

האוניברסיטה העברית בירושלים

הפקולטה למדעי הרוח המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל

## מחקרים בלשון

יז-יח

ספר היובל לאהרן ממון

# מחקרים בלשון

החוג ללשון העברית

מרכז בן-יהודה לחקר תולדות הלשון העברית

כתובת המערכת : החוג ללשון העברית  
האוניברסיטה העברית, הר הצופים,  
ירושלים 9190501

# מחקרים בלשון

יז-יח

העורכים: יוחנן ברויאר, שמואל פסברג ועפרה תירוש-בקר

מזכיר המערכת: עברי בוניס

ירושלים ה'תשע"ז

הספר יצא לאור בסיוע הקרן ע"ש דוד ופולה בן-גוריון למדעי היהדות  
מיסודה של משפחת פדרמן, הקרן ע"ש דורה ויוסף שוורץ  
והקרן ע"ש צ'רלס וולפסון של המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק,  
ג'וזף ומורטון מנדל

הפצה : הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס  
ת"ד 39099, ירושלים 9139002  
טלפון: 02-6586659, פקס: 02-5660341  
[www.magnespess.co.il](http://www.magnespess.co.il)

קָדָר וְעִימוּד:  
[iritnahum1@gmail.com](mailto:iritnahum1@gmail.com)

עריכת לשון: תם פרחי

©

כל הזכויות שמורות למכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל  
ולמחברי המאמרים  
ISSN 0334-6110

## פתח דבר

לרגל פרישתו של פרופ' אהרן ממן מן ההוראה בחוג ללשון העברית שבאוניברסיטה העברית נאספו יחדיו תלמידיו וחבריו והרימו את תרומתם לספר היובל המופיע בזאת לכבודו.

פרופ' אהרן ממן היה חבר החוג במשך שנות דור, ומלבד ההוראה נשא בכל התפקידים המרכזיים בו. שנים רבות שימש ראש החוג וראש המרכז לחקר מסורות קהילות ישראל. הוא אף היה ראש המכון למדעי היהדות ושימש עורך של שני כתבי העת היוצאים מטעם החוג – "מחקרים בלשון" ו"מסורות" ושל הסדרה "עדה ולשון". אנו שמחים אפוא שכתב עת זה, היוצא מטעם החוג ללשון העברית והמכון למדעי היהדות, הוא הזוכה להיות אכסניה לספר היובל לכבודו.

רוב המאמרים נוגעים בתחומי עיסוקו העיקריים: לשון ימי הביניים, חכמת הלשון בימי הביניים, מסורות הלשון של עדות ישראל וקשרי העברית עם לשונות אחרות – הערבית של צפון אפריקה והערבית של ארץ ישראל, הארמית והלדינו. אך לא נעדרו תחומים אחרים שאף בהם נגע פרופ' ממן במהלך מחקריו, והם לשון חז"ל, הארמית לניביה (שומרונית, בבליית וחדשה) והעברית החדשה לטיפוסיה.

אנו מודים למכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל, לקרן ע"ש דוד ופולה בן-גוריון למדעי היהדות מיסודה של משפחת פדרמן, לקרן ע"ש דורה ויוסף שוורץ ולקרן ע"ש צ'רלס וולפסון על תמיכתם הנדיבה בפרסומו של כרך זה. תודתנו נתונה לגברת תם פרחי על עריכתה המוקפדת והנקייה, לגברת אירית נחום שהתקינה את הסדר בזריזות וביעילות, ולהוצאת מאגנס שהוציאה מתחת ידה מלאכה מתוקנת.

עם פרישתו מן ההוראה אנו מאחלים לפרופ' אהרן ממן שנים רבות של בריאות טובה, שנים שיוסיף ללכת בהן מחיל אל חיל ביצירה ובעשייה.

ירושלים, חנוכה תשע"ז

יוחנן ברויאר      שמואל פסברג      עפרה תירוש-בקר



## תוכן העניינים

ה		פתח דבר
1	אהרן ממן	העורכים
5	בית הספר של החיים	אהרן ממן
15	רשימת הפרסומים של אהרן ממן	אלנתן חן
31	פורים והושענה רבא – שמותיהם, כינוייהם וגלגוליהם בעברית, בארמית ובערבית	יצחק אבישור
47	העשייה הלשונית בעברית בקהילה הספרדית-פורטוגזית כאמסטרדם	אילן אלדר
65	השורשים הערביים-יהודיים למסורת תרגום המקרא בלאדינו	דוד בונים
89	עיונים במילונו המקראי של אלפאסי	יהושע בלאו
95	טיפולוגיה של כתבי יד בניקוד ארץ-ישראלי "מקנה אברם" לאברהם דבלמש: קריאה מחודשת בדקדוק עברי מהמאה הט"ז לאור חיבורים עבריים ולטיניים	יהושע בלאו ויוסף יהלום דרור בן אריה
117	על השוואת הלשונות ב"תפסיר אלאלפאט" לאבו אלפרג' הארון: ההשוואות ללשון חכמים ולארמית	נאסר בסל
137	מגבלות הכתיב והכתב ותורת הצורות: סוגיה בדקדוק לשון חכמים	משה בר-אשר
161	עיון בשאלות רטוריות בארמית הבבלית	אליצור בר-אשר סיגל
179	רבה ורבא, אבה ואבא – כתיב, הגייה והוראה לדרך ההגדרה המילונית בימי הביניים – מנחם בן סרוק ורש"י	יוחנן ברזיאיר חנוך גמליאל
205	כתבי יד שקדמו ל-" <i>Introductiones</i> לאלפונסו דה סמורה (Alfonso de Zamora)	סנטיאגו גרסיה-חלון
221		
237		

251	ההגייה הכפולה של רי"ש	אהרן דותן
	לשון קודש, לשון כשדים, לשון יוונים:	יונתן האורד
	רשימת הלשונות ב"מאור עין" ומסירתו של	
301	"דקדוקי המקרא"	
	הערבית של יהודי פקיעין: בין ערבית יהודית	יהודית הנשקה
317	לערבית מקומית	
	מסורת תימן בקריאת המשנה – סוגיה אחת	דורון יעקב
337	במערכת הפועל	
	מבטא הדגש במסורת הקריאה הטברנית של המקרא	ג'פרי כאן
347	מימושי קמץ בימינו (כיצד יש לבטא מילים כמו	אשר לאופר
361	נַעְמִי או תַעְבְּדִם?)	
	טיבן של רשימות מילים מקובצות במחברת	חווה מרטינז דלגאדו
387	מנחם בן סרוק	
	נוסח מחברת מנחם על פי מהדורת א' סאנץ-בדייוס	חננאל מירסקי
407	'בְרוּי דיוסף' – שתי הערות מסורה על מילים	יוסף עופר
427	קמוצות וגלגוליהן	
	נסתר עבר בפועלי ל"י הנחתם ב־u בארמית	שמואל פסברג
447	השומרונית	
	עברית בצלה של ארמית חדשה: עברית "מזרחית"	יונה צבר
	כפי שמשתקפת בטקסט עברי, מספר עיירות הכורדים,	
455	של חכם יהודי מכורדיסטן משנת תרצ"ב (1932)	
	מקרא קצר – הפיכתו של כלל פרשני לכלל לוגי	משה קהן
501	בכתביו של כספי	
	הבדלי הרגלי הכתיב בין חלקים שונים של כתב־יד	מיכאל ריז'יק
517	קאופמן של המשנה	
	קווי ייחוד לקסיקליים בעברית הכתובה של תקופת	יעל רשף
537	התחייה	
	עקרון המכנה המשותף בהתגבשות העברית	אורה (רודריג) שורצולד
557	ובהתפתחותה	



573	היצגי הקהילה היהודית ואתוס קהילתי – עיון סוציו־פרגמטי־לשוני בקינה של ר' שלמה חלואה (מכנאס, 1790)	יוסף שיטרית
595	חידושי לשון וצורות נדירות ביצירתם הרוחנית של חכמי מרוקו	יוסף תדגי
611	עברית וערבית בדרושים לבר מצווה מגרדאיה (אלג'יריה)	עפרה תירוש־בקר
IX		תקצירים באנגלית



## כתובות המחברים המשתתפים בכרך זה:

פרופ' יצחק אבישור, החוג ללשון העברית, אוניברסיטת חיפה, חיפה 3498838,  
yavishur@gmail.com

פרופ' אילן אלדר, רח' הרב קוק 50, קריית מוצקין 2636027, ieldar@univ.haifa.ac.il  
פרופ' דוד בונים, החוג ללשון העברית והמרכז ללשונות היהודים, האוניברסיטה  
העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501, david.bunis@gmail.com  
פרופ' יהושע בלאו, האקדמיה ללשון העברית, קריית האוניברסיטה, גבעת רם,  
ירושלים 9190401

ד"ר דרור בן אריה, רח' יוני נתניהו 20, גבעת שמואל 5442404,  
DrorBenArie@gmail.com

פרופ' נאסר בסל, החוג ללימודי הערבית והאסלאם, אוניברסיטת תל-אביב, תל אביב  
nbasal@post.tau.ac.il, 6939512

פרופ' משה בר-אשר, האקדמיה ללשון העברית, קריית האוניברסיטה, גבעת רם,  
ירושלים 9190401, moshe.bar-asher@mail.huji.ac.il

ד"ר אליצור בר-אשר סיגל, החוג ללשון העברית והמרכז לשפה, לוגיקה וקוגניציה,  
האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501,  
ebas@mail.huji.ac.il

פרופ' יוחנן ברויאר, החוג ללשון העברית, האוניברסיטה העברית בירושלים,  
הר הצופים, ירושלים 9190501, yochanan.breuer@mail.huji.ac.il

ד"ר חנוך גמליאל, מכללת הרצוג, אלון שבות, edit5@zahav.net.il

פרופ' סנטיאגו גרסיה-חלון, Universidad Pontificia de Salamanca, Compañia  
5, 37002 Salamanca, Spain Espagne, sgarciala@upsa.es

פרופ' אהרון דותן, החוג ללשון העברית ולבלשנות שמית, אוניברסיטת תל-אביב,  
תל אביב 6997801, ardotan@post.tau.ac.il

מר יונתן האורד, מכון רקח לפסיקה, קריית האוניברסיטה, גבעת רם, ירושלים  
jonathan.howard@mail.huji.ac.il, 9190401

פרופ' יהודית הנשקה, החוג ללשון העברית, אוניברסיטת חיפה, חיפה 3498838,  
henshke@gmail.com

פרופ' יוסף יהלום, החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים,  
הר הצופים, ירושלים 9190501, joseph.yahalom@mail.huji.ac.il

ד"ר דורון יעקב, האקדמיה ללשון העברית, קריית האוניברסיטה, גבעת רם,  
ירושלים 9190401, dormirit@gmail.com

פרופ' ג'פרי כאן, Faculty of Asian and Middle Eastern Studies, University of  
Cambridge, Sidgwick Avenue, Cambridge CB2 9DA, UK,  
gk101@hermes.cam.ac.uk

פרופ' אשר לאופר, החוג ללשון העברית, האוניברסיטה העברית בירושלים,  
הר הצופים, ירושלים 9190501, asher.laufer@mail.huji.ac.il

פרופ' חוזה מרטינו דלגאדו, Departamento de Estudios Semíticos, Campus  
Universitario de Cartuja, Universidad de Granada, Granada, 18071, Espagne,  
jomadelgado@hotmail.com

ד"ר חננאל מירסקי, רח' כוכב הירדן 3, מעלה אדומים 9847017,  
hananel.mirsky@mail.huji.ac.il

פרופ' יוסף עופר, המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן  
yosef.ofer@biu.ac.il, 5290002

פרופ' שמואל פסברג, החוג ללשון העברית, האוניברסיטה העברית בירושלים,  
הר הצופים, ירושלים 9190501, steven.fassberg@mail.huji.ac.il

פרופ' יונה צבר, Department of Near Eastern Languages & Cultures, 378  
Humanities, University of California at Los Angeles, Los Angeles, CA 90095,  
USA, sabar@humnet.ucla.edu

ד"ר משה קהן, החוג ללשון העברית, האוניברסיטה העברית בירושלים,  
הר הצופים, ירושלים 9190501, moshumiryamk@gmail.com

פרופ' מיכאל ריז'יק, המחלקה ללשון העברית וללשונות שמיות, אוניברסיטת  
בר-אילן, רמת גן, 5290002, mryzhik76@gmail.com

פרופ' יעל רשף, החוג ללשון העברית, האוניברסיטה העברית בירושלים,  
הר הצופים, ירושלים 9190501, yreshef@mail.huji.ac.il

פרופ' אורה (רודריג) שורצולד, המחלקה ללשון העברית וללשונות שמיות,  
אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, 5290002, ora.schwarzwald@biu.ac.il  
פרופ' יוסף שיטריט, החוג ללשון העברית, אוניברסיטת חיפה, חיפה 3498838,  
ychetrit@research.haifa.ac.il

פרופ' יוסף תדגי, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris,  
France, joseph.tedghi@inalco.fr

פרופ' עפרה תירוש-בקר, החוג ללשון העברית והחוג לשפה וספרות ערבית,  
האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501,  
otirosh@mail.huji.ac.il

## פרופ' אהרן ממן

חברנו, פרופ' אהרן ממן, אוהב השלום ורודף השלום, נולד בריש שבמרוקו בשנת 1947. לאחר שלמד בישיבה התיכונית בית דוד בעיר צפרו ובבית המדרש הגבוה לרבנים ברבאט, הוא עלה ארצה בגיל שש עשרה ולמד בבית המדרש למורים ביד בנימין (1964-1966). אהרן שירת בצה"ל בחיל התותחנים ובמילואים ביחידות אחרות, עד לפציעתו הקשה בפעילות מבצעית באוקטובר 1990.

לאחר שירותו הצבאי הפעיל למד אהרן באוניברסיטה העברית (1970-1984), בחוגים ללשון העברית ולשפה וספרות ערבית, וקיבל בה את כל תארו האקדמיים. את עבודת הדוקטור שלו כתב אהרן בהנחייתם של דוד טנא ומשה בר-אשר. לאחר סיום הדוקטורט, משקנה לו מעמד של חוקר עצמאי ובעל שם בתחומים מגוונים, הוא נשלח מטעם האוניברסיטה העברית ללימודי השתלמות בתר-דוקטורט באוניברסיטת לונדון, שם למד בחוג לאנגלית ב־University College London (UCL) בהנחיית סידני גרינבאום, ובחוג לפונטיקה ובלשנות ב־School of Oriental and African Studies (SOAS) בהנחיית פרופ' תיאודורה ביינון ופרופ' ר"ה רובינס. הכשרה אקדמית רחבה זו היא שנטעה את השורשים לרוחב ידיעותיו ולגיוון עיסוקיו.

כבר בתום לימודי התואר השני התבלט אהרן כחוקר מבטיח והוזמן ללמד בחוג ללשון העברית באוניברסיטה העברית בירושלים. לאחר שוכו מלימודיו בלונדון המשיך ללמד באוניברסיטה העברית – בשנת 1986 מונה למרצה וכעבור שלוש שנים היה למרצה בכיר, ב־1997 מונה לפרופסור חבר, ומאז שנת 2005 הוא פרופסור מן המניין בקתדרה על שם ח"נ ביאליק בחוג ללשון העברית. לאהרן מעמד בין-לאומי חשוב במיוחד, ובעטיו זכה להזמנות רבות ממרכזי המחקר המובילים בעולם. בין השאר הוא הוזמן לשמש חוקר במחלקת כתבי היד וקטעי הגניזה בספריית הסמינר התיאולוגי בניו יורק (1995-2001); עמית מחקר בקבוצת המחקר על "חכמת הלשון העברית בימי הביניים וספרותה" במכון ללימודים מתקדמים בירושלים (1995); מרצה אורח ב־Yeshiva University בניו יורק (1998); מרכז צוות מחקר, פענוח ופרסום קטעי הגניזה בספרות חכמת הלשון העברית במסגרת פרויקט פרידברג לחקר הגניזה (1999-2011); חבר בקבוצת מחקר ב־Annenberg Center for Judaic Studies וב־University of Pennsylvania (2007) ומרצה אורח ב־Yale University (2011, 2013).

תרומותיו המחקריות של אהרן נסבות על שני צירים עיקריים: חכמת הלשון בימי הביניים מחד גיסא, ולשונות היהודים מאידך גיסא. אהרן כתב תשעה ספרים ועשרות מאמרים. ידיעותיו על מדקדקי ימי הביניים ועל חיבוריהם מפליגות. כתלמיד וחבר מסור של דוד טנא ז"ל, אהרן אף ערך והביא לדפוס כתבי יד של מאמרים וספרים שטנא המנוח לא זכה לפרסמם בעצמו, והבולטים שבהם – "ספר ההשגה הוא כתאב אלמסתלחק לר' יונה אבן ג'נאח בתרגומו העברי של עובדיה הספרדי" (ירושלים תשס"ו) ו"ענייני התחביר שבכתאב אלנתקיה (ספר הדקדוק) לר' יונה אבן ג'נאח" (ירושלים תשע"ז).

מלבד עיסוקו המחקרי, קשה שלא להתפעם ממגוון עיסוקיו האחרים. אהרן ערך (יחד עם פרופ' שמואל פסברג) את כרכים י-יד (תשס"ג-תשס"ו) של כתב העת "מסורות" (מחקרים במסורות הלשון ובלשונות היהודים) ואת כרכים ט-טו (תשס"ג-תשע"ג) של כתב העת החשוב "מחקרים בלשון". בשנת תשע"ד ערך את כרך י' של כתב העת "כרמלים" יחד עם פרופ' תמר צבי ופרופ' יהודית הנשקה מאוניברסיטת חיפה. לצד זה ערך אהרן 12 מספרי המחקר בסדרה "עדה ולשון". הוא משמש חבר מועצת המערכת של הסדרה "ספונות" (1999 עד היום) ושל כתב העת "פעמים" (1999 עד היום), ואף משמש חבר המועצה המייעצת למילון הערבי-עברי עברי-ערבי שעורך פרופ' מנחם מילסון (2009 עד היום).

במהלך השנים אף מילא אהרן תפקידים שונים במנהל אקדמי: הוא שימש מרכז אקדמי של החוג ללשון העברית (1986-1989), וחבר הוועדה האקדמית של המרכז ללשונות היהודים וספרויותיהם (1999 עד היום) וועדת המחקר של המכון למדעי היהדות (2001); הוא עמד בראש התכנית ללימודי התעודה בעריכה ובתרבות הדיבור (1987-1988), בראש היחידה להוראת עברית (1989-1992) ובראש החוג ללשון העברית (1992-1993; 1997-1998); הוא היה מ"מ ראש תכנית רחובות (שלוחת הפקולטה למדעי הרוח של האוניברסיטה העברית) (1996) ועמד בראש המכון למדעי היהדות על שם מנדל (2007-2010).

המפעל העיקרי הראוי לציון בהקשר זה הוא "המרכז לחקר מסורות קהילות ישראל" (ובשמו הראשון "מפעל מסורות הלשון"), המוקדש לחקר מסורות הקריאה בעברית שנשתמרו בפי עדות ישראל ולחקר המרכיב העברי והארמי בלשונות היהודים. מלבד עבודת האיסוף השוטפת, פועלת במרכז סדנת מחקר שבועית ללימוד ולכירור סוגיות במרכיב העברי והארמי בלשונות היהודים השונות. סדנה מרתקת וחיה זו מפגישה בין מידענים, חוקרים ועוזרי מחקר, ובמהלכה מתועדות בקפדנות מסורות לשון שלולי רישומן המדויק, היו נכחדות ואובדות מן העולם. זהו מפעל הצלה שערכו רב, שכן הדוברים של לשונות אלה הולכים ופוחתים.

חשיבותו של מרכז מחקר זה נפרשת גם על פני מחקר תולדות הלשון העברית בכלל, ויש בו תרומה נכבדה לחשיפתו ולמחקרו של הערוץ הסמוי שהעברית הילכה בו מאז שפסקה מן הדיבור החי. מפעל זה נוסד ונוהל בידי פרופ' שלמה מורג ז"ל, שאף ניצח על הסדנה השבועית. אהרן שימש תחילה סגנו ולאחר מותו קיבל לידי את המרכז, ניהל אותו במשך שלוש עשרה שנה ואף הרחיב את פעילותו בכמה כיוונים. החומר הרב שנצטבר דרש יד מכוונת וראייה מחקרית כוללנית כדי לטפל בשפעי השפעים של הנתונים. הובלה מרשימה זו של תחום המחקר הזה הניבה פרות מחקריות חשובים, ובעיקר "מילון משווה למרכיב העברי בלשונות היהודים", שאהרן ייחד מאמץ רב לכתיבתו.

בין החידושים שהכניס אהרן יש לציין את מפעל הדיגיטציה של ארכיון ההקלטות השמור במרכז לחקר קהילות ישראל. בארכיון זה נצטברו במשך למעלה מחמישים שנה כארבעת אלפים שעות הקלטה של קריאה מסורתית מקהילות ישראל השונות – במקרא, במשנה, בתלמוד, בזוהר, בסידור, ואף בדיבור המסורתי של המידענים. ההקלטות הללו נעשו באמצעים מיושנים, והיה חשש ממשי לכך שכל החומר העשיר הזה יתכלה והמפעל כולו ירד לטמיון. לשם כך יזם אהרן את מפעל הדיגיטציה, שהסב את ההקלטות הישנות למדיום דיגיטלי וארגן אותן בקטלוג מקוון. מלבד הסבת ההקלטות, הוא אף דאג להשלים הקלטות של מסורות שהיה להן ייצוג דל או שלא היה להן כל ייצוג בארכיון ההקלטות, כגון מסורות הקריאה והתרגום בגאורגיה (גרוזיה) ובקוצ'ין (הודו).

מאז ומתמיד היה אהרן פעיל גם מחוץ לכותלי האוניברסיטה. כבר בעת לימודיו לימד אהרן בבתי ספר ובמכללות לחינוך. הוא לימד בבית הספר היסודי ברויאר בקיבוץ חפץ-חיים, בבית הספר יהודה הלוי בירושלים, במגמה המזרחנית שייסד בבית הספר התיכון ע"ש הימלפרב בירושלים, וגם בחוגים ללשון העברית של המכללה בירושלים לבנות והמכללה לחינוך ע"ש דוד ילין. הוא אף הקפיד להביא את הישגי המחקר לשדה ההוראה בבתי הספר ובמכללות. דוגמה מעולה לכך היא מאמר פרי עטו שהתפרסם בכתב העת של מכללת דוד ילין: "מסורות העברית של עדות ישראל ותועלת שילובן בהוראה" (תשנ"ז). כיוצא בזה, גרעין התזה של ממן על התהוות לשונות היהודים הוצג במאמרו "לשונות היהודים: גשר וגדר" (תשס"ח), שהתפרסם בספר לימוד לבתי ספר תיכוניים מטעם משרד החינוך והתרבות, ונערך בידי צוות מחקר מיוחד בראשות פרופ' מרים פרנקל.

אהרן אף זכה להעמיד רשימה מכובדת של תלמידים, הן בתחום הדקדוק של ימי הביניים הן בחקר המסורות היהודיות של העברית. נוסף על ההוראה ראוי לציין תרומות נוספות שתרם אהרן לקהילה המדעית והכללית בישראל – הוא שימש

חוקר במוגרבית-יהודית ויועץ ליודאיקה במוזיאון ישראל (1972), חוקר במפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית של האקדמיה ללשון העברית (1982-1983), חבר האקדמיה ללשון העברית (2003-2013), חבר הוועד המנהל של האיגוד העולמי למדעי היהדות (2005 עד היום), ראש מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח (2006-2007) וחבר מנהלת האקדמיה ללשון העברית (2007-2013). מאז 2009 הוא מכהן בתפקיד סגן נשיא האקדמיה ללשון העברית ומאז 2013 משמש נשיא החברה לחקר התרבות הערבית יהודית בימי הביניים. הוא שימש חבר ועדת פרס ראש הממשלה על שם אליעזר בן-יהודה לשנת תשע"ג (2013), חבר ועדת פרס ראש הממשלה על שם אליעזר בן-יהודה לשנת תשע"ה (2015) וחבר ועדת ארוז ביטון להעצמת מורשת יהדות ספרד והמזרח במערכת החינוך (2016).

אהרן זכה בפרסים רבים לאורך הקריירה האקדמית: פרס קוטשר מטעם החוג ללשון העברית באוניברסיטה העברית בירושלים, פרס ש"ד גויטיין לחקר הגניזה ולחקר תולדות היהודים ותרבותם בארצות האסלאם מטעם המכון ללימודי אסיה ואפריקה באוניברסיטה העברית, פרס משה ברייטברד של האקדמיה ללשון העברית, פרס האקדמיה ללשון העברית על שם רוברט ומישל אסרף ופרס ע"ש רנה וניסים גאון למחקר ויצירה של מורשת יהודי צפון אפריקה.

מאז שנת 1976 אהרן נשוי לרחל ממן (לבית גרובר), ולהם ארבע בנות – יפעת (1979), עדי (1980), אביטל (1983), שיר (1990) וכן נכדות ונכדים.



## בית הספר של החיים

רחש לבם של חבריי, עמיתי, מוריי ותלמידיי, דבר טוב, להגיש לי ספר יוכל לרגל פרישתי מן ההוראה ואף לערוך יום עיון מיוחד לרגל הגשתו. אני נפעם מהרעיון ומלא שבח והודיה לחבריי בחוג, הפרופסורים שמואל סטיבן פסברג, יוחנן ברויאר ועפרה תירוש-בקר, שראו לחלוק לי את הכבוד הגדול הזה, ולעמיתי הצעיר והנמרץ, ד"ר אליצור בריאשר-סיגל, ראש החוג ללשון העברית, על שטרח לארגן את יום העיון ולעצב אותו, ולכל מי שסייעו על ידו בהכנות ובביצוע. תודה גדולה לכולם ולאורחים שטרחו והגיעו על ידידותם ואהבתם.

אעיר תחילה על איזה דיסוננס קוגניטיבי. מי שמכיר את הערכים שעל ברכיהם גדלתי אצל הוריי, רבותיי ומוריי, יודע, שאני הפנמתי את הדעה שרדיפת כבוד שקולה לעבודה זרה. יש אנשים שאני מכבד מאוד את דעתם, הסבורים שגם 'ספר יוכל לכבוד' הוא בגדר זה. אם כן, אפשר לתמוה לכאורה על שאני משתף פעולה עם דבר שיש בו לכל הפחות אבק עבודה זרה. לאחר שיקול מצאתי שיש לכך גם תכלית ראויה.

אתם עשויים לחשוב שאני גורס שמצווה הבאה בעברה היא ראויה. לא כן, רק מבחינתי היא באה בעברה, מצדכם היא מצווה הבאה במצווה. מצווה גוררת מצווה. באופן פרדוקסלי, במקרה הזה דווקא פרישתי מן ההוראה מגדילה תורה ומאדירתה. היא מגדילה תורה במאמרים שבספר, ומאדירתה בהרצאות שנישאו ביום העיון. מניסיוני אני יודע שכמה וכמה ממאמריי הטובים לא היו באים לעולם אלמלא שגדולי היזמים הזמינו אותי לכינוס פלוני ולכינוס אלמוני, או ביקשוני לכתוב מאמר לספר יובל, ולהבדיל – לספר זיכרון. ופעמים רבות הייתי צריך להטות את הזרם הטבעי של מעשיי האקדמיים והאחרים כדי להפיק הרצאה ועוד הרצאה, ובעקבותיהן – מאמר ועוד מאמר, ובדיעבד, אני שמח עליהם. אני מניח אפוא שאצל רבים מהתורמים לספר ולכינוס – ההזמנה קדמה למאמר ולהרצאה, ושניהם רווח נקי למדע.

למדתי הרבה ממה ששמעתי ביום העיון, ואני מודה לחבריי בחוג על תרומתם האצילה ומשתוקק לקרוא את דברי התורמים לספר היובל, מהם מורים, מהם עמיתים, מהם תלמידים, וכבר אמר החכם התלמודי רבי חנינא: "הרבה למדתי

\* דברים שנשאתי בחתימת יום העיון ב"א בשבט תשע"ז (7 בפברואר 2017).

מרבותי, ומחבריי – יותר מרבתי, ומתלמידי – יותר מכולן” (תענית ז ע”א). ואת הפסוק בתהלים קיט 99, שעליו נשענת הדרשה הזאת, ”מכל מלמדי השכלתי”, אני קורא בשינוי קל: מכל מלמדיי תוסכלתי...

ועם זה, רק במאמץ גדול אני יכול להמשיג שהנסיבות שבהן הוגש לי הספר ונערך יום העיון נוגעות לי ממש... אולי פעם, אנשים היו מגיעים בשלב הפרישה הפורמלית לקצה דרכם, אבל בחסדי ה' אני יכול לומר שהיום, לכל היותר, אני צריך לעשות מאזן ביניים, כי מבחינתי, העשייה בעיצומה.

כידוע, במשובים על ההוראה יש הערכות מספריות ויש הערות מילוליות. המחמאה הגדולה ביותר שקיבלתי באחד המשובים האחרונים היא מה שכתב לי אחד מתלמידיי בשלוש מילים: ”אל תצא לגמלאות!”.

בשנת תשס”ז, בעשתי בקבוצת מחקר במרכז כ”ץ ללימודי יהדות מתקדמים בפילדלפיה,<sup>1</sup> הוזמנתי לשאת הרצאה על הערבית היהודית בימי הביניים. כמקובל, היושבת-ראש הציגה אותי בפני הקהל. כדי להלל את תוארי ואת שיוכי האקדמי היא אמרה, דרך גזומה, ש”הרבה יותר קל להיבחר לנשיא ארצות הברית מאשר לקבל תואר פרופסור באוניברסיטה העברית”. להיבחר נשיא ארצות הברית ממש לא ניסיתי, אבל האמת היא שגם לא ניסיתי להיבחר פרופסור באוניברסיטה. אפשר לומר ששפוט התגלגלתי לכך. בצעירותי, במהלך לימודי בישיבת בית דוד (מיסודו של הרב דוד עובדיה) בצפרו, מרוקו, המקצוע האהוב עליי ביותר היה מתמטיקה. הלכתי לישון מתוך מתמטיקה והתעוררתי לתוכה. כך היה עד שעברתי ללימודי השמינית בישיבת IMHEH (= Institut Marocain des Hautes Études Hébraïques) המכון המרוקאי הגבוה ללימודי יהדות)<sup>2</sup> בעיר הבירה רבאט. המשגיח באותו זמן היה מר בלחסן, סטודנט למשפטים באוניברסיטה. הוא היה נותן שיחה פעם בשבוע, בסעודה שלישית של שבת, והוא היה כריזמטי כל כך ומדבר בצורה מרתקת כל כך שאני החלטתי שמשפטים זה המקצוע. גם השופט, ד”ר זגורי, שבצעירותו היה בן כיתתו של הנסיך חסן השני (ואז כבר מלך מרוקו) בפקולטה למשפטים, השפיע עליי בכיוון זה. גם הוא היה נותן לנו, תלמידי כיתה י”ב, שיעור אחד בשבוע, בימי ראשון, במסגרת שיעור מחנך שהיינו מצפים לו בכיליון עיניים מדי שבוע. מקצוע המשפטים נחקק אפוא עמוק בלבי, אלא שלפני תום אותה שנת לימודים נאלצנו

1 בשנת הלימודים 2007. נושא הקבוצה היה *Jewish, Christian and Muslim life under Caliphs and Sultans*, Center for Advanced Judaic Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia

2 ראו שלמה א' גליקסברג, ”המדרשה הגבוהה ללימודים רבניים במרוקו 1950-1967: חזון וממשות”, פעמים 131 (תשע”ב), עמ' 33-66.

לברוך ממרוקו (26 בפברואר 1964). 'לברוח' – כי אבא ז"ל נתפס 'בעוון' ציונות וישב בבית הסוהר שנתיים, ועבר מאינסטנציה שיפוטית אחת לגרועה ממנה עד שהגיע לבית הדין הצבאי העליון. המלצתו של הפרקליט המהולל, עורך-הדין יעקב בן עטאר, הייתה אז חד-משמעית: רק שלמונים יצילו את אבא מעמוד התלייה. ולא נותרה בררה אלא להשקיע את כל הרכוש והנכסים בשיחור המערכת, כדי שיאפשרו לנו לברוח. ואכן ברחנו פתאום (בתענית אסתר ה'תשכ"ד), כנראה בסיוע המוסד, ובתוך שבוע הגענו לארץ (בי"ט באדר ה'תשכ"ד, 3 במרס 1964; לשם השוואה, בעלייה בקצב רגיל באותם הימים, היו שוהים בדרך חודשים ארוכים, אם בהפלגה באניות ואם בשהייה במחנה אָרְנֶס במרסיי שבצרפת).

באותו פרק זמן הייתי צעיר מגיל שירות בצה"ל ומגיל האוניברסיטה. מנגד, לא רצייתי ללמוד שוב את כיתה י"ב. אשר על כן הלכתי לעבוד בחקלאות בקיבוץ יפתח כחצי שנה. גרנו בקריית שמונה (שהייתה תחנת מעבר לרוב העולים ממרוקו), ודודי יצחק חמו ז"ל<sup>3</sup> חשש שאני עלול לפרוק לגמרי את עול מסגרת הלימודים. אשר על כן לא חדל מלהמריץ אותי עד שהשתכנעתי ללמוד במדרשה למורים ביד בנימין, שבאותם הימים עדיין הייתה פּרִיפֶריה. למדתי שם שנתיים, ושם פגשתי את משה בראשר, והשאר היסטוריה. שם הקיץ הקץ על המתמטיקה ועל לימודי המשפטים. איך אמר לי פעם פרופ' יהודה ניני בשיחת התייעצות? "כמה מתמטיקאי איכא בשוקא?!"

אחרי השירות הצבאי, במסגרת הסדר מורי ספר של אותם הימים, התחלתי להתעניין בלימודים אוניברסיטאיים, אבל תחילה היה עלי להשלים בגרויות ונבחנתי בבחינות אקסטריניות. חשכתי שאוניברסיטת בראילן מתאימה לי בגלל הקרבה לבית הוריי, שבינתיים עקרו את מגוריהם לעיר יבנה, אבל ב-6 במרס 1969 קראתי או שמעתי בחדשות שבאוניברסיטה העברית אירע דבר חמור: שני מחבלים פוצצו מטען חבלה בקפיטריה של הספרייה הלאומית.<sup>4</sup> אמנם נפצעו רבים אך למרבה המזל לא נהרג איש. בו ברגע גמלה בלבי ההחלטה שהאוניברסיטה העברית היא מקומי.

קבעתי פגישת התייעצות עם פרופ' משה בראשר – אז עדיין דוקטורנט ומרכז הייעוץ בחוג ללשון העברית. עליי להקדים שהמפגש שלי עם הלשון העברית עוד בגלות, ובייחוד לאחר עלייתנו ארצה, היה מדהים. משחר ילדותי כבר הייתי תלת-לשוני. מבין הערבית המוגרבית והצרפתית, דווקא העברית הילכה עליי קסמים

3 ראו עליו ממן, איגרת.

4 כיום אפשר לקרוא על כך באתר: היסטוריה על המפה, יום בהיסטוריה – חודש מרץ (<http://www.mapah.co.il/>).

– וכשעליתי ארצה, נוספה התופעה המרהיבה של עברית חיה בשימוש אופף כול. דיברתי עברית רהוטה מהיום הראשון בארץ, אמנם לא צברית לגמרי. יש כמה אנקדוטות משעשעות בהקשר זה אבל לא כאן המקום לספר את כולן. הנה אחת קצרצרה: יום אחד, במהלך עבודתנו בקיבוץ יפתח, פניתי לחברה, בשמה, בעברית צחה: "דבורה!". מיד נשמע פרץ צחוק אדיר, ואני הבנתי באותו רגע שהכלל הראשון של כללי השווא הנע מת...

כשחבשתי שוב את ספסל הלימודים ביד בנימין, הרגשתי אמנם בין-שוויים עם ילידי הארץ, אבל היו חסרות לי החוויות של שנות המדינה הראשונות. התחלתי לחזור אחרי כל בדל עיתון ישן וקראתי הכול בשקיקה, כאילו להשלים את כל חוויות השנים האלה שלא הייתי בארץ.

באותה פגישה יעץ לי משה בראשור מה שיעץ, אבל גם הטיל עליי שליחות. הוא נתן לי מעטפה סגורה מפרופ' קוטשר וביקש שאעביר אותה למשפחה פלונית ביבנה. ביום שישי שלפני כן, בדרכי לבית הוריי, ראיתי התקהלות ברחוב והצטרפתי לסקרנים. לצערי, ראיתי אדם מוטל על הארץ. אמרו לי שהוא עשה עבודות חשמל במרפסת הקומה השנייה, התחשמל ומת. קוטשר קרא על כך בעיתון של יום ראשון, וביום שני הכין מעטפה למשפחת האבלים, ואני הייתי הבלדר. רוצה לומר, אני הכרתי את קוטשר לפי מעשי החסד שלו עוד לפני שראיתי אותו. לימים, למדתי שהדאגה הראשונה של קוטשר הייתה לסטודנטים, והוא דאג למעוטי יכולת והפריש כל חודש נתח נכבד ממשכורתו לטובת מעשי החסד הללו. כשבאתי לאוניברסיטה, זכיתי ללמוד אצלו את הקורסים האחרונים שלימד לפני שיצא לשבתון האחרון שלו בארה"ב, שם נפטר במפתיע.

בשיעור שלו בלשון חז"ל למדנו מסכת עבודה זרה. כשהגענו יום אחד למשנה ז בפרק ג: "שלושה בתים הן: בית שפנאו מתחילה לשם עבודה זרה, הרי זה אסור; סיידו וכיירו לשם עבודה זרה וחדש, נוטל מה שחידש" וכו', שאלתי אותו: האם המילה 'הן' בתבנית זו המביעה קיום (אקסיסטנציאליות) מקבילה באטימולוגיה למילה 'הנאף' בערבית. הוא התפעל מהשאלה, אבל אמר לי שאין לו תשובה מן המוכן ושהוא צריך לעיין בה. מאותו רגע הוא התחיל לכנות אותי 'בעל ההנאף'. כעבור שבוע העניק לי ספר במתנה, ובו הקדשה אישית. אני מספר את האנקדוטה הזאת כדי להראות באיזו אווירה גדלנו. החוג הזה על המורים שלו היה בית גידול מופלא.

זכיתי ללמוד גם אצל פרופ' בן-חיים. הייתי מאחרוני שומעי לקחו באוניברסיטה העברית, לפני פרישתו מן ההוראה, ואחר כך גם בסמינר פרטי שניהל בביתו עוד כשנתיים. אני רואה בכך את אחת הזכויות הגדולות ביותר שהתגלגלו לידי במהלך חינוכי האקדמי, ואני מדגיש: 'חינוכי האקדמי', ולא 'לימודי באוניברסיטה'.

שתי תופעות בלטו בשיעוריו של בן-חיים: אחת – שיעורים רבים באוניברסיטה גרמו לי התפעלות והתפעמות, התרוממות רוח, הנאה מרובה, אקדמית, דידיקטית, אינטלקטואלית או אסתטית, אבל בשיעורי בן-חיים אירע לי שעומק חכמתו הביא אותי עד דמעות. ושניים – באחד הסמינרים של התואר השני על מסורת לשון השומרונים, השתתף גם דוקטורנט צעיר של בן-חיים, דודיק טלשיר ז"ל. דודיק היה מבוגר מאתנו, תלמידי המ"א, בשנים מועטות בלבד, אבל מכוח פער המעמד ההפרש היה נראה אז גדול. ועם זה, הוא היה צעיר מבן-חיים הרבה, והיה מתווכח עמו ללא הרף. לפעמים היה נראה לנו כאילו הוא משתלח בו ואולי אף עובר את גבול החוצפה. אבל בן-חיים בדוגמה מופתית מדהימה, השיב לו בנחת, דבר דבור על אָפְנוּי, עד שהים השוצף נח מזעפו, ואנחנו עומדים ומשתאים. זה היה השיעור המאלף ביותר שקיבלתי בחילופי דעות בדיון חופשי לגמרי, בביקורת עניינית, משוחררת מכל אימה וחרדה מצד התלמיד, ומשוחררת מכל אגו מצד המורה. דימיתי אז שאני רואה את סוקרטס בכבודו ובעצמו. לימים, התחלתי לראות בבן-חיים גם את בן דמותו של אבן ג'נאח, כך שתורת השומרונים מחד גיסא ותורת אבן ג'נאח מאידך גיסא היו לי ממש תורה חיה. תורת בן-חיים הייתה לי תורת חיים.

ברבות השנים, היה בן-חיים משנן באוזני שהנוסחה החרוטה בשער "ספר הרקמה" לרבי יונה אבן ג'נאח במהדורת האקדמיה – הנוסחה "בעצה עם זאב בן-חיים" – הציקה לו מאוד, כי הוא היה אך מתווך בעסקה שבין אלמנתו של מיכאל וילנסקי לבין דוד טנא, וגב' וילנסקי כפתה עליו את הניסוח הזה.

הייתי גם תלמיד תלמידו של בן-חיים, דוד טנא ז"ל. כיוון שפרסמתי כמה דברים עליו,<sup>5</sup> אסתפק רק בסיפור אחד: בשנתיים הראשונות ללימודי בחוג, הוא שהה בלימודים בצרפת. כיוון שהייתי מעוניין במיוחד בלימודים המשלבים את הידע בעברית ובערבית, קרי בטקסטים מתקופת ימי הביניים, חיכיתי בכליון עיניים לשובו ארצה. במהלך 1973-1974 למדתי אצלו סמינרים על מדקדקי ימי הביניים. כשראיתי את עצמי בשל, אמרתי לו שאני מעוניין לכתוב עבודה סמינריונית בתחום. כעבור שבוע הביא לי תצלום של קטע גניזה בן שישה דפים, לבן על גבי שחור, בלא סיגנטורה. שאלתי אותו מה לעשות בדפים האלו? הוא השיב: "זאת העבודה שלך". הבנתי שעלי להתמודד בעצמי עם דפים אלו מראש ועד סוף. וכך היה. לאט לאט הבנתי שהדפים הם שריר רצוף מתוך מילון קדום, המְעָרַב עברית, ערבית (באותיות

5 כגון מחקרים בלשון ח: ספר זיכרון לפרופ' דוד טנא (תשס"א) וההקדמות לספר: "לדמותו של פרופ' דוד טנא ז"ל", מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 223-228; ושוב בסוף הספר: דוד טנא, ענייני התחביר שבספר הדקדוק (כתאב אל־תַנְקִיחַ) לר' יונה אבן ג'נאח, בעריכת א' ממן, ירושלים תשע"ז.

עבריות) וארמית, אבל ערוך בשיטה אנגרמטית.<sup>6</sup> עיינתי בספרות המקצועית ולמדתי שבתולדות המילונאות העברית היו רק שני מילונים כאלו: אחד של רב האי גאון, "כתאב אלחאווי", שאבד ברבות הימים, ואחד של אבו אלפרג' הרון, חלק ז' של "כתאב אלמשתמל".<sup>7</sup> היה עליי להכריע בשאלה אם הוא אחד מהם או שלישי, שאינו ידוע. השוואה שיטתית הראתה שאין הוא יכול להיות מאלמשתמל.<sup>8</sup> מנגד, ההשוואה עם הדוגמה שפרסם א"א הרכבי תאמה בסגנון ובמבנה הדיון לשירידיס הללו. פענחתי את ששת הדפים, תרגמתי אותם והשקעתי מאמץ עצום להוכיח מכל היבט אפשרי שקטע הגניזה הוא אכן של רב האי.<sup>9</sup> מפעם בפעם דיווחתי לטנא על התקדמותי, והוא היה רומז לי שאם אכתוב עבודה טובה היא עשויה להתפתח כדי עבודת גמר למ"א, כי יש באמתחתו עוד דפי גניזה מאותו חיבור. לימים הגשתי את העבודה, 168 עמודים בכתב ידי, כולל פענוח, תרגום, דיון, מבוא ומסקנות. העבודה זכתה בפרס קוטשר (בפעם הראשונה שחילקו אותו). משנסתיים פרק זה, שאלתי את טנא אם אני יכול להמשיך את העבודה לחיבור גמר. הוא ענה לי כהאי לישנא: "תראה, כתאב אלחאווי הוא כבר שלך... עכשיו תעבור לנושא אחר: העברית של הקראים". הבנתי שהוא דואג להרחבת האופקים שלי. קיבלתי ממנו הפניה ביבליוגרפית לפרקים מ"ספר נעימות" לטוביה בן משה הקראי, איש המאה ה-11 מביזנטיון, שתרגם את החיבור של יוסף הרואה-אלבציר, "כתאב אלמחתווי", מערבית. את הפרקים כתבו בראשית המאה העשרים כחיבורי דוקטור תלמידי פרופ' דוד קאופמן (שעל שמו כ"י קאופמן של המשנה) מבית המדרש לרבנים בהונגריה והם פורסמו בחוברות נפרדות. נושא החיבור, התיאולוגיה של חכמי הקראים, היה זר לי עד אז. הטקסטים היו כתובים בעברית קשה מאוד, שג'ורג' ויידה כינה בְּחַמְתוֹ 'עברית ברברית' (Hébreu barbare),<sup>10</sup> ונאלצתי להשקיע מאמצים עצומים בפענוחם. כתבתי על דקדוק הפועל על פי עשרה פרקים מספר נעימות. המחקר על חיבור הגמר שלי נמשך יותר משנתיים והיום היה מתקבל כעבודת דוקטור. גם במהלך עבודה זו, טנא היה רומז לי שאת המחקר אפשר בהחלט להמשיך לדוקטורט

6 השיטה מתוארת במאמרים המובאים בשתי ההערות שלהלן.

7 סדר ומשמעות באותיות השורש: החלק השביעי מן 'אלכתאב אלמשתמל' לאבו אלפרג' הרון, פעמים 89 (תשס"ב), עמ' 83-95.

8 "לדרכו של רב האי גאון במילונו 'כתאב אלחאווי'", מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה לכבוד מנחם צבי קדרי, בעריכת ש' שרביט, רמת גן תשנ"ט, עמ' 235-249.

9 "שירידי מילון 'כתאב אלחאווי' לרב האי גאון מאוספי אדלר וטיילור-שכטר", תרכיץ סט (תש"ס), עמ' 341-421.

10 *Al-kitab Al-Muhtawi de Yusuf Al-Basir*, texte, traduction et commentaire par George Vajda, édité par D. R. Blumenthal, Leiden 1985, p. 37

כי יש עוד הרבה חומר לניתוח. לימים, כשהגשתי את חיבור הגמר וסיימתי את לימודי התואר השני, התחלתי להתעניין אצלו בנושא מחקר לתואר השלישי. שאלתי אם אני יכול להמשיך בעברית של הקראים. הוא אמר לי: "העברית של הקראים היא כבר שלך... עכשיו תעבור לנושא אחר", וכך הרווחתי מטנא שלושה נושאים גדולים. אינני יודע אם זו הייתה אסטרטגיה מכוונת מצד טנא או שכל זה היה בדיעבד. כך או כך, יצאתי ממנו ברכוש גדול.

לשמחתי זכיתי להיות גם תלמידו של מי שהיה תלמידם של שני גדולי העולם קוטשר ובן-חיים, פרופ' משה בר-אשר ייבדל לחיים ארוכים, שעוד כשהיה רק 'מר משה בר-אשר' דרך כוכבו ורבים באו לשתות בצמא את דבריו. על בר-אשר אספר כאן רק דבר אחד. כפי שכבר רמזתי קודם, עליתי ארצה בגיל מבוגר יחסית, שש עשרה וחצי. כידוע, אקט העלייה הוא פונקטואלי, נקודתי, רגע אחד בחיים, אבל הקליטה נמשכת עד אין קץ. באופן פורמלי לא היה כל ליווי להליך הקליטה שלנו בארץ. באותו זמן גם לא היה סל קליטה. מיטות סוכנות, שולחן וכיסאות – ושלום על ישראל. רק כשפגשתי את משה בר-אשר הרגשתי לראשונה שיש מי שקולט אותי. מיד נוצרה בינינו קרבת נפש, וכבר אמרתי שהשאר היסטוריה. ולוואי שהיה לכל עולה בארצנו קולט כזה.

