

רב-לשוניות: הלכה ומעשה בפירושי רשב"ם למקרא

תופעת הרב-לשוניות היא תופעה קבועה במציאות התרבותית של היהודים לכל תולדותיהם הן בארץ ישראל והן בארצות פזוריהם.¹ על דרך ההכללה אומר שהיהודים חיו תמיד בסביבה רב-לשונית, וגם לאחר בחינה מדוקדקת של הכללה זו וקביעת סייגים היסטוריים וחברתיים מדויקים, עדיין אפשר לומר שזהו אחד הקווים המאפיינים ביותר את הוויית התרבות היהודית לדורותיה.

עם זאת, יש להבחין בין שני מישורים שתופעת הרב-לשוניות באה בהם לידי ביטוי. האחד הוא המציאות ההיסטורית שבה היו נתונות הקהילות היהודיות בפזורותיהן ושבה התקיים בדרך כלל ניגוד בין לשון הסביבה הבלתי יהודית, לשון הרוב, לבין לשון היהודים (או לשונות היהודים), לשון המיעוט. בדרך כלל, לשון הסביבה הייתה ידועה ליהודים ושימשה אותם בחיי המעשה והכלכלה ולעתים אף כלשון הדיבור (כגון יונית, ערבית, צרפתית, גרמנית וכיו"ב), ואילו לשון היהודים הייתה לשון התרבות והדת שלעתים שימשה אותם גם בחיי המעשה בינם לבין עצמם. במימושה ההיסטורי של תופעה כללית זו מתגלות וריאציות רבות שנקבעו בכל מקרה ע"י נסיבות הזמן והמקום, אבל בדמותה הכוללת זוהי אחת התופעות המרכזיות בתולדות היהודים שהייתה לה לא רק משמעות היסטורית אלא אף משקל סמלי רב-חשיבות. שימור שפתם המיוחדת או לחלופין הוויתור על שפה זו היו פועל יוצא של מעמדם של היהודים בחברה הלא-יהודית הסובבת אותם ושל יחסיהם עם חברה זו. שאלה זו זכתה לתשומת לב מרובה בחיבורים העוסקים בתולדות היהודים בעת החדשה מתקופת ההשכלה ואילך, אך יש מקום לברר אותה ואת משמעותה ההיסטורית גם בתקופות קדומות יותר.

המישור האחר שבו התקיימה תופעת הרב-לשוניות הוא עולם התרבות היהודית והדת היהודית לעצמו, שתופעה זו הייתה קיימת בו מאז ומעולם. הרי כבר כתבי

1. על תרומתו החשובה של ד' טנא לנושא זה ראה הנ"ל, "השוואת הלשונות וידיעת הלשון (באיור הדיבור הערבי במאות ה' והי"א למניין המקובל)", מ' בראשון ואחרים (עורכים), מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 237-287; ראה גם את חיבורו של א' ממן, "השוואת אוצר המילים של העברית לערבית ולארמית בחיבורי הבלשנות העברית למן רס"ג (ראשית המאה ה'י) ועד אבן ברון (ראשית המאה ה"ב)", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ה.

הקודש היהודיים הם רב־לשוניים. התנ"ך כולל טקסטים בעברית ובארמית, והספרות הבתר־מקראית – התרגומים, המדרשים והספרות התלמודית – לא כל שכן. בעוד שאת התנ"ך ניתן היה ללמוד בקהילות מסוימות ובתקופות מסוימות בתרגומו ללשונות הסביבה – לארמית, ליוונית, לאיטלקית, לצרפתית, לערבית וכיו"ב – לא ניתן היה לעשות זאת בספרות התלמודית, שאפשר היה ללמודה רק בלשונות שבהן נכתבה. תופעת ריבוי הלשונות הייתה אפוא נתון קבוע במציאות התרבותית היהודית בכל היבטיה.

כיצד התבטאה תופעת הרב־לשוניות בפרשנות המקרא? האם נתנו הפרשנים את דעתם לתופעה זו במקרא? האם היו להם השקפות ברורות בשאלה זו, והאם ניתן למצוא ביטוי לתופעת הרב־לשוניות במלאכת הפרשנות הלכה למעשה? האם עמדותיהם הושפעו מעובדת הרב־לשוניות בסביבתם הם? בחרתי לייחד את דבריי להשקפותיו ומפעלו של פרשן אחד, ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם), נכדו של רש"י, שפעל בצפון צרפת במאה השנים עשרה.²

רשב"ם יצר וכתב בתחומים רבים, אך לא כל חיבוריו הגיעו לידינו. בתחום פרשנות המקרא מצויים בידינו שלושה ואולי ארבעה חיבורים שלמים – הפירושים לתורה, לקהלת, לאיוב, פירוש לשיר השירים שעדיין לא הוכרעה שאלת מקוריותו ועוד קטעים בהיקף משתנה בחיבורים קומפילטוריים ובמובאות בחיבורים מאוחרים לו.³ מן המפורסמות הוא שרשב"ם התעניין מאוד בענייני לשון, והדבר בא לידי ביטוי בכל חיבוריו הפרשניים וכן בספר הדקדוק שחיבר, "ספר דייקות", שהוא החיבור הראשון מסוגו במרחב התרבות של היהדות האשכנזית.⁴ השאלה שברצוני להעמיד לדיון היא: כיצד הגיב רשב"ם לתופעת הרב־לשוניות?

