב-קרי¹⁰⁶, כך הוא מסב את תשומת-הלב לעובדה שבימי חז"ל, כלומר בתקופה שלאחר "החזרת העטרה ליושנה" בידי אנשי כנסת הגדולה, היו מחלוקות לגבי נוסחם של כתובים מסוימים¹⁰⁷. גבולה של ספקנות זו ביחס למהימנותו המחולטת של נוסח המסורה היה מוגדר היטב, ולפיכך לא היה בה כדי למנוע בעד הרד"ק לדחות תוך בטחון גמור גירסאות של הוולגאטה ששימשו כאסמכתות לתפיסות כריסטולוגיות. בסוף ביאורו למזמור ק"י הוא כותב: "והנצרים מפרשים זה המזמור על ישו". ואמרו כי בפסוק הראשון יתבאר בו האב והבן, שהם קוראים: "נאם ד' לאדוני בקמ"ץ הנו"ן...¹⁰⁸ ועוד טעות אחר: קוראים בזה המזמור 'עמך נדבות' (פסוק ג) בחיריק העי"ן...¹⁰⁹ ואתה תאמר להם על טעות קריאתם, כי גידולמיש (= הירונימוס) המעתיק שלהם

102 ראה פרושו לזכריה יד, ה; לישעיה כט, יג.

103 ראה לעיל.

104 ראה פירושו לירמיה יא, ב; וכן: לירמיה טו, יד.

105 ראה פירושו לשמ"ב יט, טו; לישעיה לה, יט.

106 ראה לעיל בפרק א.

107 בעוד שהראב"ע הזכיר בפירושו ובכתביו הדקדוקיים רק שניים מן החילופים של בן אשר/בן נפתלי, מתייחס הרד"ק לשלושים מהם. ראה L. Lipschütz, "Kitab Al-Khilaf, The Book of the Hillufim", *Textus* vol. IV (1964), pp. 10—12. התייחסות נרחבת זו של הרד"ק לחילופים מעניינת במיוחד לנוכח העובדה שהוא הכריע במפורש לטובת בן-אשר: "ואנו סומכין על קריאת בן אשר" (פירושו לתהלים סב, ד; וכן לזכריה ו, יא).

108 בוולגאטה הנוסח הוא Dixit Dominus Domino meo. האות הגדולה שבשם האדנות השני מעידה שהוא נתפס כשם-קודש; אך הצירוף של מילת הקנין בא בוולגאטה הן בפנייה לאדון בשרודם (למשל במלכים א' א, יז) והן בפנייה לקב"ה (למשל בבראשית יח, כז, לא). בפירושים הכריסטולוגיים הניתנים לכתוב זה במתי כב, מב—מו ובמעשי השליחים ב, לד—לה אין נזקקים למילת meo, והאדנות נתפסת במודגש כביטוי של אלוהות. קשה, איפוא, לקבוע אם הסטייה היתה מעיקרא טקסטואלית או פרשנית בלבד. ואכן, טענת זיוף הספרים אינה כלולה בפולמוס החריף ורבי-הפנים של בעל "ספר נצחון ישו" (בן המאה הי"ב לערך) נגד התפיסה הנוצרית של מזמור ק"י (מהדורת Y. Ch. Wagenseil, 1681, עמ' 177 ואילך. דפוס צילום, ירושלים, תשכ"ה).

109 בוולגאטה הנוסח הוא אמנם: Tecum (וכך גרסו גם השבעים).

טעה. כי 'לאדוני' בחיריק הנו"ן, והוא [נ]אמר על דוד, כמו שפירשנו. ואיך יוכלו להתחזיק טעות איש אחד כנגד רבים? כי ממזרח שמש עד מבואו נמצא בכל הספרים בחיריק הנו"ן. וכן: 'עמך נדבות' בפתח העי"ן. והלא הם אומרים כי הסיבה שלנו עדות להם, אם כן יאמינו בעד!"

שלוש טענות פורמאליות מעלה כאן הרד"ק בטרם יעבור לטעון התיאולוגי-עניני שבהמשך: תמימות-הדעים השלמה של המסורות העבריות (כולל המדינחאים והמעראביים) לעומת דעת-היחיד של המתרגם; הגירסה המוטעית של "עמך" בחיריק כאינדיקאציה שהוולגאטה היא בחזקת "ספר לא מדוייק" גם כשלא מדובר בביאור כריסטולוגי; וטענתם של הנוצרים עצמם, שתכלית קיומם של היהודים בעידן שלאחר בוא משיחם היא לשמש עדים למהימנותם של כתבי-הקודש, מתייבת אותם לסמוך על עדות זו¹¹⁰. שתי הטענות הראשונות מושתתות על שיקולים טקסטואליים מאותו הסוג שלו נזקק הרד"ק בהכרעותיו בחילוקי-גירסאות פנים-מסורתיים. לעומת זאת הוא מסתפק בטיעון מסברא בוויכוח האנטי-נוצרי שבסוף ביאורו למזמור כ"ב: "וזה המזמור פרשו אותו הערלים על ישו... ושבשו מלת 'כארי ידי ורגלי' (פסוק יז) ואמרו: כארו¹¹¹, לשון 'כי יכרה איש ב'ר' (שמות כא, לג) שתקעו מסמרים בידי וברגלי כשתלו אותו. והטעה אותם הפסוק 'ונפשו לא חיה' (פסוק ל), ואמרו כי זה הוא אלוה שיכרעו לפניו כל יורדי עפר, והוא לא רצה להיות נפשו, כי בתנאי זה ירד לקחת בשר (ללבוש דמות בשר ודם) שיהרגו הבשר ויושעו וזבה יורדי גהינם; לפיכך לא רצה לחיות את נפשו אלא מסר עצמו ביד ההורגים אותו. ועתה ישמיעו לאזנם מה שפיהם מדבר!...". לשון אחר: משהוכח באורח תיאולוגי חוסר ההגיון הפנימי שבתפיסה הכריסטולוגית ואי-התאמתה למזמורנו, הושמט גם הבסיס מן הפירוש הכריסטולוגי של המילים "כארי ידי ורגלי", ועקב זאת נחשף הגורם להיווצרות גירסת "כארי": שיבוש הכתוב בשגגה או בודון¹¹².

110 פירשתי את הטענה השלישית בהנחה שהיא מתייחסת במישרין או בעקיפין לדברי אוגוסטינוס (p. 666) מקום שם הוא משווה את היהודים לעבדים הנושאים את ספרי אדוניהם מבלי להבינם כראוי, שכן יעודם אינו אלא לשאת עמם לכל מקומות פזורים את כתבי הקודש בעבור אדוניהם הנוצרים, על מנת שעובדי-האילים לא יוכלו לטעון נגד הטורחים לנצחם שהללו חיברום בעצמם.

111 בוולגאטה באה המלה foderunt, שפירושה: נקבו, וכך תרגמו-גרסו כבר השבעים.

112 אודות האשמות נוצריות שהיהודים זייפו אחדים מן הכתובים, המבשרים כביכול את בוא ישו, ראה H. Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh, 1963, pp. 169—173. וראה גם פירושיהם של ר"י אברבנאל ור' אליעזר מבלגנצי (מהדורת נוט, אוקספורד, תרל"ט) לישעיה ט, ו. מאידך גיסא לא נמנע הרד"ק מלהזכיר את התרגום הנוצרי בהינתן לעו המסייע להגדרת המלה הקשה "עלוקה" (ראה ס' השרשים, ערך "עלק").

ברי שרד"ק לא התיר לעצמו לטעון טענת "שבוש" כלפי המתרגם היהודי¹¹³, כפי שהוא גם לא העז להכריע בין מסורות עבריות חלוקות מכוח השערות לגבי גורמי היווצרותה של המחלוקת. רק לאחר שנתברר לו על-פי שיקולים מסורניים מהי הגירסה הנכונה, הוא מציע הסבר כיצד גוצרה הגירסה המוטעית. גירסת המסורה במל"א א, יח מוקשית מאוד: "ועתה הנה אדניה מלך, ועתה אדני המלך לא ידעת". במסורה באה הערת "סבירין ומטעין" לגבי ועתה/ואתה, ויונתן מתרגם "וצאת" (וכך תרגמו גם השבעים והפשיטא, וזאת גירסתם של רבים מכתבי-היד של דה-רוסי). והרד"ק מעיר: "רבים מהסופרים טעו בזאת המלה וכתבו אותה באל"ף לפי שהוא קרוב לעבין, אבל ברור הוא אצלנו כי הוא 'ועתה' בעיני מפי ספרים המדויקים ומפי המסורת". ודוק: אין כאן דחיה של הגירסה הסבירה יותר באשר היא חשודה כפרי של תיקון, אך נעשה כאן הצעד הראשון לגילוי של הכלי הביקורתי החשוב lectio difficilior! ברם מאחר ששיקול הסבירות שימש אצל הרד"ק לכל היותר להסבר שבדיעבד לדרך היווצרותה של גירסה שכבר נדחתה, הריהו מתעלם ממנו כליל בבואו לקבוע מהי הגירסה הנכונה. כך אין הוא שואל את עצמו לגבי שני הפסוקים החסרים בעליל בפרק כא ביהושע מה מתקבל יותר על הדעת: שהוספו בטעות או שהושמטו בטעות. דיונו הוא טקסטואלי טהור: אחרי הצגה ברורה של הקושיה, הוא קובע: "ולא ראיתי שני פסוקים אלה בשום ספר ישן מדויק, אלא מוגה (רוצה לומר: מוסף על-ידי יד שנייה) במקצתם. וראיתי כי נשאל רבינו האיי ז"ל בזאת השאלה והשיב: אף-על-פי דהכא לא חשיב להו, בדברי-הימים (א, ה; סג—סד) חשיב להו. נראה מתשובתו כי אינן כתובים בספריהם" (פירושו ליהושע כא, ז). הדרך למהמנות הנוסח אינה מובילה לדידו בשום פנים דרך השחזור ההגיגי¹¹⁴, אלא אך ורק דרך העיקוב