גם שיעוריו של פרופ' מורג עליו השלום היו ממש כמים קרים על נפש עייפה. תענוג צרוף. וכך שיעוריו של גרעון גולדנברג ז"ל שהכניס אותי לעולם הסמיטיסטיקה, שפעם יקב שאלה על תופעה פונטית במוגרבית לקח אותי לספרייה והתייגע לאתר כרך ישן של כתב עת כדי להראות לי בעין מחקר על התופעה, ותיבדל לחיים ארוכים רעייתו, אסתר גולדנברג, מורה כריזמטית שלימדה אותנו ארמית מקראית ועברית של ימי הביניים. בשיעוריה היא הקימה ממש את הדמויות לתחייה. דבריהם – מילה בסלע והם חקוקים בלבי ומצטלצלים באוזני עד היום. ויזכרו על טוב גם שרגא אסיף (אז עדיין אוסובסקי) שקלט אותנו ממש בשנה א' של לימודי הב"א וחיבב עלינו בקורס הדרכה ביבליוגרפית את אהבת הלימוד והחקירה, ואבי הורביץ, שהדוקטורט שלי<sup>11</sup> היה הדוקטורט הראשון שקראתי בחיי בספרייה הסמינריונית השוקקת בבניין מיזור בקמפוס גבעת רם, כדי לדעת מה זה בכלל דוקטורט, וקראתי אותו בשקיקה, ופרופ' ישראל ייבין בעל הצניעות המופלגת, שהיה גם החונך האישי שלי בעבודתי על העברית של הקראים במסגרת המילון ההיסטורי באקדמיה ללשון העברית בשנים 1978-1979, ושיעורי הפילולוגיה והספרות של איש ההדר פרופ' משה פיאמנטה, ושיעורי הקוראן של פרופ' מאיר יעקב קיסטר.

11 לימים יצא לאור בספר: אבי הורביץ, בין לשון ללשון: לתולדות לשון המקרא בימי בית שני, ירושלים תשל"ב.

קיסטר ציפה שנלמד את פירוש אלג'לאלין לקוראן בשיטת הפלפול התלמודי, כפי שיכול להעיד ידידי ורעי אריה פלהיימר שהשתתף באותם שיעורים. ושיעורי יהושע בלאו וחגי בן-שמאי ומנחם מילסון, ועוד ועוד. דמויות ססגוניות וגלריה מרהיבה של מורים שכל אחד בנה בנפשנו נדבך חשוב של ידע, של מתודולוגיה ושל מידות. ואין בזה שום מידה של אידאליזציה. אתם עשויים לחשוב שאני מייפה את הזיכרונות כי הם קשורים בתקופת הנעורים. ממש לא. אני זוכר את המורים הללו בערגה. התמזל מזלי, שבכל צומת של הכרעות, נקרו בדרכי מורים גדולים, מרבי מכלוף אלעסרי (המכונה 'לִחְזֵן יְלוּ') ודודי הרב אברהם חמו זכר צדיקים לברכה,<sup>12</sup> שהיו מקרי הדרדקי שלי, ו־Monsieur Levy Elysee, שהיה המחנך שלי בבית הספר היסודי באליאנס בריש,<sup>13</sup> דרך רבותי הדגולים בשיבת בית דוד בצפרו, הרב דוד עובדיה והרב ישועה ממן זצ"ל, וייבדלו לחיים ארוכים רבי מכלוף שניאור והרב שמעון ויזמן, והמורים ללימודים כלליים Monsieur Hamou ו־Monsieur Elbaz ועוד, ואחר כך ברבאט הפילוסוף Monsieur Zacklad ורבי דוד אוחנונה ומר בלחסן, ועוד, ועד מוריי באוניברסיטה שמקצתם הזכרתי.

אני מלא שבח והלל למי שכיוון את דרכי והפגיש אותי עם האנשים המדהימים הללו. כשנכנסתי לאוניברסיטה היא הייתה הבית השני שלי. לימים היא נעשתה הבית הראשון שלי... במושגים של פועלים רגילים, אדם הולך לעבודה בין שמונה לארבע. לפי שלא היה לי זמן לנשום כל תקופת שירותי באוניברסיטה אפשר לומר שעבדתי מסביב לשעון. אכן עבדתי באופן מאוד אינטנסיבי, אבל לא היה לי רגע דל. זו הייתה חוויה אינטלקטואלית מתמשכת. והיו לי גם חוויות מרגשות ביותר במהלך הדרך. על פי העיקרון של "דור דור ודורשיו", אני מקווה שהצלחתי גם אני להנחיל לדורות הצעירים משהו ממה שספגתי בדורי.

לקראת סיום, אני מבקש לציין תופעה חשובה, ולא מובנת מאליה, שהייתה נחלת בני דורי: זכינו שבחוג שלנו ישררו אהבה ואחוה ושלוש ורעות, קדמה ושגשוג, בוודאי במידה רבה יותר ממה ששרר בחוגים אחרים או בדורות קודמים. אני רוצה לאחל גם למורי הדור הזה ולמורתיו שישכנו ביניהם אהבה ואחוה, שלום ורעות, וממילא קדמה ושגשוג.

לבסוף, הכרת הטוב מגיעה כמובן להוריי דוד ממן ז"ל ותיבדל לחיים ארוכים שמחה ממן לבית חמו, שגידלו אותי לאהבת הלימוד. מרגלא בפומיה של אבא ז"ל שבילדותי היה משנן באוזניי: "אני גדלתי בר. אתה תלמד". הכרת הטוב מגיעה גם לרעייתי רחל שאפשרה לי להתמסר לעבודת המחקר, ולבנותי היקרות. בתחילת

12 ראו עליהם ממן, איגרת.

13 ראו "Rich (Morocco)", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, IV, Leiden 2010, p. 171



התקופה שבה עבדתי באופן אינטנסיבי בפרויקט פרידברג לגניזה (מראשית שנת 2000), היו מקרינים בארץ את הסרט 'אבא גנוב'. על אותו משקל הן היו מכנות אותי 'אבא גנוז'... תודה לכל משפחתי הברוכה. ושוב אני מודה למורי, לעמיתי ולחברי שטרחו ועמלו הרבה להצלחת היום הזה ולאורחים שטרחו לבוא מקרוב ומרחוק. וברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

### רשימת הקיצורים

ממז, איגרת = אהרן ממז, "איגרת מרבי מכלוף אלעסרי ז"ל רב העיר ריש", עיונים בתרבותם של יהודי צפון-אפריקה: כתבים מוהדרים ומוערים, בעריכת מ' בר-אשר וס' פראד, ירושלים וניו הייבן תשע"ה, עמ' 179-188



## רשימת הפרסומים של אהרן ממן

### ספרים

1. העברית של טוביה בן משה הקראי – הפועל: תצורה שימוש ומילון – על פי עשרה פרקים מן אלכתאב אלמחתוי, עבודת גמר בהדרכת פרופ' דוד טנא, ירושלים תשל"ט
2. השוואת אוצר המלים של העברית לערבית ולארמית בחיבורי הבלשנות העברית למן רס"ג (ראשית המאה הי') ועד אבן ברוך (ראשית המאה הי"ב), עבודת דוקטור בהדרכת פרופ' דוד טנא ופרופ' משה בר-אשר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ה; פורסמה במסגרת פרסומי המדרשה ללימודים מתקדמים, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ו
3. *Comparative Semitic Philology in the Middle-Ages: From Sa'adiah Gaon to Ibn Barūn (10th–12th cent.)*, Leiden–Boston 2004
4. אוצרות לשון: כתבי היד וקטעי הגניזה בחכמת הלשון מאוסף ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים תשס"ו
5. (עם אפרים בן-פורת) פְּתָאב אֶלְנָתָף: פירושו הדקדוקי של ר' יהודה חיג'ו לִסְפְּרֵי נְבִיאִים בְּעִיבּוּד עֲלֵי בֶן סְלִימָן, מבוא, מהדורה ותרגום מוערים (מקורות ומחקרים: סדרה חדשה, יב), ירושלים תשע"ב
6. מילון משווה למרכיב העברי בלשונות היהודים: על יסוד האוסף של פרופ' שלמה מורג ז"ל (עדה ולשון, לא), ירושלים תשע"ג
7. מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה, ירושלים תשע"ד
8. מילון 'כתאב אלחאווי' (הספר הכולל) לרב האי גאון: שרידים מן הגניזה (בדפוס)
9. כתאב אלכאמל לרבי יעקב בן אלעזר, מהדורה מדעית מתורגמת ומוערת על פי שרידי גניזה (בהכנה)
10. כתאב אלמשתמל לאבו אלפרג' הרוך, מהדורה מדעית מתורגמת ומוערת על פי שרידי גניזה, א-ג (בהכנה)
11. ספר אב ואם לר' יהודה בן קוריש, מהדורה מדעית מתורגמת ומוערת על פי שרידים מן הגניזה (בהכנה)

### סקירות ומאמרים

12. (עם משה בר-אשר ורבקה חזן) "מילון מונחים", חיי היהודים במארוקן (מוזיאון ישראל, קטלוג מס' 103), בעריכת א' מולר-לנצט, ירושלים תשל"ג, עמ' 263-267
- [בצרפתית: "Index des mots judéo-marocains et hébreux", *La Vie Juive au Maroc: Arts & Traditions*, eds. A. Muller-Lancet and D. [Champault, Jerusalem 1986, pp. 257-268
13. "הוראת הסמנטיקה של הבניינים בכיתות הבינוניות והגבוהות של בית הספר", מעלות: ביטאון אירגון מורי בתי"ס העל-יסודיים ז (תמוז-אב תשל"ו), עמ' 34-48
14. סקירה על נתן שטרית, למד ערבית בשיטה חדשה (ירושלים תשל"ט), החינוך: רבעון לדברי פדגוגיה ופסיכולוגיה ג-ד (תשמ"ט), עמ' 280-282
15. "מסורת הקריאה של יהודי תיטואן במקרא ובמשנה: פרקים בתורת ההגה", מסורות א (תשמ"ד), עמ' 51-120
16. "La position de l'hébreu des Juifs de Tétouan (au nord du Maroc) d'après leur lecture de textes bibliques et post-bibliques parmi les traditions dites 'séfarades'", *Massorot 2* (1986), pp. 93-102
17. "לזיהוי של המרכיב העברי במוגרבת היהודית", מסורות ג-ד (תשמ"ט), עמ' 171-201 [=מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 204-228]
18. "העברית של הקראים", לשוננו לעם מ-מא: קובץ לשנת הלשון (תש"ן), עמ' 53-59
19. "ר' יונה בן-ג'נאח", לשוננו לעם מ-מא: קובץ לשנת הלשון (תש"ן), עמ' 125-131
20. "לשון חכמים בחיבורי הקראים", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, חטיבה ד, כרך ראשון, ירושלים תש"ן, עמ' 37-44
21. "הקראים ולשון חז"ל: נוסח המובאות ושימוש הלשון", לשוננו נה (תשנ"א), עמ' 221-268
22. "מימונה – מדרש השם ומנהגי החג", מחקרים בתרבותם של יהודי צפון-אפריקה, בעריכת י' בן-עמי, ירושלים תשנ"א, עמ' 85-95 [=מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 99-118]

23. "המרכיב העברי בערבית של יהודי אלג'יריה (תלמסן ועין-תימושנת):" סקירה על Moshé Bar-Asher, *La composante hébraïque du judéo-arabe Algérien (Communautés de Tlémcen et Aïn-Témouchent)*, Jerusalem 1992, לשוננו נו (תשנ"ב), עמ' 257-267
24. "העברית המושפעת מן הערבית", מחניים 1 (תשנ"ב), עמ' 106-115
25. "הארמית והערבית ותרומתן לפרשנות הפילולוגית למקרא בימי הביניים", עם וספר: בטאון ברית עולמית ז (תשנ"ב), עמ' 25-37
26. "The Lexical Element in David Alfasi's Dictionary Definitions", *Genizah Research after Ninety Years: The Case of Judaeo-Arabic*, eds. J. Blau and S. C. Reif, Cambridge 1992, pp. 119-125
27. "תחדישים מתקופת מלחמת המפרץ", עם וספר: בטאון ברית עולמית ח (תשנ"ג), עמ' 33-40
28. "מאור עין' ותולדות המחשבה הדקדוקית העברית": סקירה על מאיר זיסלין (מהדיר), מאור עין (מוסקבה 1990), לשוננו נח (תשנ"ד-תשנ"ה), עמ' 153-165
29. "לתולדות הספר והדפוס העברי בפאס": סקירה על יוסף תדגי, הספר והדפוס העברי בפאס (ירושלים תשנ"ד), פעמים 63 (תשנ"ה), עמ' 160-162
30. "המחשבה הדקדוקית בימי הביניים: בין הקראים לרבנים", מחקרים בלשון ז (תשנ"ו), עמ' 79-96
31. "המקור ושם הפעולה בתפיסת אבו אלפרג' הרון", מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 119-149
32. פירוש ר' יהודה אבן בלעם לספר ישעיהו - Review of Moshe Goshen-Gottstein [*R. Judah Ibn Bal'am's Commentary on Isaiah: The Arabic Original according to MS Firkovitch (Ebr-arab I 1377)*], with the assistance of Ma'aravi Perez (Ramat Gan 1992), *JQR* 86 (1996), pp. 468-476
33. "המילים 'האובדות' והמילים 'העובדות'", לשוננו לעם מח (תשנ"ז), עמ' 147-157
34. "לדמותו של פרופ' דוד טנא ז"ל", מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 223-228

35. "מסורות העברית של עדות ישראל ותועלת שילובן בהוראה", במכללה 8: אסופת מאמרים לזכרו של הד"ר ראובן סיוון, בלשן ומחנך (תשנ"ז), עמ' 63-42
36. "תאוריית ה'עמל' במחשבה הדקדוקית של אבו אלפרג' הרוון", מסורות ט-יא: ספר היובל לגדעון גולדנברג (תשנ"ז), עמ' 274-263
37. "עד היכן הרחיקו המדקדקים העבריים בימי הביניים להשוות לערבית?", מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים: דברי הוועידה הרביעית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, בעריכת י' בלאו, ח' בן-שמאי, מ"ע פרידמן וי' קרמר (תעודה יד), תל אביב תשנ"ח, עמ' 93-81
38. "Karaites and Mishnaic Hebrew: Quotations and Usage", *Studies in Mishnaic Hebrew – Scripta Hierosolymitana XXXVII*, ed. M. Bar-Asher, Jerusalem 1998, pp. 264-283
39. "על 'מסורות ולשונות של יהודי צפון-אפריקה' מאת משה בר-אשר (ירושלים תשנ"ח)", לשוננו סב (תשנ"ט), עמ' 169-159
40. "דברים לזכרו של פרופ' שלמה מורג ז"ל", לשוננו לעם נ (תשנ"ט), עמ' 159-155
41. "ספר השורשים' לר' סעדיה אבן דנאן, מהדורת חִימָנְס סַנְצ'וֹס": סקירה על *Sē'adyah Ibn Danān, Sefer Ha-Šorašim*, ed. M. Jiménez Sánchez (Granada 1996), תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 301-287
42. "התפתחויות לשוניות אצל יהודי צפון אפריקה מגירוש ספרד עד זמננו", ספונות: סדרה חדשה, ספר שביעי [כב] (תשנ"ט), עמ' 190-141 [=מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 54-3]
43. "לדרכו של רב האי גאון במילונו 'כתאב אלהאוי'", מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה לכבוד מנחם צבי קדרי, בעריכת ש' שרכיט, רמת גן תשנ"ט, עמ' 249-235
44. "The Sharḥ of the Haggadah from Sefrou (Morocco): Provenance, Linguistic Features, Hebrew and Hebraisms", *Vena Hebraica in Judaeorum Linguis: Proceedings of the 2nd International Conference on the Hebrew and Aramaic Elements in Jewish Languages (Milan, October 23-26, 1995)*, eds. S. Morag, M. Bar-Asher and M. Mayer-Modena, Milano 1999, pp. 289-320

- [בעברית (גרסה מתוקנת ומורחבת): "שרח ההגדה של פסח בצפרו (מרוקו): מקורו, מאפייני לשונו, עברית והבראיזמים", מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 129-157]
- .45 "Peshat and Derash in Medieval Hebrew Lexicons", *Israel Oriental Studies* 19: *Studies in Memory of Naphtali Kinberg (1948-1997)* (1999), pp. 343-357
- .46 "שרידי מילון 'כתאב אלחאו' לרב האי גאון מאוספי אדלר וטיילור-שכטר", תרכיץ סט (תש"ס), עמ' 341-421
- .47 "השרח המוגרבי למקרא", פעמים 83 (תש"ס), עמ' 48-56 [=מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 121-128]
- .48 "The Flourishing Era of Jewish Exegesis in Spain: The Linguistic School: Judah Ḥayyūj, Jonah ibn Janāh, Moses ibn Chiquitilla and Judah ibn Bal'am", *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation I/2: The Middle Ages*, ed. M. Sæbø, Göttingen 2000, pp. 261-281
- .49 "האלף-בי"ת כמסגרת מנימוטכנית להרצאה הדקדוקית: מבוא לחלק ג של 'אלמשתמל' לאבו אלפרג' הרון", מחקרים בלשון ח: ספר זיכרון לדוד טנא (תשס"א), עמ' 95-139
- .50 "סדר ומשמעות באותיות השורש: החלק השביעי מן 'פתאב אלמשתמל' לאבו אלפרג' הרון", פעמים 89 (תשס"ב), עמ' 83-96
- .51 "מילונים וגלוסרם מאוסף בית המדרש לרבנים באמריקה: הערות מבוא", לשוננו סה (תשס"ג), עמ' 303-314
- .52 "המילים המורכבות בעיני חכמי הלשון בימי הביניים", קול ליעקב: אסופת מאמרים לכבוד פרופ' יעקב בן-טולילה, בעריכת ד' סיון ופ"י הלוי-קירטצ'וק (אשל באר שבע: מחקרים במדעי היהדות, ח), באר שבע תשס"ג, עמ' 277-295
- .53 "דיאטומטיזציה בכמה סגנונות מתולדות העברית", ראה (= REEH *Revue Européenne des Études Hébraïques* 8: מחקרים בלשון העברית, בספרותה ובתרבותה – א' (2003), עמ' 17-24
- .54 "Karaitic Hebrew", *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, ed. M. Polliack, Leiden 2003, pp. 483-503

- .55 "השפה", קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים: מרוקו, בעריכת ח' סעדון, ירושלים תשס"ד, עמ' 143-154 [= "הערבית ולשונות אחרות במרוקו", מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 66-55]
- .56 "The Sefrou (Morocco) Version of *Al-‘ašar Kalimāt*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 29: *Studies in Honour of Moshe Piamenta* (2004), pp. 358-376
- [בעברית: "מדרש עשרת הדיברות במוגרבית יהודית נוסח צפרו", לשונות יהודי ספרד והמזרח וספרויותיהם, בעריכת ד"מ בוניס, ירושלים תשס"ט, עמ' 242-255 = מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 158-171, נוסח מתוקן ומעודכן]
- .57 (with Georgette B-Choukroun) "bərkä - ṭ - a-māzōn/: Actions de grâces après le repas en judéo-arabe de Fès", *Présence juive au Maghreb: Hommage à Haïm Zafrani*, eds. N. S. Serfaty and J. Tedghi, Paris 2004, pp. 295-312
- .58 "על המילה האחרונה: מנגנון התצורה של המילה העברית מאת עוזי אורנן (חיפה תשס"ג)", בלשונות עברית: כתבי-עת לבלשונות עברית תיאורית, חישובית ויישומית 55 (תשס"ה), עמ' 99-105
- .59 "הערוץ הסמוי למסירת העברית בתקופת הביניים", מורשת ישראל: כתב-עת ליהדות ולציונות 1 (תשס"ה), עמ' 33-41 [= מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 197-203]
- .60 "Menaḥem ben Saruq's *Maḥberet*: The First Hebrew-Hebrew Dictionary", *Kernerman Dictionary News* 13 (2005), pp. 5-10
- .61 Review of Lorenzo Jiménez Patón and Ángel Sáenz-Badillos, *Abraham Ibn 'Ezra*, *Sefer Moznayim* (Córdoba 2002), *MEAH (Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos)* 54 (2005), pp. 231-242
- [בעברית: "מהדורה חדשה של 'ספר מאזנים' לר' אברהם אבן עזרא", לשוננו סח (תשס"ו), עמ' 161-170]
- .62 "הצעת מרדכי מישור לרפורמה בניקוד: תגובה", לשוננו לעם נה (תשס"ה)-181-174 עמ' (תשס"ו), עמ' 174-181



63. "הקדמה", בתוך דוד טנא, ספר ההשגה הוא כתאב אלמסתלחק לר' יונה אבן ג'נאח בתרגומו העברי של עובדיה הספרדי, מהדורה ביקורתית על יסוד שני כתבי יד ובהשוואה למקור הערבי, בתוספת מבוא, הערות ומפתח הפסוקים, ירושלים תשס"ו, עמ' ט-כד
64. "לשון חז"ל במילון 'כתאב אלחאוי' לרב האי גאון על פי אוספי אדלר וטיילור-שכטר", לשוננו לעם נו (תשס"ז), עמ' 23-33
65. "על לשון לימודים לרבי רפאל בירדוגו": סקירה על משה בר-אשר (מהדיר), לשון לימודים לרבי רפאל בירדוגו (ירושלים תשס"ב), פעמים 110 (תשס"ז), עמ' 129-145
66. "הפילולוגיה השמית המשווה בימי הביניים – יצירה או העתקה?": סקירה על דן בקר, מקורות ערביים של 'ספר ההשוואה בין העברית והערבית' ליצחק בן ברוך (תל אביב תשס"ה), קתריס 7 (תשס"ז), עמ' 28-44
67. "Karaitе Hebrew Grammatical Thought. State of the Art", *Maimónides y su época*, eds. C. del Valle, S. García-Jalón and J. P. Monferrer, Madrid 2007, pp. 429-438
68. "רבי יונה אבן ג'נאח: בין פילוסופיה ללשון", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 351-359
69. (עם שמואל פסברג ויוחנן ברויאר) "מפעלו המדעי של פרופ' משה בר-אשר", שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, א, בעריכת ש' פסברג, א' ממון ו' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ' ה-יב
70. "ספר פתרונות בצרפתית עתיקה ליהושע י, ז – שופטים ט, כד: קטע גניזה T-S K 7/3-5", שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, א, בעריכת ש' פסברג, א' ממון ו' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ' 220-272
71. "לשונות היהודים – גֶּשֶׁר וְגֵדֶר", מעיל תשבץ: מפגש התרבויות בין יהדות לאסלאם בימי הביניים, בעריכת מ' פרנקל, ירושלים תשס"ח, עמ' 127-141
72. "פְּחָד וְרַחֵב לְבָבְךָ: גרסת ר' יהודה בן דוד חיוג'", לשוננו עא (תשס"ט), עמ' 97-103
73. "Philology in Andalusia, 950-1223 – An Overview", *Iberia Judaica* 1 (2009), pp. 85-117

74. "On the Hebrew Alphabet", *The Creative Alphabets in the Whole World (Proceedings of the World Character Conference, Seoul 5–8 October 2009)*, ed. Soon-Jick-Bae, Seoul 2009, pp. 53–73
75. "קטעים חדשים מכתאב אלמואזנה לר' יצחק אבן ברוך", *מְשַׁאת אֶהְרֵן: מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן, בעריכת מ' בר-אשר וח' א כהן, ירושלים תש"ע, עמ' 358–391*
76. "פירוש רס"ג לדניאל" [קטע גניזה GG 82 מהספרייה העירונית והאוניברסיטאית של ז'נבה], אוסף הגניזה הקהירית בז'נבה: קטלוג ומחקרים, בעריכת ד' רוזנטל, ירושלים תש"ע, עמ' 254–261
77. Review of María Ángeles Gallego (ed.), *El judeo-árabe medieval: Edición, traducción, y estudio lingüístico del Kitāb al-taswi'a de Yonah ibn Ġanāḥ* (Bern 2006), *Hispania Judaica Bulletin* 7 (2010), pp. 351–358
78. "ספר דקדוק אבוד מימי הביניים ותעלומת אבן יוש", אקדם: ידיעון האקדמיה ללשון העברית 43 (תשע"א), עמ' 7–6
79. "למידת הישרדותם של חיבורים בחכמת הלשון: שלושה מקרי מבחן", הקנון הסמוי מן העין: חקרי קנון וגניזה, בעריכת מ' בן-ששון, י' ברודי, ע' ליבליך וד' שלו, ירושלים תשע"א, עמ' 217–233
80. "המוגרבית היהודית מדור בוסקילה עד אשר כהן – תחייה או שירת ברבור?", חקרי מערב ומזרח: לשונות, ספרויות ופרקי תולדה מוגשים ליוסף שיטריט, בעריכת י' טובי וד' קורזון, ירושלים תשע"א, עמ' 111–134 [=מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 77–98]
81. "פתגם המלצות נמלצות של חכמי מרוקו במאה התשע-עשרה", מחקרים בתרבותם של יהודי צפון אפריקה: תעודות מוהדרות ומפורשות, בעריכת מ' בר-אשר וס' פראד, ירושלים תשע"א, עמ' 115–172 [=מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 253–301]
82. "Typology of Creativity in Judeo-Maghrebian", *Studies in the History and Culture of North African Jewry: Proceedings of the Symposium at Yale University, April 25, 2010*, eds. M. Bar-Asher and S. D. Fraade, Jerusalem 2011, pp. 125–139  
[בעברית: "טיפולוגיה של היצירתיות במוגרבית היהודית", מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 67–76]

83. "An Eleventh-Century Karaite Hebrew Grammar": Review of Geoffrey Khan, Judith Olszowy-Schlanger and Maria Angeles-Gallego (eds.), *The Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought in Its Classical Form: A Critical Edition and English Translation of al-Kitāb al-Kāfi fī al-Luġa l-'Ibrāniyya by 'Abū al-Faraj Harūn ibn al-Faraj* (Leiden 2003), *JQR* 101 (2011), pp. 466–476
84. "צמדים וצימודים ב'פתרון העֶנְק' מאת אלעזר בן חלפון": סקירה על אהרן דותן ונאסר בֶּסֶל (מהדירים), פתרון ה'ענק' מאת אלעזר בן חלפון: ביאור מילות הצימוד בספר ה'ענק' למושה אבן עזרא (ירושלים תשע"א), פעמים 132 (תשע"ב), עמ' 195–200
85. "פאס – ערש חכמת הלשון העברית במאות הי'–י"א", פאס וערים אחרות במרוקו: אלף שנות יצירה, בעריכת מ' בר־אשר, מ' עמאר וש' שרכיט, רמת גן תשע"ג, עמ' 29–34
86. "לשונות ברכה באחדות מלשונות היהודים", מנחת ספיר: אסופת מאמרים, מנחות ידידות והוקרה לכבוד יצחק ספיר, בעריכת י' רוזנסון וי' שפנייר, אלקנה-רחובות תשע"ג, עמ' 277–307 [=מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 229–250]
87. "תורות לשון זרות והתאמתן ללשון העברית בידי מדקדקים מימי הביניים והרנסנס", לשוננו עו (תשע"ד), עמ' 309–317
88. "מסורות הלשון ולשונות היהודים: מצב המחקר", כרמלים: לחקר הלשון העברית ולשונות סמוכות י (תשע"ד), עמ' 34–44
89. (עם אפרים בן־פורת) "כְּתָאב אֶלְתַּדְּכִיר וְאַלְתַּאֲנִית' לרבי משה אבן ג'יקטילה: קטעים חדשים", נְטֵעֵי אֵילָן: מחקרים בלשון העברית ובאחיזתיה מוגשים לאילן אלדר, בעריכת מ' בר־אשר וע' מאיר, ירושלים תשע"ד, עמ' 285–307
90. "מימי הביניים אל העת העתיקה: עדות 'כתאב אלהאוי' לרב האי גאון על לשונות והוראות קדומות", לשוננו עז (תשע"ה), עמ' 207–213
91. "מפעלו הספרותי של חנניה דהאן", יהדות מרוקו: מסורת, הגות ואמנות, הפדרציה העולמית של יהדות מרוקו (כתב עת דיגיטלי), גיליון 1 (תשע"ה), עמ' 14–16; <http://morocco.digitaler.co.il/morocco1/#14>; גיליון 2 (תשע"ה)–תשע"ו, עמ' 12–13; <http://morocco.digitaler.co.il/morocco2/#12>

- .92 "איגרת מרבי מכלוף אלעסרי ז"ל רב העיר ריש", עיונים בתרבותם של יהודי צפון-אפריקה: כתבים מוהדרים ומוערים, בעריכת מ' בר-אשר וס' פראד, ירושלים תשע"ה, עמ' 179-188
- .93 "Textual Metonymy in Jewish Languages", *Studies in the Culture of North African Jewry: Collection of the Lectures Presented in the Workshop at Yale University, October 15-24, 2012*, eds. M. Bar-Asher and S. D. Fraade, Jerusalem 2015, pp. 99-110
- .94 "גבולות חכמת הפתגם: על הספר 'מילה בשעתה זהב מעלתה': הפתגם הספרדי-יהודי בצפון מרוקו" מאת יעקב בן-טולילה ותמר אלכסנדר-פריזר, ירושלים תשס"ח, "יהדות מרוקו: מסורת, הגות ואמנות, הפרדציה העולמית של יהדות מרוקו (כתב עת דיגיטלי), גיליון 3 (תשע"ו), עמ' 44-46: <http://morocco.digitaler.co.il/morocco5/#44>
- .95 "Modern Reading Traditions of Biblical Hebrew", *A Handbook of Biblical Hebrew, I: Periods, Corpora and Reading Traditions*, eds. S. E. Fassberg and W. R. Garr, Winona Lake 2016, pp. 215-227
- .96 "בין כתאב אלמשתמל לכתאב אלכאפי לאבו אלפרג' הרון: החלק על המצדד", ספר היובל לכבוד אפרים חזן, בעריכת ש' רפאל ור' רפאל-יוונוטה (בדפוס)
- .97 "פיליטונים ומקאמות בעידן של תמורה בתוניסיה": סקירה על יוסף וצביה טובי, הספרות הערבית-היהודית בתוניסיה (1850-1950) (תל אביב תש"ס), מחקרים בפולקלור, בעריכת ג' חזן-רוקם (בדפוס)
- .98 "קטעי דקדוק קראי מ'כתאב אלמשתמל' לאבו אלפרג' הרון ומ'אשכול הכופר' ליהודה הדסי", האנתולוגיה הקראית, בעריכת מ' פוליאק וי' ארדר (בדפוס)
- .99 "On the Trail of Ibn Quraysh's Lost Book, Sefer Av vaEm", *Studies in Semitics, Bible and Jewish Studies in Honor of Richard C. Steiner*, eds. M. Z. Cohen, A. Koller and A. Moshavi, New York and Jerusalem (forthcoming)
- .100 "Rabbinic Hebrew in the Eyes of Medieval Hebrew Philologists", *Studies in Mishnaic Hebrew and Related Dialects: Proceedings of the Yale Symposium, May 2014*, eds. E. Bar-Asher Siegal and A. Koller, New Haven and Jerusalem (forthcoming)

**ערכים באנציקלופדיות ומאגרי מידע**

- (with Ruth P. Lehmann and Dov Noy) “Abbreviations”, *Encyclopaedia Judaica*, second edition, 1, Jerusalem 2007, pp. 237–240 .101
- “Bar-Asher (Ben Harosh), Moshe”, *Encyclopaedia Judaica*, second edition, 3, Jerusalem 2007, p. 137 .102
- “Blau, Joshua”, *Encyclopaedia Judaica*, second edition, 3, Jerusalem 2007, pp. 743–744 .103
- (with Nehemya Allony) “Ḥayyuj, Judah ben David”, *Encyclopaedia Judaica*, second edition, 8, Jerusalem 2007, pp. 484–485 .104
- “Kaddari, Menachem Zevi”, *Encyclopaedia Judaica*, second edition, 11, Jerusalem 2007, p. 695 .105
- (with David Téné and James Barr), “Linguistic Literature, Hebrew”, *Encyclopaedia Judaica*, second edition, 13, Jerusalem 2007, pp. 29–61 .106
- “Sarfatti, Gad B[en Ami]”, *Encyclopaedia Judaica*, second edition, 18, Jerusalem 2007, p. 55 .107
- “Ben Asher, Aaron (Abū Sa‘īd Hārūn) ben Moses”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, I, Leiden 2010, pp. 373–375 .108
- “Ben Asher, Moses”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, I, Leiden 2010, p. 375 .109
- “Ibn Quraysh, Judah”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, II, Leiden 2010, pp. 534–535 .110
- “Lexicography”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, III, Leiden 2010, pp. 245–249 .111
- “Mishael ben Uzziel”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, III, Leiden 2010, pp. 431–432 .112
- “Rich” [Morocco], *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, IV, Leiden 2010, p. 171 .113
- “Apposition. Medieval Grammatical Tradition”, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 1, Leiden and Boston 2013, pp. 120–121 .114

- “Comparative Linguistics in the Medieval Hebrew Grammatical Tradition”, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 1, Leiden and Boston 2013, pp. 497–500 .115
- “Denominal Verbs: Pre-Modern Hebrew”, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 1, Leiden and Boston 2013, pp. 701–704 .116
- “Karaite Hebrew”, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 2, Leiden and Boston 2013, pp. 447–450 .117
- “Morphology in the Medieval Rabbanite Grammatical Tradition”, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 2, Leiden and Boston 2013, pp. 712–721 .118
- “Pseudo-Segholate Nouns”, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 3, Leiden and Boston 2013, pp. 293–294 .119
- “Tibbonide Hebrew Translations of Arabic”, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 3, Leiden and Boston 2013, pp. 765–769 .120
- “Hebrew and Aramaic Component in Neo-Judeo-Arabic”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Online edition, Leiden 2017 (forthcoming) .121
- “אבולפרג’, הרון בן אלפרג’”, האנציקלופדיה העברית, מהדורה חדשה (מקוונת) .122
- “אבן ברון, אבו אבראהים יצחק בן יוסף אבן בנכנשת”, האנציקלופדיה העברית, מהדורה חדשה (מקוונת) .123
- “אבן ג’נאח, ר’ יונה”, האנציקלופדיה העברית, מהדורה חדשה (מקוונת) .124
- “אבן ישוש יצחק – אבו אבראהים אסחאק אבן קסטאר או סקטאר”, האנציקלופדיה העברית, מהדורה חדשה (מקוונת) .125
- “בר־אשר, משה”, האנציקלופדיה העברית, מהדורה חדשה (מקוונת) .126
- “דונש בן לברט”, האנציקלופדיה העברית, מהדורה חדשה (מקוונת) .127
- “חיוג’, יהודה בן דוד”, האנציקלופדיה העברית, מהדורה חדשה (מקוונת) .128
- “סעדיה בן יוסף, גאון”, האנציקלופדיה העברית, מהדורה חדשה (מקוונת) .129

130. פרסום מקוון באתר "גנזים" ("פרויקט פרידברג לחקר הגניזה") של מאות קטעי גניזה בחכמת הלשון (דקדוקים, מילונים וגלוסריום): מהדורה מדעית בלויית מבואות, תרגום והערות

### עריכה והבאה לדפוס

131. מבוא לתרגום השבעים (חלק א): הרצאות פרופ' סוזן דניאל, ירושלים 1973
132. (עם שלום בראשר) יהודי צפון-אפריקה וארץ ישראל: מעליית ר' חיים בן עטר עד ימינו: ציונות עלייה והתיישבות, ירושלים תשמ"א
133. השוואת הלשונות בתקופת הביניים: קטעי מקורות (א: מרס"ג עד אבן ברון), ירושלים תשמ"ז
134. העברית של הקראים בתקופת הביניים: לקט מקורות, ירושלים תשמ"ח
135. (עם שמואל פסברג) מחקרים בלשון ח: ספר זיכרון לפרופ' דוד טנא (תשס"א)
136. "רשימת פרסומים (חלקית) של דוד טנא ז"ל", מחקרים בלשון ח: ספר זיכרון לפרופ' דוד טנא (תשס"א), עמ' 15-17
137. דוד טנא, "המחקר בחכמת הלשון ובספרותה בחצי היובל האחרון (הנושאים העיקריים העומדים על הפרק)", מחקרים בלשון ח: ספר זיכרון לפרופ' דוד טנא (תשס"א), עמ' 19-37
138. דוד טנא, "כיצד מהדירין חיבורים קדומים בחכמת הלשון?", מחקרים בלשון ח: ספר זיכרון לפרופ' דוד טנא (תשס"א), עמ' 39-44
139. (עם שלמה מורג) עדה ולשון, כג: צמח קיסר, מסורות שבעל-פה ומסורות שבכתב של לשון המשנה: תצורת שם העצם במסורת תימן, ירושלים תשס"א
140. עדה ולשון, כד: שלמה מורג ויחיאל קארה, ארמית בבליית במסורת תימן: שם העצם, ירושלים תשס"ב
141. שלמה מורג, "לשון ולשונות: אוצר המילים העברי של קהילות ישראל", פעמים 89 (תשס"ב), עמ' 152-159
142. (עם שמואל פסברג) מסורות יב (תשס"ב)
143. (עם שמואל פסברג) מחקרים בלשון ט (תשס"ג)
144. (עם משה בראשר ויוחנן ברויאר) שלמה מורג, עיונים בעברית, בארמית ובלשונות היהודים, ירושלים תשס"ד

145. (עם משה בריאשר ויוחנן ברויאר) שלמה מורג, עיונים בעברית לדורותיה, ירושלים תשס"ד
146. (עם שלמה מורג) עדה ולשון, כה: תלמה צורבל, מסורת הלשון של הרמב"ם לפי האוטוגרף של פירושו למשנה: תורת ההגה ומערכת הפועל, ירושלים תשס"ד
147. (עם שמואל פסברג) מסורות יג-יד (תשס"ו)
148. דוד טנא, ספר ההשגה: הוא כתאב אלמסתלחק לר' יונה אבן ג'נאח בתרגומו העברי של עובדיה הספרדי, מהדורה ביקורתית על יסוד שני כתבי יד ובהשוואה למקור הערבי, בתוספת מבוא, הערות ומפתח הפסוקים, ירושלים תשס"ו
149. (עם שמואל פסברג) מחקרים בלשון י (תשס"ו)
150. עדה ולשון, כו: יונה צבר, חמש המגילות בתרגומיהן לארמית חדשה יהודית: מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ו
151. (עם שמואל פסברג ויוחנן ברויאר) שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בריאשר, א: לשון המקרא, מסורה ולשון ימי הביניים; ב: לשון חז"ל וארמית; ג: העברית החדשה ובלשונות היהודים, ירושלים תשס"ח
152. עדה ולשון, כז: אורה (רודריג) שורצולד, מילון ההגדות של פסח בלאדינו, ירושלים תשס"ח
153. עדה ולשון, כח: ראובן אנוך, תבסילי: התרגום המסורתי של יהודי גרוזיה לתורה, א: בראשית, ירושלים תשס"ח
154. עדה ולשון, כט: ראובן אנוך, עיונים בתבסילי לספר בראשית, ירושלים תשס"ט
155. (עם שמואל פסברג) מחקרים בלשון יא-יב: ספר היובל לאבי הורביץ (תשס"ט)
156. שלמה מורג, תורת ההגה והצורות של העברית, פונטיקה ופונולוגיה: שיעורי יסוד, ירושלים תשס"ט
157. עדה ולשון, ל: יונה צבר, תפסירים של פיוטים, קינות ואזהרות, בניבי ארמית חדשה של יהודי כורדיסטאן, ירושלים תשס"ט
158. (עם שמואל פסברג) מחקרים בלשון יג (תשע"א)



159. (עם רבקה בליבוים) ספר זיכרון למוריה ליבזון: מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשע"א
160. (עם שמואל פסברג) מחקרים בלשון יד-טו (תשע"ג)
161. (עם יהודית הנשקה ותמר צבי) כרמלים: לחקר הלשון העברית ולשונות סמוכות י (תשע"ד)
162. עדה ולשון, לב: ראובן אנוך, התרגום המסורתי של יהודי גאורגיה להגדה של פסח, ירושלים תשע"ד
163. עדה ולשון, לג: יונה צבר, ספר דניאל בתרגום לארמית חדשה בניב יהודי עמדיה, ירושלים תשע"ה
164. עדה ולשון, לד: דורון יעקב, מסורת העברית שבפי יהודי דרום תימן: מערכת ההגה ולשון המשנה, ירושלים תשע"ו
165. דוד טנא, ענייני התחביר שבספר הדקדוק כתאב אלתנקה לר' יונה אבן ג'נאח, ירושלים תשע"ז

### שונות

166. עריכת המפתחות, מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' בר-אשר ואחרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 571-595
167. עריכת תכנית ותקצירים, הוועידה השנתית התשע-עשרה, האגודה הישראלית לבלשנות שימושית (איל"ש), ירושלים תשנ"ג
168. תרגום מערבית מוגרבית לעברית: "תרגום עברי לעשר כלמאת" (עשרת הדברות), בתוך דוד עובדיה, ספר נהגו העם, ירושלים תש"ס (ירושלים תשנ"ו), עמ' פב-קה
- [נוסח מתוקן: "תרגום עברי לעשר כלמאת (מדרש עשרת הדברות) נוסח צפרו", מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה (לעיל, מס' 7), עמ' 172-193]

ערך: אלנתן חן



## פורים והושענה רבא – שמותיהם, כינוייהם וגלגוליהם בעברית, בארמית ובערבית

לרגל חגו של בעל היובל אדון במאמר זה בשמותיהם של החגים פורים והושענה רבא, בכינוייהם ובגלגוליהם של שמות וכינויים אלה. אבחן כיצד נתכנו המועדים הללו הן בעברית הן באחיותיה הארמית והערבית.

### 1. פורים – לגלגולי השם פור, פורים בעברית, בארמית ובערבית

#### 1.1 פור, פורים בעברית

כידוע, השם פור במשמע 'גורל', שממנו נגזר שמו של חג הפורים, נמצא לראשונה במגילת אסתר:

- והפיל פור הוא הגורל (אסתר ט 24)
- על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור (שם 26)
- וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים (שם 28)
- לקיים את אגרת הפרים הזאת השנית (שם 29)
- לקיים את ימי הפרים האלה (שם 31)
- ומאמר אסתר קים דברי הפרים האלה (שם 32)

השם שאול מאכדית <sup>1</sup>puru, שבעברית הוא פור, בארמית הוא פורא, פורייה ונרדפת לו המילה נחשא, בערבית־יהודית הוא פור, פורייה, נחשא, בערבית־מוסלמית הוא נהגה בור, ומתרגומו הארמי נגזר שמו בערבית – عيد النهضة (ראו להלן).

#### 1.2 פורא, פורייה ונחשא-נהשא בארמית וסורית

בתרגום אסתר לארמית תורגם פור בשתי מילים נרדפות: פעם פורא (אסתר ג 7) ופעם פִּיִּסָא (אסתר ט 24),<sup>2</sup> ופורים תורגם פוריִיא (אסתר ט 26, 28, 29, 32). בתרגום

1 ראו במילון לאכדית CAD, עמ' 528, וכן אצל פון סודן 1965, עמ' 881; puru באכדית משמעה הן 'קערה' הן 'גורל', אולם חלוקת הדעות בדבר גורונן. יש שקשרו את המילים לשומרית bur במשמע 'קערת (אבן)' ויש שקשרו לאכדית para במשמע 'לגזור, לחתוך' (ראו ביאה 1940, עמ' 198 ואילך). החל מינסן 1895, עמ' 339, קשרו את המילה לפור ולפורים במגילת אסתר (ראו בפירוט: קאופמן 1974, עמ' 84; מנקובסקי 2000, עמ' 126-127; וכן בא"מ, ו, טור 446-448 ובמילונים ללשון המקרא HAL ו-BDB [בשפות אחרות ראו להלן]).

2 פסא בהוראה 'פור' מתועדת בסורית. בארמית־יהודית־בבלית מוצאים באותה משמעות פיסא, פייסא.

שני לאסתר נזכרים בתרגום חופשי פּוּרִיאַ, יומי פּוּרִיאַ, אגרתא דפּוּרִיאַ,<sup>3</sup> והשמות פּוּרִיאַ ופּוּרִיאַ השכיחים בארמית-הבבלית. אפשטיין ציין שבארמית-בבלית יש לפּוּרִיאַ כמה מובנים:

א. גורל, כמו "פור" במקרא, בתלמוד הבבלי: פּוּרִיאַ (שבת קמ"ט ב) ובמנדאית.  
ב. משתה, במקביל ל"כנישתא", כמו הסורית פּוּחִרִיאַ "משתה", אשורית puhru "אסיפה".

ג. "קסם".<sup>4</sup>

השם פּוּרִיאַ לפּוּרִיאַ נמצא בתלמוד הבבלי: "מיחייב אנשא לאיבסומי בפּוּרִיאַ" (פסחים פח, עמ' ב).<sup>5</sup> מילה נרדפת בארמית לפּוּרִיאַ, פּוּרִיאַ היא המילה נחשא [=נחש בעברית] (תרגום פסודו־יונתן לבמדבר כג 23; סנהדרין יט, עמ' א).<sup>6</sup> המילים פּוּרִיאַ ונחשא<sup>7</sup> שכיחות בארמית הסורית, החל מהפשיטתא שתרגמה בנחשא את נחש (במדבר כג 23, כד, 1 וכן ירמיהו יד 14) וכן בטקסטים סוריים אחרים ובמנדאית בצורת נחשא ונהשא.<sup>8</sup>

### 1.3 פורים, אלפור, עיד אלפור, פוריה – בערבית-יהודית

נוסף לפורים נתכנה חג הפורים בערבית-יהודית גם עיד אלפור או בקיצור אלפור, הן בערבית-היהודית מימי הביניים הן בערבית-היהודית החדשה בפי קהילות רבות. בטקסטים מימי הביניים נמצא השם עיד אלפור באותיות עבריות ואף באותיות ערביות عید الفور, וכן בקיצורו אלפור.<sup>9</sup> השם פּוּרִיאַ שגור בפי יהודי חלב ותימן הן

3 אפשטיין תשמ"ד, א, עמ' 358. מונטגומרי קישר בין שתי המשמעויות האכדיות – 'גורל' ו'קערה' – וציין שהמילה פּוּרִיאַ נרדפת למילה כסא בהשבעות הארמיות. הוא פירש את שתייהן 'קערה' וציין שהמילה puru באכדית נגזרת מפּוּחִרִיאַ. את פּוּרִיאַ וכסא פירש 'כלי חרס'. אפשטיין ניסה לקשור בין המשמעות 'גורל' ו'קערה' והציע שאולי הכלי (bowl) שימש לקלפי המכילה גורלות, ראו אפשטיין תשמ"ד, שם, וראו גם סוקולוף 2002, עמ' 891, וכן יסטרוב 1950, עמ' 1146.

4 יסטרוב 1950, עמ' 896-897. המילה פּוּרִיאַ נמצאת בארמית עתיקה מהתקופה הניאו-אשורית במקביל ל-limmu האכדי. על puru זה וזיקתו לפּוּרִיאַ, פורים שבמגילת אסתר, ראו למייר 2005, עמ' 25\*-30.

5 פיין סמית 1903, עמ' 1146.

6 קלארק ואחרים 1984, עמ' 189.

7 פיין סמית 1903, עמ' 2341.

8 ראו סוקולוף 2002, עמ' 741, המביא נחשא מארמית ונהשא ממנדאית, וראו גם דריוור-מצוך, עמ' 290. על חילופי ח/ה בארמית בתלמוד הבבלי, ראו קארה תשמ"ד, עמ' 58-60; בויראין תשמ"ז, עמ' 253; בארמית בתקופת הגאונים, ראו אסף תש"ב, עמ' 24, 158, 160, וראו אבישור תשס"א, עמ' 253; על נהשא במנדאית, ראו אלסעדי 2008, עמ' 336. המילה במשמעות 'גורל, נחש, פור' נכנסה לערבית-מוסלמית בעיראק, ראו אלסעדי 2008, שם.

9 ראו ממן תשע"ג, עמ' 464-465.

לחג הפורים הן לדמי פורים,<sup>10</sup> ואף יצרו מהשם פועל – פוור.<sup>11</sup>

#### 1.4 מְגִלָּה, מְגִלָּה, מְגִלָּה

המילה מגילה, קיצור למגילת אסתר המספרת את סיפור חג הפורים, הפכה לכינוי החג בפי יהודים, הן בהגייה עברית – מְגִלָּה, מְגִלָּה – הן בסיגול ערבי שבו הפך הגימ"ל ל"ג"ם: מְגִלָּה. שלוש הצורות וההגיות וההתפתחות במשמעות המילה נמצאות בערבית-היהודית העיראקית:

##### 1.4.1 מְגִלָּה – משמעויותיה:

- א. המגילות המקראיות (כגון מְגִלַת אסתר, מְגִלַת רות).
- ב. כל יריעה כתובה – "ופוק אלמיו פרד מגילה מכתובא מן תנין אטרפהא" [=ועל השולחן מגילה כתובה בשני צדדיה] (להמן תרנ"ז, עמ' ק"ז).
- ג. מגילות הנקראות בקברות הקדושים בבבל – מגילת דניאל – מגילה שכתובים בה פרקים מספר דניאל ונמצאת בקבר דניאל בכרכוך;<sup>12</sup> מגילת יהושע כהן גדול – מגילה שכתובים בה זכריה ג 14-ד 7 ותפילות בקברו של הכהן בבגדאד (שם); מגילת יחזקאל – מגילה שכתובים בה פרקים מספר יחזקאל והיא נקראת בקבר הנביא יחזקאל;<sup>13</sup> מגילת עזרא הסופר – המגילה כוללת פרקים מספרי עזרא ונחמיה ותפלות לשימוש בקבר עזרא;<sup>14</sup> מגילת פרס – מגילה שחוכרה על נס שיארע ליהודי בצרה בדומה לנס פורים ביום ב' בניסן תקל"ט.<sup>15</sup>

##### 1.4.2 מְגִלָּה (מ), מְגִלָּה (ע), ומשמעויותיה:

- א. קיצור שמה של מגילת אסתר – "ליל ויום ארבעה תעשר באדר יקרון מגילה"<sup>16</sup> [=בליל ויום 14 באדר יקראו מגילת (אסתר)].
- ב. עיד אֶל־מְגִלָּה (מ), כלומר חג הפורים: "בעיד אלמגילה טאבת אלקעדה באלמחלה" (מ) [=בחג המגילה (בחג הפורים) נעמה הישיבה בשכונה]; גם באי"ח בפי יהודי כורדיסטאן.<sup>17</sup>

10 ראו בפירוט בלאו תשס"ו, עמ' 517, וראו גיל תשמ"ג, ב, טקסט 92: 30 (אלפור) וטקסט 195: 8, 14 (عيد الفور).