2. על האיש ועל פועלו ראה D. Rosin, *R. Samuel b. Mëir als Schrifterklärer*, Breslau 1880 [להלן: רוזין, הרשב"ם כפרשן]; א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, א', ירושלים תש"ם, עמ' 45–59; ש' יפת ור"ב סולטרס, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לקהלת, ירושלים תשמ"ה, עמ' 11–16.
3. פירוש התורה ראה ד' ראזין, פירוש התורה אשר כתב רשב"ם, ברסלאו תרמ"ב. את הפירוש לקהלת פרסם לראשונה א' ילינק, פירוש על קהלת ושיר השירים לרבינו שמואל בן מאיר ז"ל, לייפציג תרט"ו, ויצאה לאור מהדורה מדעית מאת יפת וסולטרס (לעיל הערה 2). הפירוש לשיר השירים פורסם על ידי ילינק עם הפירוש לקהלת ועדיין מצפה למהדורה מדעית ראויה. הפירוש לאיוב, המצוי בכ"י לוצקי 778 בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק, ראה אור במהדורה ראשונה: ש' יפת, פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לספר איוב, ירושלים: מאגנס, תשי"ס [להלן: יפת, הפירוש לאיוב]. כל המובאות להלן מן הפירוש לאיוב הן ממהדורה זו. מספרן של המובאות בפירושים קומפילטוריים שונים ובחיבורים אחרים מגיע למאות רבות והן עדיין לא נרשמו במלואן. כיוון שאיני עוסקת בהן כאן, לא אאריך בציונים ביבליוגרפיים.
4. החיבור פורסם לראשונה על ידי י"ט שטיין, "שירי יום טוב, דקדוק מרבנו שמואל [בן מאיר (רשב"ם)] ופירושו על התורה על פי הדקדוק", *Jahrbuch des Traditionstreuen*.

ב

רשב"ם הבחין הבחנה מפורשת בין שתי הלשונויות של המקורות הספרותיים, עברית וארמית, ובכל אחת מהן הבחין בשני גופי-לשון נפרדים או אולי בשני רבדים. בלשון העברית שאותה כינה "לשון עברי" (פירושו לקהלת ח, י) ראה שני רכיבים: עברית מקראית שכינה "לשון תורה ונביאים בלשון העברי" (פירושו לשמות יב, ז) או "לשון הקודש" (פירושו לשמות טז, טו), ולשון חכמים שאותה כינה "לשון תלמוד" (פירושו לדברים לב, כד ועוד). את הארמית כינה רשב"ם "לשון תרגום" (פירושו לקהלת ח, י) והבחין בה רובד מיוחד – הארמית המקראית שאותה כינה "תרגום של דניאל ושל עזרא" (פירושו לבראשית מה, כד). הגדרה זו של הארמית המקראית היא בעלת חשיבות לעצמה מפני שהיא מוכיחה שקנה המידה להבחנה הוא לשוני ולא קנוני. אין כאן הבחנה בין טקסטים השייכים לכתבי הקודש לבין טקסטים שמחוץ להם – כפי שאפשר היה לשער על פי ההגדרות "לשון מקרא" ו"לשון תלמוד" – אלא בין עברית כלשון אחת לבין ארמית כלשון אחרת. בין אם הארמית מצויה במקרא ובין אם מחוץ לו, הריהי על פי הגדרתה "לשון תרגום".

רשב"ם ראה בכל אחד מרבדים אלו גוף-לשון לעצמו שיש ללמוד עליו מתוך עצמו, ועם זאת אין הם מנותקים זה מזה. על פי השקפתו, זוהי מערכת מורכבת שלכל אחד מחלקיה עצמאות משלו, אבל חלקי המערכת קשורים זה לזה וניתן ללמוד מן האחד על חברו. רשב"ם אינו מגדיר מערכת זו הגדרה מפורשת ואינו מנסח ניסוח תאורטי את כל עקרונותיה, אבל ניתן ללמוד על עמדותיו משני מקורות: ממספר קטן של היגדים מפורשים וממלאכת הפירוש לפרטיה שבה מתגלה תפיסתו העקרונית הלכה למעשה.