113 כמרכן אין הוא נזקק להנחה שמקור הוואריאציה הוא בטעות-סופר שאירעה תוך העתקתו של התרגום הארמי, אלא אם כן יש לכך ראיה מכתבי-יד עדיף, ראה פירושו למל"א יט, ב. בכך הוא הולך בשיטת הריב"ג, שהיה מוכן להניח שנפלה טעות-סופר רק כאשר ניתן היה להוכיח באורח מסורני שנוסח זה מוטעה הוא. ראה ס' השרשים ערך "חלק" (מהדורת בכר, עמ' 155).

114 דוגמה מובהקת לנכונותו של הרד"ק להיכנס לקשיים פרשניים עצומים, ובלבד שלא להרהר אחר הנוסח המסור כשאינן חילופי-נוסחאות לגביו, משמשים דברי רחבעם בדה"ב י, יד: "לאמר: אכביד את עלכם, ואני אוסיף עליו". בכתוב המקביל במל"א יב, יד הנוסח הוא: "לאמר: אבי הכביד את עלכם...". וכך גם גירסת המקראות הגדולות של יעקב בן חיים בדה"ב (השוה מנחת ש"י). ואלה דברי הרד"ק: "היה לו לומר: אבי הכביד את עולכם ואני אוסיף עליו. אלא פי[רושו] אם חסר דבר (רוצה לומר: אפילו אם חסרות מלים), וכה משפטו: אכביד את עולכם כאשר הכביד אבי, ואני אוסיף עליו. או אל"ף 'אכביד' במקום ה"א, והוא מקור כמו 'אברך' (בראשית מא, מג), 'אשכם' (ירמיה כה, ג) שהאל"ף במקום ה"א. ופי[רושו]: אבי אמר להכביד עלכם, ואני אוסיף עליו". לנוכה גדול הקושיה מציע הרד"ק

המסורני. את סמכותו של נוסח המקרא אין הוא משעין על סבירותו אלא על שושלת הקבלה, וכאשר המסורות חלוקות אין לנגד עיניו אלא בירור מידת נאמנותם של עדי הטקסט.

ד. גדרה של המסורת המחייבת

עד כאן תוארו גישותיהם השונות של הראב"ע והרד"ק לבעיות הכרוכות ב"פאתולוגיה של הטקסט": כתיב וקרי, הבדלי נוסח בין טקסטים מקבילים, ושינויי-גירסאות בכתבי-יד, בהערות-המסורה ובתרגום. האופי העקרוני של שתי הגישות בא לידי ביטוי מובהק בעמדותיהם של שני המפרשים בשאלת הגדרת גבולותיה של המסורת שהמפרש חייב להישמע לה. הם היו תמימי-דעה לגבי תוקפו המחייב של הטקסט הקונסוננטי, ולא עלה בדעתם להציע תיקונים מסברא, ויחד עם זאת לא ייחסו שניהם שום משמעות (במישור הפשט) לשאלת הכתיב המלא או החסר. הסתייגותו של הראב"ע נוסחה בלשונו ההריפה: "וחכמי המסורת בראו מלבם טעמים למלאים ולחסרים, והם טובים למלא כל חסר לב" (שפה ברורה ז, א)¹¹⁵, וגם זכתה לביסוס תיאורטי מאלף (בארוך לשמות כ, א). כראב"ע ראה גם הרד"ק בוואריאציות של הכתיב תופעה לשונית (המחייבת לכל היותר הסבר דקדוקי)¹¹⁶, ולא אמצעי לקומוניקציה תוכנית¹¹⁷. גם ביחס לניקוד היתה עמדתם זהה: שניהם לא התירו לעצמם לסטות ממנו, בהאמינם בקדמות "התנועות אשר נתנו למשה מסיני"¹¹⁸, וזאת אף-על-פי שהכירו באיחורם היחסי של "מתקיני הניקוד"¹¹⁹. תופעות מסרניות כמו אותיות תלויות, גדולות וזעירות, וכמו

שני פירושים אלטרנטיביים, שניהם מבוססים על שיטת לשון קצר המניחה כי הקורא משלים מדעתו את המלים שהרד"ק משלימן בזה (אותן הדפסנו במפורז). בהצעת-הפירוש השנייה הוא הולך בעקבות הריב"ג (ס' הרקמה, כרך א, עמ' קכב), המביא את "אכביד" כדוגמה לשימוש באות א' תמורת האות ה', כנראה על דרך השפה הארמית. וראה גם את פירוש הרד"ק לדה"ב ב, ט.

115 ראה גם ההקדמה לפירושו לתורה, הדרך החמישית; 'ס' צחות" עב, א; והארוך לשמות יח, כא.

116 על עצם התופעה ראה 'ס' המכלול" עת, א—ב. דוגמה להסבר דקדוקי של כתיב חסר מצויה ב"ספר השרשים", ערך "תאם", ולזיהוי ענייני של הכתיב המלא והחסר — בפירושו לבראשית טז, ה.

117 בפירושו לבראשית כד, לט הוא קובע: "ולא נוכל לתת טעם לכל החסרים והמלאים כי רבו". בהתאם לשיטתו להביא "קצת הדרשות לאוהבי הדרש" (הקדמתו לפירושו לספר יהושע) הוא מביא לעתים דרשות של חסרות ויתרות תוך ציון בתור שכאלה. ראה למשל, פירושו לבראשית טז, ה; לח, כו ("ד"ה "תאומים").

118 'ס' המכלול" עג, א. על דרכו של הרד"ק הלכה למעשה בתחום זה ראה כהן, הקדמתו לפירוש הרד"ק להושע, עמ' כח—כט. הראב"ע כותב: "ככה קבלנו בקריאה מפי האבות הקדושים דור אחר דור...". ("שפה ברורה" יט, א) והשוה בכר, ראב"ע המדקדק, עמ' 31—32.

119 לשון הרד"ק, 'ס' המכלול" נד, ב. והשווה 'ס' צחות" ז, א. להבתנה זו בין מסורת

הנקודות שעל גבי המלים, לא נתפסו בעיני שניהם כרלוואנטיות לגבי פשט הכתובים. מן האותיות ההריגות הם התעלמו ברגיל לגמרי, פרט לרד"ק שהזכיר לעתים דרשות מפורסמות שנתלו בהן, (בפירושו לשופטים יו, ז; לתהלים פ, יד), וכך נהגו אף לגבי "המישה"עשר הנקודים שבמקרא". הראב"ע מתעלם מכולם פרט לבראשית לג, ד, עליו הוא מעיר: "הדרש על נקודות וישקוהו טוב הוא לעתיקי משדיים"; והרד"ק מביא כמה דרשות מפורסמות, אחרי שקבע ש"אין לנו טעם בנקודות אלא מה שנמצא מהם בדרשות" (פירושו לבראשית יח, ט) 120.