11 ראו ממן, שם.

12 ראו ששון 1932, במפתח.

13 ממן תשע"ג, עמ' 558-564.

14 שם, עמ' 564.

15 ראו בניהו תש"ך.

16 כ"י ששון, מצליח, עמ' 968.

17 ראו ברואר תש"ח, עמ' 281; צבר 1984, עמ' 280.

- 1.4.3 מַגְלָא – הגייתה ביתר קהילות עיראק בסיגול ערבי, בהחלפת הגימ"ל (g) בגי"ם (j); עֵיד לְמַגְלָה – צורה ערבית למגילה:  
 א. פורים – "בלמגלה יבעתולה צחנין שכראת" [=בפורים ישלחו לה שתי צלחות סוכריות];<sup>18</sup> "ואייאם אַלמַגְלָא באל פרח כתרו" [=וימי הפורים בשמחה שמרו];<sup>19</sup> "סמו לל אייאם הדולי מגלא" [=קראו לימים האלה פורים] (אסתר ט 26 – שרח 5);<sup>20</sup> "תאני יום למגלה סאר קתיל" [=ביום השני של פורים היה ריב (מגיד מישרים, 17.3.1898, עמ' 5);<sup>21</sup> עיד אלמגלא – חג הפורים: "עיד אלמגלא טאבת אלקעוד בלמחלא" [=בחג הפורים נעמה הישיבה בשכונה].<sup>22</sup>  
 ב. דמי פורים – "הסעא יסיר ענדא ולדין תלאתי יקומון יגרוך סידי עטינה מגלא" [=עתה יהיו אצלה שניים שלושה ילדים שיגררו אותך (בבגדך) ויאמרו: אדוני (סבי) תן לנו דמי פורים] (מגיד מישרים, 1.12.1892, עמ' 2);<sup>23</sup> "אנה רבי נפתלי אלדי טעתוך מגלתך" [=אני רבי נפתלי שנתתי לך דמי פורים] (תווינא תר"ן, א, עמ' לט); מַגְלָא; טְעִינִי מַגְלָתִי [=תן לי את דמי הפורים]; ר: מַגְלָאָת.  
 ג. מַגְלָה – כתב עת, שבועון, ירחון.<sup>24</sup>

### 1.5 חג הפורים בערבית-מוסלמית – עיד אלנהשא, פהר-פור

1.5.1 עיד אלנהשא – סופרים ערביים כתבו בין היתר גם על חגי היהודים ובהרחבה על חג הפורים. אלמערי כתב על מנהגים יהודיים הקשורים בחגים ובדיני מאכלות, ובין היתר הזכיר את عيد النهضة, וכתב כי מי שמצדיק את דיני התורה מתחייב בכך לכבד את השבת עם היהודים, להימנע מאכילת בשר משחיטה מוסלמית ולחגוג את חג אלנהשה ואת חג הפסח.<sup>25</sup> המתרגם את דברי אלמערי העיר לגבי עיד אלנהשה: "לא ברור בדיוק לאיזה חג התכוון, אולי זו המילה 'הושענא' במשובש בכתב

- 18 אבישור תש"ן, עמ' 166.  
 19 מי כמוך, עמ' יז.  
 20 שרח 5 הוא כתב יד של תרגום התנ"ך בערבית-יהודית עיראקית משנת 1871-1873, כ"י ששון 5-1253 (ראו אבישור 2011, עמ' 13).  
 21 מגיד מישרים, שבועון בערבית-יהודית עיראקית, בעריכת שלמה תווינא, כלכתא תר"ן-תרנ"ח (ראו אבישור תשס"ג).  
 22 אבישור 1997, מס' 98.  
 23 ראו הערה 21.  
 24 ראו בלנק 1964, עמ' 145; אבישור תשס"א, עמ' 162-163; בראשר תשנ"ח, תשנ"ט, במפתח; בהט, עמ' 281; הנשקה תשס"ז, עמ' 274; ממן תשע"ג, עמ' 334-335.  
 25 ראו למשל אלמקריזי. התיאור במקור הערבי ובתרגום העברי נמצא אצל פרנקל תשע"ג, עמ' 325-343.

ערבי? עוד יותר מתאים 'אלערישה' (סוכות) לאור ההסתברות של חילופי 'ז' ערבית (שנתחברה שמאלה ברהיטות הכתיבה, אף שלהלכה אין לעשות כן) עם 'ה'".<sup>26</sup>  
 נראה לי שאין עיד אלנהשא אלא חג הפורים, ואין נהשא שבטקסט הערכי אלא נחשא-נהשא שבארמית ובסורית בתרגום ל'פור', 'גורל', 'נחש', כפי שהזכרנו לעיל. כאמור, המילה נהשא במשמעות זאת חדרה מסורית גם לערבית-עיראקית<sup>27</sup> ואין היא מילה ערבית.<sup>28</sup> עצם הצמדת עיד אלנהשא לחג הפסח בדברי אלמערי יש בה כדי להעיד עליו שהוא כינוי או תרגום לחג הפורים, הסמוך לחג הפסח שנזכר שם ולא לחג אחר.<sup>29</sup>

1.5.2 פהר – פור – ב"לסאן אלערב" מוזכר *فهر اليهود* ומוגדר כ"בית מדרשם שבו מתכנסים בחגיגה ומתפללים בו, ונאמר שהוא יום שיאכלו וישתו בו ואמר אבי-עובר וזאת מילה נבטית [ארמית] ששורשה *بهر*, שורש זר שחדר לערבית בפ"א, כ'פהר', ויש אומרים שהיא עברית שגם חדרה לערבית והנוצרים אומרים *فحر*. אמר אבן דורייד איני חושב ש-*فهر* ערבית אמיתית, ובחדית' עלי עליו השלום שראה קהל שהפשילו בגדיהם ואמר 'כמו יהודים שיצאו מ-*فهر* הם, או מבית מדרשם'; אמר ו'אפהר' אם קיים [העיד] את 'אלפהר', והוא 'חג היהודים', ו'אפהר' אם נכח בבית מדרש היהודים.<sup>30</sup> ליינ הביא את לסאן אלערב וציין שנראה לו שמדובר בפורים הנגזר מפור.<sup>31</sup> גם אלבוטאני הביא את כל הכתוב בלסאן אלערב ושיער שמדובר בחג הפורים.<sup>32</sup> לאחרונה קיבל הלון את הצעתם של ליינ ואלבוטאני בדבר הזיהוי בין פהר של לסאן אלערב עם פורים העברי, והוסיף שבתרגומי תנ"ך בערבית באה המילה פור כתרגום למילה פור שבמגילת אסתר.<sup>33</sup>  
 נראה לי שאין קשר בין פהר שבערבית לבין פור(ים) שבעברית. נראה שצדק אבי-עובר, המצוטט בלסאן אלערב, שפהר היא מילה ארמית, ויש אומרים עברית, ואילו הנוצרים אומרים פחר. ניתן לבסס את הפירוש הזה בשפות שמיות ובייחוד

26 ראו אצל ג'רייס 1996, עמ' 81.

27 ג'רייס 1996, שם.

28 אלסעדי 2008, עמ' 326.

29 על נהש בערבית במשמע 'נשך, פגע' ראו במילונים, למשל שרוני 1987, עמ' 1354, בערבית-יהודית עיראקית במשמעות 'נגס, גירם', ראו אבישור 2008-2010, נהש.

30 לסאן אלערב, עמ' 3479-3480.

31 ליינ 1863, עמ' 2453.

32 אלבוטאני 1993, עמ' 704.

33 הלון תשע"א, עמ' 314-316.

בארמית, בסורית ובמנדאית. המילה puhru נמצאת באכדית,<sup>34</sup> פח'ר באוגריתית ופחר בפניניקית. בעברית המקראית היא נמצאת ככל הנראה כפחר, כדעת מספר חוקרים, בארמית ובסורית כפחר,<sup>35</sup> וכיחוד במנדאית כפהר, כמו שנשאלה בערבית, שהרי חילופי ח/ה שכיחים בשפה הארמית ובין השפות השמיות.<sup>36</sup> משמעות המילה פחר/פהר בכל השפות השמיות היא 'אסיפה' – בהתחלה רווח השימוש בה לתיאור 'אסיפת האלים' ולאחר מכן לכל 'אסיפה', ואילו במנדאית משמעותה של feast, banquet – puhra. יתר על כן, המילון ציין את זיקתה של המילה לאכדית puhru.<sup>37</sup> במילונים הערביים, החל מלסאן אלערב, ליינ, אלבוטאני ומילונים אחרים, משמעותה של המילה 'התאספות, התכנסות חגיגית' (שרוני ציין אף משמעות של 'בית כנסת, בית מדרש' בעקבות לסאן אלערב, ו'פורים' בעקבות אלבוטאני<sup>38</sup>).

## 2. ערבה, הושענא, הושענא רבא, יום הושענא, שעאנין, שענן

2.1 ערבה, יום ערבה – השם הושענא רבא, המקובל כיום ככינוי ליום השביעי של סוכות, מופיע לראשונה, לפי ההגדרות שבמילון בן-יהודה, בספר "שבולי הלקט" מימי הביניים משנת ה' אלפים וארבע.<sup>39</sup> במשנה כונה היום השביעי של סוכות: "יום השביעי של ערבה" (סוכה ד, א). המילה הושענא, שהיו המתפללים אומרים בזמן ההקפות, אינה אלא הערבה שבלולב ונמצא שערבה והושענא הפכו למילים נרדפות וכך ההגדרות במילונים. בן-יהודה כתב: "הערבה שבאגודת הלולב בחג הסכות"<sup>40</sup> וכן אבן-שושן: "כינוי לענף עץ הערבה באגודת הלולב שנוטלים בחג הסכות (סוכה מו):".<sup>41</sup>

אם כך, כיצד כונה היום השביעי של סוכות? כאמור, במשנה כונה "יום השביעי של ערבה" (סוכה ד, א) ובהמשך הזמן כונה ערבה או יום ערבה, וכך חדר גם ללשונות היהודים, כפי שמתמש בשם הזה ר' סעדיה גאון במאה ה'. בסידור רס"ג

34 ראו במילונים CAD ופון-סודן וכן קאסין 1973, עמ' 111-119.

35 ראו במילונים וראו בפירוט אבישור 2011, עמ' 387-389.

36 ראו לעיל הערה 8.

37 דריוור-מצוך 1963, עמ' 367.

38 שרוני 1987, עמ' 979.

39 בן-יהודה 1924-1959, עמ' 1062.

40 שם.

41 אבן-שושן 2003, עמ' 370.



נזכר השם **יום ערבה**: "ופי יום ערבה יקול [=וכיום ערבה יאמר] נהדרך בזה יום ערבה",<sup>42</sup> וכן בהמשך: "פאד'א כאן יום ערבה גמעת כלהא" [=וכשיהיה יום ערבה כולם יחד],<sup>43</sup> ובהמשך מכנה רס"ג בערבה בלכד ו"לאהל אלשאם פי ערבה אגאבאת זואיד" [=ולאנשי ארץ ישראל יש ביום ערבה "עניות נוספות"].<sup>44</sup>

השם **יום ערבה** ככינוי ליום השביעי של סוכות נזכר גם בקולופון של כתב יד מן המאה הי"ב, המכיל תרגום נביאים אחרונים בערבית-יהודית מבבל. בסיום תרגום ספר יחזקאל כתוב "וכאן אלפראג מנה פי לילה אלארבעא והי לילה ערבה סנה אלף תק וז' לתאריך" [=והיה סיומו בליל רביעי והוא ליל ערבה שנת 1507 לשטרות (=1196 לספירה)].<sup>45</sup>

השם **ערבה** לציון היום השביעי של סוכות, שנתכנה מאוחר יותר **הושענה רבא**, המשיך להתקיים בקרב יהודי בכל בכתב ובעל פה. בכתב נמצא בערבית-יהודית מן המאה הי"ט, כגון "ליל ערבה ילום יסהרון ויקרון עלא צפת קריאי מועד" [=בליל ערבה צריך לשבת מאוחר בלילה ולקרוא לפי סדר קריאת מועד],<sup>46</sup> וכן נהוג הדבר בקרב יהודי כורדיסטאן,<sup>47</sup> בקרב יהודי תימן<sup>48</sup> וכן בלשונות יהודים אחרות.<sup>49</sup>

**2.2 הושענא, הושענא רבא ויום הושענא** – משמעותו הראשונה של השם **הושענא** בזיקה לחג הסוכות הייתה הערבה שבאגודת הלולב בחג הסוכות, כגון "הערבה שהם הוושענות".<sup>50</sup> אחר כך נתכנו הפיוטים שנאמרים בחג הסוכות המתחילים במילה **הושענא** כהושענות, וחיבור שתי המשמעויות בדברי הרמ"א: "ומנענעים הוושענות בשעה שאומרים הוושענות".<sup>51</sup> בן-יהודה מסכם בהערה במילונו: "ואין ספק בדבר, כי בימי בית שני קראו בלשון ההמוני בארמית להאגודה של הלולב עם ההדס והערבה, ובפרט להערבה 'הושענא'".<sup>52</sup> השם **הושענא**, ויום **הושענא** ו**הושענא רבא** ככינוי ליום השביעי של סוכות מתועד רק מתקופה מאוחרת. בן-יהודה מאזכר

42 סידור רס"ג, עמ' רל"ט.

43 שם, שם.

44 שם, עמ' רנ"א.

45 אבישור תשנ"ח, עמ' 12, והשוו אבישור תשס"א, עמ' 147, 140. ראו גם גיל תשמ"ג, טקסט 141: 9.

46 כ"י בר-אילן, עמ' 5; ראו אבישור 2008-2010, א, עמ' 233-234.

47 ראו ברואר תש"ח, עמ' 264; צבר 1974, עמ' 24.

48 רצהבי תשכ"ח, עמ' 243-244; רצהבי תשל"ח, עמ' 215.

49 ממון תשע"ג, עמ' 457-458.

50 רמ"א, שולחן ערוך, אורח חיים, סימן תרס"ד סעיף ז, סדר יום הושענה רבה.

51 ראו בפירוט בן-יהודה 1924-1959, עמ' 1062.

52 ראו בפירוט, שם.

את הכינוי הושענא והושענא רבא ממקורות מאוחרים מימי הביניים שמהם חדר ללשונות היהודים.<sup>53</sup>

יום הושענא נזכר במקור קדום מאלה שהזכיר בן-יהודה. הוא נזכר במדרש ויקרא רבא (עמ' 37): "אתרוגין דיהודאי מצלין עמהון ביום הושענא", ובערבית-יהודית מימי הביניים נזכר יום הושענא במכתב מהמאה הי"א: "ويوم هوشعنا اكرزنا بن الحازان" [=וביום הושענא מינינו (הכרזנו) את בן "החזן"],<sup>54</sup> וכן בלשונות היהודים עד לימינו. השם נמצא בקרב יהודי תימן<sup>55</sup> בצורת שענא ושענות ובצורת הפועל שענן (ראו להלן), וכן בקרב יהודי עיראק: ליל הושענא רבא ושענא רבא (בפי נשים), ובפי יהודי מרוקו ויהודי תוניסיה<sup>56</sup> ובלשונות יהודים נוספות.<sup>57</sup>

**2.3 הושענא, ועיד אלשענין / עיד אלסעאנין בקרב הנוצרים – המילה הושענא נמצאת בערבית הנוצרית והיא חדרה משימושה בארמית הנוצרית, כפי שציין בסל: "בפשיטתא היא קיימת בצורת אושענא. בתרגומים הערביים-נוצריים לתנ"ך נמצא את המילה במספר ואריאנטות [...], הראשונה משקפת חיקוי הצורה העברית, השנייה משקפת חיקוי לצורה כפי שנקראה בסורית והשלישית משקפת חיקוי לצורה היוונית, כאן הלשון הסורית והיוונית היוו לשון תיווך שדרכן עברה המילה לערבית".<sup>58</sup> פרנקל ציין שהמילה בערבית שאולה מן הארמית והיא משמשת גם כינוי לחג.<sup>59</sup> מהושענא נגזר בקרב הנוצרים עיד אלשעאנין: [=חג השעאנין]; אחד אלשענין [=יום ראשון של חג השעאנין] נמצא בארמית-נוצרית במזרח התיכון והמילונאים גוזרים אותו מהושענא.<sup>60</sup>**

בספרו על ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה כתב גיל: "עוד מוזכר 'עיד אלשעאנין', הוא יום א' של כפות התמרים' (שבוע לפני הפסחא): זה היה חג שמוצאו מירושלים וממנה התפשט למקומות אחרים. לדברי יחיא אבן סעיד היו הנוצרים בירושלים נושאים בו עץ זית ענק מכנסיית 'אלעאזריה' אל כנסיית התחייה, אף שבין השתיים מרחק רב: רחובות העיר היו הומים נושאי צלב, קוראים

53 ראו שם, שם.

54 ראו לוי 1924, עמ' 461; גיל תשמ"ג, ב, טקסט 141: 16.

55 רצהבי תשכ"ח, עמ' 246-248; רצהבי תשל"ח, עמ' 64.

56 ראו אבישור 2008-2010, "הושענא".

57 ראו ממן תשע"ג, עמ' 173-174.

58 בסל 2004, עמ' 343 ובביבליוגרפיה.

59 פרנקל 1886, עמ' 277.

60 במילון לסאן אלערב נאמר: "יום השעאנין חג נוצרי שאול בערבית מהסורית", וראו בפירוט על

מילונאים וסופרים ערביים אחרים, בסל 2004, עמ' 373.

ומתפללים, בתהלוכה גלויה, ומושל העיר עם כל כבודתו היה רוכב איתם ומפנה להם דרך [...]”<sup>61</sup>.

גיל העיר גם: ”עיד אלשעאנין, ראה: יחיא אבן סעיד (PO), 279–280; נראה לי שהמילה 'שעאנין' היא ממקור יהודי, כלומר מלשון 'הושענות'”<sup>62</sup>. רצהבי כתב: ”לפי המילונות הערבית 'שְׁעֵינָה' (רבים 'שְׁעָאנִין') הוא ענף תמר. עפ"ז החג הנוצרי 'אָחַד' (עיד) אלשעאנין (יום ראשון של לולבים) על שם שביום זה הם צועדים בתהלוכה בסך, ובידיהם כפות תמרים וענפי זית, ומזמרים 'הושיעה נא, בן דוד'. כפי מוסלמי תימן 'שעאנין' הם אתרוגי הנענוע הקטנים (להברילים מן הגדולים, שנועדו לאכילה)”<sup>63</sup>.

על עיד אלשעאנין בקרב הנוצרים בארץ ישראל עד היום כותב עטאללה: ”עיד אלשעאנין הוא חג כניסת ישו לירושלים ונחוג ביום ראשון שלפני הראשון של פסח, ומבסס את דבריו על המסופר בהרחבה בברית החדשה: ”כשישו נכנס לירושלים על עיר בן אתונות וקיבלה את פניו 'בת ציון' ורוב הקהל פשטו בגדיהם בדרך ואחרים כרתו ענפי עצים על הדרך והקהל שהתקדמו ואלה שהלכו בעקבותיהם היו צועקים ואומרים 'הושענא לכן דוד, ברוך הבא בשם ה', הושע נא במרומים'” (מתי, פרק כא, 9–1). עטאללה מסיים את דבריו: ”שזה נבע מ'הושענא' העברי שמשמעותו 'הצילנו' והוא מן השורש העברי יש"ע”. כמו כן ציין עטאללה שהכינוי איים אלשעאנין [=ימי השעאנין] נזכר בשיר של אבו נואס.<sup>64</sup> עיד אלשעאנין נזכר במילונים הערביים בהגדרה: ”יום ראשון של לולבים, חג נוצרי ביום א' לפני חג הפסחא”<sup>65</sup>.

## 2.4 על הפועל 'שענן' בארמית, בעברית ובערבית

2.4.1 ארמית – הפועל שענן נמצא לראשונה בארמית-יהודית בתרגום יונתן לישעיה: ”וכל עצי השדה ימחאו כף” (ישעיהו נה 12), שם תורגם: ”וכל אילני חקלא, שענין בענפיהון”<sup>66</sup>. ילון ציין: ”'שענן', שמשמעותו תהילה, קרא תהילה, מצוי בארמית נוצרית. חוקרי דיאלקט זה נוטים לומר שנגזר מן 'הושענא'”<sup>67</sup>.

61 גיל תשמ"ג, א, עמ' 385.

62 שם, הערה 700.

63 רצהבי תשכ"ח, עמ' 246. דברי רצהבי מבוססים על מילונו של אלבוטאני 1993, עמ' 470.

64 עטאללה 2012, עמ' 289–290.

65 ראו למשל שרוני 1987, עמ' 774, וראו גם בערבית המדוברת בארץ ישראל: אלברגוטי 1987, עמ' 648.

66 ראו יסטרוב 1950, עמ' 1611, המזכיר גם סורית; פיין סמית 1903, עמ' 4295.

67 ילון תשל"א, עמ' 84.

**2.4.2 עברית** – בעברית נמצא הפועל **שענן** במדרש הגדול: "אחז בידו שרכיט של הדס והיה משענן בעד שעברה כלה מלפניו" (מדרש הגדול, בראשית, מהר' מרגליות, עמ' פח).<sup>68</sup> את המילה **שענן** ממדרש הגדול מביא יסטרוב בהוספות למילונו ומפרשה כשיכול של 'שנען', שהוא עצמו גלגולו של 'שנענע' (כלומר שפֶּעַל של 'נענע' – 'נוע').<sup>69</sup> אבן-שושן הזכיר את **שענן** במשמע 'נופף' ובבניין פֶּעַל שֶׁעַנַן במשמע 'נוענע, הונף'.<sup>70</sup>

**2.4.3 ערבית** – בערבית-יהודית תימנית רגיל הפועל **שענן** עד היום במשמע 'נענע הלולב', ובלשון נשות תימן הוא משמש לתיאור נענע בכלל.<sup>71</sup> רצהבי כותב: "בריבורים של יהודי תימן 'שענון' אמור על נענע הלולב בלבד. אולם במחזור תימן כ"י קדום מצאתי: 'ידו שענון' (אומרים שענון), וכוונת הדברים להושענות של רס"ג".<sup>72</sup>

מ' קיסטר מעיר שהמילה 'הושענא' מציינת בתלמוד הבבלי את אגודת ארבעת המינים, אולם לאו דווקא את הלולב. והנה, דווקא בסורית ארץ-ישראלית, כבר בזמן הקדום, 'אושענא' הוא לולב. אמנם ייתכן בהחלט שהוראה זו בסורית היא לפי המנהג ללכת עם לולבים ב'יום ראשון של הלולבים'. צורה סורית זו נכנסה לערבית בצורת 'סעאנין' או 'שעאנין', ככינוי ללולב ביום חגם של הנוצרים דווקא. אפשר אפוא לתלות מונח זה של יהודי תימן בהשפעת הערבית, אולם לדעת קיסטר, אפשר בהחלט לראותו כמורשת קדומים שנשתיירה בידיהם.<sup>73</sup>

בערבית-נוצרית נמצא הפועל **שענן** במשמע 'חגג בחג אלשעאנין או חג השענינה'. בסל ציין שהפועל גזור מה'שעאנין',<sup>74</sup> וכן גם עטאללה.<sup>75</sup> נראה שהפועל המרובע **שענן** הורחב מהפועל **שען**, הנמצא בעברית במשמע 'לנענע, לקלס'.<sup>76</sup> מהם אפוא פירושה המדויק של המילה והאטימולוגיה שלה? לדעת קיסטר הפתרון עולה קודם כל משימוש הלשון החי בתימן, שבה 'שענן' גזור מ'שענא'

- 68 על נוסחים אחרים הגורסים משנן ותיקונו למשענן ראו ספר ערוך השלם, ח, עמ' 122; בן-יהודה 1924-1959, עמ' 7358, הערה 1; ילון תשל"א, עמ' 84.
- 69 קיסטר תשנ"ב, עמ' 53.
- 70 אבן-שושן 2003, עמ' 1936.
- 71 קיסטר תשנ"ב, עמ' 52.
- 72 רצהבי, 1968, עמ' 247; רצהבי תשל"ח, עמ' 285.
- 73 קיסטר תשנ"ב, עמ' 55-56.
- 74 בסל 2004, עמ' 373.
- 75 עטאללה 2012, עמ' 287.
- 76 ראו בפירוט ילון תשל"א, עמ' 84.

(=הלולב; אגודת הלולב, ההדס והערבה), והוא בוודאי קיצורו של 'הושענא'. הרבר יכול להיאמר לא רק מכוח הסברה, אלא הוא עולה בכירור ממדרש "אותיות דר' עקיבא", שבו נאמר: "ועשבי השדה באין ומשחקין לפניהם [=לפני הצדיקים] אגודות אגודות, והאילנות מתקערין ממקומן ובאין וממחין כפיהם זו על גבי זו ואומ' הושענא, שנאמר [ישעיהו נה 12] 'כי בשמחה תצאו [...] וכל עצי השדה ימחאו כף'".<sup>77</sup> והרי פסוק זה (ישעיהו נה 12) הוא שתורגם בתרגום 'ישענון בענפיהן'. ואף זו: כבר השווו לפועל שלנו את הפועל **שענן** בסורית ארץ-ישראלית, שמשמעו אמנם מזמור לאל, והוא גזור מן המילה **אושענא**.<sup>78</sup> מכאן ששורש זה אינו עברי או ארמי מקורי, אלא שורש משני, גזור מן ה**ושענא**.<sup>79</sup>

במאמר זה נדונו שמותיהם של שני מועדים במסורת היהודית – פורים והושענא רבא – וכינוייהם בעברית, בארמית לרבדיה ובערבית לקהילותיה (היהודית, המוסלמית ואף הנוצרית). עמדנו על גלגוליהם בלשונות הללו ועל המגעים ביניהן בהקשר זה.

## רשימת הקיצורים

### כתבי יד

כ" בר-אילן = מדרשים על פרשיות התורה בערבית-יהודית עיראקית  
 כ"י ששון, מצליח = כתב-יד של משפחת ששון שאינו רשום ב'אהל דוד', והוא מחצית פנקסו של חכם מנשה יחזקאל מצליח

### מקורות ומחקרים

אבישור תש"ן, תשנ"א = יצחק אבישור, החתונה היהודית בכגראד ובכנותיה, א:  
 חיפה תש"ן; ב: חיפה תשנ"א  
 אבישור 1992 = יצחק אבישור, "ספרות ועיתונות בערבית-יהודית של יהודי כבל בדפוסי הודו", פעמים 52 (1992), עמ' 101-115  
 אבישור 1997 = יצחק אבישור, הפתגם העממי של יהודי עיראק, חיפה 1997

77 "מדרש אותיות דר' עקיבא (נוסח א)", בתוך אהרן בן-יעקב ורטהיימר, בתי מדרשות, ירושלים תשט"ו, עמ' שעד.

78 פיין-סמית, עמ' 4255.

79 קיסטר תשנ"ב, עמ' 55.

- אבישור תשנ"ח = יצחק אבישור, תרגום קדום לנביאים אחרונים בערבית־יהודית  
בבלית וסורית: ישעיהו וירמיהו (עדה ולשון, כב), ירושלים תשנ"ח
- אבישור תשס"א = יצחק אבישור, העברית שבערבית־היהודית: המרכיב העברי  
והארמי בערבית־היהודית של קהילות יהודי עיראק, סוריה ומצרים, תל אביב  
תשס"א
- אבישור תשס"ג = יצחק אבישור, החכם הבבלי מכלכותא: חכם ש' תוינא ויצירתו  
הספרותית בעברית ובערבית־היהודית, א-ב, תל אביב תשס"ג
- אבישור תשס"ו = יצחק אבישור, השרח החלבי לתורה: תרגום התורה של יהודי חלב  
בערבית־היהודית, תל אביב תשס"ו
- אבישור תשס"ט = יצחק אבישור, "לשון העיתונות הערבית־היהודית העיראקית  
והמרכיב העברי שבה", לשונות יהודי ספרד והמזרח וספרויותיהם, בעריכת  
ד"מ בוניס, ירושלים תשס"ט, עמ' 219-241
- אבישור 2010-2008 = יצחק אבישור, מילון לערבית־היהודית החדשה הכתובה  
והמדוברת של יהודי עיראק: 2000-1600, א-ג, תל אביב-יפו, 2010-2008
- אבישור 2011 = יצחק אבישור, עיונים בלשון העברית לדורותיה ובמרכיב העברי  
שבעברית החדשה וספרותה, חיפה 2011
- אבן־שושן 2003 = אברהם אבן שושן, המילון החדש, ירושלים 2003
- אלכוסתאני 1993 = بطرس البستاني, محيط المحيط - قاموس مطول للغة العربية, بيروت  
1993
- אלברגוטי 1987 = عبد اللطيف البرغوثي, القاموس العربي الشعبي الفلسطيني, البيرو  
1987
- אלסעדי 2008 = ق. السعدي, معجم المفردات المنداعية في العامية العراقية, درابشا لمانيا  
2008
- א"מ = אנציקלופדיה מקראית, א-ה, ירושלים 1955-1982
- אסף תש"ב = שמחה אסף, תשובות הגאונים: מכתבי־יד שבגנזי קמברידג', ירושלים  
תש"ב
- אפשטיין תשמ"ב = יעקב נחום אפשטיין, פירוש הגאונים לסדר טהרות, ירושלים  
תשמ"ב
- אפשטיין תשמ"ד = יעקב נחום אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות  
שמיות, א-ב, ירושלים תשמ"ד
- בהט תשס"ב = יעקב בהט, המרכיב העברי בערבית הכתובה של יהודי מרוקו,  
ירושלים תשס"ב
- בויאריץ תשמ"ו = דניאל בויאריץ, "כתבי היד התימניים של התלמוד הבבלי: מחקרים  
בלשונם הארמית", לשוננו נא (תשמ"ז), עמ' 252-256

- David M. Bunis, *A Lexicon of the Hebrew and Aramaic Elements in Modern Judezmo*, Jerusalem 1993
- ביאה 1940 = Augustinus Bea, "De origine vocis פור", *Biblica* 21 (1940), pp.198f
- בלאו תשס"ו = יהושע בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו
- בלנק 1964 = Haim Blanc, *Communal Dialects in Baghdad*, Cambridge 1964
- בן-יהודה 1924-1959 = אליעזר בן-יהודה, מילון העברית הישנה והחדשה, ירושלים 1924-1959
- בניהו תש"ך = מאיר בניהו, רבי יעקב אלישר וחיבורו מגילת פרס: על קורות קהילת בצרה בשנות תקל"ה-תקל"ט, ירושלים תש"ך
- בסל 2004 = אבראהים בסל, יסודות עבריים וארמיים קדומים בערבית הדבורה בפי הנוצרים בא"י ובערבית הכתובה בקהילות הנוצריות בא"י סוריה והלבנון, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2004
- בריאשר תשנ"ח, תשנ"ט = משה בר-אשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה, ירושלים תשנ"ט (תשנ"ח)
- בראואר תש"ח = אריך בראואר, יהודי כורדיסטאן, ירושלים תש"ח
- גיל תשמ"ג = משה גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה: 634-1099, א-ג, תל-אביב תשמ"ג
- ג'רייס 1996 = אברהים ג'רייס, "אבו אלעלא אלמערי והיהודים", סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות: היהודים בקרב שכניהם המוסלמים, בעריכת ח' לצרוס-יפה, ירושלים 1996, עמ' 75-82
- דריוור-מצוך 1963 = Ethel S. Drower and Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963
- הלון תשע"א = Moin Halloun, "Some Hebrew Loanwards in Arabic", *Lexicography in Light of Modern Study in Judeo Arabic*, מטוב יוסף: ספר היובל לכבוד פרופ' יוסף טובי, ג, בעריכת א' אטינגר וד' בר-מעוז, חיפה תשע"א, עמ' 308-322
- הנשקה תשס"ו = יהודית הנשקה, לשון עברי בדיבור ערבי: אוצר המילים העברי בערבית המדוברת של יהודי תוניסיה, ירושלים תשס"ו
- יהודה תרצ"ב-תרצ"ד, תש"ן = יצחק בן בנימין יהודה, משלי ערב: אסופת מבחר משלי בני קדם, א-ב: ירושלים תרצ"ב-תרצ"ד; ג: ירושלים תש"ן
- ילון תשל"א = חנוך ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א

- Peter Jensen, "Asian und Europa nach altägyptischen = 1895  
Denkmälern", *ZA* 10 (1895), p.339
- Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud = 1950*  
*Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950
- לדרמן 1948 = דוד לדרמן, פניני התלמוד והמדרש, בואנוס איירס 1948  
להמן תרנ"ז = מאיר להמן, סיפור זוס אפפעהיים, תרגם מעברית ש' תווינא,  
כלכתא תרנ"ז
- Jacob Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, = 1924  
Berlin and Wein 1924
- Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, Book 1, 1-8 = 1863  
London 1863
- לסאן אלערב = أحمد هندأوى هلال, الكناية في لسان العرب لابن منظور: دراسة  
بلاغية تحليلية, القاهرة 2003
- André Lemaire, "PR en Arameen Ancien et les origines de la = 2005  
*fete de purim*", מחקרים בשומרוניות בעברית ובארמית מוגשים לאברהם טל,  
בעריכת מ' בר-אשר ומ' פלורנטין, ירושלים 2005, עמ' 25-30\*
- מי כמוך = יהודה הלוי, ספר מי כמוך, תרגם לערבית-יהודית עיראקית יצחק יוסף  
חיים עבודי, ליורנו תרפ"ח
- ממן תשע"ג = אהרן ממן, מילון משווה למרכיב העברי בלשונות היהודים (עדה  
ולשון, לא), ירושלים תשע"ג
- Paul V. Mankowski, *Akkadian Loanwords in Biblical = 2000*  
*Hebrew*, Indiana 2000
- Michael Sokoloff, *Dictionary of Jewish Babylonian = 2002*  
*Aramaic*, Ramat Gan 2002
- סידור רס"ג תשמ"ה = סידור רב סעדיה גאון, יוצא לאור על ידי י' דוידזון, ש' אסף,  
י' יואל, ירושלים תשמ"ה
- עטאללה 2012 = ا. عطالله, معجم الافعال الرباعية في اللغة المحكية في الجليل,  
بيروت 2012
- ערוך = רבנו נתן בן רבנו יחיאל, ספר ערוך השלם, מהדורת חנוך יהודה קאהוט,  
וינה תרל"ח (דפוס צילום: ירושלים [?] תש"ל)
- Wolfram Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, = 1965  
Wiesbaden 1965
- Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1903 = 1903  
פיין סמית 1903



- Siegmund Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886
- פרנקל תשע"ג = יהושע פרנקל, "אלמקרוזי על חגי היהודים", תשורה לצפרייה: מחקרים במקרא בתולדות ישראל ובמזרח הקדום מוגשים לצפרייה בן-ברק, בעריכת מ' גרובר ואחרים, באר-שבע תשע"ג, עמ' 325-338
- צבר תשס"ד = יונה צבר, "עיון השוואתי בין היסודות העבריים שבניבי הערבית של יהודי עיראק לבין היסודות העבריים שבניבי ארמית חדשה יהודית", תשורות לאבישור, בעריכת מ' הלצר ומ' מלול, תל אביב-יפו תשס"ד, עמ' 261-294
- Stephen Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, Chicago and London 1974
- Elena Cassin, Note sur le "puhru(m)" des dieux, *La voix de l'opposition en Mésopotamie ancienne*, ed. A. Finet, Bruxelles 1973, pp. 111-118
- קאסין 1973 = יחיאל קארה, כתבי היד התימניים של התלמוד הבבלי: מחקרים בלשונם הארמית (עדה ולשון, י), ירושלים תשמ"ד
- קיסטר תשנ"ב = מנחם קיסטר, "בעיות לקסיקוגראפיות – מוקדם ומאוחר", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 45-59
- Ernest G. Clarke et al., *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, New Jersey 1984
- רס"ג 1893 = תפסיר אלתוריה באל ערביה, תאליף רבינו סעדיה גאון בן יוסף אלפיומי, מהדורת נ"י דירנבורג, פאריס 1893
- רצהבי תשכ"ח = יהודה רצהבי, "מונחים עבריים לחג הסוכות בלשונם של יהודי תימן", לשוננו לעם יט (תשכ"ח), א, עמ' 241-247
- רצהבי תשל"ח = יהודה רצהבי, אוצר לשון הקודש של בני תימן, תל אביב תשל"ח
- רצהבי תשנ"א = יהודה רצהבי, "מילואים ל'אוצר לשון הקודש של בני תימן'", מסורות ה-ו (תשנ"א), עמ' 197-249
- שוני 1987 = אברהם שוני, המילון המקיף ערבי-עברי, א-ג, גבעתיים 1987
- David S. Sassoon, *Ohel David: Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*, 1-2, London 1932
- תווינא תר"ן = שלמה תווינא, נטעי שעשועים, כלכתא תר"ן
- ת"א = אלכסנדר שפרבר, כתבי הקודש בארמית, א: תרגום אונקלוס לתורה, ליידין 1959

ת"נ = תרגום ארץ ישראל לתורה: כתב־יד ותיקן (ניאופיטי 1), ירושלים תשל"א  
תפ"י = תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, מהדורת מ' גינזבורגר, ברלין תרס"ג

BDB = Francis Brown, Samuel R. Driver and Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907

CAD = Ignace J. Gelb, John A. Brinkman and Robert D. Biggs, *The Assyrian Dictionary*, Chicago 1956

HAL = Walter Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament*, Leiden 1967

## העשייה הלשונית בעברית בקהילה הספרדית-פורטוגזית באמסטרדם

### מבוא

בעטיין של הפרעות שהתרחשו בחצי האי האיברי, שראשיתן בשנת 1391 בסביליה, נאלצו יהודים רבים לוותר על דתם ולקבל עליהם את הדת הנוצרית. להוציא מיעוט קטן של "נוצרים חדשים" שדבק באמונה הדתית החדשה, רוב היהודים המומרים, "האנוסים", הוסיפו לקיים בסתר את מצוות הדת היהודית ונשארו נאמנים במידה זו או אחרת להווייתם היהודית, אף כי לא העזו לשוב אל היהדות בגלוי.

גזירת הגירוש מספרד בשנת 1492 הגדילה את מספר האנוסים. כשהוצאה גזירת הגירוש בפורטוגל בשנת 1497 (=רנ"ז), הוכרחו כל היהודים לקבל עליהם את הדת החדשה ובשל כך להפוך להיות למתיידיים בסתר. למן המאה ה-15 ועד המאה ה-18 נרדפו האנוסים בספרד ובפורטוגל ללא הפסק, רובם בעוון התייהדות, ונאסר עליהם לצאת מגבולות הממלכה.

עקב הרדיפות הקשות שנתנסו בהן, ניצלו האנוסים כל הזדמנות שנודמנה להם על מנת להימלט ממולדתם. הנמלטים הראשונים פנו אל ארצות האסלאם שלחופי הים התיכון והם שהיו בין המייסדים של קהילות הפורטוגזים באיזמיר ובערים נוספות. במהלך המאה ה-16 עד ה-18 המשיכו להגיע לערים אלו פליטים נוספים שנתמזגו בקהילות הקיימות.

פליטים רבים אחרים בחרו להגיע לאיטליה ורובם התיישבו באנקונה, בוונציה (שם תפסה הקהילה הפורטוגזית, שרובה כללה אנוסים, מקום מרכזי בחיי היהודים), בפדובה, בוורונה, בפירנצה, בליורנו ועוד. מקצת האנוסים נמלטו מחצי האי האיברי לערי החוף של צרפת הדרומית, כגון בורדו ובאיון. קהילות חשובות נוספות של אנוסים היו גם בערים ליון, נאנט ורואן. לארצות השפלה שבשלטון ממלכת ספרד, ובעיקר לאנטוורפן, הגיעו האנוסים כבר בתקופה מוקדמת.

האנוסים הראשונים הגיעו להולנד בשנת 1498. למן שנת 1593 התרכזו רוב האנוסים באמסטרדם; בראשית המאה ה-17 נוסדו באמסטרדם שלוש קהילות של יוצאי חצי האי האיברי, שנתאחדו לגוף אחד ב-1639. בערך באותו הזמן נוסדה בהמבורג שבגרמניה קהילה ספרדית מפוארת. באמצע המאה ה-17 התיישבו אנוסים בלונדון ושם ניתן להם חופש פולחן.

גלי הגירה של אנוסים מחצי האי האיברי הוסיפו להימשך עד סוף המאה ה-18. במאה ה-18 הלך ונחלש כוחה של האינקוויזיציה הפורטוגזית ופעילות בתי-הדין שלה נצטמצמה עד שנתבטלה בשנת 1821. בספרד בטלו האינקוויזיציה ובתי-דינה בשנת 1834 ותופעת האניסות חדלה מלהתקיים בשנת 1860.<sup>1</sup> בשנת 1615 ניתן ליהודים חופש דתי וכלכלי, ומסיבה זו באו להתיישב בהולנד לא רק אנוסים מחצי האי האיברי אלא גם יהודים אשכנזים שהגיעו מגרמניה בימי מלחמת שלושים השנה ומפולין בימי גזרות ת"ח-ת"ט. בעקבות כיבוש הולנד בידי צרפת הוענקו ליהודים זכויות אזרח מלאות.

## [א]

אמסטרדם הייתה אחת משלוש הקהילות הספרדיות הגדולות בצפון-מערב אירופה (האחרות היו המבורג ולונדון) שהתגבשו במהלך המאה ה-17, לאחר הקמתן בסוף המאה ה-16 בידי אנוסים לשעבר מחצי האי האיברי שהצטרפו בגלוי ליהדות.<sup>2</sup> האנוסים לשעבר, שייסדו את הקהילות הספרדיות החדשות באמסטרדם, בלונדון ובהמבורג, היו מנותקים מבחינה רוחנית מן היהדות במשך כארבעה דורות וחזרתם לחיק דת אבותיהם בד בבד עם בניית עולמם הרוחני החדש אילצה אותם "להגדיר לעצמם מחדש את זהותם היהודית ולהציב גבולות להשתייכותם הקולקטיבית".<sup>3</sup> כדי להבליט את ייחודם כינו עצמם בני הפזורה הספרדית במקומות אלה "בני האומה (Nación) הספרדית-הפורטוגזית".<sup>4</sup> כאמור, היהודים הספרדים והפורטוגזים שהשתקעו באמסטרדם הקימו בעיר שלוש קהילות, ואלה נתאחדו לקהילה מרכזית אחת בשנת 1639 שנתכנתה תלמוד תורה.<sup>5</sup> בעשורים האחרונים של המאה ה-17, שבהם הגיעה הקהילה הספרדית-הפורטוגזית לשיא פריחתה התרבותית, פעלו באמסטרדם כמה מגדולי היוצרים של קהילה זו: המחזאי יוסף פינסו די לה ויגה, המשורר דניאל לוי דה באריוס והוגה הדעות יצחק אורוביו די קאסטרו, שנודע בוויכוחו התיאולוגיים נגד הנצרות ובמאבקו נגד הפילוסופיה של שפינוזה.<sup>6</sup>

1 ראו רות, אנוסים.

2 ראו קפלן, הפזורה הספרדית, עמ' 562-564.

3 שם, עמ' 563.

4 שם, עמ' 564.

5 לארגונה והנהגתה של קהילת אמסטרדם ראו שם, עמ' 588-593.

6 שם, עמ' 577, 594.

ציבור האנוסים באמסטרדם, אף זה ששמר אמונים לדת אבותיו, למצער מקצתו, עדיין התקשה להתמודד עם השקפות חדשניות שעלולות היו לערער את בטחונו באמונה הישנה, להתנתק במוחלט מן העבר, היינו מן העולם הספרדי-הקתולי, במהלך שיבתו המלאה אל היהדות ולהתחייב לשמור אמונים להלכה היהודית.

מאחר שמנהיגי העדה הספרדית-הפורטוגזית באמסטרדם לא היה בכוחם להתמודד בעצמם עם התסיסה הרעיונית שהסעירה את הקהילה המקומית, הם נזקקו לקבל את סיועם ואת דעתם של חכמים ממרכזי התורה של היהדות הספרדית שמחוץ לארצם. וכך קרה שמנהיגי היהודים באמסטרדם "ייבאו" את הרבנים הראשונים מן האימפריה העות'מאנית, מצפון אפריקה ומאיטליה, ואת שאלותיהם בענייני הלכה ואמונה הפנו אל תלמידי חכמים שבארצות אלה.

הידועים שברבנים שהובאו מן החוץ לסייע לאנוסים להיכנס חזרה לעולם הדת היהודית היו ר' שאול לוי מורטירה מוונציה, ר' יהודה נגה ור' יצחק עוזיאל. בדור השני כבר פעלו בקהילותיה של אמסטרדם רבנים שקנו את חינוכם באמסטרדם, והבולטים שבהם היו מנשה בן ישראל ור' יצחק אבוהב דה פונסקה.<sup>7</sup>

בקהילת אמסטרדם, כבקהילות נוספות שהוקמו בעת החדשה המוקדמת במערב אירופה, פעלו חוגים של משכילים שרכשו את השכלתם באוניברסיטאות של ספרד ושל פורטוגל. צאצאיהם הוסיפו לשמר ולטפח את המורשה האירופית והפעילות האינטלקטואלית שלהם התנהלה בספרדית, בפורטוגזית, בלטינית, בהולנדית ובעברית.

היהודים הספרדים בצפון-מערב אירופה שחזרו אל דת אבותיהם, יצרו בעת החדשה המוקדמת ספרות רב-לשונית עשירה ומגוונת, שרובה בספרדית ובפורטוגזית. עיקר מטרתה היה לנסח בלשון הפילוסופית והתיאולוגית שהייתה מוכרת להם את עיקרי האמונה היהודית ואת יסודות ההוויה היהודית.

נוסף על כך פרסמו המשכילים היהודים גם בלשונות אירופיות אחרות שבהן שלטו ואף כתבו יצירות ספרותיות בעלות ערך בעברית. הילדים היהודים בקהילות הספרדיות למדו כבר בנעוריהם קריאה בתורה בטעמים, דקדוק עברי והבעה עברית.<sup>8</sup> שיטת ההוראה והלימוד שהייתה נהוגה באמסטרדם תוארה בידי הביבליוגרף שבתיי בס (1641-1718) בספרו המפורסם "שפתי ישנים"<sup>9</sup> בזו הלשון:

7 ראו קפלן, התסיסה הרוחנית, עמ' 602-604.

8 ראו קפלן, הפזורה היהודית, עמ' 562.

9 אמסטרדם ת"ם, דף ח', עמ' א-ב.

ובכל חדר יש מלמד אחד, אף אם יהיה התלמידים למאות [...] בחדר הראשון שם לומדים הילדים הקטנים עד שידעו לקרות בתפילה; ואז משימים אותם לחדר השני ושם לומדים התורה עם ניגון הטעמים עד שיהיו בקיאים בחמישה חומשי תורה [...] ואז ייכנסו לחדר השלישי ושם לומדים תורה עד שהם בקיאים לפרש בלשונם לשון לע"ז. ובכל שבוע לומדים היטב פירוש רש"י עם כל פרשה [...] ואחר כך ילך לחדר החמישי ומרגילין לנערים לקרות הלכה מעצמם [...] ושם אינם מדברים בלשון אחר רק דווקא בלשון הקודש, רק ההלכה מפרשים בלשון לע"ז. והם לומדים חכמת הדקדוק היטב [...] ואז ילכו לחדר השישי של הישיבה, לבית המדרש של החכם אב"ד יצ"ו, ושם יושבים בחדר ולומדים כל יום ויום הלכה אחת בדקדוק, רש"י ותוספות [...] ובאותן שעות שהילדים אינם בכית הספר יש לכל בעל בית איש אחד המלמד את הילד לכתוב בלשון לע"ז ובלשון הקודש [...].