את ההיגדים המפורשים בשאלת היחס בין הלשונויות אדגים בארבע מובאות:

1. בראשית מה, כד: וישלח את אחיו וילכו ויאמר אלהם: אל תרגונו בדרך

רשב"ם: אל תרגונו. אל תיראו כלום בדרך מפני ליסטים כי שלום לי מכל צד. וכן "רגונו אל תחטאו" [תהלים ד, ה] היו יראים מן הק' ולא תחטאו. וכן "ונתן ה' לך לב רגוז" [דברים כח, סה] דחיל כתרג'. וכן "ירגזון יריעות" [חבקוק ג, ז] לשון נענוע כאדם המתיירא. וכן "רגזה בוטחות" [ישעיהו לב, יא] "המרגיז ארץ ממקומה" [איוב ט, ו]. אבל רגזה של תרגום של דניאל ושל עזרא לשון כעס. טרנבל"ר לעז של רוגז של כ"ד ספרים.

הפירוש מעמיד ניגוד סמנטי בין העברית המקראית לבין הארמית המקראית. רג"ז בעברית משמעו יר"א, ומשמעות זו מודגמת בחמש דוגמאות; ואילו בארמית

Rabbinerverbandes in der Slovakei, Trnava 1923, pp. 33–59 I–VII, רונאלה מרדלר, דייקוט מרבנו שמואל: מהדורה ביקורתית עם מבוא ותוכן עניינים מפורט, המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1999.

מקראית משמעות רג"ז – המופיע פעם אחת בספר עזרא (ה, יב – הַרְגִּיזוּ) ופעם אחת בדניאל (ג, יג – בְּרָגַז) – היא כע"ס. עם זאת ניתן ללמוד ממשפט הסיכום ששתי המשמעויות הן התפתחויות סמנטיות ממקור אחד. משמעות-האב שממנה התפצלו שתי המשמעויות הנפרדות מודגמת בלעז, הלשון הצרפתית של ימיו, ששתי המשמעויות מבוטאות בה בשורש אחד, trembler, ושמשמעותו הוצגה במהלך הביאור ע"י "לשון נענוע": הרעד הוא נקודת המוצא, וממנו הסתעפו יר"א בעברית וכע"ס בארמית.

2. שמות יב, ז: ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף

רשב"ם: המשקוף. מפתח העליון הנראה לעין כל בכניסת הבית כמו "וישקף אבימלך" [בראשית כו, ח]. והמפרש לשון שקיפת וחבטת הדלת עליו צריך למצוא לו חבר בלשון תורה ונביאים בלשון העברי.

"המפרש" שעמו נערך הויכוח הוא רש"י המבאר את המילה "משקוף" מלשון חבטה על סמך הארמית של אונקלוס. וזו לשון רש"י: המשקוף, הוא העליון שהדלת שוקף עליו כשסוגרין אותו, לינטי"ל בלעז. ולשון שקיפה, חבטה, כמו "קול עלה נדף" [ויקרא כו, לו – קל טרפא] דְּשָׁקַף, "חבורה" [שמות כא, כה] משקופי.

יש דמיון רב בין שני הפרשנים. שניהם גוזרים את המילה "משקוף" מן השורש שק"ף, ולדעת שניהם משמעותה: המפתח העליון של הדלת. ההבדל ביניהם הוא בהקשר הלשוני שממנו אפשר ללמוד את משמעות השורש. רש"י לומד אותה ללא הבחנה או היסוס מן הארמית של אונקלוס, ואילו רשב"ם מדגיש שיש ללמוד את המשמעות מן העברית ולא מן הארמית. שק"ף בעברית משמעו ראייה, ולפיכך המשקוף הוא "מה שנשקף", כלומר "המפתח העליון הנראה לעין כל".

3. קהלת ח, י: ובכך ראיתי רשעים קברים ובאו ומקום קדוש יהלכו וישתכחו בעיר אשר כן עשו גם זה הבל

רשב"ם: וישתכחו. לש' שיכחה. ואי אפשר לפרש לש' מציאה שלא מצינו בלש' עברי לש' מציאה כזה שהרי לש' תרגו' הוא.

לא ברור כנגד מי מכוון הויכוח של רשב"ם. אין זה רש"י (המפרש בעקבות חז"ל, "אל תקרי וישתכחו אלא וישתבחחו") ואף לא ר' יוסף קרא (המפרש כמו רשב"ם מלשון שכחה). הפירוש נזכר אצל ראב"ע ללא ציון מקורו: "המפרשים השתבשו בפסוק הזה [...] ויפרשו וישתכחו מתרגום וימצאו". המחלוקת של רשב"ם היא עקרונית: שכ"ח בעברית משמעו שכחה, ואילו בארמית משמעו הימצאות, ויש לפרש את המילה בכל מקום בהקשרה הלשוני הראוי.

4. איוב לו, טז: התדע על מפלשי עב מפלאות תמים דעים

רשב"ם: על מפלשי עב. על כיוסיים של עב כמו "התפלשי באפר" [ירמיהו ו, כו] שהוא כמו "התכסי באפר".