הסכמה זו פגה בהערכת תוקפם המחייב של טעמי המקרא. שניהם כאחד מתייחסים אליהם, אמנם, כאל מעשה בשר-ודם¹²¹, אך בעוד שהראב"ע פסק "אזהירך שתלך אחרי בעל הטעמים, וכל פירוש שאיננו על פירוש הטעמים לא תאבה לו, ולא תשמע לו" (מאזנים ד, ב), נקט הרד"ק בעמדה ההפוכה: "אין כל טעמי הפירושים הולכים אחרי טעמי הניקוד" (פירושו להושע יב, יב). החירות שהרד"ק נטלה לעצמו שורשה, כמדומה, בהנחה שאין הטעמים אלא מעין פירוש עתיק שעליו ניתן לחלוק כמו על דרשות הו"ל ופירושיהם¹²². לעומת זאת ראה הראב"ע בטעמים מעין גילום של קבלה קדומה וחכמה יעילאית. וכה לשונו: "...ונחה רוה ה', רוה חכמה ובינה על... אנשי כנסת הגדולה, לבאר כל חתום במצות, והדברים עתיקים בפי צדיקים, מפי נביאים קדמונים ואחרונים, גם הם היו משיבי טעם וילמדו הבאים אחריהם חפץ כל ענין ע"י טעמי המקרא, והמלכים (= התנועות) והמשרתים (= אותיות השימוש) והסתומים והפתוחים, והדבקים והפסוקים, ועינים היו לעור; על כן נצא בעקבותיהם ונרדוף אחריהם, ונשען עליהם בכל פירושי המקרא" (מאזנים א, א). המוג הפילוסופי שלו, ושמו גם כורה הגיונה

ההגיייה לבין סימני הניקוד השווה מחזור ויטרי, מהדורת הורוויץ, נירנברג, תרפ"ג, עמ' 91; וכן: תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רלח.

120 ראה גם פירושו לבראשית לו, יב; לתהלים כו, יג. ודומה שהוא לא הכיר את ההערכה השונה של הנקודות הללו באבות דרבי נתן, פרשה לד (מהדורת שכטר, וינה, תרמ"ז, מט, ב; נא א) ובבמדבר רבה פרשה ג, יג. אמנם א. גייגר ("המקרא ותרגומיו", תרגום י"ל ברוך, ירושלים תש"ט, עמ' 166) מפרש את דברי הרד"ק על הנקודות ביחזקאל מא, כ כרמו ביקורת, וייתכן שהצדק עמו. על-כ"ל-פנים ברי שרק בפסוק זה התייחס הרד"ק אל הנקודות כמוסכות על הפשט.

121 הראב"ע מתייחס לחכמתו של "המפסיק" (רוצה לומר זה שהפריד את הפסוקים וסימן אותם בטעם "סוף-פסוק") ב"ספר צחות" עג, ב; והרד"ק גותן הסבר דקדוקי למה שעשו "מתקני הטעמים" ב"ספר המכלול" נה, א.

122 בדרך-כלל הוא מסתפק בהעמדת הפשט לעומת דרשת הו"ל (לדוגמה בפירושו לבראשית ה, כט), אך יש והוא אף מטעים ש"הדרש רחוק" (בפירושו למל"א א, א; יח כו) או "כי כותב הדרש הזה טעה בפסוק" (פירושו ליהושע ה, יד). בפירושו לבראשית ה, לב הוא חולק על פירוש הו"ל למרות היותו גם לדעתו על דרך הפשט.

123 ראה הערה 5 לעיל.

הפנימי של ההידיינות עם הקראים, הגיעו את הראב"ע לתור אחר מקור התוקף של ההוראה הרווחת של התנועות, הטעמים ושאר הסימנים הלשוניים שלפנינו. כתוצאה מכך הוא נדחף לעמדה קיצונית למדי, לפיה דינה של המסורת הלשונית-דקדוקית כדינה של המסורת ההלכתית: שתיהן חיוניות, שתיהן מהימנות, ושתיהן מחייבות. אמת, הלכה למעשה יכול היה הראב"ע לעקוף את הנחתו כי "דעתם רחבה מדעתנו" (בפירושו לדברים י, א) בטענה שהפירוש הקדמון דרש הוא ולא פשט¹²⁴, או דעת-יחיד ולא קבלה¹²⁵. אף-על-פי-כן דומה שאותה מידה של אי-עקביות שנוהגים לייחסה לראב"ע¹²⁶ נובעת בעיקר ממתח זה בין חזירתו אחר ודאות מוחלטת ונהייתו אחר מערכת דדוקטיבית משוכללת, ובין אי-התעלמותו ממראה-עיניו: "ולא אשא פנים בתורה" (הקדמתו לתורה, הדרך החמישית). כך מונה פרידלנדר בפירוש הראב"ע לספר ישעיהו ארבע סטיות מן הכלל המוצב בפתחו "כי עיקר גדול הוא לשמור דרך הטעמים" (לפרק א, ט), אך מעיר שייתכן כי בטקסט שהיה לפני הראב"ע היה פיסוק-טעמים שונה¹²⁷. ברם ממקומות אחרים עולה בבירור, כי ההתנגשות שבין הכלל המופשט אודות תוקפם של הטעמים לבין הצורך הפרשני היתה מזדעת לראב"ע. וכה דבריו בפירושו למלים "עדיך תאתה ובאה" (מיכה ד, ח): "...עדיך תאתה— וזאת המילה דבוקה עם 'ובאה', והטעם: 'הממשלה' (ר"ל הממשלה היא הנושא של 'תאתה ובאה'), וכמוהו: 'כלו תפילות דוד בן ישי' (תהלים עב, כ), שאע"פ שמילת 'תפילות' היא באתנח, דבוקה היא למילת 'דוד', וככה זה". שעה שהרד"ק אינו חש כלל להעמיד את קוראיו על התעלמותו מן האתנחתא שבפסוק זה¹²⁸, חזר הראב"ע ונקלע בין העקרון הנוקשה והמימצאים הסותרים, עד שנאלץ להודות בפרק המוקדש לסמיכות ב"ספר מאזנים" (כו, ב) "כי ימצא עם אתנח לפעמים בלשון סמוכה בשמות ובפעלים, כמו: 'טוב עשית עם צדקך ה'' (תהלים קיט, סה). ובעוד שכאן הוא מניח כי הניקוד שבכתוב אינו תקני (בהפסקת צ"ל: צדקך, הרי בפירושו על אתר הוא מבאר בהתאם לניקוד ובניגוד לטעמים.

התלבטות כזאת מאפיינת גם את גישת הראב"ע לשאלת הפרדת הפסוקים

124 ראה, למשל, פירושו הקצר לשמות ב, י; הארוך לשמות כה, לא; ובייחוד "שפה ברורה" ד, ב.

125 ראה, למשל, פירושו הקצר לשמות יט, יו; כא, יט; לבראשית מ, ה.

126 השווה שמחה פינסקר, "ספר יסוד מספר לראב"ע" וינה תרכ"ג, הערות 2 (בסוף), ד, 50, 176; פרידלנדר, מסות, עמ' 139; יעקב רייפמאן, "עיונים במשנת הראב"ע", ליקט נ. בן-מנחם, ירושלים תשכ"ב, עמ' 112 ואילך; בכר, ראב"ע המדקדק, עמ' 81, הערה 4; עמ' 97, הערה 6. והשווה גם להלן הערה 155.

127 פרידלנדר, מסות, עמ' 129, הערה 1. ארבעת הכתובים הם: ישעיה א, א; ה, יד; יט, י; כב, יא.

128 והשווה גם את פירושי שניהם לנחום א, א.

שאינה, כמובן, אלא אחד האספקטים של שאלת הטעמים. וכה דבריו בסוף "ספר צחות" (עג, ב): "יש מפרשים רבים מטעים את המפסיק (רוצה לומר מייחסים לו טעות), ולא אמרו נכונה. מהם ר' משה הכהן (גי'קטילה) שאמר כי 'למכביר' (איוב לו, לא) סמוך עם 'על כפיים כסה אור' (שם, לב), וכן 'ברגו רחם תזכור' (חבקוק ג, ב) דבק עם 'א־לוה מתימן יבוא' (שם ג, ג). וכבר פירשתי שניהם שהם מוכרתים (רוצה לומר מופסקים), וכל זה אירע בעבור שמצאו בדברי היחיד שיש עשרה פסוקים במקרא שהיו ראויים להיותם דבוקים, ואני לפי דעתי אתמה מזה תמהון גדול, איך טעה המפסיק, ואף כי אם הוא עזרא הסופר, והכלל כי המפסיק לא היה אחריו חכם כמותו, כי הגה ראינו בכל המקרא לא הפסיק כי אם במקום ראוי... (כאן באות שתי דוגמאות לרמת הדיוק שבפסיק-הטעמים) והנה אזכיר מקצת העשרה, ואקח הקשה שבכולם...".¹²⁹ היחיד שהטעה את הרבים הוא לכאורה, ר' סעדיה גאון, שכן בפתחתו לפרשת משפטים¹³⁰ מביא הגאון עשרה זוגות של פסוקים שיש לפרשם במצורף, אשר מתוכם מתייחס הראב"ע במפורש לשמונה.¹³¹ ברם בספר ההגנה שלו על רס"ג כותב הראב"ע בעניין זה בלשון השערה: "... ואני אומר שסמך הגאון על אחד הקדמונים... ("שפת יתרה", סעיף קנה)¹³². בדרך זו ביקש הראב"ע להגן על הרס"ג מבלי להזדהות עם דרכו הפרשנית,¹³³ כפי שגם בקטע המובא לעיל הוא נוקט להנחה ההיפותטיטית בדבר "דעת יחיד" על מנת להסביר את מקורה של שיטת-פירוש גועזת ורווחת¹³⁴ תוך הבטחת זכותו לחלוק עליה.