אמסטרדם הפכה במאה ה-17 וה-18 לאחד המרכזים החשובים של הדפוס העברי; ספרים עבריים רבים נדפסו בבתי הדפוס של מנשה בן ישראל (עליו להלן בסמוך), המדפיס הראשון שם, של דניאל דה פונשיקה, של עמנואל בנבנישתי, שהוציא לאור את מהדורת אמסטרדם הידועה של התלמוד הבבלי, ושל יוסף ובנו עמנואל עטיאש. העילית האינטלקטואלית של הפזורה היהודית הספרדית במערב אירופה לכל קהילותיה ייחדה מאמצים לתרגומן של יצירות מופת מן המורשה התרבותית היהודית, כגון "חובות הלכות" לבחיי אבן פקודה, לספרדית ולפורטוגזית, הלשונות שבהן השליטה הייתה מלאה.<sup>10</sup> כמו כן תורגמו ללשונות אלה ספרי תפילה וספרי דינים ומנהגים. בלשונות האיבריות נכתבו במרכזי היהדות הספרדית במערב אירופה גם חיבורים מקוריים במגוון רחב של נושאים, והם משקפים יפה את התסיסה הרעיונית שאפיינה את הפזורה הספרדית המערבית בעת החדשה המוקדמת.<sup>11</sup>

היהודים הספרדים שפעלו במרכזי הפזורה הספרדית המערבית הגשימו בכמה מתחומי היצירה הרוחנית את רעיונותיה וערכיה של תנועת ההשכלה הברלינאית, שנים אחדות לפני שזו צמחה בשנות השבעים של המאה ה-18. חבורת משכילים בהנהגתו של דוד פראנקר-מנדס (עליו להלן בסמוך) ייסדה באמסטרדם (שבה שימש תקופה קצרה מזכיר העדה הפורטוגזית) אגודה ספרותית ששמה מקרא קודש, שבה השתתפו בין השאר המשוררים יצחק כהן בליפנטי, יוסף שפרוט די גבאי, יעקב ויטא ישראל ושמואל רודריגס מנדיס. עם חבורה משכילית זו נמנה רמח"ל בתקופת

10 תרגום לספרדית: אמסטרדם 1610; תרגום לפורטוגזית: שם 1670.

11 ראו קפלן, הפזורה הספרדית, עמ' 593-596.

שהותו באמסטרדם (1737-1743), ושם חיבר את מחזהו (השלישי) "לישרים תהילה"<sup>12</sup>.

עם זאת בקהילות הספרדיות החדשות לא התקיימה "אידיאולוגיה משכילית מפורשת המכוונת לחולל תמורות בחברה היהודית"<sup>13</sup>. כמסתבר, הסינתזה התרבותית והרעיונית שיצרה היהדות הספרדית באמסטרדם בין מורשת ישראל לבין המורשה האיברית הנוצרית ותרבות הסביבה האירופית החדשה צצה ועלתה במישרין ובאופן בלתי אמצעי מתוך ההווה התרבותית והחברתית הייחודית שלה, בלא זיקה לתהליכי המודרניזציה והחילון של יהדות פרוסיה.<sup>14</sup>

בראשית המאה ה-19 נוסדה באמסטרדם חברה לטיפוח הספרות העברית בשם **תועלת** (1803-1825), שהוציאה לאור כמה ספרי שירה ועיון. החכם החשוב ביותר במחצית הראשונה של המאה ה-19 היה גבריאל פולאק (1803-1869).<sup>15</sup> לאחר שנות השלושים של המאה ה-18 פחת מספרם של הנוצרים החדשים שנטשו את חצי האי האיברי ובשל כך נפגעה משמעותית ההתפתחות הדמוגרפית של כל הקהילות הספרדיות והפורטוגזיות במערב אירופה. בשנות השישים והשבעים אף נפגע במידה רבה הקיום הכלכלי של היהדות הספרדית באמסטרדם בעטיים של משברים פיננסיים, ובאופן בלתי נמנע ירד המרכז הספרדי האמסטרדמי ממעמדו הרם.<sup>16</sup>

\*

להלן נסקור את עשייתם הלשונית בעברית של כמה מחשובי המלומדים והיוצרים שפעלו בקהילת אמסטרדם במאות ה-17 וה-18. כולם, להוציא אחד, נמנים עם צאצאי האנוסים שהיגרו לאמסטרדם. האחד הוא ר' משה חיים לוצאטו, בן למשפחת סוחרים עשירה בפאדובה, שהגיע לאמסטרדם לאחר שנאלץ לעזוב את איטליה מולדתו ואחר כך את גרמניה, ונתקבל בכבוד בקרב הקהילה הספרדית שם.

## [ב]

### 1. מנשה בן ישראל (מב"י; 1604-1657)

מב"י נולד בשנת 1604 בקירוב בליסבון להורים מבני האנוסים. בסמוך לאחר לידתו

12 ראו סילוה-רוזה, אמסטרדם, עמ' 972-973.

13 ראו קפלן, הפורה הספרדית, עמ' 599.

14 שם, עמ' 598-599.

15 ראו סילוה-רוזה, אמסטרדם, עמ' 977.

16 ראו קפלן, הפורה הספרדית, עמ' 599.

עזבה משפחתו את פורטוגל לאמסטרדם, שם נמנתה עם ראשוני הקהילה הספרדית-פורטוגזית.<sup>17</sup>

באמסטרדם למד מב"י עברית בבית המדרש של ר' יצחק בן אברהם עוזיאל, יליד פאס, שהיה לרבה של קהילת נווה שלום בשנת 1610.<sup>18</sup> עם מותו של הרב עוזיאל בשנת 1622 נבחר מב"י לשרת במקומו את הקהילה בתפקיד רב, דרשן ומורה לתלמוד.<sup>19</sup> במשך שלושים שנה היה לאחד ממעצבי דמותה הראשיים של קהילת אמסטרדם בתור הזהב שלה.

בשנת 1626 ייסד מב"י את בית הדפוס העברי הראשון באמסטרדם, שהתקיים כשלושים שנה. בית הדפוס הוציא יותר משישים ספרים בלשונות שונות, שנועדו ברובם לשרת את הצרכים הדתיים של הפזורה הספרדית-פורטוגזית של ארצות השפלה.<sup>20</sup> בית הדפוס שלו הוציא סידורים ומחזורים, ספרי תנ"ך עם פירוש רש"י, מהדורה מדעית של המשנה (1631), ספרי הלכה ומנהגים, ספרי הגות ומוסר ותורת הסוד. נושא התעניינותו העיקרי היה המקרא והוא גילה בקיאות רבה בפרשנות היהודית והנוצרית למקרא. כמו כן היה בקי בספרות הסוד והקבלה ובספרות הפילוסופית היהודית של ימי הביניים.<sup>21</sup>

יצירותיו הראשונות של מב"י נועדו בראש ובראשונה לקוראיו היהודים והן נכתבו ספרדית או עברית. חיבורו ההגותי המקורי הראשון היה ה"קונסיליאטור" (המפשר או המפייס), שנדפס בפרנקפורט בין השנים 1632-1651. בחיבור הספרדי הגדול הזה ניסה מב"י ליישב את המקומות במקרא שנראו לו סותרים זה את זה.<sup>22</sup> בעקבות הופעת הספר, שזכה להצלחה ממושכת ולביקורות נלהבות, קנה מב"י מעמד חשוב בחיי הרוח של ארצות השפלה ואף נחשב בחוגי הלמדנות הנוצרית בדורו סמל ללמדנות היהודית.<sup>23</sup>

בשנת 1651 כתב מב"י חיבור פילוסופי בעברית שקרא לו "נשמת חיים"; חיבור זה דן בהרחבה בנצחיות הנשמה ובחיי האדם בעולם שמעבר למציאות הריאלית.<sup>24</sup>

17 ראו דורמן, מב"י, עמ' 11, 13; רות, מב"י, עמ' 5.

18 בעשור הראשון של המאה ה-17 התקיימו באמסטרדם שתי קהילות: בית יעקב, למן שנת 1602, ונווה שלום, שנוסדה בשנת 1608; בהמשך הזמן נוסדה קהילת בית ישראל. שלושתן התאחדו בשנת 1616 וייסדו את קהילת תלמוד תורה, שממנה הסתעפה ישיבת עץ חיים.

19 ראו דורמן, מב"י, עמ' 17; רות, מב"י, עמ' 19. בן ישראל שימש רב בנווה שלום עד שנת 1639.

20 ראו דורמן, שם, עמ' 20.

21 רות, שם, עמ' 17.

22 ראו דורמן, מב"י, עמ' 44-51.

23 ראו רות, מב"י, עמ' 21.

24 לתמצית תוכנו ראו שם, עמ' 65-66.



סגנונו של הספר הוא סגנון מעורב, הדומה לסגנון העיוני-מחקרי הלא משוערב של ספרות ימי-הביניים. כלולים בספר מילים וביטויים פילוסופיים כגון גשמות, הוויה, הקשה, נפסד, שכלים נפרדים, טבעים, מוכרח הוא שלא..., הידמות, ועוד הרבה. לפי בצלאל רות, שייחד מונוגרפיה למב"י, סגנונו של הספר הפילוסופי הזה הוא "ציורי ורב מתח" ולשונו היא "צחה במידה שאינה מצויה בספרות הרבנית של אותה התקופה".<sup>25</sup>

בין השנים 1655-1657 שהה מב"י בלונדון, שם השתדל אצל שליטי אנגליה למען מתן רשות ליהודים לחזור לאנגליה ולהתיישב בה. בעניין זה כתב בספרדית את החיבור "תקוות ישראל" (1650), שתורגם לאחר זמן לעברית בשם "מקווה ישראל" (אמסטרדם תנ"ח, בתרגום אליקים בן יעקב ש"ץ). בשנת 1656 התפרסם חיבורו האנגלי "סניגוריה על היהודים", שתורגם לעברית (מן התרגום הגרמני) בידי שמשון בלוך (וינה תקע"ד). חיבור זה עוסק "בביטול כל עלילות דברים וכל תואנות שוא ודבר כזב מעל עם ישראל לפני שרי העצה באנגלטירא" (כאמור בשער הספר). בשנת 1657 חזר מב"י לארצו ובסופה של אותה שנה נפטר.

## 2. ר' שאול לוי מורטירה (1596-1660)

מורטירה נולד בוונציה ב-1596 למשפחת אנוסים מספרד שחזרה לחיק היהדות; בוונציה נתחנך ורכש את השכלתו הרבנית. בשנת 1616 עבר לאמסטרדם ונתמנה שם לרבה של קהילת בית יעקב. משנתאחדו הקהילות הספרדיות של אמסטרדם בשנת 1636 נתמנה מורטירה לראשון מבין ארבעת הרבנים ולימד בישיבת עץ חיים. מורטירה נמנה עם הדמויות הבולטות של היהדות הספרדית במאה ה-17, במערב אירופה בכלל וביהדות אמסטרדם בפרט. מקצת חיבוריו נכתבו בספרדית ובפורטוגזית ומקצתם בעברית. מחיבוריו בעברית רק שניים נתפרסמו בדפוס ואילו רובם נפוצו בכתב-יד.

בשנת 1645 ראו אור דפוס חמישים דרשות שלו, שאינן אלא מעט מסך כל דרשותיו, בספר ששמו "גבעת שאול". דרשותיו הנדפסות היו נקראות בבית הכנסת של קהילת בית יעקב בימי חג.

בתחום ספרות התעמולה הדתית, שהופנתה בראש ובראשונה לאנוסים שהתקשו להתמודד עם השיבה ליהדות, כתב מורטירה בספרדית את החיבור "טענות והשגות נגד הדת הנוצרית באמסטרדם".<sup>26</sup>

אשר לדרשותיו של מורטירה שנכתבו בעברית. ברור כי הרב מורטירה דרש בפני

25 שם, עמ' 67.

26 ראו קפלן, מורטירה, עמ' 9-15.

מאזינו בני הקהילה הספרדית באמסטרדם בפורטוגזית, אך נהג לכתוב את דרשותיו בעברית כטרם נאמרו בעל-פה. דבר זה נגד את מנהגם של רוב הדרשנים, שאצלם נכתבה הדרשה בעברית לאחר שנאמרה בציבור בלשון הלועזית או היהודית של בני קהילתם. נראה כי כתיבתה של הדרשה בעברית נועדה לעשותה זמינה לבני קהילות יהודיות במקומות אחרים.<sup>27</sup>

### 3. שלמה בן דוד דה אוליוורה (נפטר 1708)

נולד בליסבון. פעל במחצית השנייה של המאה ה-17. בנערותו, לפני שנת 1647, עבר לאמסטרדם ונתמנה בשנת 1698, לאחר מותו של ר' יעקב ששפורטש, לראש ועד הרבנים של הקהילה הספרדית-הפורטוגזית. כתב בצעירותו שירי חול ופיוטים שנקבצו באוסף "שיר השירים". חיבורו הספרותי הידוע "אילת אהבים" (אמסטרדם 1657) כתוב בפרוזה חרוזה בסגנון המקאמה ומוצג בו סיפור העקדה כשהוא מעוגן בסביבה פסטורלית.<sup>28</sup>

בחלק הפואטי של חיבורו החשוב "שרשות גבלות" (אמסטרדם 1665) העמיד את שיטת השקילה הכמותית של השירה הלטינית (שהייתה קרובה לפליטי ספרד שהשתקעו באיטליה ובהולנד) כעיקרון המטרי המופתי והציע לנסותה בשירה העברית. אולם הואיל ומסורת הקריאה של העברית שנהגה בזמנו ובמקומותיו לא הייתה כמותית אלא טונית, הוא צירף, כאחרים בזמנו, את היסודות המטריים של הקריאה הכמותית ושל הקריאה הטונית.<sup>29</sup>

דה אוליוורה חיבר מילון עברי-פורטוגזי בשם "עץ חיים" וצירף אליו מילון לארמית המקראית, שערכיו מתורגמים לעברית ולפורטוגזית (אמסטרדם 1682). חיבור מילוני נוסף שלו, ששמו "זית רענן", כולל מילים שגורות בלשון חכמים ובספרות העיון והמחקר של ימי-הביניים המתורגמות לפורטוגזית (אמסטרדם 1683). כמו כן כתב חיבור מילוני בשם "דברי קהלת" שנועד לתועלת המשוררים בהיותו ערוך לפי האות האחרונה של שרשי מילות המקרא (אמסטרדם 1665).<sup>30</sup> בתחום תורת הלשון דה אוליוורה חיבר גם דקדוק ללשון המקרא, שאינו אלא כעין תקציר של החיבור הדקדוקי "מרפא לשון" לר' משה אבן חביב (אמסטרדם 1689).

27 ראו ספרשטיין, הדרשה כמקור, עמ' 22-23.

28 לטיב החיבור ראו דן פגיס, על סוד התום, ירושלים 1986, עמ' 89-90.

29 ראו פגיס, המצאת היאמבוס העברי, עמ' 233-234; ואן דר היידה, שירה עברית בהולנד, עמ' 142-143.

30 מילון החרוזים הזה נדפס עם אוסף שיריו ופיוטיו ("שיר השירים") והפרק על משקלי השיר ("משלי שלמה") בספר "שרשות גבלות" (אמסטרדם תכ"ה).

בתחום המסורה הוא כתב חיבור על טעמי המקרא הנקרא "טעמי הטעמים" (אמסטרדם 1665) ועל טעמי ספר תהילים (אמסטרדם 1670). בלשון הפורטוגזית כתב שירים, דרשות והספרים וחיבר לוחות השוואה בין שנות הלבנה לשנות החמה (אמסטרדם 1670).  
 דה אוליוורה נמנה עם קבוצת משוררים מאמסטרדם שכתבה שירים בעברית, בספרדית ובלטינית בשבח המחזה "אסירי התקווה" (אמסטרדם 1668) ליוסף פינסו די לה ויגה.<sup>31</sup>

#### 4. יוסף פינסו די לה ויגה

בנו של אחד מאנסי פורטוגל שנמלט לאמסטרדם וחזר שם ליהדות. למד בישיבה של הרב יצחק (דה פונשיקא) אבוהב (1605-1693). כסופרים אחרים מאנסי פורטוגל שבחרו לחיות באמסטרדם ושצירפו ליצירתם בספרדית או בפורטוגזית יצירה בעברית, גם יוסף פינסו שאף לטפח את ידיעת העברית וניסה את כוחו בכתיבה ספרותית בעברית.<sup>32</sup> בשנת 1667 הוא חיבר לכבוד נישואיו של ידיד מחזה אלגורי בחרוזים ושמו "אסירי התקווה" (או "פרדס שושנים"), שהנפשות הפועלות בו הן מלך שטן, שכל, יצר, מלאך, אישה, השגחה, תענוג ואמת<sup>33</sup> (המגשים את הבחירה החופשית). המחזה, שהאלגוריה שבו היא מוסרית-דידאקטית,<sup>34</sup> משופע במליצות ובמשחקי לשון.<sup>35</sup>

#### 5. דוד פראנק-מנדס (דוד חפשי, 1713-1792)

צאצא למשפחת אנוסים שנמלטה להולנד. יליד אמסטרדם (1713). עסק במסחר. פעל בחוגו של רמח"ל בעת שישב באמסטרדם בשנים 1735-1743 לאחר שעבר מאיטליה. בשנים הללו התגלו באמסטרדם ניצנים של הצטרפות להשכלה העברית בטרם נתגלתה בפרוסיה, ושם הוכרה לראשונה העברית ככנס לאומי וכגורם חילוני בקיומו של העם היהודי, וזאת עוד בטרם נפוצה באירופה ההכרה בלשון כיסוד אתני וכגורם לאומי.<sup>36</sup>

כמו אגודת דורשי לשון עבר שנוסדה בקניגסברג (פרוסיה), כך גם בהולנד

31 ראו פגיס, המצאת היאמבוס העברי, עמ' 234.

32 ראו שירמן, לתולדות השירה והדראמה, עמ' 134.

33 לתוכן (הלא יהודי) של המחזה ולניתוח דמויותיו ראו שירמן, שם, עמ' 135-137. המחזה נדפס לראשונה ב-1673.

34 ראו פיינגולד, מה אלגורי במחזה האלגורי, עמ' 35-70.

35 ראו שירמן, שם, עמ' 137.

36 ראו שפירא, תולדות הספרות, עמ' 248-250.

התאגדו ראשוני המשכילים באגודת דורשי מליצת שפת עבר, שבראשה עמד דוד פרנקו־מנדס.<sup>37</sup>

פרנקו־מנדס כתב שירים<sup>38</sup> שהתפרסמו בכתב־העת של השכלת ברלין, "המאסף", ומאמרים על כמה מחכמי ישראל הספרדים, תושבי הולנד; אבל את עולמו הוא קנה במחזה "גמול עתליה" שנכתב ב־1766 אך נדפס רק בשנת 1770, היינו עוד לפני הופעת "המאסף" הראשון (ב־1784) ולפני שהתפרסם האפוס השירי "שירי תפארת" של נ"ה וייזל (1789). המחזה "גמול עתליה" אינו אלא עיבוד פרפראסטי של שני מחזות,<sup>39</sup> האחד הטרגדיה "עתליה" מאת ראסין הצרפתי והאחר המלודרמה "יואש מלך יהודה" משל פייטרו מטאסטאסיו האיטלקי (1698–1782). מחזה נוסף של פרנקו־מנדס, "תשועת ישראל בידי יהודית", הוא עיבוד מתורגם של מחזה אחר מאת מטאסטאסיו. המחזה נכתב בשנת 1791, אך נדפס לאחר מות המחבר בידי וולף היידנהיים (רדלהיים) (1804).<sup>40</sup>

בהשראת הקלסיציזם הצרפתי שאליו פנה עשה מנדס את הסיפור המקראי לבסיס יצירתו. בהקדמתו למחזה "גמול עתליה", שהוא הטרגדיה הקלסיציסטית הראשונה בספרות העברית, חושף מנדס את המגמה העיקרית בכתבתו: רצונו לרומם את כבודה של "צחות לשון הקודש", שנרמס בידי "שועלים קטנים" מבני עמו. המחזה יוצא לסייע לו להציג את הלשון העברית כלשון טובה ויקרה יותר "משפת אדום וישמעאלים".<sup>41</sup> מטרה עיקרית נוספת שעליה הוא מצהיר בהקדמתו למחזה קשורה בתוכנו ומשקפת כיוון נוסף של הקלסיציזם העברי, הנאמנות לסיפור המקראי שהמחזאי הצרפתי סטה ממנו: "לא סרתי מאורח הנביאים ונבואתם, אהור לא נסוגותי מדרשות חז"ל וקבלתם".<sup>42</sup>

לשונו הפיוטית של פרנקו־מנדס היא ביסודה מקראית, אך הוא אינו נמנע מלהשתמש פה ופה במילים מאוחרות.<sup>43</sup> הוא עצמו מתנצל בפתיחה למחזהו "תשועת ישראל" על כך שלצורך ויכוח על מציאות האל ואחדותו לא נמצאו לו בכל ספרי התנ"ך "מלים נצרכות", אשר על כן נאלץ להרכיב "לשון תנ"ך בלשון פילוסופי ותלמודי".

- 37 ראו לחובר, תולדות הספרות, ח"א, עמ' 50.  
 38 ראו קלוזנר, היסטוריה, עמ' 200; לחובר, שם, עמ' 48–49 (לדעתו אין לשירי פרנקו־מנדס ערך פיוטי).  
 39 ראו קלוזנר, שם, עמ' 200–202. ח"ג שפירא (תולדות הספרות, עמ' 268) סבור ש"גמול עתליה" היא יצירה עצמאית, שאין בה משום חיקוי או תרגום או עיבוד של המחזות של ראסין ומטאסטאסיו.  
 40 ראו קלוזנר, שם, עמ' 203.  
 41 ראו שאנן, הספרות העברית החדשה, עמ' 86–87.  
 42 ראו לחובר, תולדות הספרות, עמ' 48; שאנן, שם, עמ' 87, 91.  
 43 ראו לחובר, שם, עמ' 48; קלוזנר, היסטוריה, עמ' 200.

לדעת לחובר המחזה "לישרים תהילה" של רמח"ל, שנכתב באמסטרדם, הוא שהיה מופת למנדס במחזהו "גמול עתליה".<sup>44</sup> הזיקה למחזהו של רמח"ל ניכרת לדעתו בסגנון ובשיטת השקילה (משקל היתדות והתנועות הספרדי). עם זאת בעושר סגנונו הוא נופל מרמח"ל.<sup>45</sup>

לעניין סגנונו של המחזה "גמול עתליה" אוסיף כי מבדיקתי עולה שהוא סגנון מקראי מליצי מובהק המועשר לא רק במעט לשונות חז"ל (כגון לִישָׁב, לִיטוֹל, פִּיסִים) אלא גם במעט חידושים, כגון נְתָאָרָה, מְפָרְצוֹת הַבַּיִת (=מקומות הפריצה לבית) ועוד.

לעניין תוכנו יש להוסיף כי המחזה המקראי מספר על מהפכה שהביאה למותה של עתליה ולעלייתו למלוכה של יואש הצעיר.<sup>46</sup>

#### 6. ר' משה חיים לוצאטו (רמח"ל, 1707–1747)

מן הדמויות הרב-גוניות ביותר בתולדות ישראל: משורר, מחזאי, מלומד ומקובל. רמח"ל נולד בפאדובה שבאיטליה בשנת 1707 (תס"ז). הוא למד תורה אצל ר' ישעיהו באסאן; בשנת 1730 הוסמך לרבנות. כבר בהיותו בן 14 החל לכתוב חיבורים בקבלה ובהיותו בן 15 החל לכתוב שירי הזדמנות. את מחזהו הראשון, "מגדל עוז", חיבר בשנת 1728 לכבוד נישואיו של ר' ישראל בן ר' ישעיהו באסאן.<sup>47</sup> בשנים 1726–1727 עסק רמח"ל בכתיבת 150 שירי קודש, כמניין מזמורי תהילים, שנאספו לחיבור "ספר תהילים".

בהיותו בן עשרים נתגלה אליו "מגיד" מן השמיים וחוויה שמימית זו שינתה את חייו. לאחר הופעת "המגיד" שב וזכה לגילויים עליונים.<sup>48</sup>

בשנת 1731 נתלכדה סביב רמח"ל חבורה סודית מצומצמת. את חבריה הכניס רמח"ל לסוד תורתו.<sup>49</sup> משנתפרסמה ברבים הידיעה על התגלות "המגיד" פרץ פולמוס גדול בקהילות איטליה, שאף התפשט אל מחוץ למדינה. הפולמוס גרר בראשיתו תביעה, שרמח"ל לא יוסיף לכתוב חיבורים בלשון "הזוהר" או על-פי

44 לחובר, שם, עמ' 45–46, 48.

45 ראו קלוזנר, היסטוריה, עמ' 203. למחזה "גמול עתליה" וזיקתו לרמח"ל ראו Jozeph Melkman, *David Franco Mendes – A Hebrew Poet*, Jerusalem and Amsterdam 1951, pp. 30–37, 57–76.

46 על המחזה "גמול עתליה" ראו עוד אברהם שאנן, עיונים בספרות ההשכלה, מרחביה 1952, עמ' 18–26.

47 לראשית חייו של רמח"ל ולביכורי יצירתו הספרותית ראו בניהו, דמותו של רמח"ל, עמ' יא-יד.

48 שם, עמ' טו-טז.

49 שם, עמ' טז-יז.

"המגיד", ובאחריתו – חרם על כתביו. רמח"ל קיבל על עצמו את ההגבלות האלה, אך בשנת 1725 התחדשה המחלוקת סביב כתביו, ושנה לאחר מכן הטילו עליו רבני פרנקפורט חרמות. רמח"ל החליט לעזוב את איטליה ולעבור להתגורר באמסטרדם, שם נתקבל בכבוד בקרב הקהילה הספרדית. בשנת 1743 עזב את הולנד ויצא עם משפחתו לארץ-ישראל. זמן קצר לאחר הגיעו לעכו פרצה מגפה והוא ומשפחתו נספו בה.<sup>50</sup>

מחד גיסא נודע רמח"ל כמייצג של דתיות וכרמות משיחית-מיסטית<sup>51</sup> (וכמי שכתביו נגנזו או נשרפו). מאידך גיסא הוא נחשב למייצגה המובהק של מורשת הרנסאנס האיטלקי ולסמלה של הפתיחות התרבותית בקרב יהדות איטליה שהיה חלק מן ההשכלה המוקדמת, אותה מגמה שהתפתחה בעילית האינטלקטואלית היהודית באירופה במאה ה-18, וששימש מקור השראה למשכילים המוקדמים.<sup>52</sup> בהיותו באמסטרדם חיבר רמח"ל את המחזה "לישרים תהילה" (מחזהו השלישי במספר), שראה אור לראשונה בשנת 1743. מחזה זה הוא "דרמה אלגורית אידאית אקטואלית, שמשתקף בה האקלים הרוחני של זמנה, זה של שלהי המהפכה המדעית, הרציונאליזם וההשכלה".<sup>53</sup> קרוב להניח כי הסכיבה התרבותית והרוח החופשית של אמסטרדם, שבה ישב רמח"ל בין השנים 1737-1743, היא זו שהשפיעה על הרוח המדעית המפעמת במחזה האלגורי הזה, שנכתב בסמוך לסוף תקופת ישיבתו בעיר הזאת. הצירוף הייחודי של רעיונות משכיליים עם עצמה לשונית וסגנון פיוטי חדש, הקשור במגעו של יצירת רמח"ל עם השירה האיטלקית, הביא לתפיסת המחזה בתודעת ראשוני תנועת ההשכלה כיצירת המופת הראשונה של ספרות ההשכלה העברית ושל הספרות העברית החדשה.<sup>54</sup> המחזה הזה יצא לאור בתקופת ההשכלה בעשרים ושלוש מהדורות, הראשונה שבהן בברלין בשנת 1780 בידי שלמה דובנא,<sup>55</sup> שנמנה עם המשתתפים במפעל הביאור של מנדלסון בברלין, כלומר עוד לפני הופעת "דברי שלום ואמת" של נ"ה וייזל ב-1782. כמסתבר, שלמה דובנא התרשם מיכולתו של רמח"ל לכתוב על ענייני מדע בלשון המקראית<sup>56</sup> והחליט להדפיס

50 לתולדות חייו של רמח"ל וליצירתו ראו Simon Ginzburg, *The Life and Works of M.H. Luzzatto*, Philadelphia 1931, pp. 13–76, 77–117.

51 ראו ישעיה תשבי, נתיבי אמונה ומינות, רמת גן 1964, עמ' 169–203.

52 ראו שמואל פיינר, מהפכת הנאורות, ירושלים 2002, עמ' 52–70.

53 ראו שביט, לישרים תהילה, עמ' קמט.

54 שם, עמ' קכד; הנ"ל, התבוננות מחודשת, עמ' 213.

55 שם, עמ' 214. להשפעת המחזה על ספרות ההשכלה ראו פיינגולד, מה אלגורי במחזה האלגורי, עמ' 43–40; שמואל ורסס, הקיצה עמי: ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, ירושלים תשס"א, עמ' 3–24.

56 ראו פיינר, מהפכת הנאורות, עמ' 69–70.

מחדש את המחזה האלגורי הזה, שבו באה לידי ביטוי ההתפעמות מן המהפכה המדעית והחשיבה הרציונליסטית. במבוא שצירף למחזה ("אליכם משכילי עם") פונה דובנא אל הקוראים ומציע להם להתענג על "יופי מליצותיו ועל צחות לשונו". יש צידוק אפוא לקרב את ההנחה, שמבחינה ספרותית ולשונית שורשיה של ספרות ההשכלה נעוצים ברמח"ל ובמחזהו "לישרים תהילה".<sup>57</sup> אף יש מקום לראות ברמח"ל, בעיקר בזכות המחזה הזה, האחרון במחזותיו, את אבי הספרות העברית החדשה, כדעת ח"נ ביאליק, י' צינברג, פ' לחובר ואחרים.<sup>58</sup> כנגד הצבתו של רמח"ל כפותח הספרות העברית החדשה וסיפוחו לספרות ההשכלה (הברלינאית) יש לטעון, כי ההשכלה החילונית כבר הייתה נפוצה באיטליה דורות רבים וכי שירתו של רמח"ל הייתה "פרי התפתחות ארוכה המיוחדת לאיטליה בלבד".<sup>59</sup>

גם היסטוריון הספרות יוסף קלוזנר סבור שרמח"ל אינו יכול להיחשב כמי שפתח את תקופת ההשכלה. לדעתו יותר משהוא שייך לתקופתם של משה מנדלסון ונפתלי הרץ וייזל הוא שייך לתקופת האר"י. אף הוא סבור שהמחזות של רמח"ל, עם כל ערכם, לא היה בהם משום חידוש או מהפכה באיטליה שבה כבר יצרו משוררים חילוניים כמו עמנואל הרומי. עם זאת קלוזנר מודה כי לשונו הפיוטית של רמח"ל הייתה בין הגורמים להתחדשותה של השירה העברית בתקופת ההשכלה.<sup>60</sup> לדעת ההיסטוריון פרופ' ישראל ברטל,<sup>61</sup> רמח"ל אינו פותח את העת החדשה בתולדות היהודים ואת הספרות העברית החדשה אלא הוא שייך לעת החדשה המוקדמת; בתקופה זו, שנתמשכה מאתיים שנה (1550-1750), מורשת יהדות איטליה כללה יצירה ספרותית עברית, למדנות יהודית ועיסוק בקבלה לצד התעניינות בתרבות האיטלקית בת-הזמן. רמח"ל, כך הוא סבור, לא היה אלא חוליה אחרונה בשלשלת ההתפתחות הספרותית ביהדות איטליה. ועוד טוען פרופ' ברטל, כי המחיצה הברורה בין תורה למדע וספרות יפה מכאן לבין רציונליזם להתעסקות במיסטיקה מכאן, המשמשת קו גבול בין העולם הישן לעולם החדש, עדיין לא הייתה מקוימת בעת החדשה המוקדמת. הואיל ועולמו הרוחני של רמח"ל היה עשוי מקשה אחת ויצירתו נתפסה עוד בשלהי המאה ה-18 כשלמות תרבותית אחת, ברי כי רמח"ל עדיין מעוגן כל כולו בעת החדשה המוקדמת.

57 ראו שביט, התבוננות מחדשת, עמ' 215.

58 שם, עמ' 179 (והביבליוגרפיה בהע' 2).

59 ראו חיים שירמן, "דוד פראנקו מינדיס", בחינות בביקורת הספרות 6 (תשי"ד), עמ' 45.

60 ראו יוסף קלוזנר, יוצרי תקופה וממשיכי תקופה, תל-אביב 1956, עמ' 17.

61 ישראל ברטל, "דובנא ורמח"ל: מיסטיקה וראשית העת החדשה", ספרא וסייפא - שמעון דובנאוב: ההיסטוריון ואיש ציבור, בעריכת א' גרינבוים, י' ברטל, ד' חרוב, ירושלים תשע"א, עמ' 47-60.

סגנונו העברי של רמח"ל בשירתו ובשלושת מחזותיו<sup>62</sup> הוא סגנון מקראי צה, מעודן ותמציתי, לא-מליצי ורחוק מהתחכמויות.<sup>63</sup> נכונה היא אבחנתו של המשורר והמבקר יעקב פיכמן, שבלשונו המקראית הפוריסטית חידש רמח"ל את לשון המקרא המקורית, שממנה ינק ושאב ושאת חיותה הגביר. אמנם הלשון המקראית כבר הייתה משמשת בשירה קודם לכן, אלא שככלי ביטוי היא הייתה משוללת מקוריות; הסטיליזציה המקראית היתירה, החריפה, הגדושה בצירופים מתחכמים, בשיבוצים, בזכרי לשון ובחידודי לשון, שבה התגדרה שירתם של יוצרים כמו אלחריזי ועמנואל הרומי, טשטשה לדעת פיכמן את מהותה המקורית ואת צביונה הטבעי של הלשון המקראית.<sup>64</sup>

מבחינת הלשון והסגנון המקראי המחודש שלו, נראה לקבל את ההנחה שרמח"ל קדם לדורו.<sup>65</sup> אף לא רחוק להניח שגם בשל סגנונו המקראי הצח הוא זכה לכבוש את לבם של ראשוני המשוררים המשכילים, שמצאו בו כלי ביטוי הולם לתפיסת עולם חדשה.<sup>66</sup>

בהיותו באמסטרדם חיבר רמח"ל בשנת 1742 (=תק"ב) את "ספר המליצה" העוסק ברטוריקה על יסוד העיון בדרכי הכתיבה המקראית.<sup>67</sup> תורת הרטוריקה של רמח"ל עומדת על ההבחנה בין הביטוי הלשוני של המחשבה והשכל לבין "המעטפת" הרטורית, שנועדה לעורר תשוקה אצל השומע.<sup>68</sup> למרות הרעיונות הכלליים ("חוקות המליצה") המשותפים ללשונות אירופה, ספרו של רמח"ל בא להדגים את סגולותיה וייחודיה של העברית כהופעתה במקרא ובספרות חז"ל.<sup>69</sup> חיבורו הרטורי של רמח"ל כתוב בסגנון עיוני-מחקרי לא משוערב.

באמסטרדם חיבר רמח"ל גם את ספר המוסר הרבני "מסילת ישרים"<sup>70</sup> (1740), שזכה לפופולאריות ולתפוצה מרובה והפך עם השנים לספר המוסר הנפוץ והמשפיע

62 לתוכן שלושת מחזותיו של רמח"ל ראו מאיר וכסמן, בשבילי הספרות והמחשבה העברית: אישים ומסות, תל-אביב תשט"ז, עמ' 34-41.

63 צינברג (תולדות ספרות ישראל, עמ' 263, 271) מציין שמבנה המשפט במחזותיו של רמח"ל מושפע מלשון אירופית.

64 ראו פיכמן, אנשי בשורה, עמ' טז-יז.

65 ראו שמעון הלקין, זרמים וצורות בספרות העברית החדשה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 291.

66 ראו פיכמן, שם, עמ' יח.

67 "ספר המליצה" (או "מחברת המליצה"), אינו אלא כעין תקציר של חיבורו של רמח"ל "לשון לימודים" שנכתב בצעירותו (1724) ובו תיאר כללי סגנון ותחביר של היצירה הפיוטית והדגימם בפסוקי מקרא.

68 לרטוריקה של רמח"ל בס' המליצה ראו גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 239-245.

69 ראו אברהם מ' הברמן, אחרית דבר, ספר המליצה, מהדורת הברמן, תל-אביב תשל"ח, עמ' 65.

70 ראו דן, ספרות המוסר והדרוש, עמ' 249. לעיון בנושאים מרכזיים ב"מסילת ישרים" ראו גארב, מקובל בלב הסערה, עמ' 277-316.



ביותר בעת החדשה. בספר הזה רמח"ל מנחה את קוראיו ללכת בדרכי ההתנהגות המוסרית הנאותה ומדריך אותם כיצד להתגבר על הקשיים העומדים בדרכם. בפרק הסיום הוא מתאר את פסגת החיים הדתיים והמוסריים: הדבקות באל וההתאחדות עמו.

ספר המוסר הזה כתוב בלשון פשוטה, קלה, בהירה וקולחת בסגנון מעורב הקרוב ללשון חכמים. בולטים בו שימושי לשון האופייניים לספרי עיון של מחברים מאיטליה, שמבחינה דקדוקית נדונים כסטיות או כצורות לא-פרדיגמטיות; בעיקר אמורים הדברים בחילופי לשון זכר ונקבה, כגון "התועלת הנקלט", "החסידות האמיתי", "הטעות השני", "תכלית אחד", "בשעה הראוי", "ההתדבקות האמיתי", "נוסד החסידות". תכונה זו אופיינית כמפורסם ללשון התרגומים של התיבונים.<sup>71</sup> בשבתו באמסטרדם פרסם רמח"ל שני ספרי מוסר קבליים: האחד הוא "דעת תבונות", שבו ניתנת סקירה (בצורת דיאלוג בין השכל לבין הנפש) על סוגיות מרכזיות בתורת המוסר, והאחר הוא "דרך ה'" שבו מוצעת לקוראים תורת מוסר שלמה ושיטתית. שני הספרים כתובים בסגנון מחקרי-פילוסופי, שנועד – ככל הנכון – להסוות את עיקרי קבלת האר"י, ושרמח"ל הצליח "להגניב" לחיבורים האלה.<sup>72</sup>

### רשימת הקיצורים

בניהו, דמותו של רמח"ל = מאיר בניהו, "דמותו של רמח"ל לאורם של מקורות חדשים", איטליה יודאיקה: הרצאות הכינוס הבין-לאומי השלישי, תל-אביב 1989, עמ' יא-כו  
 גארב, מקובל בלב הסערה = יהונתן גארב, מקובל בלב הסערה: משה חיים לוצאטו, תל-אביב תשע"ד  
 דורמן, מב"י = מנחם דורמן, מנשה בן ישראל, תל-אביב תשמ"ט  
 דן, ספרות המוסר והדרוש = יוסף דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1975

71 ראו ישראל א' זיידמן, 'סגנון מסילת ישרים' לרמח"ל", סיני ה (תרצ"ט-ת"ש), עמ' שי-שטז; אהרן ז' בן-ישי, 'חיבורי הפרוזה של רמח"ל', בחינות בביקורת הספרות, ד (תשי"ג), עמ' 66-73 (ושם גם סיכום קצר של שימושי הלשון המיוחדים של רמח"ל בפרוזה שלו). לדעת בן-ישי את שימושי הלשון המיוחדים של רמח"ל אין ליחס לחוסר ידיעה דקדוקי או לפליטות קולמוס או לרשלנות ואין לראות בהם טעויות אלא פרי סטיליזציה מכוונת, למרות היעדר העקיבות.

72 ראו דן, ספרות המוסר והדרוש, עמ' 254.

ואן דר היידה, שירה עברית בהולנד = Dutch Hebrew = Poetry of the 17<sup>th</sup> Century", *Dutch Jewish History*, 2, ed. J. Michman, Jerusalem and Maastricht 1989, pp. 137–152

לחובר, תולדות הספרות = פישל לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, ח"א, תל-אביב תשכ"ו

סילוה-רוזה, אמשטרדם = יעקב סילוה-רוזה, "אמשטרדם", אשכול: אנציקלופדיה ישראלית, ב, ברלין וירושלים 1932, טורים 978-967

ספרשטיין, הדרשה כמקור = מרק ספרשטיין, "הדרשה כמקור היסטורי, ספרותי והגותי: מצב המחקר", דורש טוב לעמו: הדרשן, הדרשה וספרות הדרוש בתרבות היהודית, בעריכת נ' אילן ואחרים, ירושלים תשע"ג, עמ' 11-28

פגיס, המצאת היאמבוס העברי = דן פגיס, "המצאת היאמבוס העברי", בתוך דן פגיס, השיר דבור על אופניו: מחקרים ומסות בשירה העברית של ימי הביניים, בעריכת ע' פליישר, ירושלים תשנ"ג, עמ' 233-234

פיינגולד, מה אלגורי במחזה האלגורי = בן-עמי פיינגולד, "בין 'לישרים תהילה' ל'אמת ואמונה': מה אלגורי במחזה האלגורי?", מחקרי ירושלים בספרות עברית ז (תשנ"ה), עמ' 35-70

פיכמן, אנשי בשורה = יעקב פיכמן, אנשי בשורה, תל-אביב תרצ"ח צינברג, תולדות ספרות ישראל = ישראל צינברג, תולדות ספרות ישראל, ח"ג, מרחביה ותל-אביב 1967

קלוזנר, היסטוריה = יוסף קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ח"א, ירושלים תשי"ב

קפלן, מורטירה = יוסף קפלן, 'ר' שאול מורטירה וחיבורו 'טענות והשגות נגד הדת הנוצרית', מחקרים על תולדות יהדות הולנד, א, בעריכת י' מכמן, ירושלים תשל"ה, עמ' 9-32

קפלן, הפזורה הספרדית = יוסף קפלן, "הפזורה הספרדית בצפון-מערב אירופה ובעולם החדש", מורשת ספרד, בעריכת ח' ביינארט, ירושלים תשנ"ה, עמ' 562-599

קפלן, התסיסה הרוחנית = יוסף קפלן, "התסיסה הרוחנית בקהילה הספרדית-הפורטוגלית באמסטרדם במאה הי"ז", מורשת ספרד, בעריכת ח' ביינארט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 600-621

רות, אנוסים = בצלאל רות, "אנוסים", אשכול – אנציקלופדיה יהודית, ב, ברלין וירושלים 1932, טורים 1017-1029

רות, דוד נייטו = ר' דוד נייטו, מטה דן, מהדורת י"ל הכהן מימון עם תולדות המחבר מאת ב' רות, ירושלים תשי"ח

רות, מב"י = בצלאל רות, מנשה בן ישראל, תל-אביב 1960  
שאנן, הספרות העברית החדשה = אברהם שאנן, הספרות העברית החדשה לזרמיה,  
ח"א, תל-אביב 1962  
שביט, התבוננות מחודשת = עוזי שביט, "לישרים תהילה" לרמח"ל: התבוננות  
מחודשת", מחקרים על תולדות יהודי הולנד, 4, בעריכת י' מכמן, ירושלים  
תשמ"ה, עמ' 179-218  
שביט, לישרים תהילה = עוזי שביט, "לעולמה האידאי ולאקלימה הרוחני של  
הדראמה 'לישרים תהילה' מאת רמח"ל", איטליה יודאיקה, תל-אביב 1989,  
עמ' קכא-קנא  
שירמן, לתולדות השירה והדראמה = חיים שירמן, לתולדות השירה והדראמה,  
ח"ב, ירושלים 1979  
שפירא, תולדות הספרות = חיים נחמן שפירא, תולדות הספרות העברית החדשה,  
תל-אביב תרצ"ט



## השורשים הערביים-יהודיים למסורת תרגום המקרא בלאדינו

### כיבוש חלקי איבריה בידי ערבים מצפון אפריקה וההשלכות הלשוניות המובדלות על הנוצרים והיהודים בחצי האי

משנת 711, עם כיבוש חלק ניכר מחצי האי האיברי בידי מוסלמים מצפון אפריקה, ליהודים ולנוצרים שמצאו עצמם תחת שלטון מורי היה מגע לשוני עם סוגים שונים של ערבית שייבאו הכובשים. לערבית הייתה השפעה עמוקה על הקהילות היהודית והנוצרית כאחד, אולם היו הבדלים מהותיים באופן שבו התבטאה השפעה זו בכל אחת מהקהילות.

בקרבת הנוצרים שחיו תחת השלטון המוסלמי נותרה הספרדית שפה עממית מרכזית במהלך תקופת הכיבוש. הספרדית הייתה שפת הנשים ושפה נפוצה מאוד בשווקים.<sup>1</sup> הלטינית נותרה שפה מסורתית של ליטורגיה ושל למדנות בקרב הנוצרים שתחת האסלאם, אף כי לערבית היה תפקיד משמעותי בכנסייה המוזערבית, כלומר הכנסייה של נוצרים שמבחינה תרבותית עברו תהליך של ערביזציה. אוצר המילים של הנוצרים בספרד שאל רבות מהערבית, ככל הנראה בתיווכם של המוזערבים שדיברו הן ערבית הן סוגים של מוזערבית, או איברורומאנית המושפעת באופן ניכר מהערבית האיברית.<sup>2</sup> השאילות מערבית נקלטו בעיקר במאה ה"א-י"ג, בתקופת הרקונקיסטה, או הכיבוש מחדש בידי הנוצרים של אזורים שהיו תחת כיבוש מוסלמי, וגיבוי האוכלוסייה הנוצרית שם על ידי הגירה של איכרים נוצרים ממקומות אחרים.

עם הפיכת האיברו-רומאנית על סוגיה האזוריים למעמד של שפה ראשית ושפת הרוב בכל אזור, נשתמרו בסוגים הללו מאות שמות מקומות ממקור ערבי שמשמשים בהם עד היום. מחלק מהטופונימים הללו נגזרו גם שמות תואר בעלי הסיומת הספרדית ממקור ערבי *í (-י)*, המצטרפת לסוף טופונימים לציון מוצא ממקום מסוים, כגון *Andalucí/-sí* (ער[בית] 'אנדלוסי) 'אנדלוסי' מהטופונים *Andalucía* (מערבית *الأندلس*) 'אנדלוסיה'. שאר המילים ממקור ערבי שנקלטו

1 על המצב הלשוני המורכב בספרד המוסלמית ראו לופס-מוריליאס 2000; מילר 2000; טבים, לופס די ברוס ומוצ'ניק 2015.

2 על המוזערבית ראו לרוגמה מנדרס פידל 1926, עמ' 415-441; שטרן 1948; סנצ'יס גוארנר 1960; רייט 1982; גלמס די פואנטס 1983.

בקסטיליאנית ובסוגים אחרים של האיברורומאנית היו על פי רוב שמות עצם השייכים לשדות סמנטיים ספציפיים למדי, הקשורים למשל ללחימה, למנהל ציבורי, לחקלאות ולאדריכלות, כפי שתחומים אלה היו מוכרים בקרב הערבים בספרד בעת הכיבוש. לאחר שהרקונקיסטה השיבה את האדמות שכבשו הערבים חזרה לשליטתם של נוצרים דוברי איברורומאנית, חלו שינויים בתחומים אלה – טכניקות צבאיות וכלי נשק חדשניים, מערכת אדמיניסטרטיבית שונה, סגנונות ארכיטקטוניים שונים. שינויים אלה גרמו לכך שרבות מהמילים ממקור ערבי יצאו מכלל שימוש בפי הנוצרים, אף כי עד היום נותרו כמה משאלות אלה במילונים הספרדיים, והן מושא למחקר נרחב בקרב פילולוגים של הספרדית. סך השורשים הערביים שמשתקפים בספרדית של כל התקופות מוערך בכ-1,000, ומספר הגזירות המשלבות שורשים אלה מתקרבות ל-4,000 או כ-8% מכלל אוצר המילים ההיסטורי של הספרדית.<sup>3</sup> ברם מספר השאלות מערבית שנשארו בשימוש יום-יומי בספרדית העכשווית מוגבל לכמה מאות בלבד.

בשונה מהנוצרים, היהודים בספרד שחיו תחת שלטון ערבי השתמשו ככל הנראה בסוגים "מיוהדים" של הערבית האיברית כשפת היום-יום המדוברת העיקרית שלהם. היהודים נטו להעדיף את השימוש בגרסות של הערבית-היהודית (נוסף על העברית) גם ביצירות ספרות מקוריות ובתרגומים שהפיקו במהלך תור הזהב שלהם (המאה ה'י"ב לערך).<sup>4</sup> כידוע, הודות לעבודתם המלומדת של יהושע בלאו (1980, 2006) ואחרים, הערבית בפי היהודים באיבריה תחת האסלאם הייתה שונה במידת מה מזו ששימשה את המוסלמים והנוצרים בני האזור. נוסף על השימוש ברכיבים ממקור ערבי באופן שלעתיים היה שונה מהמקובל בקרב המוסלמים, כותבי הערבית-היהודית האיברית, כגון יהודה הלוי, בחיי אבן פקודה, שלמה אבן גבירול והרמב"ם, שילבו בלשונם רכיבים ממקור עברי וארמי, לפעמים בהיתוך מורפמות ממקור עברי וערבי גם יחד באותה הלקסמה; כמו כן הם כתבו את הערבית-היהודית שלהם באלף-בית העברי ולא הערבי. היהודים האיבריים השתמשו בערבית-היהודית כל עוד חיו תחת שלטון מוסלמי. באזורים מסוימים בחצי האי ששבו והיו לנוצריים

3 על המרכיב ממקור ערבי בספרדית ראו נויבונן 1941; אנטוויסל 1962, עמ' 125-134; אלונסו 1964; דווי ואנגלמן 1974; קוריניטה 1977, 2008; לפסה 1981, עמ' 129-156; סולה-סולה 1983; קורומינס 1984-1991; ברמון 1987; שטייגר 1991; קיסלר 1994; מאיליו סלגרו 1996, 1998; פני 1999; קולון 1999; קאנו 2004, עמ' 185-232; קינטנה ומורה 2002; דוורקין 2012, עמ' 81-117; דרא"א; לדוגמות שימוש ראו קורדה. השפעת הערבית על הספרדית בימי הביניים לא הייתה מוגבלת לאוצר המילים והמורפמות בלבד, אלא כללה גם מעתקים תחביריים וסגנוניים; ראו לדוגמה גלמס די פואנטס 1996. ראו לדוגמה דקטר 2007א.