התדע על מפלשי עב. אם ידעתה המטר שהק' משים על העננים שמכסים את העולם. ולשון הקונטרס לא יתכן שלא מצינו לשון מפולש במקרא.

רשב"ם חוזר פעמיים על פירוש הדימוי "מפלשי עב" תוך ויכוח מפורש עם רש"י. וזה פירוש רש"י: "מפלשי עב, גלוי עב, לשון מבוי מפולש, כלומר לארכן ולרחבן של עבים".

בדוגמה האחרונה ההבחנה העקרונית שווה לדוגמאות הקודמות, אבל הניגוד איננו בין העברית לבין הארמית, אלא בין שני הרבדים בתוך העברית גופה. לדעת רשב"ם יש להבחין בין משמעות השורש פל"ש בלשון המקרא שהיא לשון כיסוי לבין משמעותו בלשון חכמים שהיא לשון גילוי.

מכלל היגדיו הקצרים של רשב"ם משתמעת עמדה מתודולוגית כללית: משמעותה של מילה נלמדת מן ההקשר הלשוני שאליו היא שייכת. לפיכך לשון מקרא לעצמה ולשון חכמים לעצמה, עברית לעצמה וארמית לעצמה.

ג

ואולם כנגד ההבחנות העקרוניות המדגישות את עצמאות גופי-הלשון והניגוד ביניהן, מתבטאת במלאכת הפירוש מערכת מורכבת יותר שיש בה שלושה יסודות: הניגוד, המדגיש את ייחודו של כל קורפוס, ואותו הדגמתי לעיל; ההארה ההדדית, שגופי הלשון הנבדלים מאירים אחד את השני; והשיתוף, תרומתה של לשון אחת לעצם קביעת הלקסיקון של הלשון האחרת.

ההארה ההדדית של גופי-הלשון הנבדלים מתבטאת קודם כול ביכולת לדייק דיוקים סמנטיים בלשון אחת באמצעות הדגמת משמעותן של מילים בלשון האחרת, אבל גם בהבהרתן של תופעות לשוניות אחרות בתחומים רבים. תפיסת יסוד זו של היחס בין הלשונות נוגעת לכל הלשונות ומתבטאת הלכה למעשה בהשוואת העברית המקראית ללשון חכמים, בהשוואת העברית לארמית, וגם בניצול לשון הלעז בת הזמן כדי להאיר באמצעותה פרטים ותופעות הדורשים הסבר. למשל כדי להסביר את המילה "אולם" המופיעה תשע פעמים בספר איוב, אומר רשב"ם: "כל ואולם הוא לשון אלא שבתלמוד" (איוב ב, ה), כלומר אפשר להבין את משמעותה המדויקת של מילה בקורפוס האחד באמצעות שווה הערך שלה בקורפוס האחר. הדוגמאות בתחום זה מרובות מאוד,⁵ ובחיתי לייצג אותן בדוגמה מעניינת אחת מפירוש רשב"ם לאיוב.

5. בעיקר בהבאת לשון הלעז. רוזין מנה כארבעים מקרים של הבאת מילים וביטויים בצרפתית בפירוש לתורה, שמונה מקרים בפירוש לקהלת וחמישה בפירוש לשיר השירים. בפירוש לאיוב ישנם שבעים וארבעה מקרים כאלה. למראי המקום ולדיון בהם ראה רוזין, הרשב"ם כפרשן (לעיל הכנה 2), עמ' 91-98; יפת וטולטרס (לעיל הערה 2), עמ' 58-59; וכן מ' בנית בספרה

איוב מ, יז: יחפץ זנבו כמו ארז גידי פחדיו ישרגו

רשב"ם: פחדיו. ביציו. וזהו תרגומו של "והחזיקה במבושיו" [דברים כה, א] בבית בהתתיה. והוא לשון "בית הבשת" שבלשון תלמוד.

המילה "פחד" במשמעות זו היא יחידאית במקרא,⁶ ולצורך פירושה מביא רשב"ם מילה נרדפת המשמשת בלשון חכמים באותה משמעות, "ביציו" כלומר אשכיו. הוא חוזר בכך על הפירוש המקובל (ראה למשל רש"י וראב"ע לפסוק) מבלי לציין את המקור לפירושו או את הבסיס הלשוני שלו,⁷ ובכך מסתיים למעשה פירוש הפסוק. ואולם רשב"ם אינו מסתפק בכך, וללא דברי קישור או הנמקה⁸ מביא דברים אחדים הנוגעים לדרך של הלשונות בכינוי האיבר שבו מדובר. רשב"ם מצביע על כך שבשלושת גופי הלשון – עברית מקראית, לשון חכמים וארמית – מכונה האשך בלשון נקייה הגזורה בכל המקרים משורש בו"ש. המילה העברית היא "מבושים" המופיעה במקרא בביטוי "והחזיקה במבושיו" (דברים כה, יא); הביטוי הארמי המקביל הוא "בית בהתתיה" שבתרגומו המילולי משמעו "בית בושתו", ואילו המקבילה בלשון חכמים היא "בית הבושת".