129 ראה גם "ספר צחות" נו, ב; "ספר מאזנים" ד, ב ואילך.

130 מובאת על-ידי משה צוקר, "על תרגום רס"ג לתורה", ניו-יורק, 1959, עמ' 248—255. עשרת הפסוקים מובאים גם בס' צפנת פענח, לבראשית כג, יז.

131 שבעה מהם מובאים תוך הסתייגות במקומות המצוינים לעיל בהערה 129 ובפירושו לבמדבר לה, טו. לגבי השמיני (חגי ב, ד) אומר הראב"ע בפירושו: "דבק עם תחילת הפסוק הבא אחריו", ומסתבר שהוא לא ידע, או לא זכר, שאף הוא כלול בעשרה. וראה להלן.

132 דרך הניסוח של הערה זו אינו נותן מקום להשערת המהדיר, ג"ה ליפמאן, בהערותיו, כי הראב"ע התכוון למידת "סידור שנחלק" מתוך ל"ב מידות של ר' אליעזר בר' יוסי הגלילי, על איחורה של "ברייתא" זו וייחוסה האפשרי לר' שמואל בן חנניא גאון ראה ראיותיו של משה צוקר, "לפתרון בעיית ל"ב מידות ומשנת ר' אליעזר", (1954) *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXIII, עמ' 248, הערה 49. וראה גם בספרו הנ"ל, עמ' 248, הערה 49.

133 השווה לכך גם את דבריו העקרוניים שם, סעיף א.

134 שכן נהג ר' משה ג'יקטילה אנו יודעים מעדות הראב"ע, בפירושו לחבקוק ג, ב; לאיוב לו, לא; לתהלים מט, ז; עד, ה; צ, יא (הכתובים נאספו על-ידי ג. ב. לאיוב לו, לא; לתהלים מט, ז; עד, ה; צ, יא (הכתובים נאספו על-ידי S. Poznanski, *Mose Ibn Chiquitilla*, Leipzig 1895, S. 34). גם רש"י נקט כדרך זו ללא כל היסוס (ראה, למשל, פירושו לבראשית כג, יז; מו, ל; שמי"ג, ד), והשווה הערה 139 להלן.

סמכותו של "המפסיק" מושתתת כאן על חוכמתו המשתקפת ביותר מרבואתיים כתובים המופסקים כראוי; והתביעה להישמע לו גם במקומות הספורים הנראים לנו כקשים אינה דוגמאית אלא רציונאלית. הצלחתו של הראב"ע בפירוש עשרת הפסוקים (שרס"ג הצמידם) מבלי לצרפם שימשה לו כאישור לשלילת הלגיטימיות של פתרון פרשני זה. ברם כאשר הוא עצמו נתקל בפסוקים שצירופם מתבקש באורח ברור וחד-משמעי, העדיף הראב"ע לציינם כחריגים מאשר לאנוס את הכתובים למען יהלמו את הכלל המופשט הנקוט בידו. כך מצינו בפירושו לבראשית כג, יז: "... והנה זה הפסוק (רוצה לומר פסוק יח) דבק עם הפסוק שהוא למעלה, וכן 'גר ותושב אנכי' (שם, ד, הדבק עם קודמו), והעשרה שהזכיר הגאון אינם דבקים". רוצה לומר: הודאתו-במקצת מוגבלת לשני זוגות פסוקים אלה (וכן לחגי ב, ד—ה), אך אין בה כדי לפתוח פתח לשיטתו של הרס"ג, שכן ה"עשרה" — אינם דבקים...¹³⁵

לעומת כל אלה היה הרד"ק משוחרר מכל התלבטות וחופשי להכריע לגבי כל פסוק לגופו של עניין. כבשאלת הטעמים עוצבה גם כאן עמדתו יותר על-ידי העיסוק בטקסט ובבעיותיו, ופחות על-ידי שיקולים עקרוניים מופשטים. כך יש שהוא מציין בפירושו כי הרס"ג, הריק"ם או הרמ"ק צירפו פסוקים שהוא עצמו העדיף לפרשם כנפרדים,¹³⁶ ויש שהוא מתעלם מטעם ה"סילוק" מבלי לחוש בצורך להתנצל על כך.¹³⁷ הלכה למעשה הוא מיעט להיזקק לאמצעי פרשני זה בהשוואה לקודמיו,¹³⁸ אך עקרונית הוא הצטרף לעמדתם והותיר את הראב"ע בודד בהתנגדותו.¹³⁹ חתירות של הראב"ע אחר ודאות רציונאלית לגבי מהימנותו השלמה של נוסח-המסורה הביאה אותו גם לדחיית המסורת בדבר "חתיקוני סופרים".

135 לגבי הסתייה מחלוקת התורה לפירושה נקט הראב"ע בגישה ליבראלית יותר, כפי שעולה מפירושו לדברים ב, טז, בו הוא אף נוקט לשון הכללה: "וכן רבים", אך גם בשאלה זו רבו היסוסי ועיכוביו: "יש לתמוה על המסדר הפרשיות למה [לא?] דבק זה הפסוק עם הבאים אחריו והוא סמוך אליהם... אולי בעל ההפסקות ידע לו טעם למה עשה כן, כי דעתו רחבה מדעתנו" (הארוך לשמות ו, כח). והשווה כל זאת לדבריו הפשוטים של רש"י על אותו פסוק: "מחובר למקרא שלאחריו!"

136 הרס"ג מצוטט בפירושו לירמיה יז, יא; הושע ד, יא; הריק"ם — בפירושו לישעיה כו, יז; ירמיה יז, ז; והרמ"ק — ב"ספר השרשים", ערך "שכר", על משלי כו, ט—י (על-פי: כהן, הקדמתו לפירוש הרד"ק להושע, עמ' צא, הערה 3).

137 ראה פירושו לחגי ב, ה; לדהיי"ב ל, יח.

138 מתוך שמונה "זוגות" של רס"ג המצויים בספרים שהרד"ק פירשם הוא ביאר במצורף שלושה בלבד: חגי ב, ה; דהיי"ב ל, יח; איוב יז, ה (ב"ספר השרשים", ערך "רמם").

139 אפילו הרשב"ם, שתבע הישמעות לטעמים (ראה פירושו לבראשית יח, כא; מט, ט; במדבר יג, ב), לא זו בלבד שצירף כתובים, אלא אף השתית על הצירוף השערה סגנונית מאוד גועזת (ראה פירושו לבראשית לו, יב). ר"י אברבנאל סיכם את עמדתו בסוגיה זו בפירושו להושע א, א: "... כבר הוכחתי לך ע"פ שנים עדים שתבא פעמים גזירת הכתוב אחרי סוף-פסוק אחד".

את דיונו בסוגיה זו (ב"ספר צחות" עה, א—ב) הוא פותח בשלילת תוקפה המחייב של מסורת-תנאים זו: "גם כן בדברי יחיד שיש לנו במקרא מלות הם תקון סופרים". מכאן הוא עובר להפרכת התירוץ ההרמוניסטי כי הכוונה ללשון "כיננו" של המחברים עצמם ולא לתיקון מאוחר: "ואמרו כי כן כתבו הנביאים, אם כן למה נקראו 'תקון סופרים' ?!". שעה שמהימנותם של כתבי-הקודש המצויים בידינו תלויה באורח בלעדי בנאמנותם של מוסריה מדור לדור¹⁴⁰ ובדייקנותם השלמה, כיצד נוכל להניח שה"סופרים" העזו להכניס תיקונים בגוף הנוסח? הנחה זו נראתה לו לא רק מסוכנת אלא גם בלתי-סבירה, ולפיכך אין עליו אלא להוכיח שמבחינה פרשנית היא מיותרת, באשר ניתן לבאר את הכתובים הללו כמשמעם. בהמשך הוא מפרש, איפוא, שישה מתוך שמונה-עשר הכתובים, ומסתפק בהוכחה ש"יתכן להיותו כמשמעו", או ש"גם הוא נכון"(רוצה לומר שהנוסח שלפנינו סביר). לגבי כתוב אחד (במדבר יב, יב) הוא אף מנסה להוכיח את חוסר-השחר שבהבנתו "על דרך כנוי", אך הוא מסיים את הדיון בנימה ענוותנית, הבאה כנראה לחפות על ההעזה שבעמדתו יוצאת-הדופן (המבצרת את מעמדו של המקרא על חשבונה של המסורת): "ולא אומר כי אלו הפרושים הם אמת ואין בהם ספק, רק שבעים פנים לתורה, כי ידוע ידעתי כי דעת הקטן שהיה בקדמונים רחבה מדעתנו"¹⁴¹. הלכה למעשה נהג הראב"ע תמיד על-פי הכלל "גם בפירושים הישרים (רוצה לומר על דרך הפשט) אין צורך לתיקון סופרים" (הקדמתו לתורה, הדרך החמישית); ובתחום זה לא התנגש אצלו המעשה הפרשני עם ההנחה העקרונית, אדרבה, הוא חיזק אותה¹⁴².