המשיכו חלקם להשתמש בערבית-יהודית אפילו אחרי שהמוסלמים נאלצו לוותר על כל שליטה פוליטית.<sup>5</sup>

אולם בחלוף הזמן, ככל שהשליטה הנוצרית בשטחים שהיו בעבר תחת שלטון מוסלמי התרחבה והובילה לשימוש גובר והולך באיברורומאנית על סוגיה האזוריים בקרב מי שהיו קהילות של דוברי ערבית-יהודית לאורך תקופות ארוכות יותר, כך זנחו היהודים בהדרגה את השימוש בסוגים הייחודיים שלהם של הערבית – שכן בעיני השליטים הנוצרים היה לסוגים אלה קשר ישיר לאויבי העולם הנוצרי הספרדי. בשונה מהיהודים דוברי הערבית-היהודית באיבריה המוסלמית, לחיבוריהם הדתיים המעמיקים ביותר השתמשו היהודים בספרד הנוצרית בדרך כלל ב"לשון הקודש" או העברית, שבה ראו לשון היהודים הלאומית-דתית המקורית והנחצית. אך יותר ויותר אימצו יהודים באופן מוחלט את האיברורומאנית, שבה השתמשו בדרכים שונות במקצת מהנוצרים ושאותה כתבו בכתב עברי; עם הזמן תפסה האיברורומאנית היהודית את מקומה של הערבית-היהודית בדיבור היום-יומי, בדיונים בעל פה של לימודי יהדות, בסוגות של בידור שאומצו מהסביבה הלא-יהודית ואפילו במעט מהכתובה היוצרת המקורית, דוגמת "פרוברביוש מוראליש" (אמרות מוסריות) לרבי שם טוב ארדוטיאל די קריון ו"קופלאש די יוסף הצדיק" (שורות סטרופיות על אודות יוסף הצדיק).<sup>6</sup> פאול וקסלר (1996) הציע כי הרמה הגבוהה יחסית של אחידות לשונית בטקסטים איברורומאניים יהודיים רבים – ובייחוד אלה במעין קסטיליאנית יהודית, שנכתבו הן לפני הגירוש מאיבריה הן במאה הראשונה לאחר הגירושים במקומות מקלט כגון האימפריה העות'מאנית ומרוקו הספרדית – נובעת מהעובדה כי פרט ליהודי צפון ספרד, יתר יהודי ספרד דיברו סוגים של ערבית מזמן הכיבוש הערבי לערך עד המאה הי"א. לאחר מכן, כקבוצה, הם חזרו לאיברורומאנית כשפתם העיקרית, בתקופה שבה הניב בעל היוקרה והבולט ביותר בקרב הנוצרים בספרד היה הקסטיליאנית.<sup>7</sup> אמנם טקסטים וורנקולריים באותיות עבריות מלפני הגירוש, שפרסמו בשנים האחרונות יום-טוב עסיס, רמון מגדלנה ואחרים, שיקפו את סוגי הקאטאלאנית והארגונית שבפי היהודים,<sup>8</sup> ומאמרים של אלדינה קינטנה (למשל 2009) התמקדו בהשפעות לקסיקאליות ואחרות מארגונית או פורטוגזית בשפתם של גולי ספרד באימפריה העות'מאנית של המאה הט"ז. אך

5 עסיס 2012.

6 על חיבורים אלה ראו לדוגמה גונסלס ליוברה 1935, 1947; חירון-נגרון ומנרויני 2006.

7 דוגמות מלפני הגירוש ראו גם אצל מינרויני 1992; דוגמות מהמאה הט"ז ראו בין השאר אצל בן-נעים 2011.

8 לדוגמה, מגדלנה 1986, 1993, 1996; עסיס, מגדלנה וליאל 1992, 1995, 2003.

הטיפוס העיקרי של האיברורומאנית, שרוב יהודי חצי האי האיברי אימצו טרם הגירושים ושאותו נשאו באמתחתם לאדמות העות'מאנים וצפון אפריקה לאחר הגירושים, היה כפי הנראה הקסטיליאנית – העממית בעיקר – שבפי היהודים.

### כמה הערות כלליות על הרכיב הערבי (היהודי) בג'ודזמו וחפיתיה

למרות המעבר הכללי מערבית-יהודית לאיברורומאנית-יהודית כלשון דיבור בתקופת הרקונקיסטה, המורשת הלשונית בת מאות השנים של הערבית-היהודית לא ננטשה לגמרי. תחילה היא הותירה את חותמה על הדוברים הדו-לשוניים הראשונים של ערבית-יהודית / איברורומאנית-יהודית בספרד. וגנר (1920), לוי (1931), מגדלנה (1986, 1993, 1996), מינרוויני (1992), עסיס, מגדלנה וליאל (1992, 1995, 2003), וקסלר (1996, עמ' 313-314), עסיס (2012), בלסקו (2003), בלסקו ואחרים (2010, 2012) וחוקרים אחרים שרטטו את המאפיינים המבחינים של הרכיב הערבי באיברורומאנית-היהודית של לפני הגירוש.

לאחר הגירוש נשתמרו פריטים לקסיקאליים ממקור ערבי-יהודי מימי הביניים בג'ודזמו של האימפריה העות'מאנית ובחפיתיה של אפריקה הצפונית (בעיקר במרוקו הספרדית). הפילולוגים הראשונים שבחנו את הג'ודזמו והחפיתיה שבהן השתמשו היהודים אחר הגירוש הבחינו במהרה בכמה מאפיינים ייחודיים של הרכיבים ממקור ערבי בהן. בסוף המאה הי"ט, גרונבאום (1896) ואחריו וגנר (1920), לוי (1931), קרוז (1955, 1979), מולכו (1961), קוריינטה (1999) ואחרים הצביעו על מילים ממקור ערבי ששרדו עד לתקופה המודרנית בג'ודזמו, אך שלא תועדו בספרדית שבפי הנוצרים (אף כי בכמה מקרים, במחקרים לקסיקאליים נרחבים ומאוחרים יותר, כמה ממילים אלה התגלו גם בחיבורים של המוריסקוס,<sup>9</sup> או מוסלמים בספרד שנאלצו להמיר את דתם לנצרות). על קיומן של מילים ממקור ערבי בחפיתיה הצביעו בן-עוליאל (1977), בנישו (1945), מרטינס רואיס (1966) ואחרים. כמו כן, חוקרים שונים ציינו את קיומן של השפעות סמנטיות מהערבית על הג'ודזמו והחפיתיה. ב-1988 ציינתי את המקום הייחודי של המרכיב הערבי המקומי בג'ודזמו של היישוב הישן, וב-2008 ערכתי כמה השוואות בין רכיבים ממקור תורכי-ערבי בג'ודזמו לבין מילים ממקור ערבי בחפיתיה.

### מילים בעלות גוון יהודי

כשבוחנים כמה מהמילים ממקור ערבי שנשתמרו בפי המגורשים וצאצאיהם

9 להפניות ביבליוגרפיות ראו בונים 2005.



עד לימינו, מתברר שלכמה מהן יש קשר ייחודי לאורח החיים היהודי. לכן היה ליהודים נוח לשמר מילים אלה לציון מושגים שהמשיכו להיות רלוונטיים בחייהם עד היום. למשל, במאה הכ', באזורי השלטון העות'מאני לשעבר בג'ודזמו, המילה מימה (שנתפסה בתקופה זו כצורה לא מיודעת של לה מימה, מערבית איברית amema) al(, המקבילה לערבית קלסית العمامة 'טורבאן') מסמלת 'כיסוי ראש טקסי שחבשו הרבנים הבכירים'.<sup>10</sup> וישנן מילים נוספות מעין אלה: זיארה (> زيارة) 'עלייה לרגל לקברי צדיקים';<sup>11</sup> טאלינה (> تعليقة) 'נרתיק לטלית ותפילין';<sup>12</sup> קאראייה (> قراية) 'נר זיכרון עשוי מפתילה דלוקה הצפה על שמן זית ומים בתוך קערה מזכוכית'.<sup>13</sup> בחכיתיה אַדאַפִינָה (מילולית, 'דבר טמון', מהפועל נפן 'לטמון') מסמלת 'מנת ארוחת שבת, המבושלת ביום שישי ומשאירים אותה לחימום במהלך הלילה' – כלומר המאכל המוכר כ'חמין' בקרב צאצאי מגורשי ספרד באימפריה העות'מאנית. הנזיר לואיס (Fray Luis) הטיח האשמה זו ביהודים שהתנצרו ושהציגו את עצמם כנוצרים: "de comer los sábados carne degollada y guisada por judíos en la tarde del viernes, de facer su adofaina, como la hacían los judíos" – כלומר, שהם המשיכו לאכול בשבתות בשר שנשחט ובושל בידי יהודים בערב שבת ושעשו את החמין שלהם כפי שעשוהו היהודים.<sup>14</sup> כמה מהמטעמים מספרד המוסלמית השורדים עד היום במטבח צאצאי מגורשי ספרד באזורי האימפריה העות'מאנית לשעבר נושאים אף הם שמות ממקור ערבי, כגון (ר) וּשְׁקִילֵאֵשׁ (ר) אַלחֶאֶשׁוּ ('דברי מאפה הממולאים') דבש ושקדים' (> الحشو).<sup>15</sup> נוסף על כך, בחצי האי האיברי בימי הביניים סיפקו מילים ממקור ערבי חלופות לביטויים מסוימים מחיי היום-יום בשפתם של השכנים הנוצרים, שמסיבות אידיאולוגיות-דתיות היהודים לא רצו לאמצן כשעברו מערבית-יהודית לאיברורומאנית; למשל, המילה domingo 'היום של האדון [הנוצרי]' נדחתה מהאיברורומאנית-היהודית לטובת המילה ממקור ערבי-יהודי הניטרלית יותר מבחינה סמנטית, אַלחֶאֶד (היום, alxād בג'ודזמו, alḥad בחפיתיה, מערבית איברית al-ḥadd 'היום הראשון' > الاحد), שבה השתמשו היהודים בערבית שלהם עוד לפני המעבר לאיברורומאנית.<sup>16</sup>

10 איל ג'וגיטון, כרך 6, גיליון 25, קושטא 1916, עמ' 2-3.

11 שור'ת המבי"ט, ב, ח"ב, שאלה רכ משנת 1579.

12 בנבנשת ש"ח, דף ז ע"א. ברוב המקרים, גורונם של המילים ממקור ערבי בספרדית נלקח מהדרא"א.

13 איל קירבאד, כרך 3, גיליון 41, שאלוניקי 1912, עמ' 2.

14 אמדור די לוס ריוס 1875-1876, עמ' 842.

15 יוסף קארו, בית יוסף, אורח חיים, הלכות בציעת הפת, סעודה וברכת המזון, ס' קסח.

16 אלחאד בטקסט בארגונית-יהודית מלפני הגירוש, ראו קינטנה ורווח 2004, עמ' 142; הקבלות אצל

ערבים דוברי ספרדית בספרד של ימי הביניים ראו בוניס 2015, עמ' 117-118.

**מילים בעלות גוון רגשי**

כמה דוגמות למילים הרבות ממקור ערבי מתחומים סמנטיים אחרים ששורדות בג'ודזמו עד ימינו הן **חַאזִינוּ** 'חולה' (> **חַזִין** 'עצוב'), **חַארכֵאָר** 'להרכיב' (> **חַרב** 'הרס'), **מַאחֹו** 'ננוח, רגוע' ו**אַמַאחַארְסִי** 'להירגע' (> **מַחֹקְ**), **חַאראַנְאָן** 'עצל' ו**חַאראַנְאִיֶאֶרְסִי** 'להתעצל' (> **חַרְכָן** 'חרה היתה').

**שמות פרטיים**

בעבור יהודי ספרד בימי הביניים ערבית הייתה מקור חשוב לשמות פרטיים – במיוחד שמות נשים (למשל, **גַאמִילָה** > **גַמִילָה** 'פה', **סוּלְטַאנָה** > **סוּלְטַנָה** 'אשת סולטן') – ולשמות משפחה שחלקם מציינים מקצוע, כגון **אַלְטַאבִיב** > **אַלְטַאבִיב** 'הרופא', או מקום מוצא, למשל **אַלְגַראַנְאִי** 'איש גראנאדה' > **אַלְגַראַנְאִי** 'גראנאדה', וכן הלאה. רבים משמות אלה, שמות פרטיים ושמות משפחה, שרדו עד היום בקרב משפחות יהודיות ספרדיות מהאזורים העות'מאניים לשעבר וממרוקו.

### **אוצר המילים ממקור השרח הערבי-יהודי בלשון התרגומים המילוליים של כתיבי הקודש בלאדינו**

במקביל למנהג בקרב קהילות יהודיות אחרות בעולם, אחד ממרכיבי הליכה בחינוך של ילדים יהודים בספרד המוסלמית היה ללא ספק תרגום של חלקים מהמקרא לערבית-יהודית, שנלמדו על פה לצד פירוש בערבית-יהודית לחלקים אלה. לא שרדו טקסטים שלמים המדגימים את התרגום לערבית-יהודית של יהודי ספרד בימי הביניים, אך ידוע לנו שהיו תרגומים כאלה, בין היתר מן הצוואה הרוחנית שכתב יהודה אבן תיבון (1120-1190) לבנו בשנת 1190, ובה הוא מצווה עליו "לקרוא כל שבת את פרשת השבוע עם תרגומה לערבית"<sup>17</sup>. כמו כן, נשארו רמזים למסורת זו בדמות תרגומי "מילים קשות" בפירושי המקרא של גדולי תור הזהב מהמאה הי"א-י"ב, כגון אלה של יונה אבן ג'נאח (990 לערך-1050 לערך), משה ג'יקיטיליה (1248-אחרי 1305) ויהודה אבן בלעם (מחצית שנייה של המאה הי"א). כבר במאה העשירית הופיע תרגום המקרא לערבית-יהודית של ר' סעדיה גאון (או רס"ג, נולד במצרים בשנת 882 או 892, נפטר בכגדד ב-942).<sup>18</sup> התרגום שלו השפיע לאין ערוך – בעיקר בלקסיקון – על מסורת תרגום המקרא לערבית-יהודית שהתפתחה לאחר

17 ישראל בן ברוך ב"ר אברהם, צוואות גאוני ישראל, ח"א, פילדלפיה 1927, עמ' 65-66.

18 לדיון מפורט בעבודה הפילולוגית של רבני ספר המוסלמית ראו לדוגמה ממך 2004.

מכן בכל עת ובכל מקום.<sup>19</sup> התרגום והפרשנות בערבית-יהודית של המקרא נודעים בקרב קהילות דוברות ערבית-יהודית בכינוי שרח (ער' شرح 'פירוש') ותפסיר (ער' تفسير 'פירוש'). כמו במקומות אחרים בעולם היהודי, בקהילות דוברות הערבית-יהודית נועדו בדרך כלל התרגום והפירוש בסוג של השפה הוורנקולרית-המקומית לאפשר לילדי בית הספר היהודי להכיר ולהבין את הטקסט העברי המקודש בעצמו, ובכמה מקרים – כמו במקרה של בנו של אבן תיבון – ללמד אותם את שפת התרגום עצמה. תרגומים של טקסטים שלמים, כגון בריך שמיה, מגילת אסתר, הגדה של פסח ופרקי אבות, יועדו לאפשר לנשים, לילדים ולגברים לא מלומדים להבין את הטקסטים המקוריים, ואף להשתתף בשירת טקסטים עיקריים שעמדו במרכז קריאת התורה בבית הכנסת והחגיגה בבית ובקהל הקדוש של חגים ושבתות ייחודיים כגון פורים, פסח והשבתות שבין פסח לשבועות. בניגוד לרס"ג, שלא היסס להתרחק מהתחביר ומאופן הביטוי האידיומטי של הטקסט העברי המקורי כדי לספק לקורא תרגום יפה על פי שיקולים סגנוניים ואסתטיים של הערבית הקלסית, רוב התרגומים של טקסטים עבריים וארמיים בלשונות היהודים הם תרגומי כבואה או תרגומים מילוליים, הנצמדים לתחביר ולדרך הביטוי במקור דווקא כדי לתת לקורא כלי להבנת המקור, ללא התחשבות באסתטיקה של לשון היעד. לכן כל ניסיון להבין את הקשרים ההיסטוריים האפשריים בין תרגומי כתבי קודש בשתי שפות יהודיות שהיו בשימוש בעדה כלשהי, צריך להתבסס בעיקר על השוואות לקסיקליות.

במהלך תקופת החילוף הלשוני של היהודים בחצי האי האיברי, כשדוברי ערבית-יהודית החלו לאמץ להם כלשון יום-יומית את האיברורומאנית, היה צורך ללמד את הילדים הצעירים ממשפחות שדיברו עד אז ערבית-יהודית לתרגם חלקים של המקרא לאיברורומאנית במקום לערבית-יהודית.<sup>20</sup> אחריות זו הוטלה כנראה על המורים שהכירו את השרח בערבית-יהודית, אבל שהיו מיומנים גם באיברורומאנית. מתקבל על הדעת שמורים אלה היו למעצבי/מחדשי המסורת היהודית של תרגום המקרא ללאדינו באזוריה של ספרד שעברו לידי הנוצרים. ייתכן שעשו

19 בר-אשר תשנ"ט, תשס"ב.

20 ייתכן שסוג האיברורומאנית ששימש בקהילות היהודיות בכל איבריה לתרגומים אלה היה הסוג בעל היוקרה הגבוהה ביותר בספרד של אותם הימים, הקסטיליאנית-היהודית, אם לשפוט מהפסוקית "לוש פוטרור" פיג"וש דלאש איגוא"ש" (השוו קסטיליאנית עתיקה los potros hijos de las yeguas), שציין הרב יצחק בר-יששת (ריב"ש, 1326-1408), יליד ולנציה שבאזור קטלוניה, כתרגום לביטוי במגילת אסתר "האחשתרנים בני הרמכים" (ח 10), שרווח בתרגום המגילה המקובלת בסרגוסה שבאראגון (בר-יששת ש"ו, שאלה שפח); ניתן להשוות את הצורה הקסטיליאנית העתיקה hijo, המשתקפת בכתבי היהודי בצורת הריבוי פיגור"ש (כלומר [fi3os]), עם צורות שונות בסוגים אחרים של איברורומאנית כגון fillo בארגוניה, fill בקטלנית, fiu באסטוריאנית ו-filho בפורטוגלית.

זאת בעצה אחת עם מומחים לתרגום המקרא מצפון ספרד, אזור שאליו לא חדר האסלאם, ועם היהודים ששלטו באיברורומאנית ברציפות לאורך ימי הביניים. אך על דעת עצמם כנראה, המתרגמים המוקדמים, דוברי הן הערבית-היהודית הן האיברורומאנית-היהודית, שילבו לתרגומי הבכואה שלהם מילים מן התרגום הערבי-היהודי אל התרגום ללאדינו. ייתכן מאוד שמילים אלו היו בשימוש אף באיברורומאנית-היהודית היומיומית המדוברת שלהם.

### המונח שרח בקרב דוברי הג'ודזמו והחכיתיה

בעקבות הגירוש, כשהגולים לקחו עמם את סוגי האיברורומאנית-היהודית למקומות מגוריהם החדשים, הם העבירו באמתחתם גם את סוגת התרגום המילולי הארכאי של הקסטיליאנית-היהודית בתרגומי המקרא. ספרות השאלות ותשובות מהתקופה מעידה על כך שבאזורי המקלט – ארצות האימפריה העות'מאנית והארצות שבשכנותן מצד אחד ואפריקה הצפונית מצד שני, שבהם הייתה הערבית השפה הלא-יהודית הדומיננטית, ובערבית-היהודית דיברו יהודים שמבחינה כרונולוגית היו ותיקים יותר שם, כלומר המוסתערבים והמערבים – המתישבים ממגורשי ספרד וצאצאיהם השתמשו במונח שרח לציון התרגום או הפרשנות הערבית-יהודית של המקרא. השימוש במונח זה הוא כנראה שימור המונח מאת תקופת ספרד המוסלמית, או שאילה מן השכנים דוברי הערבית-היהודית. אחד ממגורשי ספרד שבכתביו הופיעה המילה שרח היה רבי יוס'טוב צהלון (1559-1620) מצפת, ששפת אמו הייתה ככל הנראה ג'ודזמו, אבל ידע כנראה גם ערבית. בשאלות ותשובות שלו דן צהלון בשאלה שהופנתה אליו מיהודי מוסתערבי, שקיבל עליו את האחריות על אָחיו הצעיר לאחר מות אביהם. כדי לתמוך באח זה הוא לימד אותו את השרח כאחד מתחומי לימודי הדת שנהגו ללמד את הילדים היהודים (במילים של צהלון: "לימדו אותו תורה ותרגום ושרח והלכות שחיטה").<sup>21</sup> הרב צהלון, כמו הרב יאשיהו פינטו, רב ממוצא ספרדי שנולד בדמשק ב-1565, ראה בערבית-היהודית ששימשה לתרגום המקרא "לשון שרח ערבי", ושניהם ציינו את תרגום המקרא המשפיע ביותר בערבית-היהודית – תרגומו של רב סעדיה גאון.<sup>22</sup> צהלון ופינטו לא ראו עצמם מומחים לערבית-היהודית, וכשהיו זקוקים לכך התייעצו עם מוסתערבים ששלטו היטב בשפה כדי להכריע בסוגיות הלכתיות הקשורות בנוסחי

21 שאלות ותשובות מהר"י [יום טוב] צהלון החדשות, בעריכת י' בוקסבוים, מ' בן-שמעון ומ' רובנשטיין, 2-1, ירושלים 1980, שאלה כה.

22 יאשיהו פינטו, נבחר בכסף, חלב, 1869, אבן העזר, שאלות כו (מדמשק 1617), כה.

טקס, כגון קידושין בערבית-יהודית. לדוגמה, בדיון על אודות משמעות המילה הערבית האדא (هدأ 'זה') בנוסח שכזה ציין צהלון (שאלה רו) כי זהו דבר ש"אפילו תינוקות המוסתערבים יודעים בו".

ארבע מאות שנה מאוחר יותר, בהתייחס לדוברי חכיתיה בצפון מרוקו, הבחין חוסי בן-עוליאל בשימוש בצורה שאראח במובן של 'גרסא ערבית [יהודית] של הטקסטים היהודיים הקדושים'.<sup>23</sup> מעניין לציין כי בפירוש העברי והערבי-יהודי של המקרא מאת ר' רפאל בירדוגו (1747-1821), ממקנס של המאה ה"ח-י"ט, בירדוגו, שכפי הנראה היה נצר למשפחת וירדוגו (Verdugo) מספרד, השתמש במונח לועזים (כלומר 'מתרגמים ללשון היהודים'), במובן 'לתרגם ללאדינו' או 'לערבית-יהודית'. השימוש במונח שאראח בקרב דוברי חכיתיה עד לתקופה המודרנית, כמו השימוש בשורש לע"ז, כשהכוונה ל'ערבית-יהודית' בפי רפאל בירדוגו אך ל'לאדינו' בפי צאצאי המגורשים באימפריה העות'מאנית, מלמד שתפיסת הערבית-היהודית והלאדינו כשפות שרח או תרגום המקרא בקרב מגורשי ספרד המשיכה להתקיים כמה מאות שנה לאחר הגירוש.

### תאוריות מחקריות המסבירות את המקורות למסורת היהודית של תרגום המקרא ללאדינו

חוקרי השרח הערבי-היהודי, בדרך כלל בעלי רקע והכשרה בשפות שמיות אך חסרים יסודות בכלשנות הרומאנית, הפנו את תשומת הלב להקבלות הבולטות בין מסורת תרגום המקרא לערבית-יהודית לתרגום ולפירוש הארמי-יהודי של אונקלוס מהמאה השנייה לספירה; אך בדרך כלל הם לא כללו בדיון את דוברי האיברו-רומאנית-היהודית – צאצאיהם הישירים של דוברי הערבית-היהודית באיבריה. מאידך גיסא, לקראת סוף המאה הי"ט, רומאניסטים, שרובם לא הכירו את הערבית, החלו לחקור את לשון מסורת התרגום המילולי של המקרא בלאדינו בקרב קהילות מגורשי ספרד באימפריה העות'מאנית ובמערב אירופה מאמצע המאה הט"ז עד למאה הי"ט. מאוחר יותר, חוקרים נוספים בעלי אוריינטציה היספאניסטית-רומאניסטית, כגון משה לזר וחיים וידאל ספיחה, ראו גם בתרגומי מקרא היספאניים שחוברו באותיות לטיניות לפני הגירוש חלק מהמסורת היהודית של תרגום המקרא ללאדינו. בחלק מן המקרים היו יהודים מעורבים בתרגומים אלה, ודוגמה לכך הוא התרגום הידוע בשם "התנ"ך לבית אלבה", בעריכת הרב משה ארז'ל מהעיר מקידה של המאה הי"ד. כמעט כל החוקרים ההיספאניסטים תלו את התפתחות

23 בן-עוליאל 1977, עמ' 258.

תרגומי המקרא ללאדינו בקרב היהודים באב טיפוס איברורומאני מהמאה הי"א. חוקרים אלה לא חיפשו שורשים למסורת היהודית של תרגומי המקרא ללאדינו מעבר לטקסטים ההיספאניים הידועים מימי הביניים – טקסטים שחוקרים כגון אורה שורצולד ואני דחינו בשנים האחרונות כמקורות מידיים למסורת הלאדינו היהודית.<sup>24</sup> ההיספאניסטים התעלמו מן האפשרות שמסורת תרגומי המקרא של דוברי הערבית-יהודית בספרד המוסלמית היא זו שסיפקה בסיס ישיר למסורת תרגומי המקרא ללאדינו.

חוקר יוצא דופן אחד, שלא נדבק באתנוצנטריות ההיספאנית, היה הרומאניסט הידוע דוד בלונדהיים (1884–1934). במחקרו החלוצי מ-1925 על תרגומי המקרא בימי הביניים לווריאנטים יהודיים של שפות רומאניות, בלונדהיים הבחין בכ־30 מילים ממקור ערבי בתרגומי המקרא בלאדינו ובשפות רומאניות-יהודיות אחרות.<sup>25</sup> בלונדהיים הציע שקיים קשר בין אותן מילים ממקור ערבי לרכיבים תואמים בתרגום בערבית-יהודית של ר' סעדיה גאון. עם זאת הוא לא פירט את הצורות המדויקות בערבית ששימשו את רס"ג. בלונדהיים גם הצביע על הקבלות לקסיקליות בין מילים ממקור ערבי המופיעות בתרגומי מקרא בשפות רומאניות יהודיות, לבין מילים שמופיעות בפירושי המקרא של יהודי ספרד בימי הביניים ששפת אמם הייתה ערבית-יהודית, דוגמת ספר השורשים לרבי יונה אבן ג'נאח. בלונדהיים ציין ש"ברור כי התרגומים לערבית העניקו לגרסאות המאוחרות [ברומאנית-יהודית] אלמנטים מסוימים". בצטטו מחוקרים קודמים שעסקו בתרגומי המקרא בערבית-יהודית העיר בלונדהיים, כי לתרגומיו של רס"ג קדמו אחרים וכי המסורת של תרגום על פה של חלקים מהמקרא לסוגים של ערבית-יהודית הייתה עדיין נפוצה גם במאה הכ'.

עבודתו של בלונדהיים אכן תרמה תרומה חלוצית בתחום. אולם בעבודתו הסתמך בלונדהיים רבות על חיבוריהם של מקס גרונבאום (Max Grünbaum, 1817–1898)<sup>26</sup> ושל חלוצים אחרים בחקר הג'ודזמו בסוף המאה הי"ט, והוא עצמו לא הצליח לספק את האטימולוגיות של מילים ערביות שלא הסבירו חוקרים קודמים. כמו כן, בלונדהיים לא טען שהמסורת היהודית של תרגום המקרא ללאדינו בכללה שאבה ישירות מהתרגומים הערביים-יהודיים של המקרא ששימשו בספרד. דומני כי הגיעה העת לטעון במפורש שמסורת תרגום המקרא בערבית-יהודית בחצי

24 לדוגמה בוניס 1994; שורצולד 2000.

25 בלונדהיים 1925, עמ' 139–155.

26 לדוגמה, גרונבאום 1896. גרונבאום היה גם חלוץ בחקר המשווה בין הספרויות בג'ודזמו, בערבית וביידיש; ראו לדוגמה גרונבאום 1893.

האי האיברי היא הבסיס למסורת היהודית לתרגום המקרא ללאדינו שבאה אחריה, כנראה בהוספת מרכיבים ממסורת יונית-יהודית קדומה יותר (כדוגמת מילדאר בתרגום לפועל 'לקרוא [ביהדות]'; השוו יונית meletaō 'להרהר', לטינית-יהודית (meletare),<sup>27</sup> שנשמרה אולי במסורת התרגום היהודית האיברורומאנית בצפון ספרד. טענה זו נתמכת בעובדות לשוניות מוצקות, וכיחוד במילים ממקור ערבי-יהודי-איברי שנשמרו עד לעידן המודרני במסורת תרגום המקרא ללאדינו בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית לשעבר וצפון אפריקה. לרבים ממרכיבים אלה יש מקבילות ברורות בערבית-יהודית של מסורת תרגום המקרא מלפני הגירוש.

### הוספות והשלמות לרשימת המילים ממקור ערבי-יהודי בתרגומי המקרא בלאדינו של דוד בלונדהיים

כבר בשנת 1925 ציין בלונדהיים 30 מילים (או שורשים) ממקור ערבי שמצא בתרגומי חלקים מהמקרא ללאדינו ולשפות רומאניות יהודיות אחרות.<sup>28</sup> לרשימה של בלונדהיים ניתן להוסיף לפחות עוד 23 מילים/שורשים שעליהם לא דיווח ושלחם קוגנטים או מילים הקשורות באופן אטימולוגי בתרגומים של רס"ג, כפי שערכם יוסף דירינבורג (1979), או בפירוש המקרא של הרב רפאל בירדוגו – נצר למשפחת וירדוגו (Verdugo) היהודית מספרד – שערך משה בראש (תשס"ב). נוסף על מילים/שורשים אלו יש עוד מילים מספר מאותם השורשים שנגזרו באמצעות מוספיות ממקור היספאני. בדומה ללקסמות של בלונדהיים, המקורות שבהם גיליתי מילים אלו הם טקסטים וגלוסרים של תרגום המקרא ללאדינו מהמאה ה"ז, אך ללא ספק הם משקפים מסורת הקודמת לגירוש, שכנראה הייתה בעיקר מסורת בעל פה, כפי שמסורת התרגום ללאדינו המשיכה להיות אורלית בעיקר עד התקופה החדשה.<sup>29</sup> ניתוח של הרכיב הערבי-יהודי של מסורת תרגום המקרא ללאדינו מחזק את ההשערה, שבכל הזדמנות אפשרית המייסדים והמעצבים הראשונים של מסורת זו בחרו להעביר את הלקסמות העבריות בטקסט המקורי ללשון היעד באמצעות מילים ממקור ערבי – מילים שהיו כנראה מבוססות היטב במסורת הערבית-יהודית האיברית המקובלת של השרח או התפסיר היהודי, אם כי לרוב, בעלות צורה היספאנו-ערבית מובהקת או צורה שעברה היספאניזציה, כפי שיפורט בהמשך.<sup>30</sup>

27 על מילדאר נכתב רבות; ראו לדוגמה בלונדהיים 1925, עמ' 76-79.

28 בלונדהיים 1925, עמ' 139-155.

29 בונים 1996.

30 מאירך גיסא, על ההשפעה של העברית על הערבית והערבית-היהודית ראו דקטר 2007ב.

שני גורמים לשוניים מרכזיים אפשרו למייסדי מסורת המקרא בלאדינו לעשות כן, וללא ספק אף עודדו זאת: (1) בתרגום הערבי־יהודי של המקרא היו קיימות מילים בעלות מוצא אטימולוגי משותף (לפחות בצורתן, גם אם לא בהכרח במשמעותן) להן ולמילים המקראיות שהיה צורך לתרגמן, וכן (2) למילים יחידאיות במקרא, שמשמעותן הייתה מעורפלת, כבר היו תרגומים מניחים את הדעת לערבית־יהודית, והשימוש בהן חסך התלבטויות בתרגום ללאדינו. אחרי הגירוש, בקרב אלה המגורשים דוברי האיברורומאנית היהודית שעזבו את ספרד לצפון אפריקה והשתמשו כעבור זמן בערבית־יהודית כשפתם היום־יומית ואף לתרגום המקרא, כמעין התאקלמות לסביבה במקומות כגון מרוקו הדרומית, ייתכן כי קרה התהליך ההפוך: ייתכן כי אחד מהיסודות לשרח בערבית־יהודית שלהם היה מסורת תרגום המקרא בלאדינו שהביאו עמם מספרד. הדבר יכול להסביר כמה הקבלות לקסיקליות בין שתי המסורות במקרים שבהם ר' סעדיה גאון משתמש במילים ערביות שונות. את 37 המילים מערבית המופיעות בתרגומים ובגלוסרים של המקרא בלאדינו בכתב עברי מהמאה הט"ז, ושלהן הקבלות בתרגומים של רס"ג ושל רפאל בירדוגו אך הן לא צוינו אצל בלונדהיים, ניתן לסווג לפי שלוש קטגוריות:<sup>31</sup>

א. מילים שהשימוש בהן מוגבל ל"ספר חשק שלמה" (ונציה 1588)  
מבין מהדורות המקרא בלאדינו שראו אור במאה הט"ז ישנן שש מילים המופיעות בתרגומי הפסוקים המצוינים רק בגלוסר ספר חשק שלמה, שפורסם לראשונה בוונציה ב־1588 בידי גדליהו קורדואירו, בנו של המקובל המפורסם מצפת ר' משה קורדובירו (1522-1570), בהתבסס על כתב יד אנונימי שמצא בקושטא לקראת סוף המאה הט"ז, ואלה הן:<sup>32</sup> אלגאמוש (> الجوموس), המתרגמת את [ו]מרי' בשמואל ב ו 13 (הריבוי גאמושיש מתרגם את 'מריאי' ביחזקאל לט 18; השוו רס"ג אלגאמוס); אלחאיראדו (> الخاير + ספרדית -ado) 'מאוזל' (יחזקאל כז 19);<sup>33</sup> אלקאסיריש (> القصر; ספ[רדית]' עת[יקה]' [alcázares] 'וב[טירות]ם') (בראשית כה 16; בירדוגו ופקצורהום);<sup>34</sup> אלקורדיש (> القرد) 'ב[תרים]' (שיר א 10 בס' חשק שלמה; רס"ג מתרגם 'עם נקודות הכסף' בשיר א 11 על ידי מא קראט עלפצה; השוו גם אלקורדיש

31 מילים נוספות ממקור ערבי שלא צוינו בידי בלונדהיים, ושלהן לא הצלחתי לאתר הקבלות בתרגומי רס"ג או בירדוגו, תטופלנה במקום אחר.

32 על ספר חשק שלמה ראו זנה 1934-1935; בוניס 1996, 1997. מהדורה שנייה של החיבור הופיעה בוונציה בשנת 1617 (ביבליוגרפיה של הספר העברי).

33 השוו כיר במובן 'ברכה', טוב' בתרגומו של ברכות שמים אצל בירדוגו (בראשית מט 25; בר־אשר תשס"ב, עמ' 490).

34 בר־אשר תשס"ב, עמ' 346.



( > ערבית איברית *alkursí* > الكرسى; ספ' עת' אלכרסי; *alcorza, alcorcí*) כלעז של [ב] תורים (שיר השירים י 10) בפירושו של ברוך יעיש (1576, ח ע"א), ואלחורזאס כתרגום של אסא תק"ד; רס"ג באלכרז; אנניאקוטאס (> اليقوت) 'פנינים' (משלי ג 15; בירדוגו ליאקות);<sup>35</sup> אראביל (> الرباب; ספ' עת' *arrabel*) 'פסנתרין' (דניאל ג 5; בירדוגו מתרגם את ועוגב בכראשית ד 21 בורבאב ואת נבלך בורבאביך בעמוס ה 23).<sup>36</sup> מכיוון שספר חשק שלמה מכיל כמה מילים ממקור ערבי-יהודי שנעדרות מנוסחים אחרים של המקרא בלאדינו ואף כולל רבות מאלה הנמצאות בטקסטים אחרים, ניתן אולי לראות בטקסט זה את נוסח הלאדינו של המקרא – או לפחות של המילים "הקשות" בו בכתב עברי – שמשקף בצורה הניכרת ביותר את שורשיה הערביים-יהודיים האיבריים של מסורת תרגום המקרא ללאדינו.

ב. מילים בעלות דמיון פונולוגי עקב קשר אטימולוגי למילים עבריות במקרא המופיעות הן בתרגומי לאדינו שונים הן בתרגום רס"ג או ר' רפאל בירדוגו בלונדהיים עצמו ציין שבע מילים המשולבות בתרגומי לאדינו מחוץ לגלוסר חשק שלמה (אך ארבע מהן מופיעות גם בגלוסר זה), ולהן הקבלות בתרגומי רס"ג; ואיתרנו גם הקבלות בתרגומי רפאל בירדוגו: אדופלי (> الدف; ספ' עת' *adufle*) 'התף' (בראשית לא 27 בתרגום הלאדינו מקושטא ש"ז ובחשק שלמה; רס"ג רפא; בירדוגו בריף);<sup>37</sup> טריאקה/אטריאקה (> الترياقى > θριακί; ספ' עת' *triacá*) 'ר'צרי' (בראשית לו 25 בקושטא ש"ז ובס' חשק שלמה;<sup>38</sup> בירדוגו וטריאק);<sup>39</sup> ויליטה/אלביליטה/ארביליטה (> البلوطة; ספ' עת' *[a]bellota*) 'ולט' (בראשית מג 11 בקושטא ובס' חשק שלמה / בראשית לו 25 בס' חשק שלמה; בירדוגו ולבלוט בכראשית לו 25);<sup>40</sup> אשוטיש (> السوط; ספ' עת' *azote*) '[ב]שוטים' (מלכים א יב 11 ב[נביאים ראשונים ש"ם] ובס' חשק שלמה; בירדוגו מתרגם את שוט בנחום ג 2 בסאוט);<sup>41</sup> פולאנו (> فلان; ספ' עת' *fulano*) 'פלני' (שמואל א כא 3 ב[נביאים ראשונים ש"מ] ובס' חשק שלמה; בירדוגו פלאן);<sup>42</sup> ריטאמאס (> ערבית איברית

35 בראש תשס"ב, עמ' 506.

36 בראש תשס"ב, עמ' 266. על שמות כלי נגינה בתרגומי המקרא לערבית-יהודית ראו בראש תשנ"ח, עמ' 112-129.

37 בלונדהיים 1925, עמ' 146.

38 בלונדהיים 1925, עמ' 151. לצורות חלופיות ראו לזר 2000, ב, עמ' 1952.

39 בראש תשס"ב, עמ' 410.

40 בלונדהיים 1925, עמ' 148; בראש תשס"ב, עמ' 410.

41 בלונדהיים 1925, עמ' 146; בראש תשס"ב, עמ' 346.

42 בלונדהיים 1925, עמ' 149; בראש תשס"ב, עמ' 156.

> *rátama* (רַמָּ; ספ' עת' *retama*) 'רתמים' (תהלים קכ 4 בתרגום משאלוניקי ש"ל לערך; רס"ג אלתם; בירדוגו רתאתאם באיוב ל 4);<sup>43</sup> איטימושי/אטימארשי (> תַּמ) 'תם' (בראשית מז 18 בקושטא ש"ז וכו' חשק שלמה; בירדוגו נתם ביהושע ה 6).<sup>44</sup> לרשימה של בלונדהיים נוכל להוסיף עוד ארבע לקסמות בעלות הקבלות אצל רס"ג או בירדוגו, המופיעות הן בספר חשק שלמה הן בתרגומים אחרים מהמאה הט"ז של המקרא בלאדינו: אלקריבִיטי/אלקריבִיטי (> *الكبريت*; ספ' עת' - *alcrebite/quebrit[e]*), המתרגמת את 'גפרית' בבראשית יט 24 בקושטא ש"ז ובדברים כט 22 (בס' חשק שלמה; רס"ג וכברית); אנייאמאר/אניימאל (> *النمر*) 'נמר' (ישעיה יא 6; בתרגום משאלוניקי שכ"ט / בס' חשק שלמה; רס"ג אלנמר); שאראגואיליש (השוו ערבית קלסית בריבוי *سراويل*; ספ' עת' *s-/zaraguelles*) '[ב]סרכליהון' (דניאל ג 21 בדניאל ש"ל וכו' חשק שלמה; בירדוגו בסראוולהום);<sup>45</sup> האטה (> *حتى*; ספ' עת' *hata/fasta/hasta*) 'עֵד' (בתרגום תהלים יח 38 משאלוניקי 1570 לערך) / פֵּאשטה ס' איכה ג 40 בס' חשק שלמה; השוו בירדוגו חתא בבראשית מד 28);<sup>46</sup> הינדי/הנדי (> *هندي* 'הודי') '[כראי] מוצק' (הינדי ביחזקאל כז 19 בשאלוניקי של"ב, הנדי באיוב לז 18 בס' חשק שלמה [כאן הכתיב בלאדינו אף תואם לזה הרגיל בערבית וערבית-יהודית – כלומר ללא האות יו"ד לציון התנועה *i* כמקובל בלאדינו]; בירדוגו מתרגם את נחושת בבראשית ד 22 באלהנד).<sup>47</sup>

מדובר כאן במילים בעלות מקור אטימולוגי משותף או בעלות דמיון פונולוגי, הן לגבי המילים במקור העברי המקראי הן בתרגומי רס"ג או רפאל בירדוגו. יש להניח כי קרבה פונולוגית זו הייתה הגורם שהוביל לבחירה בלקסמות התואמות בתרגומים המוקדמים מערבית-יהודית.<sup>48</sup> 12 הלקסמות הללו שרדו עד לתקופה המודרנית במסורת התרגום של המקרא בלאדינו.

**ג. מילים בתרגומי הלאדינו בעלות קשר אטימולוגי למילים בתרגומי המקרא לערבית-יהודית אך לא למילים במקור המקראי**  
 ל-15 מילים נוספות ממקור ערבי-יהודי בתרגומי המקרא ללאדינו איתרנו מקבילות בתרגומי הערבית-יהודית של רס"ג או בתרגומים אחרים של המקרא בערבית-

43 בלונדהיים 1925, עמ' 147-148; בראש תשס"ב.

44 בלונדהיים 1925, עמ' 147; בראש תשנ"ט, עמ' 89.

45 בראש תשס"ב, עמ' 530.

46 בראש תשס"ב, עמ' 452.

47 בראש תשנ"ט, עמ' 73.

48 דיון בשימוש בגלוסות מעין אלה בעלות דמיון פונולוגי עברי/ערבי ראו אצל בלונדהיים 1925, עמ'

145-152; ממך 2004, בייחוד עמ' 32-38.

יהודית, אך אין להן מקור אטימולוגי משותף עם המילים העבריות המקבילות בטקסט המקראי: אדארגה (> الدرقّة; ספ' עת' adarga) 'הצנה' (שמואל א יז 7 ב[נביאים ראשונים ש"מ] ובס' חשק שלמה; בירדוגו דרגא);<sup>49</sup> אדולמי (> الظلمة) 'חמס' (דברים יט 16 בס' חשק שלמה; בירדוגו משתמש בפועל צל"ם לציין התנהגות רעה);<sup>50</sup> אזייטי (> الزيت; ספ' עת' azeite) 'השמן' (במדבר יא 8 בקושטא ש"ז; את 'השמן' בזכריה ד 12 מתרגם בירדוגו זית);<sup>51</sup> אלאאוד/אלאהוד (> العود; ספ' עת' laúd) 'הנבל/ועוגב' (תהלים נז 9 בשאלוניקי ש"מ לערך / בראשית ד 21 בס' חשק שלמה; רס"ג ריבוי אלעידאן); אלכארדה (> البردعة; ספ' עת' albarda) 'ב] כר' (בראשית לא 34; בירדוגו פברדעא);<sup>52</sup> אלמישמרה/אלמיזמארה (> المجره) 'מחַתָּתו' (ויקרא י 1 בקושטא ש"ז / בס' חשק שלמה; רס"ג מגמרה; בירדוגו אזמאר כתרגום של גחלים בשמואל ב כב 9);<sup>53</sup> אסיקאלאר (> ערבית איברית ş-/siqal > صقال; ספ' עת' acicalar) 'ללטוש' (שמואל א יג 20 ב[נביאים ראשונים ש"מ]; בירדוגו מתרגם את 'לוטש' בבראשית ד 22 ביסקיל);<sup>54</sup> אשינוס (> ערבית איברית šanúz > شونيز; ספ' עת' axenús) 'קצח' (ישעיה כח 25 בשאלוניקי שכ"ט; רס"ג ואלשוניז); מאגאזיניש (> ערבית איברית maxzén > مخزن; ספ' עת' almazén) 'ממגורות' (יואל א 17 בס' חשק שלמה; רס"ג מתרגם [ל]קמצים בבראשית מא 47 באלמכזין, בירדוגו בלמכאזין);<sup>55</sup> מיטיקאל (> مثقال; ספ' עת' metical) 'בקע' (בראשית כד 22 בקושטא ש"ז; בירדוגו מתקאל);<sup>56</sup> קארמישי (> ערבית איברית qármaz > قرمن) 'שני' (בראשית לח 28 בקושטא ש"ז; בירדוגו דלקרמיז);<sup>57</sup> שארופי (> شراب; ספ' עת' xarope) 'שקוי' (משלי ג 8 [משלי שאלוניקי של"ב]; רס"ג ושראבא; את מתרגם 'מייך' מתרגם בירדוגו סראב בבראשית מט 12).<sup>58</sup> בקושטא ש"ז התרגום של 'שוטריו' בשמות ה 6 הוא אלגואזיליש (> الوزير; ספ' עת' alguaziles); מעניין שבירדוגו תרגם את ואגמון בישעיה ט 13 באואזיר,<sup>59</sup> ונשאלת השאלה האם

- 49 בראשית תשס"ב, עמ' 154.  
 50 בראשית תשס"ב, עמ' 296.  
 51 בראשית תשס"ב, עמ' 358.  
 52 בראשית תשס"ב, עמ' 388.  
 53 בראשית תשס"ב, עמ' 175.  
 54 בראשית תשס"ב, עמ' 266.  
 55 בראשית תשס"ב, עמ' 436.  
 56 בראשית תשס"ב, עמ' 336.  
 57 בראשית תשס"ב, עמ' 414.  
 58 בראשית תשס"ב, עמ' 478.  
 59 בראשית תשס"ב, עמ' 204.

בכך הושפע מהמילה העברית הבתר-מקראית ההומופוניית כמעט, 'הגמון'. מילים מספר ממקור ערבי בתרגומי הלאדינו הניבו צורות נגזרות בשימוש במוספיות ממקור היספאני. לדוגמה, המילה **אלהימימה** (> العمامة), המתרגמת את 'מצנפת' בויקרא ח 9 בקושטא ש"ז (רס"ג אלעמאמה), ולה הצורות החלופיות **אלעמימה/אלאמימה**, המתרגמות אותה מילה בשמות כח 4 בס' חשק שלמה (רס"ג ועמאמה), וצורות הריבוי **אלעימימאש/אלפאמימאש**, המתרגמות את צניפות בישיעה ג 23 בישיעה וירמיה שכ"ח / בס' חשק שלמה; רס"ג ועמאמה; בירדוגו מתרגם את וכרבלתהון בדניאל ג 21 בועמאמאתהום,<sup>60</sup> נגזרו: הפועל **אלעאמימאר** (ספ' ar-) המתרגם את צנ"ף (ישיעה כב 18) בס' חשק שלמה: צנוף יצנפך צנפה = **אלעאמימאר טי אלעאמימארה אלעאמימה**. תשומת הלב מופנית אל האות עי"ן המופיעה בכמה מהצורות הללו; אות זו משמשת בטקסטים בלאדינו רק ברכיבים ממקור שמי, ובמקרה הנ"ל היא עדות ברורה לשמירה על צורה שהייתה בשימוש בתרגום ערבי-יהודי איברי שקדם לתרגום בלאדינו.