דברים קצרים אלו וללא הגדרות מופשטות רשב"ם עומד על מספר עניינים: הוא מציג את ההבחנה בין לשון המקרא (מבושים) לבין לשון חכמים (בית הבושת) ואת הקרבה בין לשון חכמים לבין הארמית (בית הבשת-בית בהתתיה), ומאיר תופעה לשונית-סגנונית כללית המשותפת לכל הלשונות והיא השימוש בלשון נקייה המובעת בכל שלושת המקרים בתוך שדה סמנטי אחד. השוואת הלשונות מגלה הן את המשותף להן הן את המפריד ביניהן.

ההיבט השלישי של היחס בין הלשונות, שהוא היפוכו של יסוד ההפרדה, הוא הדמיון ואפילו השיתוף: מציאותן של מילים שוות במשמעות שווה בגופי-הלשון השונים. תופעה זו מובנת מאליה ביחס הגלובלי בין העברית המקראית לבין לשון

של יפת, הפירוש לאיוב (לעיל הערה 3), עמ' 277-281. השימוש בלשון חכמים ובלשון התרגום נפוץ פחות. להזכרת לשון תלמוד ולשון תרגום בפירוש לתורה ראה ע"צ מלמד, מפרשי המקרא, דרכיהם ושיטותיהם, א², ירושלים תשל"ח, עמ' 480-482. ולמראי המקום בפירוש לאיוב ראה יפת, הפירוש לאיוב (לעיל הערה 3), עמ' 49-50; ולכל אלה ראה גם להלן.

6. אם כי יש הקושרים אליה גם את הכינוי "פחד יצחק" בבראשית לא, מב, נג. ראה הערך "פחד" *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, III, Leiden, "II 1983, p. 872

7. שלא כמו ראב"ע המציין שאת הביטוי "מרוח אשך" בויקרא כא, כ אונקלוס מתרגם מריס פחדין, כלומר שהמילה היא ארמית.

8. תמיד אפשר לשער שנשמטו מילים אחדות מן הטקסט במהלך מסירתו, אבל לפי שעה אין לנו אלא מה שעניינו רואות.

חכמים, שהרי שתיהן עברית ומילים רבות משמשות בשתייהן,⁹ אבל היא קיימת גם בין העברית המקראית לבין הארמית, ויש לה תפקיד פרשני רב-חשיבות. אביא שתי דוגמאות כדי לברר עניין זה.

1. איוב ג, כד: כי לפני לחמי אנחתי תבא ויתכו כמים שאגתי

רשב"ם: ויתכו. לשון יציקה כמו "לצקת את אדני הקדש" [שמות לח, כז]. ותרגמו לְאַתְּכָא. וכמו "כהתיך [נה"מ: כהתוך] כסף בתוך כור" [יחזקאל כב, כב] "וַיִּצֶק לוֹ [שמות לו, ג, יג]. וַאֲתִיךְ לִיָּה".

הטענה הכללית של ביאור זה היא שיש לפרש את השורש העברי נת"ך על פי משמעותו בארמית, במשמע "יציקה". טענה זו, שהיא היפוכה הגמור של טענת ההפרדה אותה הדגמנו לעיל, מבוססת כדלקמן: השורש נת"ך הארמי מתרגם את השורש העברי יצ"ק, כלומר הוא שווה הערך שלו מצד המשמעות. עניין זה מוצג בשתי דוגמאות: לצקת, ויצק (אך קיים גם במקומות נוספים, כגון שמות כה, יב; כו, לו; לו, לח; ה). מעבר לזה – וזאת ככל הנראה הנקודה המכרעת – אותה משמעות של השורש נת"ך מצויה גם בעברית כפי שמוכיחה הדוגמה מספר יחזקאל: "כהתוך כסף בתוך כור". זהו אפוא אותו שורש עצמו המשמש בשתי הלשונויות באותה משמעות; לכן אפשר וצריך להשתמש בעדותה של הלשון האחת כדי ללמוד על חברתה. עניין זה חוזר בפירוש לאיוב במקום נוסף בקיצור רב. על הפסוק "הלא כחלב תתיכני וכגבנה תקפיאני" (איוב י, י) אומר רשב"ם: "תתיכני: זרקתני, כמו 'לצקת' [שמות לח, כז] המתורגם לְאַתְּכָא". לולא הדיון המפורט יותר בביאור הקודם, שהדגים שהשורש נת"ך משמש באותה משמעות גם בעברית, היה בדוגמה זו כדי לגרום מבוכה של ממש.

2. שמות טו, א: אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים

רשב"ם: רמה. תרגום של השליך. וכן "רומי קשת" [תהלים עח, ט].