הרד"ק לא הרהר אחר המסורת של "תיקון סופרים", אך העדיף בדרך-כלל לפרש את הכתובים הללו כמשמעם מבלי לציין שהם כלולים בשמונה-עשר ה"תיקונים"¹⁴³. יחד עם זאת הוא לא חש לטענתו של הראב"ע ש"תיקון" אין פירושו "כיננו", והניח שהסטייה מן המשמע היא מעשה-ידידיו של המחבר הראשון: וכה דבריו על "והנבם שולחים את הזמורה אל אפם" (יחזקאל ח, יז): "רוצה לומר: יאפי, אלא שכונה הכתוב, והוא אחד משמונה עשר מילין שהם תקון

140 ראה פירושו לתהלים עה, ג.

141 השווה לכך את הערתו הלגלגנית בפירושו לאיוב לב, ג: "...וכתיב כי הוא מתקון סופרים, והאומרים כן ידעו מה שנעלם ממני".

142 בהעדר פירוש משלו לספר שמואל אין לדעת כיצד הוא היה נחלץ מן הביטוי "כי מקללים להם בניו" (שם"א ג, יג), שקשה עד מאוד לפרשו כמות שהוא, ושאינו דומה ל"ברכו אלקים בלבבם" (איוב א, ה), עליו הוא אומר: "לשון כינוי ובהפך, כמו 'ברך נבט אלקים ומלך'".

143 ראה פירושו לשם"ב טו, יב; מל"א יב, טז; ירמיה ב, יא; הושע ד, ז; זכריה ב, יב; מלאכי א, יג; תהלים קו, כ.

סופרים"¹⁴⁴. ברם, עירנותו הפילולוגית וצמידותו לעובדות כפו על הרד"ק לנטוש את עמדת-הביניים הנוחה והמקובלת¹⁴⁵, ולהודות בפה מלא בכך שלגבי פסוק אחד המדובר בתיקון ממש. בפירושו לחבקוק א, יב הוא כותב: "...לא נמות' הוא אחד משמונה עשר שהם תיקון סופרים; כי 'לא נמות' היה כתוב (ו), ועל דרך זו תרגם יונתן: 'מימרך קיים לעלמין'". יונתן תרגם ברגיל את הפסוקים הללו כצורתם, וההתלכדות ההריגה של התרגום עם מסורת תיקון הסופרים היא שהניעה את הרד"ק להסיק כי התופעה שלפניו אינה עניין שבסגנון אלא שייכת בהכרח לתולדות הנוסח. לגופו של הפסוק הוא מציע פירוש מקביל המתייחס לנוסח המסור, ומכאן ראייה שהוא הגיע למסקנתו לא מתוך צורך פרשני אלא מתוך שיקול-דעת טקסטואלי טהור.

אין לסיים דיון זה מבלי להתייחס לסוגיה הגובלת עמו: שאלת הלגיטימיות של מיתודה פילולוגית ראדיקאלית שהיתה נקוטה בידי ר' יונה אבן-ג'נאח. הסתייגותו של הר"ב ע' היתה, כרגיל, קיצונית וחריפה: "...ומפרש גדול היה בספרד, והוא פירש ואמר כי 'צדקיהו' תחת 'הויקים' (בדניאל א, א), וככה אמר 'ואחרי אבשלום לא נטה' (מל"א ב, כח) כי הוא 'שלמה'; ויהי ביום השביעי' (שופטים יד, טו) שהוא 'הרביעי'; 'הגבל את ההר' (שמות יט, כג) שהוא 'העם'. וככה מילות רבות כמו מאתים, ואת כולם ישא רוח, כי איך יתכן פלשון שאדם ידבר ורצונו מילה אחרת? והאומר בזה (= כזה?) מהמשוגעים הוא נחשב. וכבר פירשתי כולם (ראה "ספר צחות" עב, א—ב), וטוב לו שיאמר: 'לא ידעתי, ולא יהפך דברי אלקים חיים' (פירושו לדניאל א, א). דברי-גינני אלה — שעליהם יש להוסיף את הכינוי 'המהביל' (בקצר לשמות יט, לב) ואת גזר-הדין "וספרו ראוי להשרף" ("ספר צחות" עב, א) — היקשו על זיהויו של המדקדק האלמוני¹⁴⁶. אך משנתפרסם "ספר הרקמה" בדפוס (על-ידי ר' גולדברג ור'

144 ראה גם פירושו לשם"א ג, יג.

145 ראה "מנחת שי" לזכריה ב, יב, מקום שם מובאת סקירה נרחבת של בעלי הדעות השונות. עליהם יש להוסיף את רש"י שהבין "תיקון" במובן של "כיננו" (ראה פירושו לשם"א ג, יג; לחבקוק א, יב; לגבי נוסח פירוש" לבראשית יח, כב השווה א. ברלינר, "רש"י על התורה", פרנקפורט, תרס"ה, במבוא, עמ' xiv), וכן את הרד"ב ("שו"ת הרד"ב", ורשה 1882, חלק ג, סימן תקצב) ואת ר' עזריה מן האדומים ("ס' מאור עינים", מהדורת קאססעל, וילנה תרכ"ו, "אמרי בינה" פרק יט), הנוקטים גם הם בגישה זו. לנוכח התנגדותו החריפה של בעל "מנחת שי" למעשים שפירשו "תיקון" כמשמעו ("כי הלילה להאמין שהסופרים יוסיפו או יגרעו או ישנו אפילו את אחת ממה שכתוב בתורה, ואדרבה תיקון כסילים יקרא, וחס ליה לזרעיה דאברהם למעבד הכי"), מעניין שאין הוא מתייחס לפירוש הרד"ק לחבקוק א, יב לא בסקירתו זאת ולא בהערותו לאותו פסוק.

146 השווה התלבטותו של ג"ה ליפמאן בהערותו המקיפה ל"שפה ברורה" ט, ב.

דחוקים¹⁵², ובלבד שלא לפתוח פתח למיתודות פילולוגיות "אנארכיסטיות". בהתאם לכך הוא הגביל גם באורח דראסטי את תוקפן של אותן מיתודות שבלגיטימיות שלהן הוא הודה במקצת: המרת אותיות הדומות זו לזו מבחינת דרך ההגייה או צורת הכתיבה¹⁵³, וסירוס סדר המלים במשפט¹⁵⁴. ההוקעה החריפה של נוהלים פרשניים, שהוא עצמו נזקק להם במקומות אחרים, דומה שאינה פרי שרירותיות ואי-עקביות; היא גובעת מהכרה עמוקה שמה שמותר כאשר הצורך הפרשני דוחק, אסור בהחלט כשאין בכך הכרה גמורה: "ולמה נהפוך דברי אלקים חיים בעבור חוסר דעתנו?!"¹⁵⁵. כך ניסה הראב"ע להיחלץ מן ההתנגשויות שבין כלליו המופשטים וסייגיו הנוקשים לבין ריבוי-הפנים של התופעות הלשוניות והסגנוניות בעזרתו של הקריטריון הגמיש של "הצורך הפרשני". אמת, קנה-מידה זה הוא לדידנו סובייקטיבי ביותר, אך בעיני הראב"ע הריהו ראש-לכל רציונאלי, שכן רב היה בטחונו בכוח-השיפוט של השכל הישר: "כי שקול-הדעת הוא היסוד, ולא נתנה התורה לאשר אין דעת לו, והמלאך בין אדם ובין אלקיו הוא שכלו" (הקדמתו לתורה, הדרך השלישית). ושכל זה הוא המאפשר למפרש ברי-הדעת להבחין בין קושי אמיתי לקושי מדומה, כפי שהוא מחייב אותו לדחות מעיקרא את שיטת החילוף של הריב"ג.

הרד"ק נקט בעניין זה באותו קו כראב"ע, ואף ניכר בעליל שהוא הלך בעקבותיו. את השגותיו העקרוניות של הראב"ע על שיטת הריב"ג הוא מסכם במשפט אחד, בהערותו לגבי שופטים יד, טו: "ואין 'שביעי' 'רביעי' כלל כאשר כתב רבי יונה, כי לא נמצא זה ההיפך, ולא יתכן...". ("ס' השרשים", ערך "שבע"). הוא הסתייע גם בתירוץ המאטריאליים שהוצעו על-ידי הראב"ע ליישוב קשיים אלה¹⁵⁶. לכאורה נבדלים זה מזה שני המפרשים בסוגיה זו רק בסגנון ובמנוח, אך לאמיתו של דבר ניכר אף כאן הרד"ק בגישתו הלא-דוקטרינארית. שכן כאשר יש לגבי מלה מסוימת סיבה ספציפית להצדקת שיטת החילוף, אין הוא ממחר לפוסלה מראש מכוח כלליותו של העקרון. וכך הוא כותב על תיבת "גוי" ב"ספר השרשים": "...ורבותינו הרגילו בלשונם לקרוא לאיש אחד שאינו מישראל 'גוי'... ורבי יונה אמר כי 'גוי' נופל על איש אחד כאשר אמר 'הגוי גם צדיק

152 ראה, למשל, את פתרונותיו לקשיים שבשופטים יד, טו; דה"א, ב, טו; הגיזונים ב"ספר צחות" עב, ב.