הפועל ב[א]לדאר (> بطل; ספ' עת' baldar) מופיע בתרגום של 'להפרכם' בויקרא כו 15 בקושטא ש"ז, ואף משתלב במקומות אחרים בכל תרגומי הלאדינו; המוכן 'לבטל' הוא ייחודי לשפת היהודים, כאשר אצל נוצרים הפועל baldar מציין על פי רוב 'לגרום לנכות' (קורומינס, הערך baldar). הפועל הערבי-יהודי בט"ל מופיע במקומות שונים בתרגומים של בירדוגו.<sup>61</sup> אותו אטימון הניב גם את שם העצם (איזן) **באלדינס** (> باطل) 'חינם' (לדוגמה, במדבר יא 5 בקושטא ש"ז ובס' חשק שלמה; בירדוגו באטאל).<sup>62</sup>

**טרוג'ימאן/טראג'ומאן** (> ترجمان; ספ' עת' trujamán וצורות נוספות) מתרגם את 'המליץ', המפורש כשם עצם בתרגום של בראשית מב 23 בקושטא ש"ז ובס' חשק שלמה; רס"ג תרגמאנא; בירדוגו אטרזמן.<sup>63</sup> בספר חשק שלמה צורת הפועל 'יליץ' במשלי יד 9 מתורגמת על ידי **טראג'ומאניאה** (trajomania); השוו ספ' ear-; רס"ג יתרגם, ו'מליצה' (חבקוק ב 6) מתורגמת על ידי שם העצם הנגזר ממנו, **טראג'ומאניאה** (trajomanía); השוו ספ' -ía), בתרי עשר שאלוניקי של"א ובס' חשק שלמה.

**שָאריפִי/שִאריפִי** (> الشريف; ספ' עת' xarife/-o) מתרגמים את נדיבים במדבר כא 18 בקושטא ש"ז ואת '[ל]נגיד' בשמואל א ט 16 בספר חשק שלמה;

60 בר-אשר תשס"ב, עמ' 530.

61 בר-אשר תשס"ב, עמ' 561.

62 בר-אשר תשס"ב, עמ' 471.

63 בר-אשר תשס"ב, עמ' 442.

את נדיב בשיר השירים ו 12 מתרגם רס"ג אלשריף; נגזרות מבסיס זה הצורה הנקבית **שְאָרִיפָה** (ספ' a-) 'נדיבה' (תהלים נא 14 בס' חשק שלמה), שם העצם המופשט **שְאָרִיפִידְאִיש** (ספ' edad-) 'נגידים' (משלי ח 6 בס' חשק שלמה), והפועל **אֶשְאָרִיפִיאר** (ספ' ear-) 'בהתנרב' (שופטים ה 2 בס' חשק שלמה).

ד. מילים ממקור ערבי בתרגומי הלאדינו שאין להן הקבלות בתרגומים בערבית-יהודית

למילים בודדות אין הקבלות בתרגומים בערבית-יהודית שבדקתי, ובהן **אטאלאייה** (> الطالعية, ריבוי של الطلعة [ > طلع]; ספ' עת' atalaya) 'מצפה' (ישעיהו כא 8 בישעיהו וירמיהו שכ"ח), **ארינקונאדורה/ארינקון** (> الركن; ספ' עת' rincón) 'יר כתי' (בראשית מט 13 בקושטא ש"ז / חשק שלמה) – אך גם מילים אלה הן חלק אינטגרלי של שפת תרגומי המקרא ללאדינו וייבחנו בחיבור אחר.

### מילות סיכום

ההתאמות הלקסיקליות בין המילים ממקור אטימולוגי ערבי במסורת תרגום המקרא ללאדינו לבין מילים מקבילות בתרגומי המקרא לערבית-יהודית לא מקרה הן, אלא תוצאה של קשר היסטורי ישיר בין מסורת תרגום המקרא בקרב דוברי ערבית-יהודית בספרד המוסלמית, שטיפחו צאצאיהם בספרד הנוצרית אחרי שעשו את המעבר לאיברו-רומאנית-יהודית. אחרי הגירוש המשיכו דוברי ג'ודזמו וחפיתיה להשתמש במילים ממקור ערבי-יהודי במסורת תרגום המקרא שלהם עד לתקופה המודרנית – ככל הנראה בדיוק בשל קיומה של מסורת פנימית זו במשך מאות שנים, ולא בשל קשר רגשי מיוחד כלפי המילים בהיותן ממקור ערבי (למעשה, לאחר הגירוש, מוצאן הערבי ככל הנראה נשכח). מנגד, המקבילות של רבות ממילים אלה בספרדית של הנוצרים,<sup>64</sup> כאשר אכן היו כאלה בשפת הנוצרים, הפכו לנדירות, כנראה כחלק ממעין "רקונקיסטה לשונית" של השפה הספרדית עצמה, שפה רומאנית בעיקרה, בידי הנוצרים – נושא שאליו אחזור בחיבור אחר.

64 דוגמאות ראו אצל פסלה 1999-2000; על התחרות בין ערביזמים ללטיניזמים ראו דוורקין 2012, עמ' 111-108.

## רשימת הקיצורים

### מקורות

- איוב ודניאל ש"ל = איוב ודניאל בלעז, שאלוניקי ש"ל [1570]  
 אסא תק"ד = ספר חמש מגלות: ... אי תרגום... אין לאדינו..., קושטא תק"ד [1744]  
 בנבנשת שכ"ח = [מאיר] בנבנשת, ספר שלחן הפנים, שאלוניקי שכ"ח [1568]  
 בר-ששת ש"ז = תשובות הרב... יצחק בר ששת ז"ל, קושטא ש"ז [1547]  
 יעיש של"ו = ברוך יעיש, ספר מקור ברוך: והוא פירוש שיר השירים ומשלי ואיוב...,  
 קושטא של"ו [1576]  
 ישעיה וירמיה שכ"ח = ישעיה וירמיה בלעז, שאלוניקי שכ"ח [1568]  
 כולי ת"ץ = יעקב כולי, ספר מעם לועז [בראשית], קושטא ת"ץ [1730]  
 משלי של"ב = משלי בלעז, שאלוניקי של"ב [1571]  
 [נביאים ראשונים ש"ם] = נביאים ראשונים, כתב יד, [חמ"ד] ש"ם [1580]  
 קושטא ש"ז = חמשה חומשי תורה... תרגום המקרא... בלשון יוני ולעז, קושטא  
 ש"ז [1547]  
 שאלוניקי שכ"ט = ישעיהו וירמיהו בלשון לעז, שאלוניקי, יעבץ שכ"ט [1569]  
 שאלוניקי של"ב = יחזקאל בלשון לעז שאלוניקי של"ב [1572]  
 שו"ת המבי"ט = משה בן יוסף מיטראני, שאלות ותשובות מהרב משה מטראני,  
 ונציה ש"צ  
 תהלים ש"ל לערך = ספר תהלים בלשון הקדש ובלעז, שאלוניקי ש"ל [1570] לערך  
 תרי עשר של"א = תרי עשר בלעז, שאלוניקי של"א [1571]

### מחקרים

- Amado Alonso, "Las correspondencias árabe-españolas en = 1964 los sistemas de sibilantes", *Revista de Filología Hispánica* 8 (1964),  
 pp. 12–76  
 José Amador de los Ríos, *Historia social, = 1876–1875 política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid 1875–  
 1876  
 William James Entwistle, *The Spanish Language: Together = 1962 with Portuguese, Catalan and Basque*, second edition, London 1962  
 David M. Bunis, "The Dialect of the Old *Yišuv* Sephardic = 1988 Community in Jerusalem: A Preliminary Linguistic Analysis", *Studies  
 in Jewish Languages*, ed. M. Bar-Asher, Jerusalem 1988, pp. \*1–40

- David M. Bunis, "Tres formas de ladinar la Biblia en Italia en = 1994 בוניס  
los siglos XVI–XVII", *Introducción a la Biblia de Ferrara*, ed. I. M.  
Hassán, Madrid 1994, pp. 315–345
- David M. Bunis, "Translating from the Head and from the = 1996 בוניס  
Heart: The Essentially Oral Nature of the Ladino Bible-Translation  
Tradition", *Hommage à Haïm Vidal Sephiha*, eds. W. Busse, H.  
Kohring and M. Shaul, Berne 1996, pp. 337–357
- David M. Bunis, "Phonological Characteristics of Ibero- = 1997 בוניס  
Romance Elements in the First Printed Ladino Bible Glossary (*Sefer  
Hešeq Šelomo*, Venice 1587/88)", *Hispano-Jewish Civilization After  
1492*, eds. M. Abitbol, G. Hasan-Rokem and Y. Assis, Jerusalem 1997,  
pp. 203–252
- David M. Bunis, "The Differential Impact of Arabic on = 2008 בוניס  
Ḥaketía and Turkish on Judezmo", *El Presente 2* (2008), pp. 177–207
- David M. Bunis, "Jewish and Arab Medieval Ibero-Romance: = 2015 בוניס  
Toward a Comparative Study", *In the Iberian Peninsula and Beyond*,  
2, eds. J. A. R. S. Tavim, M. F. Lopes de Barros and L. L. Mucznik,  
Cambridge 2015, pp. 64–148
- בלאו 1980 = יהושע בלאו, דקדוק הערבית-היהודית של ימי הביניים, מהדורה ב  
מורחבת ומתוקנת, ירושלים תש"ם
- בלאו 2006 = יהושע בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, בעריכת  
" קארה, ירושלים תשס"ו
- David S. Blondheim, *Les parlers judéo-romans et la = 1925 בלונדהיים  
Vetus Latina*, Paris 1925
- Meritxell Blasco Orellana, *Manuscrito hebraicoaljamiado = 2003 בלסקו  
de la Biblioteca Nacional de Cataluña: "Codex Soberanas" (ms. n°  
3090, siglo XIV)*, Barcelona 2003
- Meritxell Blasco Orellana, Coloma = 2010 בלסקו, ליאל, מגדלנה ומוטיס  
Lleal Galcerán, José Ramón Magdalena Nom de Déu and Miguel  
Ángel Motis Dolader, *Capítulos de la sisa del vino de la aljama judía  
de Zaragoza (1462–1466)*, Zaragoza 2010
- Meritxell Blasco Orellana, Coloma Lleal = 2012 בלסקו, מגדלנה ומוטיס  
Galcerán, José Ramón Magdalena Nom de Déu and Miguel Ángel Motis

- Dolader, *Crestomatía de fragmentos hebreos y hebraicoaljamiados de Aragón (Siglos SIV–XV)*, Barcelona 2012
- Paul Bénichou, “Observaciones sobre el judeo-español de Marruecos”, *Revista de Filología Hispánica* 7 (1945), pp. 209–258
- Annette Benaim, *Sixteenth-Century Judeo-Spanish Testimonies: An Edition of Eighty-four Testimonies from the Sephardic Responsa in the Ottoman Empire*, Leiden–Boston 2011
- José Benoliel, *Dialecto judeo-hispano-marroquí o haquitía*, Madrid 1977 (reprinted from *Boletín de la Real Academia Española* 1926–52)
- בריאשר תשנ”ט = משה בראשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה, מהדורה שנייה, ירושלים תשנ”ט
- בריאשר תשס”ב = משה בראשר, לשון לימודים לרבי רפאל בירדוגו, א-ג, ירושלים תשס”ב
- Dolors Bramón, “Aglutinación y deglutinación del artículo en los arabismos del castellano y del catalán”, *Vox Romanica* 46 (1987), pp. 138–179
- Ignacio González Llubera, *Coplas de Yoçef*, = 1935 גונסלס ליבורה Cambridge 1935
- Ignacio González Llubera (ed.), *Santob de Carrión: Proverbios morales*, = 1947 גונסלס ליבורה Cambridge 1947
- Álvaro Galmés de Fuentes, *Dialectología mozárabe*, = 1983 גלמס די פואנטס Madrid 1983
- Álvaro Galmés de Fuentes, *Influencias sintácticas y estilísticas del árabe en la prosa medieval castellana*, second edition, = 1996 גלמס די פואנטס Madrid 1996
- Max Grünbaum, “Die Legende in der jüdisch-deutschen, jüdisch-spanischen und spanisch-arabischen Litteratur”, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, ed. M. Grünbaum, Leiden 1893, pp. 240–286
- Max Grünbaum, *Jüdisch-spanisch Chrestomathie*, = 1896 גרונבאום Frankfurt 1896
- Steven N. Dworkin, *A History of the Spanish Lexicon: A Linguistic Perspective*, = 2012 דוורקין Oxford 2012



- Reinhart Dozy and Willem H. Engelmann, *Glossaire = 1974 דווי ואנגלמן* *des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, second edition, Beirut 1974
- דירינבורג 1979 = ספרי רבנו סעדיה בן יוסף הפיומי, התחיל להוציאם לאור... יוסף דירינבורג וקמו תחתיו בנו הארטוויג דירינבורג ותלמידם מאיר למברט, הילדסהיים 1979 (גיסן 1889)
- Jonathan P. Decter, "Subduing Hagar: The Hebraization = דקטר 2007 of Arabic and Judeo-Arabic Texts in Christian Spain and Provence", *Language of Religion, Language of the People: Medieval Judaism, Christianity and Islam*, eds. M. Richter and D. Wasserstein, Munich 2007, pp. 155–70
- Jonathan P. Decter, *Iberian Jewish Literature: Between al- = דקטר 2007 Andalus and Christian Europe*, Bloomington 2007
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23 = דרא"א edition, <http://dle.rae.es/rae.html>
- Max L. Wagner, "Judenspanisch-Arabisches", *Zeitschrift für = וגר 1920 romanische Philologie* 40 (1920), pp. 543–549
- Paul Wexler, *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews*, = וקסלר 1996 Albany 1996
- זנה 1934–1935 = ישיעה זנה, "יעקב לומברווי וה'חשק שלמה'", קרית ספר 11 (1934–1935), עמ' 499–506
- Luis M. Girón-Negrón and Laura Minervini = 2006 חירון-נגרון ומנרוני *Las Coplas de Yosef: Entre la Biblia y el Midrash en la poesía judeoespañola*, Madrid 2006
- José Alberto R. S. Tavim, Maria = 2015 טבים, לופס די ברוס ומוצ'ניק *Filomena Lopes de Barros and Lúcia Liba Mucznik (eds.), In the Iberian Peninsula and Beyond*, 1–2, Cambridge 2015
- Consuelo López-Morillas, "Language", *The = 2000 לופס-מורייליאס Literature in al-Andalus*, eds. M. R. Menocal et al., Cambridge 2000, pp. 33–59
- Moshe Lazar, *The Ladino Scriptures: Constantinople–Salonica = 2000 לזר (1540–1572): A Critical Edition*, 1–2, Lancaster 2000
- Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid 1995 = לפסה 1995 (1942)

- Felipe Maíllo Salgado, *Vocabulario de historia árabe = 1996 מאיליו סלגדו e islámica, Madrid 1996*
- Felipe Maíllo Salgado, *Los arabismos del castellano = 1998 מאיליו סלגדו en la Baja Edad Media: consideraciones históricas y filológicas, second edition, corrected and enlarged, Salamanca 1998*
- Jose Ramón Magdalena Nom de Déu, "Notas a un glosario = 1986 מגרלנה aljamiadojudeo-árabe y judeo-romance de la Genizah", *Anuario de Filología* 12 (1986), pp. 48–64
- Jose Ramón Magdalena Nom de Déu, *Un glosario = 1993 מגרלנה hebraicoaljaimado trilingüe y doce "aqrabadin" de origen catalán, Barcelona 1993*
- Jose Ramón Magdalena Nom de Déu (ed.), *Crestomatía de = 1996 מגרלנה textos hebraicorromances medievales de Sefarad (Aragón, Navarra, Cataluña y Portugal), Barcelona 1996*
- Juan Ramón Magdalena Nom de Déu and Coloma = 1995 מגרלנה וליאל Lleal, *Aljamiás hebraicoaragonesas (siglos XIV–XV), Barcelona 1995*
- Isaac Raphael Molho, "La terminologie arabe du vocabulaire = 1961 מולכו judéo-espagnol", *Ošar yēhude Sēfarad* 4 (1961), LXVI–LXVIII
- Laura Minervini, *Testi giudeospagnoli medievali: Castiglia = 1992 מינרוויני e Aragon, 1–2, Naples 1992*
- Elaine R. Miller, *Jewish Multiglossia: Hebrew, Arabic, and = 2000 מילר Castilian in Medieval Spain, Newark 2000*
- Aharon Maman, *Comparative Semitic Philology in the Middle = 2004 ממן Ages: From Saadiah Gaon to Ibn Barun (10<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> c.), trans. David Lyons, Leiden 2004*
- Ramón Menéndez Pidal, *Orígenes del español: estado = 1926 מננדס פידל lingüístico de la Península ibérica hasta el siglo XI, Obras españolas de Ramón Menéndez Pidal, Madrid 1926*
- Ahmad M. Mekinassi, *Léxico de las palabras españolas de = 1963 מקיניסי origen árabe, Tetuán 1963*
- Juan Martínez Ruiz, "Arabismos en el judeoespañol de = 1966 מרטינס רואיס Alcazarquivir (Marruecos), 1948–51", *Revista de Filología Española* 49 (1966), pp. 39–71

- Eero K. Neuvonen, *Los arabismos del español en el siglo = 1941* נויבונן  
*XIII*, Helsinki 1941
- Josep María Sola-Solé, *Sobre árabes, judíos y marranos = 1983* סולה-סולה  
*y su impacto en la lengua y literatura españolas*, Barcelona 1983
- Manuel Sanchís Guarnier, “El mozárabe peninsular”, = 1960 סנצ'יס גוארנר  
*Enciclopedia Lingüística Hispánica*, I, Madrid 1960, pp. 293–342
- עסיס 2012 = יום-טוב עסיס, “על שפתם וכתבם של יהודי ספרד כביטוי לזהותם  
 הדתית והתרבותית”, פעמים 132 (2012), עמ' 57–116
- Yom Tov Assis, José Ramón Magdalena Nom = 1992 עסיס, מגדלנה וליאל  
 de Déu and Coloma Lleal, *Judeolenguas marginales en Sefarad antes  
 de 1492 (aljamía romance en los documentos hebraiconavarros – siglo  
 XIV)*, Barcelona 1992
- Yom Tov Assis, José Ramón Magdalena Nom = 1995 עסיס, מגדלנה וליאל  
 de Déu and Coloma Lleal, *Aljamías hebraicoaragonesas (siglos XII–  
 XI)*, Barcelona 1995
- Yom Tov Assis, José Ramón Magdalena Nom = 2003 עסיס, מגדלנה וליאל  
 de Déu and Coloma Lleal, *Navarra hebraica*, 1–2, Barcelona 2003
- Ralph Penny, *A History of the Spanish Language*, Cambridge = 1991 פני  
 1991
- Dalila Fasla, “La adopción de arabismos como fuente = 1999–2000 פסלה  
 de creación sinonímica en español (datos para un estudio socio-  
 semántico)”, *Anuario de Lingüística Hispánica* 15/16 (1999–2000),  
 pp. 83–100
- Rafael Cano Aguilar (coord.), *Historia de la lengua española*, = 2004 קאנו  
 Barcelona 2004
- Germà Colón, “De arabismos interhispanos”, *Travaux de = 1999 קולון  
 linguistique et de philologie* 37 (1999), pp. 131–139
- Real Academia Española, *Corpus Diacrónico del Español = קורדה  
 [CORDE]* (<http://corpus.rae.es/cordenet.html>)
- Joan Corominas, with the collaboration of J. A. = 1991–1984 קורומינס  
 Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 1–6,  
 second reprinting, Madrid 1984–1991
- Federico Corriente, *A Grammatical Sketch of the Spanish = 1977 קורינטה  
 Arabic Dialect Bundle*, Madrid 1977

- Federico Corriente, "Arabismos peculiares del judeo- = 1999 קוריינטה  
español (de Salónica)", *Estudios de dialectología norteafricana y  
andalusí* 4 (1999), pp. 65–81
- Federico Corriente, *Dictionary of Arabic and Allied = 2008 קוריינטה  
Loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred  
Dialects*, Leiden and Boston 2008
- Aldina Quintana Rodríguez, "Aportación lingüística de los = 2009 קינטנה  
romances aragonés y portugués a la *coine* judeoespañola", *Languages  
and Literatures of Sephardic and Oriental Jewry*, ed. D. M. Bunis,  
Jerusalem 2009, pp. 221–255
- Lucía Quintana and Juan Pablo Mora, "Enseñanza = 2002 קינטנה ומורה  
del acervo léxico árabe de la lengua española", *ASELE: Actas XIII,  
El español, lengua del mestizaje y la interculturalidad: Cuaderno del  
congresista*, Murcia 2002, pp. 697–711
- Aldina Quintana and I. S. Révah (posthumous), "A = 2004 קינטנה ורווה  
Sephardic *Siddur* with Ritual Instructions in Aragonese Romance: Ms.  
Oxford, Bodleian Library 1133 (Opp. Ad. 8° 18)", *Hispania Judaica* 4  
(2004), pp. 138–151
- Reinhard Kiesler, *Kleines vergleichendes Wörterbuch der = 1994 קיסלר  
Arabismen im Iberoromanischen un Italienischen*, Tübingen and Basel  
1994
- Cynthia M. Crews, "Some Arabic and Hebrew Words in = 1955 קרוז  
Oriental Judaeo-Spanish", *Vox Romanica* 14 (1955), pp. 296–309
- Cynthia Crews, "Some Linguistic Comments on Oriental and = 1979 קרוז  
Moroccan Judeo-Spanish", *Estudios Sefardíes* 2 (1979), pp. 3–20
- Roger Wright, *Late Latin and Early Romance in Spain and = 1982 רייט  
Carolingian France*, Liverpool 1982
- , שורצולד = 2000 אורה (רודריג) שורצולד, "השמות הפרטיים בתרגומי הלאדינו",  
פעמים 84 (2000), עמ' 66–77
- Arnald Steiger, *Contribución a la fonética del hispano-árabe = 1991 שטייגר  
y de los arabismos en el ibero-románico y el siciliano*, Madrid 1932
- Samuel M. Stern, "Les vers finaux en espagnol dans les = 1948 שטרן  
muwaššahs hispano-hébraïques: une contribution à l'histoire et à  
l'étude de vieux dialecte espagnol mozarabe", *Al-Andalus* 13 (1948),  
pp. 299–346

## עיונים במילונו המקראי של אלפאסי

### א. על הענקת הוראות מילים מקראיות לתרגומן הערבי

לאוצר המילים של תרגומי המקרא הערביים בימי הביניים תכונות מיוחדות, המבדילות אותו מן הסגנון הערבי-היהודי המקובל; מילה ערבית המתרגמת אחת ממשמעויותיה של מילה מקראית הומונימית או פוליסמית עשויה להתרחב בהוראתה, ולשמש גם לתרגום של משמעויותיה האחרות של המילה. התרחבות זו של אוצר המילים מוגבלת לתרגומי המקרא, ואך לעתים רחוקות היא חודרת לערבית-היהודית הכללית, עד שאפשר לדבר מבחינה זו על לשון תרגומית מיוחדת (translationese).<sup>2</sup>

ברצוני להגיש לקורא קו לשון מיוחד של תרגומי המקרא שגיליתי במילונו המקראי של דוד בן אברהם אלפאסי הקראי,<sup>3</sup> ולהראות דרך מיוחדת שהוא נוקט לפעמים: כדי להציג הוראה של מילה מקראית הוא עשוי להעניק את הוראתה המשוערת למילה ערבית מאותו שדה סמנטי ולתרגם בעזרתה את המילה המקראית הנדונה. עם זאת ידוע לו שקוראיו לא יבינו את המילה הערבית בהוראתה הדמיונית החדשה, ולכן הוא "מתרגם" אותה גם לערבית מובנת. ה"תרגום" מראה בכיורו שגם אלפאסי יודע היטב שהשימוש במילה הערבית החדשה מלאכותי ואינו ידוע לקוראיו.

דוגמה לכך היא בתרגום הפסוק "גִּדְדוּ גִּדְדוּ וְהוּא יִגְדְּ עֵקֶב" (בראשית מט

- 1 להרחבה עיינו במאמר מספר סב שבאסופת מאמריי 'בלשאת ערבית' (אסופות יב), העומדת לראות אור במוסד ביאליק.
- 2 מאחר שהערבית בתקופותיה השונות היא בבחינת יחידה תרבותית אחת (והלוא אף קראים נזקקו ללשון חכמים), עשויה התרחבות מעין זו להסתמך גם על לשון חכמים; מילה ערבית הנדרפת למילה מלשון חכמים עשויה להתרחב בהוראתה ולתרגם מילה מקראית הומונימית או פוליסמית בעלת משמעות שונה. ראו למשל בראשית כו 21: "ויקרא שם הבאר עשק כי התעשקו עמו". רב סעדיה גאון מתרגם "פסמאהא[!]" שגלא למא אשתגלו מעה"; [سَقَلَ] מתרגם את "התעסק ב" שבלשון חכמים, והגאון מרחיב את הוראתו ללשון 'ריב' שבפסוק שלנו. אין לשכוח שהוראת המריבה מתועדת אף בלשון חכמים, מעין "מלאכי השרת מדיינים [...] ומתעסקין אלו עם אלו", "שדה שיש עליה עסקין" (עיינו: יסטרוב, מילון, והשוו גם להלן אלפאסי, ג'אמע, הערך "עשק").
- 3 מילון קדום זה בערבית משלהי האלף הראשון הוא "כתאב ג'אמע אלאלפאט". ראו ההקדמה המפורטת מאת סקוס (S.L. Skoss), המהדיר בעל הסמכות של המילון העברי-ערבי (אלפאסי, ג'אמע).

19). לשם התרגום אלפאסי מרחיב את הוראתו של הפועל כרדוס, שמשמעותו בספרות הערבית 'חילק לגרודים',<sup>4</sup> ומעניק לו את ההוראה 'הציב גרוד בראש הצבא, קבע גרוד כחיל חלוץ'.<sup>5</sup> חלקו הראשון של הקטע הנוגע לנו: "ומעני קולה גד גרוד יגודנו אן סבט גד אלכרדוס יכרדסה",<sup>6</sup> ומובנו: "ומובן אמרו 'גד גרוד יגודנו' ששבט גד הגרוד מציב אותו כחיל חלוץ". לפנינו השורש הדור-עיצורי יגודנו, הנגזר, כמו המילה גרוד, מן השורש הדור-עיצורי גד. אולם הוראתו של הפועל כרדוס, כפי שהוא משמש בקטע הזה, 'הציב גרוד בראש הצבא, קבע גרוד כחיל חלוץ', אינה ידועה ברבים, ועל כן כל הקטע כולו נעשה מעומעם. לפיכך מוסיף אלפאסי את "תרגומו" הקלסי להוראה המושאלת: "אעני גרוד ישראל יגעלו רגאל גד קדאמהם אדא יכרגו תלקא אעדאיהם", רוצה לומר "אני מתכוון: גרודי ישראל מציבים את אנשי גד לפניהם כשהם יוצאים מול אויביהם".

עד כה הקטע פשוט למדי, אולם הוא מסתבך בפירוש חלקו השני של הפסוק, "והוא יגוד עקב": "ואדא ירגעון מן כלף אלעדו יגעלון כלפהם והם אבדא יחילו בינהם ובין אלעדו כוף אן יקלב עליהם אלעדו ומן אללצוץ באלליל נחו קולה והוא יגוד עקב", ובעברית: "ואם הם חוזרים מאחורי האויב, הם שמים [את בני גד] מאחוריהם. והם [בני גד] חוצצים תמיד בינם לבין האויב, פן יפנה האויב נגדם, ולבין השודדים בלילה, כמו שאמר 'והוא יגוד עקב'. נמצאנו למדים כי אלפאסי מפרש את 'והוא יגוד עקב' במשמעות 'והוא [גד] יוצב כגרוד מאחוריהם'. אם כן הרי משמעו של השורש גו"ד/גד"ד כללי, כלומר 'הציב גרוד', ולא 'הציב גרוד בראש הצבא, קבע גרוד כחיל חלוץ'. במקרה זה קשה אפוא להבין את הצירוף 'גד גרוד יגודנו' בהוראה המורחבת ובמשמעות 'גרודי ישראל מציבים את אנשי גד לפניהם', שהרי המילה לפניהם אינה נזכרת, בניגוד לאחוריהם, המובעת במילה "עקב", ולפיכך הוא קשה ומצריך עיון.

מקרה אחר בעל גיזרון מאולץ הוא הערך עשק הקצר,<sup>7</sup> וזה לשונו: "ויקרא שם הבאר עשק כי התעשקו עמו" (בראשית כו 6); סמאה סבב לאן תסבבו בה<sup>8</sup> אי סבבו אלשר עליה. והו כתיר ללאואיל בעסק פלוני בסבב פלאן". נקודת המוצא להבנת הקטע היא בצירוף "בסבב פלאן" בערבית, שמשמעותו בלשון חז"ל (לשון ה"ראשונים") היא 'בעסק פלוני', כלומר 'בסיבת פלוני'. לפי צורת התעשק (התפעל),

4 עיינו עליו אולמן, מילון.

5 על הוראה נוספת עיינו בהמשך.

6 אלפאסי, ג'אמע, א, עמ' 298-299.

7 אלפאסי, ג'אמע, ב, עמ' 415.

8 נראה שגם הבניין השישי, במשמעות 'גירפו זה את זה', השפיע על הוראת 'סיבב נזק'.

הפועל **תסבב** נגזר מהצירוף "**כסבב פלאן**", במשמעות **סיבבו** [נזק] זה לזה. אלפאסי תרגם אפוא: "קראו 'סיבוב [נזק]' מפני שסיבבו [נזק] זה לזה בגללו, רוצה לומר 'סיבבו נזק בגללו', והוא רגיל ב'לשון הראשונים' 'בעסק פלוני', כלומר 'בסיבת פלוני'". גם כאן הגיזרון מעומעם, שהרי הפועל **סיבוב** כאן הוא אמנם במשמעות גרימה, אך לא במשמעות **סיבוב נזק**.

מתמיה שבשני הערכים הפועל המלאכותי החדש, שהיה צריך להיות סתמי ("הציב גרוד" סתם, "סיבב" סתם), יוחד בלא הנמקה בכיוון מסוים: הצבת הגרוד נתייחדה להצבה בראש הצבא, והגרימה, הסיבוב, נהפכו לגרימת נזק. נמצאנו למדים שלא דקדק המילונאי בהוראה המלאכותית החדשה ולא ייחס לה משמעות מדויקת, והוראתה הורחבה בהתאם להקשר ('הציב גרוד' דווקא בראש הצבא, 'סיבב' נזק דווקא). וצריך עיון נוסף.

### ב. צמצום השימוש במילת יחס לזמן מסוים

הערך **בין**<sup>9</sup> מייחס לצורות שונות של מילת היחס בין תחולה בזמן מסוים, ואף מבקר את תרגום אונקלוס על שלא שת לבו לעובדה זו. אכן זו דעה מפתיעה, שהרי תחולת מילות יחס אינה מוגבלת בזמן האירוע שבו הן נזכרות.

ראו למשל הפסוק "תהי נא אֵלֶּה בינותינו בינינו ובינך" (בראשית כו 28). לפי הפשט המילה **בינותינו** כאן היא אינקלוסיבית וכוללת את שני הצדדים, את יצחק ואת הפלשתים, ואילו **בינינו** היא אקסקלוסיבית ומציינת את הפלשתים בלבד. הצירוף "**בינינו ובינך**" הוא אפוא תמורה ל**בינותינו**, והוא מפרש ומפרט אותו. אולם כבר תרגום אונקלוס לא היה מודע לשימוש האינקלוסיבי של **בינותינו**, אשר אינו משמש בהוראה זו בארמית, ועל כן תרגם "תתקיים כען מומתא דהות בין אבהתנא ביננא ובינך", רוצה לומר "תתקיים נא השבועה שהייתה בין אבותינו, בינינו ובינך", או בסדר מילים ברור יותר, "תתקיים נא בינינו ובינך השבועה שהייתה בין אבותינו". קשה לראות בפרשנות זו פשוטו של מקרא, כי היא מחייבת יידוע של המילה אֵלֶּה: "תתקיים נא בינינו ובינך השבועה שהייתה בין אבותינו". לפי תרגום אונקלוס מדובר בשבועה שהייתה בין אבות הפלשתים לאברהם, וצריכה להתחדש עתה בין אבימלך ליצחק. אכן כן פירשו גם תרגום ירושלמי, רש"י, רשב"ם, ומבחינת מבנה המשפט דומה ניתוחו לזה של חזקוני ורד"ק, המדברים על קיום השבועה שהייתה בין הפלשתים לבין עצמם גם בין יצחק לפלשתים. למרות בעיה לשונית זו, הרצון

9 אלפאסי, ג'אמע, א, עמ' 219.

שבינותינו לא תהיה מיותרת הכריע את הכף, וזו לשונו של אלפאסי שם (משורה 46 ואילך):

ואלפרק בין ביני וביניכם ובינות בינותינו בזיארה אלתי דלך לאן כל בין בלא תיו יקתצ'י אלחאצ'ר ואלגאיכ והו פי אלמסתאנף ואלדי פיהא תיו ליס תכון אלא ללחאצ'ר פקט. ויאיר דלך קולה ונאמר תהי נא אלה בינותינו בינינו וביניך, בינותינו יריר וקתנא ה'א בינינו וביניך תבקא אלמדה מר אלהר. ומתלה י"י יהיה שמע בינותינו פי ה'א אלוקת. ומתלה בא אל בינות לגלגל כלה עלי אלחאצ'ר לא עלי אלגאיכ. וקד טן אלמתרגם אנה אפרק פגעל בינותינו עלי אלאנף בינינו וביניך עלי אלחאצ'ר והו קולה תתקיים כען מומתא דהות בין אבהתנא ביננא וביניך וחמלה עלי דלך טלב יפרק בין אללגתיך פתחיר.

ותרגומו:<sup>10</sup>

וההבדל בין ביני וביניכם ובינות בינותינו בתוספת ת' הוא מפני שכל בין בלא ת' מציינת את ההווה ואת הלא-הווה, והוא [הלא-הווה] בעתיד, וזו שבה ת' אינה אלא בהווה בלבד. ומחזק [תפישא] זו אמרו ונאמר תהי נא אלה בינותינו בינינו וביניך (בראשית כו 28), בינותינו מתכוונת לזמננו זה, בינינו וביניך, פרק הזמן נשאר לאורך ימים. וכמותו י"י יהיה שמע בינותינו (שופטים יא 10) – [הכוונה] בזמן הזה; וכמותו בא אל בינות לגלגל (יחזקאל י 2) – כולו [מוסב] להווה, לא ללא-הווה [לעתיד]. והמתרגם [אונקלוס] סבר שהוא הבחין [בצורה נכונה], והסב את בינותינו לעבר ואת בינינו וביניך להווה, והוא אמרו תתקיים כען מומתא דהות בין אבהתנא ביננא וביניך [ר"ל "תתקיים נא שבועה שהייתה בין אבותינו, בינינו וביניך"], והביא אותו [לעשות] כן הרצון להבחין בין שני הלשונות. והתבלבל.

קשה לקבל פרשנות זו כפשוטו של מקרא, ולא כי היא מחייבת כנזכר שהמילה אלה תהיה מיודעת בלבד, אלא בעיקר בגלל הרעיון המשונה לצמצם מילת יחס לזמנים מסוימים. לא זו אף זו; לפי השקפת אלפאסי, רעיון אבסורדי הוא שמילת היחס בין באה בהווה ובעתיד, אך לא תהיה כלל מוסבת לעבר. הייתכן שבמשפט המוסב לעבר לא תוכל לבוא המילה בין?! – מעניין לאילו רעיונות משונים מביא הרצון לפרש כל מילה פירוש לעצמה ולא להתחשב בסגנון, המכיל מילים יתרות. ואכן,

10 לעיון נוסף ראו גם: בלאו, מילון, הערך غائب.



רב סעדיה גאון ראה במילה **בינותינו** שבכיתוי "בינותינו בינינו ובינך" לשון עודף, וכדרכו לגבי לשונות עודפים השמיטו.

### רשימת הקיצורים

Manfred Ullmann, *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, Wiesbaden 1957–2009 = מילון, אולמן,

בלאו, מילון = יהושע בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי ביניים, ירושלים תשס"ו

Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1903 = מילון, יסטרוב,

אלפאסי, ג'אמע = Solomon Skoss, *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible: Known as Kitâb Jâmi' al-Alfâz (Agron) of David Ben Abraham al-Fâsî*, New Haven 1936–1945



## טיפולוגיה של כתבי יד בניקוד ארץ-ישראלי<sup>1</sup>

### א. הקדמה והנחות יסוד

לצד הניקודים הטברני והבבלי מצויים כתבי יד של מקרא ושל התרגום הארמי של המקרא<sup>2</sup> וכן כתבי יד של מדרש,<sup>3</sup> ובעיקר כתבי יד של פיוט, הנושאים סימנים של ניקוד עילי המיוחס לבני ארץ ישראל.<sup>4</sup> את הניקוד הבבלי כינס וגם בדק לעומק ישראל ייבין, ואילו הניקוד הארץ-ישראלי לא זכה למידה דומה של התעניינות ושל מחקר.<sup>5</sup> קטעים בניקוד ארץ-ישראלי נמצאים בשרידי גניזה בלבד, ובניגוד לניקוד הבבלי, הניקוד הארץ-ישראלי לא השתמר בכתבי יד בספריות המערב. הפיזור הגדול והקטוע של השרידים מכבידים על המחקר עד היום, וכמותם גם הגיוון בשיטות הסימון השונות. בינתיים נאספו הקטעים כולם, קוטלגו ונרשמו.<sup>6</sup> גם האמצעים הטכניים המשוכללים, המאפשרים בדיקה מדוקדקת של כתבי היד במרשתת, משפרים את היכולת לזהות את הניקודים ולעמוד בפירוט על השיטות המגוונות המשמשות בהם. לקביעת יחסן הטיפולוגי של שיטות הניקוד האלה זו לזו אנו מבקשים לייחד את מאמרנו.

כעשרים כתבי יד שונים, המנוקדים במידה המאפשרת את זיהוי השיטה המשמשת בהם, הגיעו לידינו. רוב הניקודים מלווים טקסטים של פיוט, בעיקר את היצירות של הפייטנים הקדומים – אלעזר בירבי קליר, הדותהו בעל הקדושות למשמרות הכהונה, יניי, בעל הקדושות לסדרי הקריאה התלת-שנתית במנהג ארץ ישראל וכן יוסי בן יוסי – כולם בני המאה החמישית עד השביעית לספירה. יצירותיהם, הנכללות בכתבי יד המנוקדים בניקודים ארץ-ישראליים, נרשמו בכתבי היד L-A.<sup>7</sup> בין הטקסטים המקראיים נודעים קטעי המגילות לספרים יחזקאל ותהלים,<sup>8</sup> וכמו כן

- 1 אנו מודים לד"ר א' יודיצקי על הערותיו המחכימות למאמרו.
- 2 קליין 1986, כתבי יד H, E, A וכן פסברג 1990.
- 3 אלוני תשל"ג. סימני הניקוד בקטעי גניזה אלה מועטים.
- 4 הורוויץ תשכ"ג, עמ' 462.
- 5 ראו לאחרונה היימנס 2013, יהלום תשע"ג ועוד. כוונתנו לקטעים שנשתמרו במידה זו או אחרת של שלמות ובמספר סימני ניקוד המאפשר הגדרות של ממש בתחום השיטה ושימוש הסימנים.
- 6 לקטעי המקרא ראו קיאזה 1978, לקטעי הפיוט ראו יהלום 1997, לקטעי מדרש ראו אלוני תשל"ג.
- 7 כפי שהם מסווגים אצל יהלום 1997.
- 8 קאהלה 1930, עמ' 66-72, בפרסום אלוני ודיאו מאצ'ו 1958 וכן מורטונן 1958, עמ' לג-מד.

שרידי קודקסים לתהלים, לדניאל ולירמיהו.<sup>9</sup> הטקסט המקראי הגדול, הכולל ספרים אחדים, נכתב בכתב סירוגין המסמן, לצד המילה הראשונה בכל פסוק, אותיות אחדות המייצגות את שאר המילים בפסוק.<sup>10</sup> את קטעי המקרא המנוקדים ניקוד ארץ-ישראלי פרסמו בעיקר פאול קאהלה וכן מנפרד דיטריך בהשלמות שונות.<sup>11</sup> הניקוד בקטעי פיוט בפרסומים השונים הומר לרוב במקבילו הטברני.<sup>12</sup> קטעים ארוכים יחסית של פיוטים בניקוד ארץ-ישראלי פרסמו בעיקר אימו מורטונן וג'ון רבל.<sup>13</sup>

בו בזמן שהניקודים הטברני ואף הבבלי אחידים במידה רבה, הרי הניקוד הארץ-ישראלי מתפצל לשיטות ניקוד שונות. בניגוד למקובל במחקר עד עתה, נראה לנו שיש להבחין בקפדנות בין צמיחת שיטות הניקוד הארץ-ישראלי המאוחרות יחסית ובין המבטאים השונים המשתקפים בניקוד הארץ-ישראלי, שלא כולם מיוחדים לניקוד הארץ-ישראלי<sup>14</sup> והתהוותם קדמה בכמה דורות להתהוותו של הניקוד הארץ-ישראלי. על כן אין אנו מתיימרים לקבוע דבר בשאלת התהוותם של המבטאים העבריים עצמם. ענייננו בשיטות הניקוד השונות וביחסן ההדדי מבחינה היסטורית. מדובר אפוא ביחסן הכרונולוגי של שיטות הניקוד הארץ-ישראליות שבכתבי יד אלו ולא בכרונולוגיה של הדיאלקטים המשתקפים באותם הניקודים. כך למשל ייתכן (אך ייתכן בלבד) שלהג בן חמש תנועות קודם מבחינה היסטורית ללהג בן שבע תנועות. אולם בו בזמן, ייתכן אף ייתכן שמסמך המכיל טקסט ובו חמש תנועות מובחנות יהיה תלוי מבחינת ניקודו בטקסט שבו שבע תנועות שונות, היינו שנמצאים בו, נוסף לשלוש התנועות חולם, שורוק (קיבוץ) וחיריק, גם שתי תנועות e (צירי וסגול) ושתי תנועות a (קמץ ופתח).

בו בזמן שעיקר הלהגים הארץ-ישראליים המשתקפים בכתבי היד צמחו, מטבע הדברים, בעת שהעברית הייתה לשון חיה בלבוש חז"לי, הרי כתבי היד עצמם שייכים לשתי המאות האחרונות של האלף הראשון ושל תחילת האלף השני.<sup>15</sup> בתקופה זו כבר לא הייתה העברית לשון מדוברת זה זמן רב ושימשה שפה ספרותית בלבד. אמנם גם שפה ספרותית עשויה להשתנות, ודווקא העברית יכולה לשמש דוגמה לכך, אך

- 9 קאהלה 1930, עמ' 72-87 וכן דיטריך 1968, עמ' 70-73\*.
- 10 קאהלה 1901 וכן הנ"ל 1930, עמ' 88-95 וכן דיטריך 1968, עמ' 74-78\*.
- 11 קאהלה 1930, עמ' 66-95 וכן דיטריך 1968, עמ' 3-86\*. הפרסומים השונים של קטעי המקרא נרשמו בקטלוג מפורט בידי קיאזה 1978, עמ' 70-124.
- 12 אבל השור רבל 1970, עמ' 156-199 וכן קאהלה 1927, עמ' א-כז.
- 13 מורטונן 1958 וכן רבל 1970.
- 14 המבטא הטברני מסומן לא רק בניקוד הטברני אלא גם בניקוד הארץ-ישראלי (ראו כתב יד הסירוגין).
- 15 יהלום 1997, סוף עמ' 8.

הזהירות מחייבת להניח שהדיאלקטים העבריים המשתקפים בניקודים אלה כבר רווחו ביסודם עוד בזמן שהעברית בארץ ישראל הייתה חיה, כלומר בתחילת האלף הראשון. על כן נראה שהמסמכים שלנו כלל אינם מתעדים את צמיחתם של להגים עבריים חדשים, אלא משקפים להגים עבריים שונים של העברית מתקופת חיותה בארץ ישראל, מכורתה ההיסטורית. אמנם הארמית והערבית, השפות שבהן דיברו יהודי ארץ ישראל, השפיעו בוודאי על הלשון העברית הספרותית, אך יש להניח שהשפעה זו הייתה מוגבלת למדי, ושהדיאלקטים המשתקפים בכתבי היד בניקוד ארץ-ישראלי התהוו בעיקרם מאות שנים לפני זמנם של כתבי היד, כשהעברית עדיין הייתה שפה חיה. כתבי היד שבניקוד הארץ-ישראלי אינם מלמדים אפוא על התהוותם והתפצלותם של הלהגים העבריים, שהרי אותו דיאלקט עצמו עשוי להיות מסומן באופנים שונים. לפיכך כל מה שאנו יכולים להסיק מכתבי היד הללו נוגע להתהוותן ולהתפצלותן של שיטות הניקוד המשתקפות בכתבי היד.

שיטות הניקוד והמבטא המשתקף בכתבי יד אלו שונים מכתב יד אחד למשנהו. רוב כתבי היד בניקוד הארץ-ישראלי נזקקים לשבעה סימנים ומיעוטם לשישה סימנים, אבל אין בנמצא כתב יד הנזקק לחמישה סימנים בלבד, ואשר אין בו שתי תנועות a. לצד כתבי יד בעלי שבעה סימני תנועות ישנם כתבי יד בעלי שישה סימנים. מתברר שכתב יד בעל שישה סימני תנועות (שורוק, חולם, חיריק, קמץ, פתח,<sup>16</sup> ורק סימן e אחד המסומן בשתי נקודות הנוטות ימינה) קודם מבחינת הטיפולוגיה של הניקוד לכתב יד בעל שבעה סימני תנועות, כלומר לכתב יד שיש בו, נוסף לתנועות הנזכרות, עוד סימן לציון תנועת e המסומנת אף היא בשתי נקודות, אולם הפעם בנטייה שמאלה. כאן אין מדובר בשאלה אם הדיאלקט המשתקף בשיטת ניקוד אחת קודם לדיאלקט המשתקף בשיטת ניקוד אחרת, אלא אך ורק בטיפולוגיה של הניקוד בכתבי היד השונים ובתלות של שיטת ניקוד אחת בחברתה. בכתב יד משושה בעל שתי נקודות הפונות ימינה בלבד לשם ציון צירי-סגול, שלא כמו בכתב יד משובע בעל שני סימני e, נהוגה שיטת ניקוד הקודמת מבחינה טיפולוגית לכתב היד הנושא שבעה סימנים, שהרי עדיין לא התפתחו בו סימנים לשתי תנועות e.<sup>17</sup>

אשר לכתבי היד המשובעים (בעלי שבעה סימנים), הכוללים ביסודם לא רק סימנים לשורוק (š), לחולם (š) ולחיריק (š) ושני סימנים לתנועת a (š, š), אלא עוד

16 בשלב זה אין אנו עוסקים בשאלה אם קמץ ופתח מסמנים שתי תנועות או תנועה אחת. בעניין זה עיינו להלן, בייחוד פרק ג.

17 אין להניח שבניקוד של כתב היד המשושה היו במקורם שני סימני e שאחד מהם נעלם, כי כתבי היד בניקוד הארץ-ישראלי אינם נוטים לרוב לבטל תנועה עודפת אלא להפך, במקרים כאלה הם נוטים להשתמש בשני סימנים לתנועה אחת. אף בניקוד ספר דניאל שררו שני מקרים של הנקודתיים הפונות שמאלה, אף כי שולטות בו הנקודתיים הפונות ימינה, ועיינו עוד בפירוט להלן.