גם במקרה זה מפרש רשב"ם את העברית על פי משמעות השורש בארמית ועל יסוד הטענה שרמ"ה הוא התרגום של "השליך", אבל בניגוד לדיון המפורט בשורש נת"ך הוא אינו מביא דוגמאות כדי להוכיח את הדבר, אולי מפני שזהו שימוש רגיל וידוע (וראה למשל, בראשית כא, טו; ותשליכהו – וַרְמֵת; בראשית לו, כד: וישלכו – וַרְמו; שמות ז, י; טו, כה; לב, יט ועוד הרבה). בצד זה רשב"ם מביא את הופעתו של השורש רמ"ה בעברית במקום אחר, בתהלים עח, ט. משמע, אותו שורש

9. למרות זאת, רשב"ם ממעט מאד לפרש מילים מקראיות על פי שימושן בלשון חכמים, ונראה שהוא עושה זאת בליט ברירה. ראה למשל לשוננו: "ואין לו חבר כי אם בתלמוד" (פירושו לויקרא כו, לו); "ואין לו חבר במקרא ויש לומר כי לשון צונמא שבתלמוד הוא" (פירושו לדברים מא, כג). מלמד מביא עשר דוגמאות כאלה מן הפירוש לתורה, ראה הנ"ל (לעיל הערה 5), עמ' 480.

ביטוי אחר להבנת המציאות הלשונית בתקופת המקרא מצוי בפירושו של רשב"ם לדברי משה "כי כבד פה וכבד לשון אנכי" (שמות ד, י). וכך הוא אומר:

כי כבד פה וכבד לשון אנכי. איני בקי בלשון מצרים בחיתוך לשון כי בקטנותי ברחתי משם ועתה אני בן שמונים. וכן מצינו ביחזקאל שמי שאינו בקי בלשון המלכות קרוי כן.

לדעתו של רשב"ם הבעיה של משה לא הייתה שהיה מגמגם – כפי שפירשו אחדים – אלא שלא הייתה לו שליטה מספקת בלשון המצרית ושדרך ההיגוי שלו ("בחיתוך לשון") הייתה לקויה. מגבלות אלו הן שהרתיעו אותו מלהופיע לפני פרעה. אף בדברים אלו מתבטאת ההנחה בדבר הרב-לשוניות של בני ישראל במצרים, אלא שעוד יותר מאשר בכיזור הקודם משתקפת בהם המציאות ההיסטורית של רשב"ם עצמו. מכאן מוכרות לו שתי התופעות: שהיהודים "רגילים" בלשון הסביבה (היא "לשון המלכות"), ושהם חסרים "חיתוך לשון" – הם דוברים את לשון המקום בהגייה זרה, שאינה תואמת את המקובל בקרב הדוברים המקוריים שלה. הוא מוסיף ומשער שהדבר נובע מכך שלא היו רגילים בלשון זו או שלמדו אותה בגיל מבוגר.

לעומת האנלוגיה הברורה בין מציאות זמנו לזו של התקופה העתיקה, חשוב להדגיש שרשב"ם היה ער למרחק ההיסטורי בין התקופות ולזהירות המתבקשת ממנו והקפיד לשמור על גבולות הסבירות ההיסטורית. בחומר המצוי בידינו יש הערה מפורשת אחת לעניין זה, אבל היא מעידה על תפיסתו העקרונית. בראשית מט, י: עד כי יבוא שילה

רשב"ם: [...] ופשט זה תשובה למינין. שאין כתוב כי אם שילה שם העיר שאין לעז במקרא.

רשב"ם מאריך מאוד בפירוש המילה "שילה" כדי להוכיח שהכוונה לעיר בשם זה, ומטרתו הפולמוסית מתבררת מן ההיגד המפורש שדבריו הם "תשובה למינין"¹². לענייננו חשובה הערתו בעניין הלשונית: יש לקרוא את התנ"ך בלשונותיו שלו, ואין לכלול בהן את ה"לעז", בין אם הוא מכוון ללשון הלטינית בין אם לצרפתית בת זמנו.

ה

במהלך דבריי לעיל נזדמנו הערות אחדות הנוגעות לעניין הלעז, הביטוי האקטואלי לתופעת הרב-לשוניות בתקופתו של רשב"ם עצמו. זהו עניין מרכזי בפירושו של רשב"ם הדורש מחקר מקיף שלא אוכל להיזקק לו כאן, ועד עתה הוקדשו לו רק

12. ועל כך עמדו רבים. ראה למשל: M. I. Lockshin, *Rabbi Samuel ben Meir's Commentary on Genesis: an Annotated Translation*, Lewiston 1989, pp. 360–363

דיונים מעטים.¹³ כפי שהראה בניית, המטרה המרכזית של הבאת הלעז היא פרשנית ולא מילונית. בכל מקום שרשב"ם מביא בו לעז, הריהו רואה צורך לדייק במובנם של ביטויים, לעמוד על משמעותה של צורה לשונית מסוימת ועוד כיו"ב. אלא שרשב"ם אינו מציג באף מקום את המצע התאורטי למנהגו ונראה כהולך בדרך שסללו קודמיו, ובעיקר רש"י. רק במקום אחד בפירוש לאיוב רשב"ם מרחיב את הדיבור בעניין זה, ויש בדבריו המעניינים כדי לגלות טפח מהשקפתו הלשונית הכוללת. אביא את הקטע הזה בשלמותו.¹⁴