153 ראה "ספר צחות" לא, א; עא, א; וכן לעיל הערות 50, 79.

154 ראה הקצר והארוך לשמות יג, ח; להושע, יד, ג; לתהלים קד, ו.
155 בפירושו לויקרא יד, א לגבי הצעת הריב"ג לסרס את סדר המלים. והשווה פירושו לבראשית כה, כה; ויקרא א, ב; במדבר טו, לה, מקום שם הוא עצמו נוקט במידה זו.

156 ראה גם פירושו לדה"א ב, טו (מקום שם הוא מצטט את הראב"ע), וכן: "ס' השרשים", ערך "נטה" (מקום שם הוא מסתייע בדברי הראב"ע ב"שפה ברורה" י, א, ובפירושו לתהלים עז, טו).

קירכהיים, פראנקפורט 1856), ובו פרק מיוחד המוקדש ל"ממה שנאמר במלה והחפץ בה זולתה" (שער כח), הובהר מעבר לכל ספק שהכוונה לריב"ג¹⁴⁷. כותרתו זו של הפרק דיה להעיד כי הכוונה לתופעה סגנונית ובשום פנים לא להשתבשות טקסטואלית: ה"חילוף" נתפס כפרי כוונת המחבר ולא כשגגת המעתיק. מזאת מתבקש שבשום אופן אין לפרש את נכונותו של הראב"ע להעלות את "ס' הרקמה" על המוקד כמחאה על פריצת-גדר דוגמא ט"ת. קנאתו ל"דברי אלקים חיים" כל-כולה היא במישור המיתודולוגי, ולפיכך אין הוא נמנע מלתלות את הקולר במי שאינו חשוד כלל על סטייה אמונתית: "ויאמר המתרגם ארמית כי 'לעם נכרי' — לאיש נכרי, ויאמר הגאון כי כמוהו 'הגוי גם צדיק' (בראשית כ, ד), ובאלה עמודי התורה נתלה המהביל להחליף מלה במלה..." (בקצר לשמות כא, ח)¹⁴⁸. בהתאם לכך הטיעון שלו כנגד דברי "הבל" ¹⁴⁹ אלו הנו רציונאלי מובהק: כל תקשורת לשונית עומדת על שימוש דווקני במלים, ופרשנות המתירה לעצמה להמיר מלה בזולתה היא הרסנית לגבי כל ספרות ועל אחת כמה וכמה לגבי כתבי-הקודש. הריב"ג הקדים, אמנם, תשובות לטיעון זה בבססו את שיטת החילוף על תיאוריה סימאנטית מסוימת, על השוואה לנהוג בספרות הערבית, ועל דוגמה של החלפת שם פרטי אחד במשנהו בשיר של משורר בן זמנו¹⁵⁰, אך מסתבר שהראב"ע לא נתרשם ממשקלן של טענות אלה¹⁵¹. לעניינו כאן העיקר הוא שהראב"ע העדיף ליישב את הכתובים המוקשים הללו בעזרת פתרונות

147 השווה W. Bacher, *Abraham Ibn Ezra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar*, Wien, 1875, S. 30 f.

148 אונקלוס תירגם "לאיש נכרי" — "לגבר אחרן", ור' סעדיה גאון תרגם בבראשית כ, ד בהוראה של "האיש צדיק תהרוג"; ולגבי שמות כא, ח השווה י"ד קאפה, "פירושי רס"ג על התורה", ירושלים, תשכ"ג, עמ' טו. הערה 7.

149 בקצר לשמות לח, כו הוא נוקט במלת-גנאי זו כלפי רס"ג עצמו, ומכאן שהיא משמשת בפיו לציון פירושי-שלישטות ולא להוקעת דברי כפירה.

150 ראה "ס' הרקמה", מהדורת וילנסקי, עמ' שז—שי. בעמ' שיב, הערה 2 מצייין המהדיר שר' יהודה בן בלעם, שהסתמך על החילוף של ריב"ג לגבי שופטים יד, טו ("הרביעי" תחת "השביעי"), רצה לחזק את סבירותה של דרך פרשנית זו בהעירו "גם הערבים נוהגים כך" (רוצה לומר אומרים מלה ומתכוונים לוולתה). והשווה לכך גם את עמדת הביניים השקולה של ר' משה אבן עזרא: "...ובמקרא נמצאים הרבה חלופים כאלה, כלומר, ששם אחד יבוא תמורת רעהו, ביחוד אם הכוונה ברורה מן הענין. ואבו אלוליד (= ריב"ג), ירחמנהו האלקים, הקדיש לשאלה זו שער מיוחד... והאריך בה הדבור. אכן הוא הפריז על המידה בהרבה פרטים, ואלו היו כל דבריו נכונים לא היה אפשר לסמוך על שום ענין הכתוב בתורה ולא להשען על שום מאמר...". ("שירת ישראל", תרגום בי"צ הלפר, ליפסיא, תרפ"ד, עמ' קפא—קפב).

151 השווה לכך את ההתנגדות הנמרצת של הראב"ע למציאותם של הומונימים-מנוגדי-הוראה באיזו שהיא שפה, ואת אי-התחשבותו בקובצי "האד"דאד" הערביים. ראה על כך במפורט במאמרי, "לדרכי הפרשנות של הראב"ע על-פי שלושת ביאוריו לפסוק אחד", שנתון בראילן ג (תשכ"ה), עמ' 111 ואילך, ובמיוחד הערה 68.

תהרג' (בראשית כ, ד). והישר בעיני כי בעבור עמו אמר (מלך גרר), כי היה קצף ה' עלי ועל עמו...". כך אין הוא גם נמנע מלהביא במפורט בפירושו לירמיה לג, כו את מידת "מִדְבַּר שְׂנֵאמַר בּוֹזָה וְאִינוּ עֵינָיו לֹ"מִלְ"ב מִיָּדוֹת שֶׁל ר' אֲלִיעֶזֶר, ולהורות על הזהות שבינה לבין הצעת החילוף של רבי יונה. גם שם הוא מעדיף תירוץ אחר, ואף מציע כאלטרנטיבה את תירוצו של הראב"ע, ומזאת ניתן להסיק שבעיניו אין זו אלה מידה דרשנית. סיכומי של דבר: כפי שהרד"ק ידע להועיד לדרש את מקומו בצד הפשט מבלי לחשוש מפניו כראב"ע¹⁵⁹, כך יכול היה גם לדחות את שיטת ריב"ג מבלי לראות בבעליה "משוגע ו"מהביל", ומבלי לשלול את תוקפה במישור הדרש.

שיטת החילוף של הריב"ג מסמנת את קצה גבולה של ביקורת הטקסט באסכולת פרשנות המקרא בספרד ובפרובאנס, וזאת מכמה בחינות. מבחינתו של הריב"ג עצמו, באשר שיטתו משקפת מצד אחד גישה ביקורתית מובהקת (בהעמדה הגלויה וההריפה של הבעיות ובאיי-ההסתפקות בפתרונות המקובלים), ובאשר היא מושתתת מצד שני על אמון בלתי-ביקורתי במהימנות הנוסח (החילוף אינו טקסטואלי אלא סגנוני). דחייתו של השיטה על-ידי הראב"ע והרד"ק כאחד ממחישת עד כמה חזקה היתה אצל שני מפרשים אלה הרתיעה מחירות-יתר זו של שני גטלה לעצמו בבואו להפקיע מלים מהוראתן המקובלת לשם התאמתן להקשר. בצד המהימנות של הנוסח המסור מוצבת כאן יציבותה ונהירותה של הלשון כערוכה לקדושת הטקסט, להיותו דבר ה'. דרך הנמקתם של סייגים אלה מעידה עליהם שהם רציונאליים יותר מאשר דוגמאטיים, וששורשם בחתירה אחר ודאות רציונאלית ותקיפות מיתודולוגיות. ההשתחררות הניכרת מעולה של דרך הפירוש המסורה, וההסתמכות היתירה על כוח-השיפוט האישי, הן שהגבירו באורח פאראדוקסאלי את הרתיעה בפני ביקורתיות בלתי-מסויגת. כך עלה שהגיטושים הראשונים כלפי תיקון נוסח-המקרא מסברא לא נעשו בידי הריב"ג, הראב"ע והרד"ק, אלא דווקא בבית-מדרשו של רש"י! בפירושו של ר' יוסף קרא ליהושע ט, ד מובאת מחלוקת הנוסחאות ויצטירו/ ויצטירו תוך נסיון זהיר להכריע בה על-פי ההקשר: "... אילו ואילו מביאין ראיה לדבריהם, ולא הכריעו אלו את אלו. גם בדבר הזה אין לברר הנכונה זולת אלקינו, אבל לבי נוטה אחרי הספרים שכתוב בהם 'ויצטירו', מדבר הלמד מעינינו, שלמד כעיניו זה בכמה מקומות מה ראו על ככה לעשות צידה זו...".¹⁶⁰ ובפירושו לירמיה כה, יג הוא אף מגיע לידן הצעת-תיקון המנוסחת בלשון של הנחה היפותטית בדבר קיומה של נוסחה אחרת:

157 השווה את דברי הרד"ק על הדרש בסוף הקדמתו לפירושו לנביאים ראשונים, עם דברי הראב"ע בהקדמתו לפירושו לתורה, הדרך הרביעית.