שני סימנים לתנועת e (ב, ב) – אלה נחלקים לשתי קבוצות, על פי תפקידיהם השונים של שני הסימנים לתנועת e. כך יש שהסימן המקורי של תנועת e בצורת נקודתיים הנוטות ימינה (ב) מקביל לצירי-סגול טברני, ואילו הסימן החדש, נקודתיים הנוטות שמאלה (ב), מציין תנועה ניטרלית (Murmelvokal) המקבילה לשווא הנע הטברני (במבטא הספרדי?), והיא השיטה המשובעת הראשונה. אולם אפילו בשיטה זו אין להניח שהניקודים הארץ-ישראליים הצליחו לפתח את המושג המופשט של שווא (נע). לכן גם כאשר השתמשו הנקדנים בתנועה מקבילה לשווא נע טברני, הם לא ציינו בה את המושג המופשט שווא, אלא את התנועה שבאמצעותה הוא בוטא מבחינה פונטית.<sup>18</sup> משום כך גם קשה להניח שהנקדנים הארץ-ישראליים הושפעו מן הניקוד הטברני, שאחד מהישגיו היה המצאת הסימן המבני של שווא (נע) ללא התחשבות במבטאו האקטואלי.<sup>19</sup> גם בסוג האחר של כתבי היד המשובעים, השיטה המשובעת השנייה, משתמש הנקדן בשני סוגי e לשם סימון תנועות שונות, אולם הפעם מציינות הנקודתיים הנוטות שמאלה על דרך הכתיב המהופך (inverted spelling) תנועת e מובהקת, מעין צירי, ואילו הסימן הישן, אשר שימש בעיקרו צירי, מציין כעת דווקא תנועת e (סגול ושוא).<sup>20</sup>

כתבי היד בעלי השיטה המשובעת השנייה, המשתמשים בשני סימני e לציון עקרוני של שתי תנועות שונות (צירי וסגול-שווא), מתחלקים גם הם לשתי קבוצות, שכן יש בהם שאינם שומרים בקביעות על החלוקה בין שתי התנועות. כתבי היד השומרים על ההבחנה קודמים מבחינה טיפולוגית לכתבי יד משובעים, שבהם מתחלפות ללא קביעות מאוששת נקודתיים הנוטות שמאלה ונקודתיים הנוטות ימינה, רוצה לומר כתבים המשתמשים בשני סימנים אלו לתנועה אחת. מסתבר שכתבי היד שבהם שני הסימנים מציינים תנועה אחת הושפעו מכתבי יד שבהם שני הסימנים מציינים שתי תנועות שונות, אשר בעקבותיהם השתמשו בשני סימנים לתנועה אחת ולא בסימן אחד לתנועה אחת. לפי הממצאים שבידינו אין להניח ששיטת כתיב בשני סימנים מתחלפים ללא הברל ביניהם התפתחה לשיטת כתיב בסימן אחד, שהרי אנו מכירים שיטות כתיב שבהן אחד הסימנים נעשה שולי, אך שרד למרות זאת. טיפוסי לכתבי יד כאלה שהם נזקקים לשני סימנים לציון אותו הגה עצמו, ללא הברל ממשי בשימוש הסימנים.<sup>21</sup>

18 וכך סומן השווא שלפני גרונית בתנועת הגרונית והשווא שלפני יו"ד במקבילו של החיריק.

19 עיינו גם להלן.

20 תנו דעתכם שהשווא כאן הוא e ולא Murmelvokal.

21 דבר זה אינו צריך להפתיענו, שהרי באלף-ביתים רבים מצויים שני סימנים להגה אחד. למשל ש"ן שמאלית וסמ"ך העבריות, ש וכן ה' הערביות. מאידך גיסא באלף-בית הכנעני העברי th נעתק לש"ן, ונתרו אפוא שתי אותיות שבוטאו ש"ן – הש"ן המקורית וה' th המקורית; ונמצאת הש"ן במקום

עוד נמצא שבכתב יד אחד חלו שינויים במבטא, ולאחר מכן תיקן המנקד את הניקוד בכיוון חדש. בכתב יד ירמיהו, שניקודו ארץ-ישראלי, חל שינוי נוסף. במקורו היו הנקודתיים הנוטות ימינה הסימן העיקרי לציון תנועת e (הן צירי הן סגול), והסימן הנוטה שמאלה לציון צירי היה שולי. אולם הנקדן שפעל אחר כך הבחין בין צירי, שהוא סימן בנקודתיים הנוטות שמאלה, ובין סגול, שהוא סימן בנקודתיים הנוטות ימינה, ועל כן השתדל לתקן נקודתיים הפונות ימינה, שציינו צירי טברני, לנקודתיים הפונות שמאלה. למעשה הוא השתדל להפוך את כתב היד לבעל שני סימנים מובחנים (שמאל – צירי, ימין – סגול).

תיקון אחר של נקדן משתקף בחלקו השני של כתב יד הפיוט D. במקורו של כתב יד זה שימשו נקודתיים הנוטות שמאלה לציון צירי, ואילו הנקודתיים הפונות ימינה שימשו לציון סגול ושוא. המתקן תיקן שתי נקודות הפונות שמאלה במקור לשתי נקודות הפונות ימינה. מסתבר שהמתקן לא הבחין בין שני סוגי הסימנים ונטה לסמן את כל סוגי תנועות e (צירי וסגול) בסימן אחד, כנהוג למשל בכתב יד B של פיוטי הדותהו למשמרות.

כתבי יד הכוללים סימן אחד בלבד לתנועות a (קמץ-פתח) לא נשתמרו. בכל כתבי היד שבידינו מצויים שני סימנים (קו אנכי וקו אופקי), ועל כן אין כתבי יד שבהם פחות משישה סימנים. מבחינת הטיפולוגיה של כתבי היד באשר לשני סימני a, כתבי היד הקדומים ביותר הם כתבי היד המבחינים הבחנה פונטית (ופונמית) בין שני סימנים אלו, המציינים קמץ בקו אנכי ופתח בקו אופקי. מן הסתם כמו בטברנית (ובכבלית), הקמץ הוא  $\hat{a}$  והפתח הוא a. מאחר שהסופרים והקהל הכירו גם שיטת סימון תנועות שבה צוינו שני סימני a בשיטתיות – הסימן האנכי ציין קמץ טברני והסימן האופקי פתח טברני – השתמשו גם הנקדנים המבטאים a אחת (פתח) בלבד לא רק בקו אופקי לציון a פשוטה, אלא גם בקו אנכי (אשר בשיטה המבחינה בין קמץ לפתח בוטא  $\hat{a}$ ). סופרים שהעתיקו טקסטים בעלי תנועת a אחת היו רגילים כנראה (גם) לשיטות ניקוד שהיו בהן שני סוגי a, ועל כן לא נמנעו משימוש בשני סימני a גם כאשר היה די בסימן אחד, כנראה משום שגם קהל קוראיהם היה בקי בשיטה שכללה שני סוגי a מקבילים לקמץ ולפתח טברניים. הצעה זו בנויה על ההנחה ששיטות ניקוד בעלות שני סימנים המציינים שני סוגי a קודמות לשיטות ניקוד שבהן שני סימנים מציינים את אותה תנועה עצמה.

הנחנו כאמור ששיטת ניקוד המשתמשת בשני סימנים לציון אותו הגה עצמו תלויה בשיטת ניקוד המשתמשת בשני סימנים לציון שני הגאים שונים. על כן אנו

שהיה העיצור th, משמע שמשני הסימנים המקוריים לציון השי"ן, שי"ן וכן th מקורית, נותר רק סימן אחד, וזה היה דווקא השני מבחינת סדר האלף-בית.

מניחים, ששיטת ניקוד המציינת את תנועת a ללא הבחנה בין שני סימנים מאוחרת לשיטת ניקוד שבה שני הסימנים מובחנים זה מזה. כשם שפסקנו באשר ל-e, ניסינו לעמוד על הגיוונים השונים של שיטות הניקוד בשימושן בשני סימני a (עיינו להלן ג). היטב ניכר הדבר, שיש כתבי יד הנוטים להבליט את אחד משני הסימנים האלה (בייחוד את הקמץ) על פני משנהו, אבל ככולם מצויים לכל הפחות שרידים של הסימן האחר. מעמד התנועות קמץ-פתח פשוט יותר מזה של צירי-סגול, ועל כן לא מצאנו בתחום זה תיקונים של קמץ לפתח ולהפך.

קשה מאוד לקבוע מתי בוחר הסופר בסימן אחד מבין שני סימנים מתחלפים ומתי בסימן האחר. נראה שלנקדנים שונים יש נטיות שונות. לא הצלחנו לעמוד על הרקע של הנטיות לחילוף, והשוו למשל לסטיות בניקודי קמץ-פתח בפרוזה קצרה של קודקס תהלים "אִין גַם אֶחָד" (נג 4). כך למשל, למרות חילופי הסימנים האופקי והאנכי, השימוש בסימן האנכי בכתב יד A מתגבר, והשימוש בסימן האופקי מתייחד לציון פתח וכן לציון השווא הנע, ואף לפני הגרוניות שהעיצור שלפניהן אמור לכאורה לקבל את תנועת הגרונית, השווא: פִּיאָרִם, שִׁאֲנָא (Aa). השימוש בסימן האופקי לציון הפתח אינו אלא שריד של שיטה שבה כל פתח סומן בסימן האופקי, אך קמץ סומן בקו אנכי. מסתבר שהסופר ידע להבדיל בין קמץ לפתח, אף על פי שכתב היד אינו מבדיל ביניהם. זו אפוא הסיבה שהוא השתמש בסימן האופקי לציון פתח, אך לא לציון קמץ. הסימן האנכי משמש כנגד קמץ וגם כנגד פתח טברני, והסימן האופקי משמש בעיקר כנגד שווא (לצד סימון שולי של פתח). מכאן שלכתב היד קדם טקסט שהבדיל בין קמץ לפתח, וממנו למד הסופר (ומטבע הדברים גם קהל קוראיו) שישנם שני סימני a. מאחר שאין כתב יד A מכיר את הנקודתיים הפונות שמאלה, יש להניח שקדם לו טקסט בעל שישה סימנים שהבדיל בין קמץ לפתח בלא שהבחין בין צירי לסגול. טקסט דומה ממש לכתב יד A לא שרד.

ראינו אפוא שהלהגים המשתקפים בכתבי יד בניקוד ארץ-ישראלי התהוו בעבר הרחוק, ועיקרם כמובן בתקופה שהעברית עוד הייתה מדוברת. אולם שיטת הניקוד שנזקקה לשישה או לשבעה סימני תנועות והבחינה בין חמש תנועות מבוטאות בלבד, או שיטת ניקוד שהשתמשה בשבעה סימני תנועות אבל הבחינה בשש תנועות בלבד (כלומר סימנה תנועה אחת בשני סימנים) – שיטות אלה תלויות מבחינה טיפולוגית בניקודם של כתבי יד שבהם כל תנועה סומנה בסימן אחד לעצמו. השימוש בשני סימנים לציון תנועה אחת מקורו בחיקוי של שיטות ניקוד שבהן שני הסימנים ציינו תנועות נפרדות.

אין להתפלא על ריבוי הלהגים והמבטאים, שהרי גם בשפות אחרות, למשל בערבית של ארץ-ישראל, רבים הלהגים והמבטאים, ואף בסמיכות מקום, למשל



בשני כפרים שכנים. והנה, בתקופה הנדונה עברו תושבי הכפרים והעיירות דוברי הארמית אל הערים ששלטה בהן הערבית. הלהגים של אוכלוסיות הכפרים והעיירות שהתנקזו אל הערים נכללו אלו באלו, אך לא בטרם הטביעו את חותמם בסביבתם החדשה. הלשונות המדוברות השונות, הארמית והערבית, השפיעו בוודאי גם על העברית, ואולי הארמית אף ביתר שאת, והלוא היא שדחקה את רגליה של לשון חכמים.<sup>22</sup> שיטות הניקוד שלנו, המלוות את המקראות ואף את תרגומי המקרא הארמיים ואת הפיוטים, צמחו ודאי במרכזים העירוניים החדשים שעמדו בסימן התרחבות במאות האחרונות של האלף הראשון.

הקהל שאליה פנו המסמכים שלנו היה העילית התרבותית שעניינה היה במקרא, בתרגומו ובדרשות התלויות בו כפי שהשתקפו בפיוטים. את המקרא הכירו ביסודיות כזו עד שהיה בכוחם להפיק תועלת אף מכתב הסירוגין, שבו מיוצגות מילים שלמות באותיות אחדות. גם בקטעי מקרא המועתקים בשלמותם מלווים סימני הניקוד לעתים קרובות יחידות, ולא אחת במילים אחדות בלבד מתוך הטקסט השלם. לעומת זאת בקטעי פיוט שלשונם קשה, הסימנים מכסים את הטקסטים בצפיפות יחסית, שכן הניקוד סייע בהבנת לשונם החידתית ובפענוחה ואף אפשר לחזנים לדייק בביצועיהם.<sup>23</sup>

לדעתנו שיטות ניקוד אלו לא הושפעו השפעה מכרעת מן הניקוד הטברני. יש הבדל בולט בין הניקוד הטברני (ובמידה רבה הבבלי) ובין הניקוד הארץ-ישראלי – בניקוד הטברני אוחדו שווא נע ושווא נח, והגרוניות השוואיות סומנו בשווא מורכב (חטפים); כאמור, תפיסה מבנית מופשטת כזאת של השווא לא באה לידי ביטוי בניקוד הארץ-ישראלי. בניקוד זה לא סומן השווא הנע בסימן מיוחד אלא בתנועה המשמשת בין שאר התנועות. מכאן מתברר מדוע אנו מוצאים חיריק לפני יו"ד מונעת, כמו בצורות בבניין פיעל תְּלִישָׁב, לְיִשָּׁב (Bk) ועוד, ומכאן גם התשובה לשאלה מדוע בטקסטים אחדים מקבילה לשווא שלפני הגרונית תנועה כתנועתה של הגרונית הבאה אחריו.<sup>24</sup>

22 השווא גלוסות ארמיות בכתבי יד של פיוט, למשל יהלום 1997, טקסט 46.

23 עיינו היימנס 2013. אין בכתבי היד ללמדנו דבר מלבד זמנם המאוחר ביותר של הניקודים, ואף זאת בתנאי שלא נוספו בתקופה מאוחרת לעצם הכתיבה.

24 ראו יהלום 1997, עמ' 40. לתיאוריית ההשפעה הטברנית ראו אלדר תשמ"ט.

## ב. הבחנות בין שיטות הניקוד הארץ-ישראליות על פי ניקודים ממשפחת e

בעזרת ההנחות שהנחנו נוכל לבנות אילן יוחסין חלקי של השימוש בניקודים הארץ-ישראלים. מבחינת הטיפולוגיה של השימוש בסימני הניקוד, כל המסמכים שכבר מצויים בהם שני סימנים לציון תנועת e מאוחרים לכתבי יד מעין C-A, המכילים סימן אחד בלבד לציון התנועה e (אולם שני סימנים מתחלפים לתנועה a, השווה להלן ג).

נתחיל במה שנראה לנו הרובד הקדום יותר, כתבי יד C-A. כתבי יד אלה הם בעלי שישה סימנים הכלולים, מלבד ב, ב', ב'', גם סימן אחד לתנועת e שבוטאה ככל הנראה בצירי, ואם בוטאה בסגול, זה היה שינוי פונטי בלבד ולא פונמי. מכל מקום הסימן לתנועת e מציין צירי וסגול טברניים גם יחד. בכתבי יד המבחינים בין הקו האופקי (פתח) ובין האנכי (קמץ), כלומר בין קמץ לפתח, הקו האופקי המוכר, המקביל לשווא הנע הטברני, הוא מקבילו של הפתח הטברני. ללמדנו ששווא נע בוטא בעיקרו של דבר בתנועת a, כנהוג במסורת הטברנית. במסמכים אלה עשוי קמץ לשמש גם כנגד פתח בטברנית, ופתח וקמץ מתחלפים זה בזה. על פי דרכנו עלינו להניח כי לכתבי יד אלו קדמו מבחינה טיפולוגית כתבי יד שלא השתמרו ושהכילו, בצד סימן אחד לתנועת e, גם קמץ ופתח המבוטאים בדרך המסורת הטברנית או בדרך המסורת הבבלית.<sup>25</sup> כתבי יד אלו, אשר כאמור לא השתמרו, דמו במקצת למסורת הבבלית בעלת ששת הסימנים שציינו שש תנועות. מצד אחד הבדילה המסורת הבבלית בין קמץ לפתח, ומצד שני לא הכירה את מה שמכונה בשיטה הטברנית סגול. אולם בשונה מן הניקוד הבבלי, בניקוד הזה לא השתמשו בפתח במקום בסגול.

עד עתה דנו בשיטת ניקוד משושה בעלת סימן אחד בלבד לציון תנועות e. מבחינה טיפולוגית קודמת שיטה זו לשיטות ניקוד שבהן נוסף סימן הנקודתיים הנוטות שמאלה לציון גלגול זה או אחר של תנועת e. בשכבה העתיקה ביותר של כתבי יד המנוקדים בשיטות אלו, הנקודתיים הנוטות ימינה נבדלות בקביעות מאלה הנוטות שמאלה והמשמשות לציון תנועות שונות. הסימן החדש של הנקודתיים הנוטות שמאלה משמש במקביל לשווא נע טברני (הטיפוס של המשובע הראשון) או במקביל לצירי טברני (הטיפוס של המשובע השני).

לטיפוס של המשובע הראשון שייכים חלקו הראשון של כתב יד D וכן כתבי יד נוספים של פיוט (J-E). הסימן המקורי, הנקודתיים הפונות ימינה, מציין בעיקר

25 לפרטים עיינו להלן, פרק ג.

צירי וכן סגול, הנדיר יחסית, שאינו נבדל מן הצירי מבחינה פונמית אלא מבחינה פונטית בלבד. הסימן החדש, השביעי, המורכב מנקודתיים הפונות שמאלה, משמש בכתבי יד אלו במקביל לשווא נע, לצדו של הסימן האופקי המציין תנועת a. כאמור, הניקוד הארץ-ישראלי לא פיתח את המושג שווא אלא הסתפק בציון ההגה שבו בוטא, ולכן יש להניח שהשווא נבדל מן הצירי-סגול של הנקודתיים הפונות ימינה מבחינה פונטית, ושנהגו לבטאו ככל הנראה בתנועה ניטרלית (Murmelvokal).

חלוקת העבודה בין הסימנים המקבילים לשווא הנע הטברני – הקו האופקי, שבוטא בתנועת a, והנקודתיים הפונות שמאלה, שבוטאו בתנועת e ניטרלית – אינה ברורה לחלוטין. עם זאת נראה שהנקודות משמשות לציון שווא בראשי מילים, ואילו הקו מציין את השווא שבתוכן. מתוך 70 היקרויות של הנקודתיים הפונות שמאלה בראשי מילים בחלקו הראשון של כתב יד D, אנו מוצאים 25 היקרויות של הסימן בעיצור שלפני אותיות גרוניות ומספר זהה של היקרויות באותיות הגרוניות. כך למשל המילה אשר מנוקדת שש פעמים בנקודתיים שמאליות (פעם אחת ב־Dk, שלוש פעמים ב־Di ופעמיים ב־Dr). גם בתעתיקי הטור השני של המשושה רגיל אפסילון במעמד זה εεε. הנקודתיים הפונות שמאלה מופיעות עוד בצורות הציווי עבֹד (Da), עֹנֶהוּ (Dm), בצורות הפועליות הִנְתָּ, אִזְמֶה (Di), בצורות השם הנסמכות עֹמֵסִי (Di), הִדֵּר (Da), והשוו עוד עֲלִיתָו (Dp), עֲוֹנֵכִי (Di), אֲכִילָה (Dp), ובכתבי יד נוספים מקבוצה זו, המסמנת בנקודתיים הנוטות שמאלה את מקבילו של השווא הנע הטברני בראשי מילים – עֹן (Gd), אֲלֹמֹת (Ig). נראה שבניגוד לניקוד הטברני, שנזקק כאן לחטף פתח, שימש בגרוניות מעין חטף סגול טברני או תנועה ניטרלית.

יש לציין שהסימן החדש משמש גם לפני אות גרונית שתנועתה a, אף שלכאורה היה הקו האנכי מתאים ממנו לייצג את השווא לפי שיטת המסורה, המבטאת שווא לפני גרונית בתנועת הגרונית. כך במעמד תחילי בצורות הפועל של בניין פיעל: תֵּאבֵד (Di), מֵאבֵד (Fa) לצד נִחֵלָה (Db), תִּחַבֵּב (Dk<sup>26</sup>). בצורות ציווי לנוכחת בשורשים שבהם האות שאחרי השווא היא גרונית, יש שהניקוד אף סותר את הכתיב המלא. אמנם הכתיב רומז להגיית השווא בתנועת הגרונית רִיאִי, צִיאִי (Ec), אבל הנקודתיים הפונות שמאלה וגם הקו האופקי, המופיעים זה לצד זה על גבי הכתיב המלא, אינם הולמים את המבטא המסורתי של השווא הנע המשתקף בכתיב הזה. עד עתה עסקנו בשיטה המשובעת הראשונה, המתאפיינת בנקודתיים הנוטות שמאלה לסימון תנועה ניטרלית. מעתה נעסוק בסוג נוסף של כתבי יד משובעים

26 תנו דעתכם שהקו האופקי בא בראש המילה. שמה היה גוון השווא הנע במקורו ε – תנועת a דחתה אותו בתוך המילה, אך הוא עמד בעינו בראשה לצד a.

ההולכים בדרך השיטה המשובעת השנייה (וכבר השוו לעיל א). גם שיטה זו מכירה שני סימני e, אבל הסימן החדש הנוטה שמאלה מציינ צירי, שצוין במקורו בסימן הנוטה ימינה, והסימן הישן, אשר בעיקרו שימש מקבילו של הצירי, משמש עכשיו על דרך הכתיב המהופך דווקא כדי לציין תנועת ε (סגול ושווא).<sup>27</sup> הניקודים בעלי השיטה המשובעת הראשונה משמשים בעיקר בכתיב יד של פיוט (כתב יד D בחלקו הראשון וכן כתבי יד J-E), ואילו הניקודים בעלי השיטה המשובעת השנייה משמשים בעיקר בכתיב יד של מקרא וכן בפיוט בכתיב היד L-K. בכתיב יד המקראי של הסירוגין ובכתב יד K של הפיוט פועלת במלואה השיטה המשובעת השנייה. בכתיב יד אלה ובכתיב היד האחרים, השייכים לשיטה המשובעת השנייה, אין הניקודתיים הפונות ימינה יכולות לבוא כנגד צירי טברני. בכתיב היד השייכים במובהק לשיטה זו, הניקודתיים הפונות ימינה באות בסדירות גדולה דווקא כנגד סגול ושווא טברניים, ואילו הניקודתיים הנוטות שמאלה באות כנגד צירי טברני.

שיטות ניקוד המסמנות את אותה תנועה בשני סוגי הניקודתיים הנוטות מאוחרות לשיטות ניקוד המסמנות שתי תנועות שונות בשני סוגי הניקודתיים הנוטות. עצם השימוש בשני סימנים בשעה שדי היה בסימן אחד נובע מהשפעתן של שיטות ניקוד שסימנו שתי תנועות שונות בשני הסימנים האלה. בכתיב היד של השיטה המשובעת השנייה נראה שהמנקד לא הבחין בין מקבילו של הצירי הטברני לזה של הסגול הטברני, והשתמש בנקודתיים הפונות ימינה גם כנגד צירי טברני, אמנם כרגיל לא להפך. הוא מכל מקום הכיר את ההבדל בין שני הסימנים של e, וכאשר השתמש בנקודתיים הפונות שמאלה, הקפיד לסמנן כנגד צירי טברני דווקא.

טיפוסי במיוחד המצב בכתיב יד K של פיוטי יניי. כנגד צירי טברני משמשות במידה שווה כמעט הן הניקודתיים הפונות שמאלה (44 היקרויות) הן הניקודתיים הפונות ימינה (55 היקרויות). שונה מקצה לקצה מצבם של מייצגי הסגול. כאן נמצאו 70 היקרויות של הניקודתיים הפונות ימינה ורק 9 היקרויות של הניקודתיים הפונות שמאלה,<sup>28</sup> ובהן בהברה החותמת את צורות הפועל בגזרת ל"י: תרבה, תשגה (Kc), ישוזה, יגאה (Kf), למדמה (Ka), וכן בכינוי הנסתרים דריה (Kc) – כולן צורות שאפשר ששמרו על מקבילו של הצירי המקורי. לפיכך אפשר לומר שכאשר נקודתיים הפונות שמאלה באות תחת סגול טברני, יש לחשוד שהן מסמנות תנועה היסטורית גבוהה מזו המשתקפת בניקוד הטברני. כך בסיומת הנוכחים של פעלים

27 תנו דעתכם שהשווא כאן הוא ε ולא Murelvokal.

28 רבל 1970, עמ' 40.

בזמן עבר (תם), וכך בכינויי הנוכח והנסתרים של שמות בריבוי (יִלְד, יִהֶם, יִהֶה) ובסיומות של צורות עתיד ובינוני בגזרת ל"י.<sup>29</sup>

בכתבי יד אלה מעמד הנקודתיים הפונות שמאלה הולך ומתערער, והנקודתיים הפונות ימינה משמשות לעתים קרובות גם כנגד צירי טברני. מבחינה טיפולוגית מאוחרים כתבי היד המשובעים האלה, שבהם מתחלפים ללא קביעות מאוששת נקודתיים הנוטות שמאלה ונקודתיים הנוטות ימינה, רוצה לומר המשתמשים בשני סימנים אלו לתנועה אחת, לכתבי יד שבהם שני סוגי תנועת e מציינים שתי תנועות נפרדות. מסתבר שכתבי היד שבהם שני הסימנים מציינים תנועה אחת הושפעו מניקודם של כתבי יד שבהם שני הסימנים מציינים שתי תנועות שונות, ובעקבותיהם גם רווח השימוש בשני סימנים לתנועה אחת ולא בסימן אחד לתנועה אחת. ריבוי ניקודי נקודתיים הפונות ימינה, לא רק כנגד שווא וסגול טברניים אלא גם כנגד צירי טברני, מלמד על מבטא כללי שלא הבחין בין תנועות e השונות ועשה את השימוש בנקודתיים הפונות שמאלה לשולי במידה רבה. כך אנו מוצאים בפסוק אחד של ניקודי דניאל שתי דוגמאות בלבד לנקודתיים הפונות שמאלה כנגד צירי: הַעֲמֹד, יִמְלֹט (יב 1), ורבל מוצא שלוש היקרויות בסך הכול בכתב יד זה. כנגד סגול לא נמצאו דוגמאות של נקודתיים שמאליות, אבל לעומתן רגילות נקודתיים ימניות כנגד צירי.<sup>30</sup>

נדגים כאן את מידת החילוף בין הסימנים על פי כתבי היד השונים. בקודקס תהלים, כנגד 101 ניקודי צירי טברניים רק 21 מסומנים בנקודתיים הפונות שמאלה (חמישית מניקודי הצירי), וכן במגילת תהלים, מתוך 71 ניקודי צירי טברניים רק 31 מסומנים בנקודתיים הפונות שמאלה (פחות ממחצית מניקודי הצירי). כנגד 110 ניקודי סגול טברניים שמנה רבל בקודקס תהלים הוא מצא 32 היקרויות בנקודתיים שמאליות, כמה וכמה מהן כנגד צירי מקורי בניקוד זה.<sup>31</sup> עם זה אנו מוצאים במגילת תהלים, לצד הדגם הרגיל קִטֹּל, היכול להתפרש על דרך הטעמת מלרע גם על פי הדגם הארמי המקביל (שווא-צירי),<sup>32</sup> אף צורות כמו: לִזְכֹּר (ל 5), בְּדֹרֶךְ (לב 8) ואף לְרִשֵׁת (לז 34) בנקודתיים שמאליות גם בהברה הפותחת.<sup>33</sup> מלבד זאת, אנו מוצאים את הנקודתיים הפונות שמאלה גם במבודד בשני משני שוואים. כך למשל במגילת

29 יהלום תשע"ג, עמ' 428-430.

30 רבל 1970, עמ' 85.

31 שם.

32 השווא ניקוד כרם (שמות כב 4), קליין 1986, עמ' 289.

33 יהלום תשע"ג, עמ' 430, אך ניקודי לְנִצַּח (עז 9), וְרֵד (נה 6) מלמדים לכאורה על הטעם המלעילי.

תהלים: מִסְפְּדֵי (ל 12), הַסֹּדֶךְ (מ 11) וּמַחֲשַׁבְתִּיךָ (מ 6), וכן בצורות העתיד בפועל: יחֲשָׁבוּ (מא 8), יכָּבְדוּ (לח 5).

מקרה מעניין של כתב יד שבו מתחלפות ללא קביעות הנקודתיים הנוטות במקורן שמאלה ואלה הנוטות במקורן ימינה, הוא כתב היד המקורי של ירמיהו. בכתב יד זה פעל בעקביות מנקד מתקן שהפך את כיוון נטייתן של הנקודתיים הפונות ימינה בכל מקום שהקבילו לצידי טברני. באמצעות התיקון העקבי שלו הוכחנו הנקודתיים הנוטות שמאלה לציון מקבילו של הצידי הטברני מאלה הנוטות ימינה לציון השווא הנע והסגול הטברניים. סימני המחיקה על גבי הנקודה הימנית העליונה עדיין ניכרים היטב, והנקודה השמאלית הנוספת בולטת במיוחד. נוצר אפוא מין סימן חולם הפוך שבו משולש הנקודות עומד על חודו, השוו: דָּבָר (א 6), מִלֵּהָף (ב 25), והושיעֵנוּ (ב 27), וכן: שוֹרֵק [...] וְאֵיךְ [...] סוֹרֵי (ב 21). במילת שוֹרֵק עדיין נראה ששני הניקודים עומדים זה לצד זה. במילת וְאֵיךְ לא ניכר שהמשולש בנוי משני שלבים, אבל במילה סוֹרֵי ניכרת היטב המחיקה של הנקודה הימנית העליונה. בהעתקה של קאהלה סומנו שתי המילים, הראשונה והאחרונה, בנקודתיים שמאליות בלבד, ורק המילה האמצעית סומנה בסגול הפוך.<sup>34</sup> למעשה עולה בכתב היד הזה מספר הנקודתיים הפונות שמאלה לאחר תיקון על מספר הנקודתיים הפונות שמאלה בלא שתוקנו (16 כנגד 13).

כל שלוש השיטות – המשושה, המשובעת הראשונה והמשובעת השנייה – באות בחלקיו השונים של כתב יד D הן בזו אחר זו הן בזו על גבי זו. כתב היד כולל בחלקו הראשון, עד דף 12 עמוד א, יצירות לשבועות ולשבתות הפורענות פרי עטו של ינאי, ובחלקו השני, החל מדף 12 עמוד ב, את סדר העבודה הגדול של יוסי בן יוסי "אזכיר גבורות אלוה". בחלקו הראשון של כתב היד הכולל את פיוטי ינאי, השיטה המשובעת הראשונה, דהיינו נקודתיים הפונות שמאלה מקבילות לשווא טברני, משמשת לצד הסימן האופקי. בחלק זה של כתב היד, המנוקד בשיטה המשובעת הראשונה, רבל מוצא כנגד השווא הטברני הנע 75 היקרויות של נקודתיים הפונות שמאלה לעומת 241 היקרויות של הקו האופקי.<sup>35</sup> הקו האופקי מופיע עוד כנגד חטף פתח טברני, והנקודתיים הפונות ימינה מופיעות כנגד חטף סגול טברני. הנקודתיים הפונות שמאלה משמשות בגרוניות גם כנגד חטף פתח טברני, והן באות לידי ביטוי המלא בצורות הנטייה המופיעות בין השאר בכתבי היד של השיטה המשובעת

34 קאהלה 1930, עמ' 81, והשוו שם, הערה 2.

35 רבל 1970, עמ' 53, כולל דבריו על שימוש בקו אופקי כנגד שווא נח (ראו להלן). אנחנו ספרנו 70 היקרויות של הנקודתיים הפונות שמאלה. על השימוש הבלעדי של הקו האופקי בתוך המילה ועל התחלפות הקו האופקי והנקודתיים הפונות שמאלה בראשה עיינו לעיל.

הראשונה. כך לצד הָרֶר־ (Da) מופיעה בהברה סגורה הצורה בהדלת (Fb). את צורת \*עֲנֹה עלינו לשחזר, אבל לעומתה הצורה הנטויה רגילה ביותר: עֲנֹות (Da), עֲנֹותָ, עֲנֹותֶךָ (Dm), עֲנֹותֶךָ (Ih).

בחלקו השני של כתב היד, הכולל את פיוטי יוסי בן יוסי, משמשת לעומת זאת השיטה המשובעת השנייה, זו המיוצגת בעיקר בקטעי המקרא. הנקודתיים הפונות שמאלה מקבילות כאן בייחוד לציירי הטברני, והנקודתיים הפונות ימינה מקבילות לסגול ולשווא שבוטא סגול. על גבי ניקוד זה פעלה יד שלישית. יד זו ביקשה ללכת בכיוון אחר מזה של ההתפתחות הכללית ולהשליט על סדר העבודה את השיטה המשושה, המשמשת בעיקר בניקודי פיוט.<sup>36</sup> שיטה זו חסרה את הנקודתיים הנוטות שמאלה, והנקודתיים הנוטות ימינה מציינות הן צירי הן סגול טברניים. המנקד השלישי בקולמוסו הגס המיר אפוא בשיטות נקודתיים הפונות שמאלה בנקודתיים הפונות ימינה, וכך נוצר מעין משולש העומד על בסיסו או על חודו, על פי מקום התוספת למטה או למעלה. את הנקודתיים הימניות הבאות כנגד שווא המיר המנקד בסימן האופקי שהשחיל בין שתי הנקודות, ככל הנראה משום שביטא את השווא בדומה ל-a<sup>37</sup>. כך נוצר מעין סימן משולשל או מין קו נטוי הפונה ימינה. רבל מנה 42 הופעות שלו בחלקו השני של כתב היד.

בהמשך החלק השני של כתב יד D החל המתקן להתרשל בעבודת התיקון שלו, והניקודים המקוריים ניכרים בבירור. רבל מנה בסך הכול 208 הופעות של נקודתיים ימניות כנגד שווא טברני.<sup>37</sup> במקורות שונים, במקום שכתוב מלא אפשר לו, הניח המתקן את הניקוד המקורי בלא תיקון, אבל הוסיף את התיקון שלו על גבי האות הנוספת, הנחה, לדוגמה: יְשׁוּבָיבֹ, יְסֻחָיח, עֲדִי (Dw). כך יש להבין גם ניקודים מעין שֵׁאֵת (Ds), אך גם לְשֵׁאֵת (Dr) במקום ששני הסימנים מכסים זה את זה, אבל הנקודתיים הפונות ימינה מודגשות בבירור בקולמוסו הגס של המתקן, וסימן הריפוי של האל"ף בא לאחר סימני הניקוד ולא ביניהם.<sup>38</sup> במילה בְּהֵמֹת (Dt), במקום שניקוד האות הראשונה הוא הניקוד הטיפוסי של שווא הבא לפני גרונית, הוסיף המתקן את הניקוד שלו על גבי האות הגרונית עצמה, בלא שמחק את ניקוד האות הראשונה. לעומת זאת במילה בְּהֵמָה (Dr) נראה שגם דאג למחוק את הניקוד באות הראשונה. במילים כְּעֵץ, בְּאֵר (Dv) השאיר המתקן את ניקוד האות הראשונה במקומו. במילה כְּעֵץ הוא מצא לנכון לתקן את ניקוד האות השנייה בהוספת נקודה

36 ובמיוחד בכתב יד B, שהיה כנראה גם הוא חלק מכתב יד D על פי בחינה פליאוגרפית של הכתב. תורתנו לד"ר עדה ירדני על עזרתה בעניין.

37 רבל 1970, עמ' 41.

38 השו"ש, עמ' 42, הערה 32.

לבסיס הסימן, וכך נוצר מעין סגול העומד על בסיסו שבו מודגשות שתי הנקודות הפונות ימינה. אולם במילה בְּאֵר הוסיף את הנקודה החדשה בראש הסימן ויצר צורת סגול העומדת על חודה. בחלקו הראשון של כתב היד לא מצא רכל כלל נקודתיים הפונות ימינה כנגד שווא נע, ואילו בחלקו השני הוא מנה 250 היקרויות של נקודתיים הפונות ימינה מתוך 354 היקרויות של שווא.<sup>39</sup>

שינויים במבטא בסביבת הגרוניות טיפוסיים לכתבי היד בניקוד הארץ-ישראלי. כך משמשים לעתים קרובות באל"ף אית"ן של צורת העתיד ניקודים ממשפחת e, למשל במילה אֶזְמֶה (DI) בחלקו הראשון של כתב היד, שבו משמשות הנקודתיים הנוטות שמאלה כנגד שווא נע טברני. בכתבי היד המקראיים בשיטה המשובעת השנייה, במקום שנקודתיים הנוטות ימינה משמשות כנגד סגול וכן כנגד חטף סגול טברני, אנו מוצאים באותו מעמד של תחילית העתיד את הנקודתיים הנוטות ימינה לעומת חטף פתח טברני. כך בכתב הסירוגין אֲנִי (ישעיהו ס 22: אֶחֱשָׁנָה), והשוו עוד בקודקס תהלים: אֶהְלֵלָה (סט 31), אֶזְמֶה (עא 23), במגילת תהלים: וְאֶבְקְשֶׁהוּ (לז 36), וכן בקודקס ירמיהו: אֶצְוֹךְ (א 8). את התחילית אל"ף בצורות העתיד מצאנו כבר בתעתיקי הטור השני של המשושה באפסילון ולא באלפא *εελλελεχ* (תהלים לה 18: אהללך), *εεωωμεμεχ* (תהלים ל 2: ארוממך).<sup>40</sup> עוד במעמדים נוספים מצאנו סימני ניקוד ארץ-ישראליים ממשפחת e כנגד חטף פתח טברני, למשל בקודקס תהלים אֶחֱמִלְךָ [נב 2], והשוו עוד שם: אֶסְיִרוּ (סט 34), הִישׁ (נג 3). וכן מצאנו כאמור בכתב יד B, המכיר את הסימן האופקי כנגד חטף פתח טברני, את הנקודתיים הימניות במעמד זה: אֶצִּילִינוּ (Bd), אֶלִּיכֶם (Be).

מסתבר שהתגברות תנועה ממשפחת e בסביבת הגרוניות היא רחבת היקף יותר מן הצפוי, שכן ביטוי המיוחד של הגרוניות בפעלי פ"ה גרונית בלהגים הארץ-ישראליים השפיע גם על דרכי ביטוי של תחיליות הפועל. כך אנו מוצאים בחלקו השני של כתב היד D, לצד שם התכשיט עִדִּי (De), בְּעִדִּי (Dw), גם את התחילית של צורות העתיד בבניין הקל מסומנת בנקודתיים הנוטות ימינה, במעין סגול. כך במגילת יחזקאל: וְתַעֲדִי (טז 13), ומעין זה גם מצאנו בתעתיקי אוריגינס בטור השני של המשושה *ἑεζεβου* (תהלים פט 31), צורה המקבילה אולי לצורת הפסק משוחזרת, מעין \*יְעֻזְבֹּ. וכן עוד בניקוד ארץ-ישראלי משושה תְּחַנֶּה (Ci) ובניקוד משובע מן הקבוצה הראשונה תְּחַסְכֹּ (Dg). ובמקביל מצאנו גם בתעתיקי הטור השני *ουῖερογου* (תהלים יח 46), שהוא מעין תעתיק של \*יְיִהְרֹגָה. לצד סימון צורות

39 רבל 1970, עמ' 41, 53. 250 ההיקרויות הן למעשה חיבור בין 208 נקודתיים הפונות ימינה ובין 42 היקרויות של קו נטוי.

40 השוו עוד ייבין תשמ"ה, עמ' 522.



הציווי הִזוֹר (Ia,b), לְנֹהֵוּ (Dm), עֲשֹׂ (Jf) בכתבי יד שבהם הנקודתיים הנוטות שמאלה משמשות כנגד שווא טברני נע, אנו מוצאים על פי תנועת הגרונית את הנקודות הפונות ימינה גם בתחילית הנפעל: נְעִשָׁה (Dk, Da), נְעִשׂוּ (De), נְעִשִׁיתָ (Ja), נְעִשׂוּ (He), וכן בקטע מסדרת הנוספות באוסף טיילור ושכטר של קמברידג' השייך לכתב יד H ומספרו 63.14 – וְנַעֲשׂוּ. והשוו עוד נְעִנֹ (Kd פעמיים) ובקטע של תלמוד ירושלמי: נְעִשָׁה.<sup>41</sup> כך משמשת גם בעברית נוסח שומרון בפעלי פ"א גרונית e, השוו צורת הציווי ēšī (עשה), וכן הנטייה הרגילה בצורות העתיד yēšši, tēšši (יעשה, תעשה) וכן הלאה.<sup>42</sup> לכאן יש להשוות עוד את התעתיק בטור השני של המשושה εεζου (תהלים מו 9: חזו). השפעה פחותה של הגרוניות ניכרת גם על פי התנועה הבאה לפניהן כשהן עומדות בסופם של השמות הסגוליים קָלַע (Ke), שְׁבַע (Kl), פָּנַע (קטע 7), מָלַח (Bs), זָבַח (Ce), קָרַח, קָרַח (Dm), נָצַח (קטע 32).<sup>43</sup> בכל אלה לא היה בכוח הגרונית להשפיע על התנועה הקודמת בכיוון מקבילו של הפתח.

### ג. הבחנות בין השיטות הארץ-ישראליות על פי ניקודים ממשפחת a

התנועה האחרת העשויה להיות מסומנת בשני סימנים ועל כן מאפשרת טיפולוגיה של הניקוד, היא תנועת a. אולם בו בזמן שלגבי תנועת e נשתמרו כתבי יד בעלי סימן אחד בלבד, הרי לגבי a כל כתבי היד הם בעלי שני סימנים. אף בכתבי יד שבהם גבר מאוד השימוש באחד הסימנים, יש לכל הפחות שרידים של הסימן האחר. בכתבי יד לא מעטים שולט הסימן האנכי (המשמש סימן לקמץ בכתבי יד ששמרו על ההבדל בין קמץ לפתח), אך יש גם כאלה שהסימן האופקי (המשמש גם סימן לפתח בכתבי יד אלו) גבר בהם. אין לדעת איזה מן הסימנים הוא הראשוני ואיזה מהם נוסף בשלב מאוחר יותר ואין ללמוד מן הטקסטים שבהם גבר אחד הסימנים, שהרי ייתכן שלפנינו כתיב מהופך, כפי שקרה בסימן e. מאחר שמחוץ לסימן של תנועות a ולסימן של תנועות e משמשים בניקודים הארץ-ישראליים עוד שלושה סימני תנועות (חיריק, חולם, שורוק), ומאחר שבכל כתבי היד מתועדים כאמור נקודתיים הפונות ימינה מצד אחד והסימנים האנכי והאופקי מצד שני, הרי בכתבי היד שטרם התפתח בהם סימן הנקודתיים הפונות לשמאל יש בסך הכול שישה סימני תנועות, ובאילו משמש בהם גם סימן הנקודתיים הפונות שמאלה – שבעה סימנים. לגבי

41 אלוני תשל"ג, עמ' 70, והשוו בניקוד הבבלי החריג של הספרא: נְעִשׂוּ (ייבין תשמ"ה, עמ' 719).

42 בן-חיים תשל"ז, עמ' 125.

43 הרויאין 1977, עמ' 126-127, 187.

תנועת e, כבר נוכחנו לדעת שיש בכתבי היד חילופים בין הסימן הפונה ימינה ובין הסימן הפונה שמאלה. עתה נבחן את תופעת חילופי הסימנים לציון תנועת a. נבחין בין שני טיפוסים עיקריים. בכתבי יד מן הטיפוס הקדום יותר שני הסימנים, האנכי והאופקי, מופיעים כדי לציין שתי תנועות שונות, ואילו בכתבי היד המאוחרים שני הסימנים, האנכי והאופקי, ממשיכים להופיע, אבל הפעם כדי לציין את אותה תנועה עצמה a.

1. בראשונה היו כתבי היד הארץ־ישראליים מבחינים בשיטתיות בין קמץ לפתח על דרך הטברנית או הבבלית. כך נוהגים כתב יד הסירוגין וכתב יד L של הפיוט, וכן כתב יד ירמיהו וכתב יד התרגום הארמי. כתב היד המקראי, שניקודו משקף את המבטא הקרוב ביותר למבטא המשתקף בניקוד הטברני, הוא כתב הסירוגין. הוא נאמן לניקודי פתח־קמץ וסגול־צירי הטברניים כמעט לחלוטין, אולם כמו בכל ניקודי המקראות הארץ־ישראליים, אין לו סימן עצמאי כנגד שווא נע טברני.<sup>44</sup> לפני יו"ד עיצורית הוא מסמן את השווא בחיריק, ולפני גרונית הוא מסמנו בתנועת הגרונית בהתאם למסורת קריאת השווא. בשאר המעמדים הוא משתמש כנגד השווא, וכן כנגד הסגול הטברני, בנקודתיים הפונות ימינה, כלומר בסימן e ולא בסימן a כבמסורת טבריה. גם כדי לציין את החטפים הוא משתמש בתנועות מלאות – קו אופקי כנגד חטף פתח, נקודתיים הפונות ימינה כנגד חטף סגול וקו אנכי כנגד חטף קמץ. בתוך המילה חשוב לו לציין את ההבדל בין הברה הנחתמת בשווא נח ובין הברה הפותחת באחד החטפים. לשם כך הוא משתמש בסימני הדיגוש והריפוי ומפעיל אותם בכל האותיות, לא רק באותיות בג"ד כפ"ת.<sup>45</sup> בכתבי יד H-G, המבחינים בין מקביליהם של הקמץ והפתח הטברניים, סימן הפתח הוא במובהק גם מסמנו של השווא הנע, אולם בכתבי היד J-I אין הפתח משמש עוד מקבילו של השווא הנע.<sup>46</sup> בכל כתבי היד האלה יש הבחנה בין קמץ לפתח, המזכירה את ההבחנה בניקוד הטברני והבבלי.

2. מאחר שהמנקדים התרגלו לסמן את התנועה a בשני סימנים כאשר המבטא שלהם הבחין בין שני ביצועים שונים, הם המשיכו להשתמש בשני סימנים גם כדי לציין מבטא שלא הייתה בו אלא תנועת a אחת. מבין שני הסימנים נדמה שברוב המקרים הקו האנכי נפוץ יותר. מתוך 268 היקריות של פתח וקמץ טברניים בכתב יד דניאל, הקו האנכי הוא השולט (226 היקריות). מתוך 404

44 ראו כאן 2013 וכן רבל 1970, עמ' 83-93.

45 יהלום תשע"ג, עמ' 431.

46 כמה מחילופי קמץ־חטף שייכים כנראה לייחודי המבטא של לשון חכמים, השוו יד (Jb פעמיים) ועוד.

ראו ייבין תשמ"ה, עמ' 772.

- היקריות של פתח וקמץ בקודקס תהלים, הקו האנכי מופיע לעתים קרובות יותר – 306 פעמים. במצב הפוך אנו נתקלים במגילת תהלים בלבד. מתוך 334 מקרים של קמץ ופתח, הפתח מופיע בשכיחות גבוהה – 261 פעמים, וכנגד 147 מקרים של קמץ, הקו האופקי משמש בכמחצית מהמקרים (66 פעמים).
3. בין כתיבי היד C-A בעלי שישה סימנים, שבהם סימן אחד בלבד – נקודתיים הנוטות ימינה – מצוין תנועת e, ושני סימנים מתחלפים מציינים תנועת a, שיטת הניקוד הקדומה ביותר משתקפת בכתיב יד A. כתב יד זה הוא פלימפסט, שהכתב התחתון המחוק שלו כלל חלקים מתרגום ספר מלכים המקראי בארמית-נוצרית ארץ-ישראלית וזמנו מן המאה השישית בערך.<sup>47</sup> לצד הטקסט העליון של פיוטי הטל הקליריים מן המאה השביעית בערך, הוסיפה יד מאוחרת בשוליים עוד טקסט פייטני. הניקוד הארץ-ישראלי מלווה חלקית גם את הטקסט שבשוליים. בכתיב יד זה מקביל הקו האופקי בדרך כלל לפתח טברני ולשווא נע טברני. הפתח הארץ-ישראלי לא יבוא כנגד קמץ טברני, אבל הקמץ הארץ-ישראלי יבוא גם כנגד פתח טברני. השימוש בסימן האופקי לציון הפתח אינו אלא שריד של שיטה שבה כל פתח סומן בסימן האופקי, אך קמץ סומן בקו אנכי. מסתבר שהסופר ידע להבדיל בין קמץ לפתח, אף על פי שכתב היד אינו מבדיל ביניהם. זו הסיבה שהנקדן של כתב יד זה השתמש בסימן האופקי לציון פתח, אך לא לציון קמץ. מכאן שקדם לו טקסט שהבדיל בין קמץ לפתח.
4. המצב דומה גם בכתיבי היד C-B המערבים בין פתח לקמץ, אף כי הפתח מופיע כרגיל כנגד שווא טברני ונוכחותו של הקמץ עולה על זו של הפתח. בנקודה אחת בלבד גובר כוחו של הפתח הארץ-ישראלי, במעמד סופי. כך רגיל הפתח בהברה האחרונה של צורות הנוכח בזמן עבר, והשוו במילות החרוז: הַגְעֵתָהּ, הַרְגֵעֵתָהּ, הַגְעֵתָהּ וְעוֹד (Cg), ובהברת החרוז של צורות הפועל המוארכות: לְיִשְׁבָהּ, לְהִשְׁבָהּ (פעמיים), שׁוֹבְבָהּ, לְהִשְׁבָהּ, לְיִשְׁבָהּ, לְהִתְשִׁבָהּ, שׁוֹבָהּ (Bd), וכן באותו מעמד חריזה בצורות שמניות שאולי בוטאו גם הן בהטעמת מלעיל: הַמְחִשְׁבָהּ, הַמְחִשְׁבָהּ, חִשְׁבָהּ, חִשְׁבָהּ, חִשְׁבָהּ, חִשְׁבָהּ. גם תיבת תשׁוֹבָהּ, החוזרת עוד שבע פעמים בקרובה למשמרת אלישיב (Bc-e), מנוקדת דרך קבע בפתח בהברתה האחרונה.<sup>48</sup> והשוו עוד לניקוד של קטע טיפוס: "וּמְמַגְפָהּ נְפֹשׁם הַצְלָתָהּ" (Ch). כפי שהפתח מופיע דרך קבע כנגד שווא טברני בהברות

47 ראו סוקולוף ויהלום 1978, עמ' 122-123.