איוב טו, ד: אף אתה תפר יראה ותגרע שיחה לפני אל

רשב"ם: ותגרע. לשון ריבוי הוא כלשון הקונטרס קְרִיִּישׁוּטְרָא בלעז. וגריעה שהיא לשון חסרון בלעז דְּקְרִיִּישׁוּטְרָא ומשמש בהין ולא. כמו לשון שרישה שמתחלק כמו כן בלשון לעז. שלשון שרישה שהוא במשקל קל לעז שלו רְצִינִי אבל אם בא במשקל חזק כמו "וכל תבואתי תְּשֹׁרש" [איוב לא, יב] לעז שלו דְּרְצִינְרֵשׁ. וכמו לשון נטייה שמשמע בעצמו ובאחרים במשקל קל בלא לשון מפעיל כמו "אשר נטה לשבת ער" [במדבר כא, טו] משמע בעצמו. ובעניין הזה מתנהגים הלשונות כל אחד ואחד בעניינו ובלעז שלו וכן לשון גריעה זה נשמע לשונו בשני עניינים בשני לעזים.

המטרה המידית של ההערה היא להצדיק את פירוש המילה "ותגרע" כ"לשון ריבוי", כלומר ותרכה, משמעות הנראית בלתי אפשרית לאור משמעותו הבסיסית של השורש גר"ע. כדי להוכיח את צדקת פירושו (ואת פירוש רש"י שהוא מאמץ), מציג רשב"ם מצע תאורטי המבהיר כמה מהשקפותיו הלשוניות בעניין הבניינים. השאלה העקרונית היא תפקידיהם של השורש ושל הבניין בעיצוב משמעות המילה. השורש קובע את השדה הסמנטי הרחב של המילה, ואילו הבניין מדייק את משמעות השורש בכיוון מסוים. עניין זה מוסבר בעזרת שתי תופעות ושלוש דוגמאות, אלא שהתופעה השנייה מוסברת באופן חלקי בלבד ואינה כוללת את הלעז הרלוונטי; לפיכך נותרת בידינו התופעה הראשונה: השימוש באותו שורש עצמו כדי לציין משמעות והיפוכה ע"י נטייתו בשני בניינים שונים. בלשון רשב"ם מכוונה תופעה זו "הן ולא", כלומר, חיוב ושלילה,¹⁵ והיא מוצגת באמצעות אופוזיציה בין הבניינים קל ופיעל: שורש

13. הדיון החשוב ביותר הוא זה של מ' בנית, המיועד לניתוח הלעזים בפירושי רשב"ם לאיוב, בפרק מיוחד בתוך ספרה של יפת, הפירוש לאיוב (לעיל הערה 3), עמ' 277-292. על הלעזים בפירוש לתורה ראה רוזין, הרשב"ם כפרשן (לעיל הערה 2). לדברים מעניינים מאוד על תפקידי הלעז בפירושו של רש"י ראה M. Banitt, *Rashi, Interpreter of the Biblical Letter*, Tel Aviv 1985

14. ראה: יפת, הפירוש לאיוב (לעיל הערה 3), עמ' 259-261, וכן בנית (שם), עמ' 288-289.

15. תופעה זו זכתה לתשומת לבם של פרשנים אחדים. ידוע מאוד פירוש רש"י לשמות כז, ג שבו הוא מכנה את התופעה "בניין וסתירה": "כי יש מלות בלשון עברית מלה אחת מתחלפת

המופיע במשמעות מסוימת בבניין קל יופיע במשמעות הפוכה בבניין פיעל. הדבר מודגם בשני שורשים: שר"ש וגר"ע. משמעותו הכללית של שר"ש קשורה במושג "שורש". בבניין קל משמעותו חיובית: "להכות שורש", לעומת זאת, בבניין פיעל משמעותו שלילית: "לעקור משורש". באופן דומה אך בכיוון הפוך נוהג השורש גר"ע. משמעות היסוד שלו נוגעת למושג הכמות; בבניין קל משמעותו שלילית, "הקטנת כמות", כלומר "חסרון", וכנגד זאת, בבניין פיעל משמעותו חיובית: "תוספת כמות" כלומר "ריבוי".¹⁶

רשב"ם חוזר לעניין זה פעם נוספת בפירושו לאיוב לו, כז שבו מופיע השורש גר"ע בבניין פיעל, ויש בדבריו שם משום תוספת הבהרה. איוב לו, כז: כי יגרע נטפי מים יזקו מטר לאדו

רשב"ם: כי יגרע. משקל חזק לשון ריבוי. דשאמירמא בלעז. דוגמת לשון "תבואתי תשרש" [איוב לא, יב] במשקל חזק דשרציניר בלעז.