158 מהדורת שמעון עפנשטיין, בנספח העברי של *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, vol. V, (1907), עמ' 40.

"ואם ימצא בספר מדויק ואת' בפסוק זה, או נוכל להשיג זה פתרון, ואם הוא 'את' (כנוסח המסורה) אינו מפרש אלא את שלמעלה הימנו...". ובהמשך הוא מציע את הפתרון התלוי בגירסת "ואת" שאותה לא מצא בספרים שלפניו.¹⁶⁰ מה שעשה ר' יוסף קרא לגבי הנוסח הקונסוננטי של ספרי הנביאים, מצינו אצל הרשב"ם לגבי הגיקוד שבתורה. ללא-היסוס הוא מכריע על-פי שיקול-דעת דקדוקי בין מסורות חלוקות, כבפירושו לשמות יב, יד: "תחגוהו — חטף קמץ נמצא בספרי מלכיות אחרות והוא עיקר...". (ובהמשך באה ההנמקה הדקדוקית)¹⁶¹. וכקודמו מפליג גם הוא מעבר לכך אל תחומו של התיקון-מסברא: "כי הרס תהרסם — מדעתי הגהתי ותהרסם משקל דגש מנעריי ושיבשתי ספרי צרפת שנקוד בהם תהרסם והוא משקל רפי כמו 'הרג תהרגני' (דברים יג, י), אבל מאחר [כי] תרס משקל דגש צריך לומר כמו כן משקל דגש תהרסם דוגמת 'שבר תשבר'. ושוב מצאתי בכל ספרי אספמיה ואשכנז כמו שהגהתי — משקל דגש" (לשמות כג, כד)¹⁶². ואפילו רבינו תם, שהסתייג בלשון הריפה מהגהת התלמוד בידי רש"י, רשב"ם ואחרים¹⁶³, לא היסס להגות שנוסח-המסורה בזכריה יד, ה נשתבש על-ידי הנקדנים מתוך אי-הבנת דרכה של המסורה הגדולה לאשורה: "... ובדבר הזה טעו הנקדנים שנקדו וְנִסְתַּם גֵּיא־הֵרִי מִפְּנֵי שֶׁלֹא כָתַב בַּמִּסֻּרָה הַגְּדוּלָה: וְנִסְתַּם וְנִסְתַּם עִם תְּרִין בַּחַד לִישָׁן. וְנִסְתַּם כְּאִשֶׁר נִסְתַּם (זכריה יד, ה), וְנִסְתַּם וְאִין רֹדֶף' (ויקרא כו, יז) — מְכַלל שֵׁשֶׁבֶט שֶׁלֶשָׁה, וְנִקְדוּ וְנִסְתַּם וְטֵעוּ, שֶׁהוּא וְנִסְתַּם, וְכֵן תִּרְגַּם יִנְתָּן: וְנִסְתַּם תְּרִין תְּרִין בַּעַל הַמִּסֻּרָה כִּי לֹא הֶעֱלַם לְחֻשְׁבוֹן, וַיֵּשׁ לִכְךָ לֹמַר: כְּתַב וְשִׁיר... וְצוּר יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה לְנוּ לְעֵינֵינוּ"¹⁶⁴.

הצעות-תיקון גדירות אלה ניתן, כמובן, להעריך אל-נכון רק תוך בחינת דרכה של האסכולה הצרפתית בשלמותה. ואכן, הן לא הובאו כאן אלא לצורך המחשת העדרן בביקורת-הנוסח של הראב"ע והרד"ק כאחד. יחד עם זאת רשאים אנו לראות בהן משום ערעור נוסף של הציפיה הרחוקה לקורלאציה ישרה בין "הביקורת הגבוהה" ל"ביקורת הנמוכה".

159 מהדורת א"ל שלאסבערג, פריז, 1881, עמ' 35.

160 מהדורת דוד ראזין, ברסלוי, 1882. והשווה גם פירושו לדברים ז, יד; לגבי שמות כג, כא אין הוא מכריע בין שתי הגירסאות אלא מעדיף להציע פירוש כפול.

161 השווה גם פירושו לדברים יח, יא. הצעת-תיקון שלא קיבלה לאחרי-מכן אישור מכוח ספרי מדינות אחרות מצויה בפירושו במדבר כג, ז.

162 בהקדמה ל"ספר הישר", מהדורת ש"ש שלזינגר, ירושלים, תשי"ט. והשווה א"א אורבך, "בעלי התוספות", ירושלים, 1955, עמ' 63—64, 80 ואילך.

163 "ספר תשובות דוגש בן לברט עם הכרעות רבינו יעקב תם", מהדורת פיליפאווסקי, לונדון, 1855, עמ' 11—12. וראה שם אף תיקון טעותם של הסופרים שכתבו בעורא ג, ח "על" במקום "אל".

התעלמותו של הראב"ע מתופעות טקסטואליות האומרות דורשני, והירתעותו של הרד"ק מלעבור מהשוואת גירסאות לשחזור גירסה שאינה לפנינו, לא הלכו כאמור, בד בבד עם דרשת כתרי אותיות ועם שימת לב פרשנית למלאות וחסרות. אדרבה, לדבקותם היתירה בנוסח על אותיותיו ותנועותיו בצטרפה גישה לא-דווקנית כלפי סגנון המקרא: "דע כי הטעמים (= ההוראות) הם שמורים, לא המלות" (ראב"ע, בארוך לשמות כ, א). פאראדופס זה אינו אלא מדומה, שכן ההנחה בדבר גמישות הניסוח היא שחזיקה ואימצה את בטחונם במהימנות הנוסח, בשמשה פתרון כולל לקושיות רבות¹⁶⁴. הראב"ע אף צירף להבחנה כללית זו בין תוכן וצורה את ההבחנה הספציפית בין תוכן הנבואה (הבא בהתגלות) ועיצובה הלשוני (שהנו מעשהו של הנביא). אך בנידון זה לא הצטרף אליו הרד"ק.

בספר ההגנה שלו על ר' סעדיה גאון כתב הראב"ע: "ויאמר הגאון כי ישעיה היה לשונן צח ונעים, ויאמר ר' אדונים כי זאת טעות גדולה לפי שכל דברי המקרא הם דברי השם. והטעות ביד ר' אדונים, כי טעמי המלות הם נכוחות (?), ודמיונות יחד שם השם בשמות (?), הנביא, והוא ירכיב הטעמים כפי כחו שקבל בתחלה מהשם, וכפי תולדתו (= טבעו) ומשפטו. לולי שאין ספר זה מוכן לדברים כאלה" ("שפת יתרה", סעיף פד). גם מאמרנו זה אינו המקום לברור תפיסת הנבואה של הראב"ע, המושתתת על הנחת היסוד כי אי-אפשר לייחס לקב"ה דיבור במלים, ושעל-כן אין הביטוי "כה אמר ה'" אלא אנתרופומורפיזם¹⁶⁵. לענייננו כאן די בקביעת העובדה, שראייה זו של מלות הנבואה כמעשה בשר-ודם לא גררה אצלו שום התרת-הרצועה בתחום הטקסטואלי. ואילו הרד"ק הלך גם בעניין זה בעקבותיו של הרמב"ם, ואהז כמוהו בעקרון "ההתגלות המילולית"¹⁶⁶. הוזה אומר שעמדותיהם של שני הפרשנים מצולבות ביתר קוטביות ממה שהנחנו תחילה. שכן דווקא הראב"ע, שנקט ב"ביקורת הגבוהה" וגרס התגלות תוכנית גרידא, הוא שנמנע מכל וכל מביקורת הנוסח; שעה שהרד"ק נקט בביקורת נוסח זהירה, אך יחד עם זאת גרס התגלות מילולית ושלל לגמרי את "הביקורת הגבוהה"¹⁶⁷! לסירוגין-עמדות

164 ראה לעיל סוף פרק א וראש פרק ב בדבר דעתו הוזה של הרד"ק וההשלכות הפרשניות של עמדה זו.