אף שרשב"ם מפרש כאן את השורש גר"ע בשורש צרפתי שונה, הקשר לפירוש טו, ד גלוי לעין: בניין פיעל שמשמעותו הפוכה מבניין קל והדגמת התופעה על דרך הלעז ובשורש שר"ש. המשמעות "לשון ריבוי" מייחדת את גר"ע בבניין פיעל. הנקודה החשובה לענייננו היא שרשב"ם מציג את תופעת ה"הן ולא" כתופעה לשונית אוניברסלית המתועדת הן בעברית הן בצרפתית. כל אחת מן הלשונות בחרה

בפתרון לשמש בניין וסתירה". השורשים שרש"י מציין כאן הם שר"ש, סע"ף, עצ"ס, סק"ל וכן הפועל ששימש לו נקודת מוצא לדיון, דש"ן. בפירושי ר' יוסף קרא מכונה התופעה "עיקר ועיקור", כגון בשופטים יד, ט לעניין השורש ר"ד (לשון רדייה), בישעיהו י, לג לעניין השורש סע"ף ועוד (ראה: ש"א פוננסקי, פירוש על יחזקאל ותרי עשר לרבי אליעזר מבלגנצי, ורשה תרע"ג, עמ' xxxv). פוננסקי מביא שם גם את דברי קרא לשמואל א יז, לט, ובהם הוא מתאר את התופעה כ"הן ולא", ויש לשאול אם לשון קרא הוא). פוננסקי מעיר כי בתקופה מאוחרת יותר הוגדרה התופעה במונח "עיקור" לעצמו, והוא מדגים את הדבר בהרחבה מפירוש ר' אליעזר מבלגנצי (שם, עמ' cxliv). עד כמה שראיתי רשב"ם הוא היחיד המתאר תופעה זו כהיבט אחד של תופעה רחבה יותר, היא שאלת היחס בין השורש והבניין, והנעזר לעניין זה בלשון הצרפתית של זמנו.

16. יש להעיר שהמשמעות המיוחדת לכל אחד מן הבניינים בפועל גר"ע עשויה להיות בלתי ברורה מפסוק זה לעצמו, מפני שלפי נוסח המסורה הפועל נטוי בבניין קל (יגרע), והמסקנה שתבקש מכך תהיה "לשון ריבוי" מיוחדת את נטיית השורש בבניין קל. תפיסה כזאת מוכחשת ע"י כל היקרויותיו של הפועל, וקשה להניח שרשב"ם נקט דרך זו (אבל לא אוכל לנקוט לשון נחרצת יותר מפני שרשב"ם אינו מתייחס למשמעות השורש גר"ע בהיקרויותיו האחרות). עניין זה מתברר בפירוש לאיוב לו, כז, שבו רשב"ם מציין במפורש שלשון הריבוי היא ב"משקל חזק", כלומר בבניין פיעל, וזהו אכן הנוסח בפסוק זה (יגרע). יש להניח אפוא שבמקומנו וכן גם שם טו, ח עמד לפני רשב"ם ניקוד המתאים לבניין פיעל, או שרשב"ם סבר שזהו הניקוד הראוי.

רך משלה לממש תופעה זו. העברית בחרה במערכת הבניינים, ואילו הצרפתית, שאין בה בניינים, בחרה בפּוֹזִיצִיות. בצרפתית מדגימה את התופעה הקידומת de שיש לה משמעות שוללת. ע"י הוספת הקידומת השוללת לשורש שמשמעותו חיובית מקבל השורש החדש משמעות שלילית (כגון רציניר ודרציניר, קריישטרא ודקריישטרא), ואילו כאשר משמעות השורש שלילית, עשויה הפּוֹזִיצִיה de להעניק לו משמעות חיובית (כגון אמירמא ודשאמירמא). ובעברית, שורש שמשמעותו בבניין קל חיובית עשוי לשמש בבנין פיעל במשמעות שלילית (כגון שר"ש), ואילו שורש שמשמעותו בבניין קל שלילית, תהיה משמעותו בבנין פיעל חיובית, כגון גר"ע.

דיון זה מבטא היטב את תפיסת היסוד של רשב"ם בעניין לשונותיהם של בני האדם ומסכם כמה וכמה עניינים שהודגמו לעיל בדרכים אחרות. רשב"ם עומד כאן על האוניברסליות של התופעות הלשוניות מחד גיסא ועל הייחוד היחסי של הלשונות השונות מאידך גיסא; אין הלשונות אלא מימושים שונים של אותן תופעות. בכך מבטא רשב"ם משהו מרוח התקופה שבה חי ויצר, הלוא היא המאה השתים עשרה, תקופה של רנסנס מדעי ואינטלקטואלי שרוח של קדמה ופתיחות שורה עליו.