165 עיין פרידלנדר, מסות, עמ' 49–59.

166 ראה הקדמת הרד"ק לפירושו לתהלים, שתלותה ב"מורה נבוכים" חלק ב, פרק מה גיכרת בבירור. והשווה פירושו לשמ"ב כג, ב; יחזקאל ג, ד.

167 שלילה זו מנוסחת בלשון עקרונית בפירושו לתהלים פט, לט: "ואתה זנחת ותמאס — רבים תמהו על זה המשורר איך דבר כנגד האל כדברים האלה, כאדם שאומר לחברו: נשבעת זה, ולא העמדת בשבעתך; וכתב החכם רבי אברהם בן עזרא כי היה בספרד חכם גדול (הראב"ע כותב: "הכם גדול וחסיד 1"), והיה קשה זה המזמור עליו, ולא היה קורא אותו ולא יוכל לשמעו. והוא — החכם ראב"ע — פירש שהוא מדבר על

זה ניתן לצרף מצד אחד מה שהובא לעיל אודות גישתם החופשית יחסית של כמה מגדולי פרשני צרפת לשאלות הנוסח, ומצד שני את שיטתו של ר"י אברבנאל. בהקדמתו לפירושו על ספר ירמיהו הוא מביא את דעתם של הרד"ק והאפו"ד על מקור הכתיב והקרי, והריהו מסתייג מהם בשם "חוק האמונה" ומכוח "הסברה הגוברת", וסופו שהוא מעדיף לייחס את נוסחת הכתיב התמוהה לקוצר-ידיעתו הלשונית-ספרותית של הנביא: "והיה זה מהנביא או המדבר ברוח-הקודש כשגגה יוצאת מלפני השליט". מבלי להזכיר את עמדת הראב"ע (ומן הסתם באורח בלתי תלוי הימנה) נוקט כאן האברבנאל בצירוף של ויתור על עקרון ההתגלות המילולית (אמנם לגבי נביאים וכתובים בלבד) עם דבקות שלמה במהמנות הנוסח!

ספקנותו המתונה של הרד"ק לגבי נוסח-המקרא לא סתרה את תמימות אמונתו התיאולוגית-הלכתית, אדרבה, היא נתאפשרה על-ידה. שכן, כאשר הבטחון לגבי תוכנה של ההתגלות הוא עמוק ושלם, אין משקל מכריע לבסיס הטקסטואלי ולתקיפותה של המיתודה הפרשנית (כפי שמעיד בעליל הדרש, שאמיתותו האמונית מדברת במישרין בעד עצמה בעוד שתלותו בלשון-הכתוב ובדרך-הלימוד רופפת למדי). לעומת זאת נוקה הירותו המחשבתית של הראב"ע למשקל-שכנגד בצורת בטחון גמור במהימנות הנוסח ובתוקפה של המיתודה. שכן, על מה תושתת סמכותו המחולטת של דבר ה' בעבור מי שקיבל על עצמו את חובת ההכרעה הפרשנית האישית ("ולא אשא פנים בתורה"¹⁶⁸), אם לא על סייגים מיתודיים ברורים ונוקשים? סייגים אלה היו בעיניו, כפי שהראינו לעיל, מחויבי ההגיון יותר מאשר

לשון האויבים שהם מחרפים ומגדפים ומכזבים דברי ה', על כן אמר: "יזכור ה' חרפת עבדיך... אשר חרפוך אויביך, ה'" (51–52). ואני תמה על תמינתם, כי המזמורים ברוח הקודש נאמרו, ולא יתכן להיות בהם דבר שאינו נכון...". התירוף המוצע על-ידו אינו עניין לכאן, שכן אין הוא מתנגד עקרונית לתירוץ של הראב"ע אלא לעצם הצגת השאלה, ולמסקנה המעשית שהוסקה ממנה. ובעוד שהראב"ע מוכן היה להכיר בכך שהימנעותו של אותו חכם ספרדי מלומר את המזמור נבעה מחסידותו, הרי לא יכול היה הרד"ק ליישב עמדה ביקורתית כזאת עם חסידותו!

168 הקדמת הראב"ע לתורה, הדרך החמישית.

169 דוגמה נוספת להנמקה רציונאלית-מדעית לעמדה שאחרים נוקטים בה ברגיל מתוך שיקולים דוגמאטיים משמשים דבריו על קדמות הכתב "האשורית": "יש מהלוקת בין הקדמונים אם זה המכתב שהוא בידנו, אם הוא כתב עברי, כי מלת 'אשורית' יש מי שהוציאה מגזרת אשור, ויש שאומרים שהוא מאושר באותיותיו, ועל זה אסמוך...". ("ס' צחות" יא, ב). הנמקתה של הכרעה זו באה רק להלן בעמ' יד, ב: "... נכון בעיני שזה המכתב שהוא בידנו היום הוא כתב עברי, בעבור כי מצאתי שיחליפו הה"א תי"ו כאשר יסמכו המלה, כמו 'הכמה' אמרו 'הכמת לב'. והנה אין הה"א קרוב ממוצא התי"ו, רק הלשון במעלה השלישית מהגרונן כנגד האותיות. והנה הוא לפי דעתי בעבור המכתב, שהוסיפו על הה"א מה שיורה על שהוא סמוך, כי הוא אחריו, והנה שב תי"ו...".

ריב"ג, שרשים — ר' יונה אבן ג'נאה, "ספר השרשים", בתרגום ר' יהודה אבן תבון, מהדורה ב"ז בכר, ברלין, 1896.
שפה ברורה — ראב"ע, "שפה ברורה", מהדורת ג"ה ליפמאן, פיורדא, 1839.
שפת יתר — ראב"ע, "ספר שפת יתר", מהדורת ג"ה ליפמאן, פרנקפורט ע"ב מיין, 1843.

כפויי המסורת, והוא דבק בהם על אף התנגשותם התדירה עם הממצאים הטקסטואליים, הלשוניים והסגנוניים. שעה שאמונתו התמימה של הרד"ק איפשרה לו להרהר אחר מהימנות הנוסח, נשמר מכך הראב"ע, בחששו פן יתערערו הסמוכות השכלתניות של אמונתו.

קיצורי שמות הספרים שהובאו תכופות

בכר — ב"ז בכר, "ר' אברהם אבן עזרא המדקדק", מגרמנית א"ז רבינוביץ, תל-אביב, תרצ"א.

יסוד מורא — ראב"ע, "ספר יסוד מורא ויסוד תורה", ירושלים, תרצ"א.
כהן, הקדמתו לפירוש הרד"ק להושע — H. Cohen, *The Commentary of R. David Kimhi on Hosea*, N.Y. 1929.

מאזנים — ראב"ע, "מאזני לשון הקדש", מהדורת ו' היידנהיים, אופיבאך 1791.
פרידלנדר, מסות — M. Friedlaender, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London, 1877.

פרייס, ס' המונחים — L. Prijs, *Die grammatikalische Terminologie des Abraham Ibn Ezra*, Basel, 1950.

צחות — ראב"ע "ספר צחות", מהדורת ג"ה ליפמאן, פיורדא, 1827.
צפנת פענח — ר' יוסף טוב עלם הספרדי, "ספר צפנת פענח", מהדורת ד. הערצאג, קראקא-ברלין, 1911—1930.
ראב"ע לישעיהו — פירוש ראב"ע על ישעיה, מהדורת מ. פרידלנדר, לונדון, 1873.

ראב"ע, הקצר לשמות — הפירוש (הקצר) לספר שמות לראב"ע, מהדורת י"ל פליישר, וינה, תרפ"ו.

רד"ק לבראשית — פירוש רד"ק לספר בראשית, פרסבורג, תר"ב.
רד"ק להושע — ראה לעיל: "כהן, הקדמתו לפירוש הרד"ק להושע".
רד"ק לישעיה — פירוש רד"ק על ישעיה, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו-יורק, תרפ"ו.

רד"ק, מכלול — רד"ק, "ספר מכלול", מהדורת ריטנברג, ליק, 1842.
רד"ק, שרשים — רד"ק, "ספר השרשים", מהדורת ביונטל-לברכט, ברלין, 1847.

רד"ק לתהילים — פירוש על ס' תהילים לרד"ק, תצלום מהדורת בולוניה. רל"ז (הוצאת שוקן, ברלין).

ריב"ג, רקמה — ר' יונה אבן ג'נאה, "ספר הרקמה", בתרגום ר' יהודה אבן תבון, מהדורת מ' וילנסקי, ברלין, תרפ"ט, (מהדורה ב, ירושלים, תשכ"ד).