48 לדוגמאות נוספות ראו יהלום 1997, עמ' 33. הפעם היחידה בכל מילות החרוז: נְקִשְׁבָהּ, המנוקדת בקמץ בהברתה האחרונה, נמצאת במקום של קרע, באופן שאין אפשרות לזהות את הניקוד במקום.

הקודמות למקום הטעם, הוא גם יכול לחזור ולהופיע לעתים קרובות בהברות שאחרי הטעם.

בקיאות של ממש בהבחנה דקדוקית בין קמץ לפתח משתקפת בהבחנה בין הומוגרפים. כזו היא ההפרדה שהפריד המנקד בין גזרת פ"נ ובין גזרת ע"ו, על פי ניקודו המבחין בין נשיבת הרוח (הצפונית) ובין השיבה מארבע רוחות הארץ בצורות הנוכה בזמן עתיד: "מארבע רוח תשיב / צפונית כעת תשיב" (Be). מכאן שהסופר ידע להבחין בין פתח לקמץ.

התגברות השימוש בקמץ בכתבי יד אלה עולה מן המנייה של רבל. במנייה שלו בכתב יד B נמצא מקבילו של הקמץ הטברני 234 פעמים, והוא סומן 183 פעמים בקמץ ארץ-ישראלי ורק 51 פעמים בפתח, שהן פחות מרבע. המקביל לפתח טברני נמצא 132 פעמים, והוא מסומן בקמץ ארץ-ישראלי 62 פעמים ובפתח 70 פעמים. במקרה זה הבחירה נראית מקרית ומשקפת את התגברות הקמץ.<sup>49</sup> תוצאה דומה עולה מבחינה של כתב יד C, שאליו יש לצרף גם את קטע מספר 9 השייך לאותה יד.<sup>50</sup> המקביל לקמץ טברני נמצא 1026 פעמים, מתוכן הוא מסומן בקמץ ארץ-ישראלי 712 פעמים ורק בפחות משליש המקרים (314 פעמים) בפתח. מקבילו של הפתח הטברני נמצא 626 פעמים – מתוכן בא קמץ ארץ-ישראלי 265 פעמים ופתח ארץ-ישראלי 361 פעמים.<sup>51</sup> אפילו במקרה זה של ציון פתח נראית הבחירה מקרית.

גם כתבי יד C-B כוללים סימן אחד בלבד לתנועת e (עיינו ב), כלומר הם לא הבדילו בין צירי לסגול, ועל כן גם אין להם סימנים מיוחדים המבדילים ביניהם. אשר לחוסר ההבחנה בין קמץ ופתח ולשימוש בשני הסימנים בערבוביה, לשיטתנו הם מחייבים כאמור את ההנחה שהנקדן הושפע משיטת ניקוד שלא השתמרה ואשר הבדילה בין קמץ לפתח. בסך הכול משתקפת בכתבי יד אלה מסורת הרומה למסורת המבטא הספרדי, אף כי גם בהם היה לשווא הנע גוון של פתח ולא של סגול. מעניין השימוש בנקודתיים הפונות ימינה (המשמשות בדרך כלל כנגד צירי וסגול טברניים) כנגד תנועת חטף פתח טברני באות גרונית. יש להניח שבמעמדן זה הן מקבילות לחטף סגול טברני. וכן מצאנו בכתב יד B, המכיר את הסימן האופקי כנגד חטף פתח טברני, דווקא את הנקודתיים הימניות במעמד זה: אֲצִילִינו (Bd), אֲלִיכֶם (Be).

49 רבל 1970, עמ' 60.

50 יהלום 1997, עמ' 51, 55. הודות למאמצי זיהוי של בנימין לפלר ז"ל יכולנו לצרף בביטחון יחסי כמה מן הקטעים הקטנים לכתבי היד הגדולים. לעתים קרובות אנו נזכרים בו ובהערותינו המלומדות.

51 רבל 1970, עמ' 59-60.

5. בכתבי יד F-E צץ לראשונה סימן חדש לציון השווא הנע הטברני – נקודתיים הפונות שמאלה. נקודתיים אלה משמשות בראשי מילים בעיקר, ולצדן ממשיך מקבילו של הפתח הטברני לשמש הן בראשי מילים הן בתוכן. בחילוף בין קמץ ופתח ידו של הקמץ על העליונה. בכתב יד E, כנגד 340 מקרים של קמץ ופתח טברניים מופיע קמץ ארץ-ישראלי 206 פעמים, ובכתב יד F, כנגד 621 מקרים של קמץ ופתח טברניים נמצאו 321 מקרים של קמץ ארץ-ישראלי. בחלקו הראשון של כתב יד D המצב דומה – כנגד 628 מקרים של קמץ ופתח מופיע הקמץ 419 פעמים.<sup>52</sup>

הניקודים המקבילים לקמץ הקטן תלויים במידה רבה בכתיב שמצא לפניו המנקד. הוא הכיר את המבטא הספרדי החלום, אבל נטה לניקודי a במקום שהכתיב של הטקסט שלפניו אפשר את הדבר, היינו על גבי כתיבים חסרים: כנגד קמץ קטן מופיע דרך קבע חולם על גבי כתיב מלא,<sup>53</sup> אבל בכתיב החסר אנו מוצאים: אהלי (Bd, e, k), באהלי, אהלי (Cg), אהלי (דניאל יא 45), אהליבה (Di), החפשיית (Dv), תפתה (Dp), מתניה (Ec, Dr), מתנים (Bt), וכן בצורות הפועליות: משכיני (Db), לאכלה, ותקם (Di). וכך אנו מוצאים, לצד באמלך (Bo) בכתיב חסר, גם: אמלך (Bg), וכן גם בשאר צורות המקור הנטיות: כפתחך (Bw), בתפש [י] (Bo), בחלם (Bt), בגמלך (Dr),<sup>54</sup> ובצורות המקור המוארך: למשהה (Bj), להרגה (Bn). בניקודי החולם שלו, הבאים דרך קבע על גבי כתיבים מלאים, דומה הניב שלנו לניב הבבלי, המבכר את התנועה הגבוהה ממנו u. גם בחסרון הסגול דומה הניב שלנו לניב הבבלי, אך יש הבדל מכריע ביניהם, שהרי הוא אינו ממיר אותו בפתח. מצד שני אפשר לגלות בניקודי פתח-קמץ בכתיבים החסרים את קרבת הניב שלנו למשתקף בניב הטברני, המשתמש אמנם בכל המקרים הללו בקמץ (המכונה קטן).

גם בנקודה אחרת מזכירים הניקודים הארץ-ישראליים את מסורת הניקוד הבבלי. ניקודי פתח בהברה הפותחת בשמות במשקל מֶקטל רגילים בניקוד הבבלי, וכן גם בניקוד הארצישראלי של פיוטים: מֶזבֶּח (DI)<sup>55</sup> בציטוט של בראשית לג 20,

52 שם, עמ' 51.

53 לעיל ראינו שגם כתיב מלא לא מנע מן המנקד להשתמש בסימן של תנועה הנוגדת את הכתיב.

54 השו ברגשטרסר 1962, סעיף n14, וכן ייבין תשמ"ה, עמ' 488-489.

55 השו ייבין תשמ"ה, עמ' 1011.

מִנְהַגֵּךְ (Dm), מִנְהַגֵּיךְ (Da),<sup>56</sup> מִשְׁכָּנֶיךָ (Dn),<sup>57</sup> מִמְשָׁלָה (Fa),<sup>58</sup> מִלְּקָח (Ld),<sup>59</sup> וכן במגילת תהלים: מִ[צַעֲדֶיךָ] (לז 23),<sup>60</sup> מִגְדֵל (סא 4).<sup>61</sup>

#### ד. סיכום

ניסינו לבנות אילן יוחסין של שיטות הניקוד הארץ-ישראלי המצויות בכתבי היד השונים. ראינו ששיטות ניקוד המציינות בשני סימני ניקוד תנועה אחת משתלשלות והולכות משיטות ניקוד שבהן כל אחד משני הסימנים ציין תנועה שונה. ענייננו כאן בשיטות ניקוד ולא בדיאלקטים המשתקפים בהן, מכיוון שדיאלקטים אלו צמחו מאות בשנים לפני זמנם של כתבי היד, בזמן שהעברית הייתה עדיין מדוברת, ואילו שיטות הניקוד צמחו לנגד עינינו והתגלגלו משיטה אחת לחברתה.

#### רשימת הקיצורים

אלדר תשמ"ט = אילן אלדר, "מסורות ההגייה של העברית", מסורות ג-ד (תשמ"ט), עמ' 3-36

אלוני תשל"ג = נחמיה אלוני, קטעי גניזה של משנה, תלמוד ומדרש מנוקדים בניקוד ארץ-ישראלי, ירושלים תשל"ג

אלוני ודיאז מאצ'ו = Nehemya Allony and Alejandro Díez Macho, Dos = 1958 Manuscritos "palestineses" mas de la Geniza del Cairo, *Estudios Bíblicos* 17 (1958), pp. 83-100; Nehemya Allony and Alejandro Díez Macho, Otros Dos Manuscritos "palestineses" de Salmos, *Sefarad* 18 (1958), pp. 254-271

ברגשטרסר = Gotthelf Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, II, = 1962 Hildesheim 1962

בן-חיים תשל"ז = זאב בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון: על פי תעודות שבכתב ועדות שבעל פה, ד, ירושלים תשל"ז

56 שם, עמ' 1010.

57 שם, עמ' 1012.

58 השו"ש, עמ' 1016.

59 שם, עמ' 1020, והשו"ש עוד קטע 2, יהלום 1997, עמ' 52.

60 שם, עמ' 1011.

61 שם, עמ' 1008.

- Manfried Dietrich, *Neue palästinisch punktierte = 1968*  
*Bibelfragmente: Veröffentlicht und auf Text und Punctuation hin*  
*untersucht*, Leiden 1968
- הורוויץ תשכ"ג = מחזור ויטרי, מהדורת שמעון הורוויץ, ירושלים תשכ"ג (גירנברג  
 תרפ"ג)
- Shai Heijmans, "Vocalization, Palestinian", *Encyclopedia of = 2013*  
*Hebrew Language and Linguistics*, III, Leiden 2013, pp. 964–967
- Tapani Harviainen, *On the Vocalism of the Closed = 1977*  
*Unstressed Syllables: A Study Based on the Evidence Provided by the*  
*Transcriptions of St. Jerome and Palestinian Punctuations*, Helsinki  
 1977
- יהלום תשע"ג = יוסף יהלום, "הניקוד הארץ-ישראלי כמשקף מסורת בין מסורות  
 הלשון העברית", לשוננו עה (תשע"ג), עמ' 425–433
- Joseph Yahalom, *Palestinian Vocalised Piyyut Manuscripts in = 1997*  
*the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge 1997
- יבין תשמ"ה = ישראל יבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי,  
 ירושלים תשמ"ה
- Geoffrey Khan, "Shewa: Pre-Modern Hebrew", *Encyclopedia = 2013*  
*of Hebrew Language and Linguistics*, III, Leiden 2013, p. 549
- Aimu Murtonen, *Materials for a Non-Masoretic Hebrew = 1958*  
*Grammar: Liturgical Texts and Psalm Fragments Provided with the*  
*So-Called Palestinian Punctuation*, Helsinki 1958
- Michael Sokoloff and Joseph Yahalom, "Christian = 1978  
 Palimpsests from the Cairo Genizah", *Revue d'histoire des textes* 8  
 (1978), pp. 109–132
- Steven Ellis Fassberg, *A Grammar of the Palestinian Targum = 1990*  
*Fragments from the Cairo Genizah*, Atlanta, Georgia 1990
- Paul Kahle, "Beiträge zur Geschichte der Hebräischen = 1901  
 Punctuation", *ZAW* 21 (1901), pp. 273–317
- Paul Kahle, *Masoreten des Westens*, I–II, Stuttgart = 1930–1927  
 1927–1930
- Bruno Chiesa, *L'Antico Testamento ebraico secondo la = 1978*  
*tradizione palestinese*, Torino 1978

[22]

יהושע בלאו ויוסף יהלום

Michael L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum = 1986 קליין*  
*to the Pentateuch, I, Cincinnati 1986*

Ernest John Revell, *Hebrew Texts with Palestinian Vocalization, = 1970 רבל*  
Toronto 1970



**"מקנה אברם" לאברהם דבלמש**  
**קריאה מחודשת בדקדוק עברי מהמאה הט"ז**  
**לאור חיבורים עבריים ולטיניים\***

**1. אברהם דבלמש ומקנה אברם**

אברהם דבלמש נולד בלצ'ה (Lecce) שבדרום איטליה למשפחה ממקור קטלוני, כנראה בשנות השישים של המאה החמש-עשרה.<sup>1</sup> הוא קיבל תואר דוקטור ברפואה ובפילוסופיה בנאפולי בשנת 1492 בהרשאה מיוחדת של האפיפיור. לאחר גירוש יהודי נאפולי בשנת 1510 הוא עבר לצפון איטליה. דבלמש קיים קשרים ענפים עם הומניסטים נוצרים, לימד באוניברסיטה של פדובה, היה הרופא האישי של איש הכנסייה הקרדינל דומניקו גרימאני, ובהשראתו תרגם חיבורים פילוסופיים יווניים וערביים, ובהם הפירוש של אבן רושד (אוורואס) על אריסטו. תרגומים אלה נעשו מהגרסאות העבריות של חיבורים אלה ללטינית, והם נכללו במהדורה הרשמית של תרגומי אריסטו במאה השש-עשרה. הוא כתב את **מקנה אברם**, דקדוק מקיף של השפה העברית, בתמיכתו של המוציא לאור, ההבראיסט הידוע דניאל בומברג. בהקדמה לספרו הוא יוצא נגד הקהילה היהודית שלטענתו לא סייעה לו, ומודה לבומברג הנוצרי שבזכותו יצא הספר לאור.<sup>2</sup> על קשריו עם הנוצרים מעידה עדות

\* ראשיתם של הרעיונות המוצגים במאמר זה בעבודת הדוקטור, תורת הלשון של אברהם דבלמש לפי חיבורו הדקדוקי "מקנה אברם", שכתבתי במחלקה ללשון העברית וללשונות שמיות באוניברסיטת בראיילן בהנחייתם של פרופ' אורה שורצולד ופרופ' סיריל אסלנוב (בן-אריה תשע"א), ובעקבותיה המשכתי להשתלמות בתר-דוקטורט באוניברסיטה העברית בירושלים בשנים תשע"ג-תשע"ד בהנחייתו של פרופ' אהרן ממון. אני מודה להם מקרב לב על הנחייתם ועל הדרכתם. המאמר הוא עיבוד של הרצאה שנשאתי בקונגרס העולמי השישה-עשר למדעי היהדות (קיץ תשע"ג) במושב שיוחד ל"מחקרים בלשון בימי הביניים" בראשותו של פרופ' מיכאל ריז'יק. אני מודה ליושב הראש ולמשתתפי המושב על הערותיהם. הכנת המאמר התאפשרה בזכות מלגה מקרן הזיכרון לתרבות יהודית. אני מודה לקרן על תמיכתה.

1 יש הטוענים כי שנת הלידה שלו היא 1440 (למשל הלר 2007), אך יש ראיות חזקות נגד טענה זו (בן-אריה תשע"א, עמ' 20).

2 על החיבור ומחברו ראו למשל ולס 1895; מורג תש"ן; טאמאני תש"ן; קליינסמיט 1992; הנ"ל 1998, עמ' 49-67; אסלנוב 1996; קמפניני 1997; טנא 1999; בן-אריה תשע"א.

שנכתבה כשישים שנים לאחר מותו ולפיה סטודנטים נוצרים מתלמידיו הלכו בהלווייתו אחר ארונו.<sup>3</sup>

**מקנה אברם יצא לאור** בדפוס בוונציה בשנת 1523, חודשים אחדים לאחר מותו של המחבר. שם הספר לקוח מפסוק בספר בראשית (יג 7), והוא רומז לשם המחבר לפי הנוהג באותו הזמן. פירוש **מקנה** אינו רק צאן ובקר, כמו בפסוק, אלא גם רכוש (מהשורש קנ"ה), והכוונה ללשון הקודש, שהיא רכושו של העם היהודי ועליו לשמור עליה מכל משמר ולטפח אותה. שם החיבור בלטינית הוא *Peculium Abrae*, שם השומר את הדו-משמעות שבמקור העברי.<sup>4</sup> הספר יצא באותה השנה בשתי מהדורות: לצד המהדורה העברית הודפס הספר גם במהדורה דו-לשונית, ובה בא לצד כל דף בעברית תרגומו ללטינית, מילה במילה.<sup>5</sup> כפי שמעיד המוציא לאור בהקדמה למהדורה הדו-לשונית ובהערה בגוף הספר,<sup>6</sup> דבלמש הוא שתרגם את רוב הספר ללטינית, עד תחילת השער השביעי, והתרגום הושלם לאחר מותו על ידי קלונימוס בן דוד, שכתב גם את חלקו השני של השער האחרון, על טעמי המקרא.

**מקנה אברם** נבדל מחיבורים אחרים בכך שהתחביר נמנה כאחד התחומים הראשיים של הלשון ומיוחד לו חלק מפורש בחיבור, הוא השער השביעי, **שער ההרכבה והשמוש**. בדיון בתחביר יש חומר מקורי, שאין כדוגמתו בחיבורים אחרים. **מקנה אברם** ניכר בהיקפו, במבנהו ובמקוריותו, אך הוא קשה מאוד לקריאה. מונחים רבים אינם מוכרים מחיבורים קודמים של דקדוק עברי, וקשה לעמוד על משמעותם מתוך החיבור עצמו. רבים מהמונחים המשמשים בספר אינם מוגדרים בו כלל, ורבות מההגדרות המובאות בו מנוסחות בלשון קשה ומעורפלת, שאך מקשה על ההבנה ואינה מקלה עליה. פעמים רבות אין ניתנות דוגמות כלל, ולעתים קרובות הדוגמות הניתנות אינן עוזרות להבהיר את הדיון. הכתיבה רוויה ברוח פילוסופית הזרה לקורא המודרני, והיא נעוצה בהקשר התרבותי שבו פעל המחבר. במיוחד קשים להבנה החלקים המקוריים בשער ההרכבה והשימוש.

3 אבן יחייא שמ"ו, עמ' קמו.

4 קסלר-מסגיש 2000, עמ' 206.

5 מס' 75-76 ברשימת ספרי הדפוס של בומברג אצל הברמן תשל"ח, עמ' 42-44.

6 **מקנה אברם**, עמ' iii D, ii a verso. ראו גם קליינסמיט 1998, עמ' 54; טנא 1999, עמ' 249, הערה 2. ההפניות ל**מקנה אברם** במאמר זה הן על פי המהדורה הדו-לשונית. כל דף מזוהה במספר הרף בקונטרס הדפוס (בין i ל-iii) ובמספר הקונטרס (עשרים ושלושה הקונטרסים הראשונים מסומנים מ-a עד z; השלושה הבאים אחריהם מסומנים בסימנים מיוחדים; ארבעה-עשר האחרונים מסומנים מ-A עד O). בכל כפולת עמודים (למעט הקדמת המוציא לאור בלטינית והקדמת המחבר בעברית) באים זה מול זה עמוד עברי ועמוד לטיני (תרגום של הטקסט העברי). מספר הרף מציינ את העמוד העברי ומתייחס לשניהם כאחד.

במאמר זה אני מציע דרך לפענח את הקטעים הלא מובנים בחיבורו של דבלמש. החיבור כתוב כאמור בשתי שפות, עברית ולטינית, והוא פונה לשני קהלים, יהודים ונוצרים. לטענתי החיבור הוא סינתזה של מקורות שונים, מהדקדוק ומהלוגיקה, לצד תוספות מקוריות של המחבר. מצד אחד, החיבור הוא חוליה בשרשרת של חיבורי הדקדוק העברי. דבלמש נסמך על קודמיו, והוא מרבה להזכיר את ר' יהודה חיוג', ר' יונה אבן ג'נאח, ר' דוד קמחי (ו"הקמחים" בכלל), האפדי (פרופיט דוראן) ומדקדקים בני זמנו. מצד אחר, דבלמש אינו מהסס לשלב בחיבורו קטעים הלקוחים מחיבוריהם של המדקדקים הלטינים אף על פי שהוא אינו מציין זאת בשום מקום. אמחיש את הסינתזה בשתי דרכים. תחילה אראה שמבנה החיבור מלמד על שלושה מקורות השפעה – חיבורי דקדוק עברי, חיבורי דקדוק לטיני וחיבורים מודיסטיים. לאחר מכן אבחן שניים מן המונחים המרכזיים במקנה אברם, הרכבה ושמוש, ואוכיח שדבלמש מתיך במונחים אלה משמעויות של מונחים משלושת המקורות.<sup>7</sup>

## 2. מקנה אברם לעומת חיבורי דקדוק עברי הקרובים לו בזמנם

**מקנה אברם** נחלק לשמונה שערים, מקצתם קצרים מאוד ומקצתם ארוכים מאוד. מאחורי החלוקה המפורשת של הספר לשמונה שערים נרמזות במקומות אחדים חלוקה לשלוש חטיבות ראשיות (נוסף על שער המבוא הקצר שעניינו העיקרי בפילוסופיה של הלשון). שני שערים דנים בפשוטי הלשון, האותיות והנקודות (ובכלל זה התנועות והמנוחות [=השוואים]), כלומר בתורת ההגה ובסימנים שבכתב. שלושת השערים הבאים דנים בתיבות המורכבות מהאותיות ומנקודות: היבטים סמנטיים, תחביריים ומורפולוגיים של שלושת חלקי הדיבר, השם, הפועל ומילת הטעם. שני השערים האחרונים דנים בתכונות המאמר המורכב מהתיבות: ההרכבה והשימוש, המבטא (הטעמת מלעיל ומלרע, הגעיות [העמדות] והמקף) והטעמים.

7 מורג תש"ן, עמ' 17-21, דן במונחים המופיעים בשער ההרכבה והשימוש ומנסה לעמוד על משמעותם מתוך הטקסט בלבד, ללא סיוע ממקורות חיצוניים המאירים אותו. אחרים רמזו על הקבלות בין התיאור בשער זה ובין דקדוקים לטיניים קלאסיים (בפרט הדקדוקים של וארו מהמאה הראשונה לפני הספירה ושל פריסקיאנוס מתחילת המאה השישית), דקדוקים לטיניים של ימי הביניים (ובפרט הדקדוקים המודיסטיים של המאה השלוש-עשרה והארבע-עשרה) ואף דקדוקים של האיטלקית בני זמנו של המחבר, אך לא דנו בהן באופן שיטתי. כך למשל קליינסמיט 1992, עמ' 44; הנ"ל 1998, עמ' 51-52, 62-67; טנא 1999, עמ' 253; וייגה דיאז 2004, עמ' 1623; אסלנוב תשס"א, עמ' 323; וכן הנ"ל 1996, עמ' 26-28, המשווה בעניין זה בין דבלמש לפרופיט דוראן. קסלר-מסגיש 2000, עמ' 207, מטילה ספק בהשפעת הדקדוק הספקולטיבי על דבלמש.

מבנה החיבור משקף הליכה שיטתית מהפשוט למורכב, ובזאת דבלמש אינו פורץ דרך. הוא הכיר היטב את לבנת הספיר לר' יהודה מסר לאון ואת פרח שושן למשה אבן חביב, חיבורים שנכתבו באיטליה כמה עשרות שנים קודם לכן. מדקדקים אלה הבחינו בשתי שכבות בלשון, וכנגדן חילקו את חיבוריהם לשני חלקים עיקריים (שני מאמרים ראשונים בלשונו של מסר לאון)<sup>8</sup>. בראשון דנו באותיות ובתנועות, הן הפשוטים, ובשני דנו בתיבות, הן המורכבים.

בחיבורים אלה אנו מוצאים הערות על סדר הדיון הנכון בחיבור דקדוקי, מהפשוט למורכב, התואם את הסדר לפי הפילוסופיה: "ויען האותיות והגזרי' עניינם עם התיבות כעניין הפשוטים עם המורכבים מהם ויחסם יחס החלקים אצל הכל והיתה ידיעת החלקים קודמת לידיעת הכלי' המרכב מהם"<sup>9</sup>, "לפי שהבנת הפשוט קודמת בטבע להבנת המורכב"<sup>10</sup> "כי האותיות בערך אל התיבות הם במדרגת הפשוטים אצל המורכב מהם"<sup>11</sup>.

דבלמש מאמץ את המודל ההיררכי של הלשון ולפיו היא נחלקת לשכבות, תחומים נבדלים הנמצאים זה מעל זה, כך שבשכבה התחתונה נמצאים הפשוטים ובשכבה שמעליה נמצאים המורכבים.<sup>12</sup> החידוש המהותי של דבלמש הוא במספר השכבות. דבלמש מוסיף שכבה שלישית מעל שכבת התיבות, ולשיטתו ההרכבה והמאמר מורכבים מתיבות. מבנה החיבור משקף את המודל הזה, ולכן דבלמש מוסיף על שני החלקים שבחיבוריהם של קודמיו חלק שלישי, ובו עיון בתכונות הלשוניות של מה שמעבר למילה. בשער ההרכבה והשימוש דבלמש דן בעניינים שנדונו גם בחיבורים קודמים, למשל כינויי הפועל (פרח שושן מייחד להם שער, שמקומו מיד לאחר שער הפועל), אך גם בעניינים שמעולם לא נדונו בדקדוק העברי, ובראשם הרכבת התיבות.

8 לבנת הספיר, עמ' 11א.

9 שם.

10 פרח שושן, עמ' 7ב.

11 שם, עמ' 9ב.

12 מודל השכבות קיים גם בדקדוק המערבי. היימן 2003, עמ' 188-189, טוען כי כבר המדקדקים של היוונית והלטינית בעולם העתיק הבחינו בשתי שכבות בלשון. בשכבה התחתונה מספר קטן של צלילים המתחברים ליחידות גדולות יותר, ובשכבה השנייה מספר גדול של מילים, עם מורפמות נטייה, המתחברות זו עם זו לפי כללים שונים לחלוטין. השכבה הראשונה מקבילה למה שאנו מכנים היום פונולוגיה, והשנייה למורפוסנטקס. מדקדקים אחרים אף הבחינו בשכבה שלישית, של סמנטיקה לקסיקלית. השכבות אינן נדונות בחיבוריהם של מדקדקים אלה באופן ישיר, אלא קיומן עולה מתוך הדיון בסוגי גזירות שונים, האופייניים כל אחד לשכבה אחרת.

### 3. מקנה אברם לעומת חיבורי דקדוק לטיני

כפי שראינו, ניכרת השפעה של חיבורי דקדוק עברי על מבנה חיבורו של דבלמש, אך שער ההרכבה והשימוש חורג מהמבנה המוכר של חיבור דקדוקי עברי. מקור ההשפעה השני על דבלמש הוא החיבור המפורסם של פריסקיאנוס, *Institutiones grammaticae* 'סודות דקדוקיים'. פריסקיאנוס חיבר חיבור זה בקונסטנטינופול בשנים 515-520, והחיבור שימש במשך כאלף שנים מקור חשוב ללימוד הדקדוק הלטיני. פריסקיאנוס דן ברכיבי הלשון מהפשוט למורכב. הוא מתחיל בקול, הגה שאינו בעל תפקיד בדקדוק, ולאחר מכן הוא דן בארבעת הרכיבים: האות (בצירוף דיון בסדר האותיות), ההברה, המילה והמשפט. בתוך הדיון במילה בא דיון בשמנת חלקי הדיבר, ובחלקו האחרון של החיבור פריסקיאנוס דן בהרכבה, שהיא בתחום התחביר.

רויכלין, הבראיסט גרמני שחיבר דקדוק עברי ב־1506, הולך בדרך דומה, אך שלא כפריסקיאנוס הוא מצרף מילון כחלק מהדקדוק (לאחר הדיון הכללי במילה ולפני הדיון בחלקי הדיבר). הוא מבחין רק בשלושה חלקי דיבר בעברית, ואין אצלו חלק המקביל לחלק התחביר.<sup>13</sup>

דבלמש הולך בדרך דומה לפריסקיאנוס, אך יש ביניהם כמה הבדלים מהותיים. ההיררכייה אצל פריסקיאנוס היא מרובעת, אות-הברה-מילה-משפט. היררכייה דומה באה גם בתחילת **מקנה אברם**: אותיות ונקודות-גזרי הברות-תיבות-מאמרים,<sup>14</sup> אך לאחר מכן דבלמש זונח את גזרי הברות ומסתפק בהיררכייה משולשת. פריסקיאנוס, כשאר המדקדקים הלטיניים, מבחין בשמונה חלקי דיבר, ואילו דבלמש מבחין רק בשלושה (שם, פועל, מילה), כמקובל בדקדוק הערבי והעברי.<sup>15</sup> דבלמש אינו מצרף מילון (היה בכוונתו לכתוב מילון כחלק נפרד מחלק הדקדוק, אך הוא נפטר לפני שהספיק לעשות כן), ובחיבורו בא חלק ההרכבה החסר אצל רויכלין ואצל רוב הבאים בעקבותיו.<sup>16</sup> מבנה חיבורו של דבלמש נאמן אפוא למודל של פריסקיאנוס יותר מאשר רוב החיבורים ההבראיסטיים.

13 גריווה 1978, עמ' 397-399, עומד על השפעת מבנה החיבור של פריסקיאנוס על הדקדוק של רויכלין.

14 מקנה אברם, עמ' iii b.

15 השפעת האסכולה המערבית על דבלמש ניכרת בחלוקת מילות הטעם לארבעה סוגים, חלוקה השונה משל המדקדקים העבריים שקדמו לו, והיא באה כנגד ארבעה חלקי דיבר נפרדים בדקדוק הלטיני. לדיון מפורט ראו בן-אריה תשע"ג.

16 יש הרואים במקנה אברם אחד מספרי הדקדוק הראשונים שנכתבו על ידי הבראיסטים, ואכן מבנה הספר דומה למבנה הטיפוסי של ספרי דקדוק מהמאות השש-עשרה והשבע-עשרה, אך כמעט כולם משמיימים את חלק התחביר. לתיאור סכמטי של מבנה זה ראו למשל קסלר-מסגיש 1996, עמ' 97-98.

בהחלטה לייחד את החלק האחרון בחיבורו לתחביר, ולדון בחלק זה במבנה הקרוי הרכבה, הלך דבלמש בעקבות הדקדוק הלטיני של פריסקיאנוס. עם זאת המבנה והתוכן של חלק התחביר במקנה אברם אינם כשל החלק המקביל בחיבורו של פריסקיאנוס. כדי לעמוד על טיבו של חלק זה נפנה בסעיף הבא למקור ההשפעה השלישי על דבלמש – כתבי המודיסטים.

#### 4. האסכולה המודיסטית ותומאס מארפורט

האסכולה המודיסטית היא ענף של הדקדוק הספקולטיבי במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה שמרכזו היה בפריז. דקדוק ספקולטיבי ('עיוני': ספקולטיבי בלטינית, תאורטי ביוונית) הוא דקדוק העוסק בצדדים ההכרחיים והאוניברסליים של השפה, העקרונות העומדים ביסודן של כל הלשונות, לעומת דקדוק פרקטי ('מעשי'), העוסק בצדדים המקריים והמיוחדים של שפה נתונה, כמו אופן הנטייה של מילים באותה השפה. המודיסטים היו לוגיקאים שיצרו מערכת מיוחדת של מושגים כדי לבטא את הקשר בין מילים בשפה, מושגים בתודעה ותופעות במציאות. בפרט, המודיסטים גילו עניין רב בתחביר ולא הסתפקו בתורת הצורות. במחקרי<sup>17</sup> הוכחתי זיקה הדוקה בין חיבור הדקדוק העברי מקנה אברם, ובעיקר השערים השישי והשביעי, ובין החיבור המקיף של תומאס מארפורט שנכתב בעשור הראשון של המאה הארבע-עשרה, יותר ממאתיים שנים קודם לכן, *De modis significandi sive grammatica*, ו'על דרכי הסימון או דקדוק ספקולטיבי'. חיבור זה כתוב בלטינית, דן בשפה הלטינית, והוא מסכם את הישגי האסכולה המודיסטית. ייתכן שהגישה האוניברסלית של המודיסטים נתנה לדבלמש את ההצדקה להתאים את תורתם לדקדוק השפה העברית. טענתי היא שבעזרת החיבורים המודיסטיים אפשר לעמוד על פשרם של קטעים שתומים בחיבורו של דבלמש.<sup>18</sup>

וקליינסמיט 1986, עמ' 3-4.

17 בן-אריה תשע"א.

18 ברסיל-הול הוציא לאור את חיבורו של תומס מארפורט בשנת 1972 (דקדוק ספקולטיבי). על האסכולה המודיסטית בכלל ועל חיבורו של תומס מארפורט בפרט ראו למשל פינבורג 1967, עמ' 17-131; ברסיל-הול 1971; דקדוק ספקולטיבי, עמ' 1-126; פינבורג 1982; רוויה 1983; קובינגטון 1984; לו 2003, עמ' 172-179.

## 5. השפעת החיבור המודיסטי של תומאס מארפורט על מקנה אברם

חיבורו של תומאס מארפורט נחלק, כחיבור מודיסטי אופייני, לשלושה חלקים: *prooemium*, שבו הוא מציג את המונחים שימשו אותו בעבודה; *etymologia*, שבו הוא דן בחלקי הדיבור אחד לאחד; ו"*diasynthetica*", שבו הוא דן בדרכי ההרכבה שלהם ליחידות גדולות יותר, כלומר בתחביר. שלושת החלקים עומדים בזיקה הדוקה זה לזה, וכל חלק נסמך על החלקים הקודמים לו. בחלק המבוא תומאס מגדיר את ה"*partes orationis*" 'חלקי הדיבור' ואת ה"*modi significandi*" 'דרכי הסימון', בחלק האטימולוגיה הוא מגדיר ומאפיין את חלקי הדיבור באמצעות דרכי הסימון, ובחלק התחביר הוא משתמש בדרכי הסימון כדי לבטא את הפונקציה התחבירית של חלקי הדיבור.

חיבורו של דבלמש אינו חיבור מודיסטי, אך בעיון מדוקדק אפשר להוכיח השפעה של החיבור של תומאס על דבלמש, השפעה ההולכת ומתגברת לאורך החיבור. בחלקים הראשונים של **מקנה אברם**, ההולכים בדרך חיבורים קודמים של הדקדוק העברי, ההשפעה היא מרומזת ולא שיטתית. מונח פה, משפט שם. אך בחלקים האחרונים, הסוטים מהדרך המקובלת בדקדוק העברי, ההשפעה ניכרת. בשער הפועל אפשר למצוא מונחים, הגדרות ודיונים הבאים בזיקה למקביליהם בדקדוק המודיסטי, אך שיעורם קטן יחסית.<sup>19</sup> שער מילות הטעם **במקנה אברם** נסמך על פרקים בחלק האטימולוגיה בחיבורו של תומאס וגם על הפרקים המתאימים **במלאכת הדקדוק** של דונטוס. חלק ניכר משער ההרכבה והשימוש הוא עיבוד והתאמה לעברית של פרקים בחלק השלישי (ולפעמים גם בחלק השני) של חיבורו של תומאס מארפורט,<sup>20</sup> כפי שאדגים בהמשך המאמר הזה.

חדשנותו של דבלמש ניכרת בשילוב קטעים בעלי אופי תאורטי מחיבורי לוגיקאים ומדקדקים לטינים בתוך הדקדוק העברי. בחירתו של דבלמש להביא קטעים המעובדים מחיבורו של תומאס, בלי לציין זאת, היא ההופכת את חיבורו של דבלמש לבלתי מובן. תומאס מגדיר מושגים בחלק הראשון של חיבורו, דן בהם בחלק השני ומגדיר את היחסים התחביריים ביניהם בחלק השלישי. דבלמש לא מצא

19 כך למשל, ההבחנה בין **פועל המציאות** (*verbum substantivum*), פועל המורה על קיום בלבד ואינו מורה על פעולה, כרוגמת הפעלים היה **ונמצא**, ובין פעלים שבהם **הענין** הוא "ענין נפרד [=שונה, אחר] מהמציאות" (מקנה אברם, עמ' 81), משקפת את חלוקת הפועל לשלוש קבוצות ראשיות: *verbum substantivum* 'פועל עצמי', המציין *esse generale* 'מציאות כללית'; *verbum vocativum* 'פועל של קריאה', המציין *nominatio* 'כינוי בשם'; ו"*verbum adjectivum*" 'פועל של תוספת', המציין *actio* 'פעולה' או *passio* 'סבילת פעולה' (דקדוק ספולטיבי, עמ' 216).

20 יש גם השלמות **ממלאכת הדקדוק** לדונטוס, במקומות שתומאס מקצר.

לנכון להביא באופן שיטתי מתוך שני החלקים הראשונים. הוא עשוי לשלב בחיבורו קטע מהחלק השלישי של חיבורו של תומאס אף על פי שלא הביא את הגדרת המושגים שהקטע נסמך עליהם. הקורא שאינו ער לכך יתקשה בהבנת כוונתו של המחבר.

אני מציע דרך חדשה לעמוד על פשר החיבור, על סמך הטקסט המלא של החיבורים הלטיניים שהשפיעו עליו, ועמידה על הדומה והשונה בין הקטעים בחיבורו של דבלמש ובין הקטעים המקבילים בחיבורי המקור. קיום גרסה לטינית לספר (שאת חלקה כתב המחבר) מאפשר השוואה עד רמת המילה בזיהוי מונחים מקבילים, ולפעמים אף משפטים שלמים ודוגמות שהועתקו.

במאמר קודם עמדתי בהרחבה על השפעת המדקדקים הלטינים והלוגיקאים המודיסטים על הדיון במילות הטעם בשער השישי של **מקנה אברם**.<sup>21</sup> בהמשך מאמר זה אדגים בקצרה את השפעתם על הדיון בתחביר בשער ההרכבה והשימוש. בחלק זה של החיבור דבלמש מוסיף תחום חדש לדקדוק, שכבר קיימת בו מסורת כתיבה בת מאות שנים. הוא משלב בתחום זה חומר הלקוח ממסורת הדקדוק העברי (אם כי אינו מזהה בה כחלק נפרד, אלא מפוזר בין פרקים שונים) עם חומר מקורי משלו, שלא בא לפני כן בדקדוק העברי. אציג שני מונחים חשובים הנשנים בחלקיו השונים של החיבור והבאים בשמו של השער השביעי בחיבור: **הרכבה ושימוש**. אראה שדבלמש טוען מונחים מוכרים מן הדקדוק העברי במשמעויות חדשות, שמקורן בחיבורים בלטינית. לא אוכל לתת כאן הסבר מלא למונחים אלה, אלא כוונתי להראות שמתן הסבר מלא מחייב הכרת המונחים הלטיניים.

## 6. הרכבה

למונח **הרכבה** (בגרסה הלטינית: *compositio*) חשיבות רבה בכל חלקי החיבור, ואפשר להבחין במשמעויות שונות שלו. למשל, דבלמש קובע בפרק המבוא כי פשוטי הלשון, הפשוטים במכתב ובמבטא, הם האותיות והנקודות. הן מרכיבות את גורי ההברות, הם מרכיבים את התיבות, והן מרכיבות את המאמרים.<sup>22</sup> במשמעות זו של **הרכבה** כבר נגענו בסעיף 2. בשער הפועל הוא דן בהרכבת הבניינים, כלומר בצורות פועל הנוצרות משתי צורות פועל או משני שורשים. דבלמש מחדש שני חידושים עיקריים בעניין ההרכבה. ראשית, הוא מרחיב את יחס ההרכבה, שכמותו אנחנו מוצאים גם אצל מדקדקים אחרים, וקובע כי המאמרים מורכבים מן התיבות

21 בן-אריה תשע"ג.

22 מקנה אברם, עמ' b-ii iii.



כשם שהתיבות מורכבות מן האותיות והנקודות. זאת הרחבה מתבקשת של רעיון ההרכבה של המדקדקים העבריים שקדמו לו. לצד זאת, הוא מגדיר מושג חדש, הקרוי גם הוא הרכבה. דבלמש מציין בסוף השער הראשון בחיבורו את ההרכבה כאחד ממשיגי המאמרים,<sup>23</sup> לצד השמוש והטעמים.<sup>24</sup> מונח זה עומד ביסודה של תורת התחביר של אברהם דבלמש. הוא מציין צירוף של שתי מילים (או יותר) שיש ביניהן קשר תחבירי, אך קשה לעמוד על משמעותו המדויקת מתוך החיבור. ההרכבה היא רכיב לשוני הגדול מהמילה (בלשונו: התיבה) וקטן מהמשפט (בלשונו: המאמר) השלם. דבלמש מבחין בארבעה סוגי הרכבה. דוגמות להרכבה מתוך החיבור הן "ולוט הלך" (הרכבת הפעלים הבודדת/העומדת), "ראובן לבן", "ותבא בלט" (הרכבת הענינים הבודדת/העומדת), "אכלו משמנים" (הרכבת הפעלים הבודדת), "בן אברהם" (הרכבת הענינים הבודדת).<sup>25</sup> בתחילת השער השביעי בחיבורו דבלמש מגדיר את ההרכבה כך:

ההרכבה השמושית היא התאחד המרכיבים כפי דרכי הוראתם אשר יגרום אתו השכל אשר יגזור אתו להוציא ציור נפשו המורכב.<sup>26</sup>

לקורא אשר השלים את קריאת ששת השערים הקודמים של מקנה אברם, גם אם הוא אִמָּן על מסורת הדקדוק העברי, צפויים קשיים רבים בהבנת הגדרת ההרכבה. הגדרה זו אינה משתמשת במונחים המוכרים מחלקיו הקודמים של חיבור זה או מחיבורי דקדוק עברי אחרים. הגדרת ההרכבה קשה להבנה בעיקר משום שהמונח דרכי ההוראה אינו מוגדר במקנה אברם, וקשה לעמוד על משמעותו המדויקת. נראה שהמונח הרכבה כמונח תחבירי במקנה אברם נסמך על כמה מקורות, הן בחיבורי הלוגיקה והדקדוק העבריים והן בחיבורי הלוגיקה והדקדוק היווניים והלטיניים. בחיבורים בעברית אנו מוצאים אותו למשל בתרגומו של ר' יהודה אבן תיבון לספר הרקמה לר' יונה אבן ג'נאח<sup>27</sup> ובתרגומו של ר' משה אבן תיבון למלות ההגיון להרמב"ם.<sup>28</sup> הרכבה היא תרגום לעברית של תרכיב. בספר הרקמה הרכבה מתוארת הן במונחים מהפילוסופיה, עצם, מקרה וקשר, הן במונחים מהלשון, שם,

23 משיג קרוב למקרה (קלצקין תרפ"ו, ב, ח"ב, עמ' 285), והכוונה כאן לתכונות השונות שניתן לייחס למאמרים.

24 מקנה אברם, עמ' iii b.

25 שם, עמ' viii B-vii B.

26 שם, עמ' vi B, ההדגשה שלי.

27 הרקמה, עמ' לג-לה; ראו טנא תשט"ז, עמ' 1-6.

28 "מאמר הורכב הרכבת באור ותנאי" ו"מאמר הורכב הרכבת ספור" (מלות ההגיון, עמ' נו).

פועל ומילת הטעם. המשפט מכונה **הדבור המורכב**, והוא נחלק להגדה ולמה שאינו הגדה (למשל שאלה לדעת, קריאה ובקשה).

מושג ההרכבה מוכר בלוגיקה המערבית (*compositio*) מאז אריסטו<sup>29</sup> ובדקדוק המערבי (*constructio*) מאז פריסקיאנוס.<sup>30</sup> המודיסטים אימצו מונח זה ונתנו לו משמעות תאורתית. *constructio* (להלן, ההרכבה) מציינת אצלם יצירת קשרים בין מילים בהתאם למערכת פורמלית של כללים.<sup>31</sup> ההרכבה היא המבנה הבסיסי שהוא מושא המחקר של המדקדק, כמו שהפסוק (*propositio*) הוא מושא המחקר של הלוגיקאי.<sup>32</sup> המשפט (*oratio*) השלם נתפס כאוסף של הרכבות שכל אחת מהן מכילה שני מרכיבים.<sup>33</sup>

אף על פי שדבלמש אינו מזכיר בחיבורו את המודיסטים, אני מבקש לטעון שדבלמש הכניס את המושג המודיסטי אל תוך הדקדוק העברי. לשם כך הוא בחר את המונח העברי הרכבה, מונח שכבר היה בשימוש בדקדוק העברי בכמה הוראות, והרחיב את משמעותו. כאשר היה עליו לתרגם את המונח העברי בחזרה ללטינית הוא בחר במילה *compositio*, מילה סבירה לתרגום המילה העברית הרכבה, אך לא כמונח דקדוקי בעל אותה הוראה שבה השתמש בחיבורו. דבלמש בחר כמונח המקובל בספרות הפילוסופית והלוגית וביכר אותו על פני *constructio*, המונח המקובל בספרות הדקדוקית.

מהשוואה מדוקדקת של חיבורו של דבלמש לחיבורו של תומאס מארפורט עולה כי דבלמש מאמץ בדיון בהרכבה הגדרות, חלוקות, דיונים ואף דוגמות מתוך החיבור של תומאס, לפעמים מעתיק אותם כלשונם ולפעמים מעבד ומתאים אותם לצרכיו. מפאת קוצר היריעה אסתפק כאן בהצגת ההגדרות. תומאס מגדיר את המונח *constructio* כך:

- 29 בתרגום ללטינית של החיבור *De interpretatione* של אריסטו (קובינגטון 1984, עמ' 79).
- 30 בשני הספרים האחרונים של חיבורו *Institutiones grammaticales* (באראטן 1989, עמ' 367-376).
- constructio* הלטיני בחיבורו של פריסקיאנוס הוא תרגומו של σύνταξις (סינטקסיס) היווני בחיבורו של אפולוניוס דיסקולוס מהמאה השנייה לספירה, הראשון הידוע לנו שצירף את התחביר כאחד התחומים שהדקדוק עוסק בהם. המונח היווני הוא המקור למונח המשמש היום בשפות האירופיות לציון התחביר.
- 31 קובינגטון 1984, עמ' 35-44.
- 32 רוזיה 1983, עמ' 43.
- 33 שם, עמ' 138.

ההרכבה היא איחוד של מרכיבים שסיבותיו הן דרכי הסימון והשכל, ויעדו לבטא מושג נפשי מורכב.<sup>34</sup>

דמיון הגדרה זו להגדרת ההרכבה במקנה אברם, שצוטטה לעיל, ניכר. במקום אחר עמדתי על מרכיבי ההגדרה אחד לאחד, גם בגרסה הלטינית של מקנה אברהם, והוכחתי שדבלמש הביא הגדרה זו בעקבות ההגדרה של תומאס.<sup>35</sup> לטענתי, הגדרת ההרכבה במקנה אברם נשענת על הגדרת ההרכבה בחיבור של תומאס מארפורט, וההגדרה המודיסטית היא המפתח להבנת ההגדרה של דבלמש. בפרט יש לזהות את המונח דרכי ההוראה (בלטינית של דבלמש *modi significationis*), שמשמעותו במקנה אברם אינה ברורה, עם המונח המודיסטי *modi significandi*, דרכי הסימון. לפי התורה המודיסטית, לכל אחד משמונת ה־*partes orationis* 'חלקי המשפט' (המוכרים לנו כחלקי הדיבור) יש דרכי סימון המתאימות לו. דרכי סימון אלה הן ההופכות את המרכיבים ל"מוכנים להרכבה", והשכל הוא המרכיב אותם, לאחר שהובטח כי הם "ראויים". למשל, המילים **פָּאָב, פָּאָב** ואוי מציינות בדיוק אותו הדבר במציאות (לפי המודיסטים),<sup>36</sup> אך הן מבטאות בחירה של תכונות שונות של אותו הדבר, כמו תכונת היציבות (של **פָּאָב**), תכונת השינוי (של **פָּאָב**) ותכונת הבעת הרגש (של **אוי**). תכונות אלה הן התכונות של המושגים המציינים את הדברים ושל המילים המציינות מושגים אלה, כלומר של חלקי הדיבור המתאימים: השם, הפועל ומילת הקריאה. תהליך ההרכבה נשלט על ידי חוקים הפועלים על דרכי הסימון של המרכיבים.

המודיסטים, ותומאס בראשם, פיתחו את המושג *modi significandi*, הפכו אותו לחלק מרכזי בתורתם ודנו בו באריכות בחיבוריהם. תומאס כותב בהקדמתו לחיבור שדרכי הסימון הן היסודות של מדע הדקדוק.<sup>37</sup> על חשיבות המונח מעידה העובדה שהוא כלול בשם החיבור: *De modis significandi sive grammatica speculativa* 'על דרכי הסימון או דקדוק עיוני'. הוא הנושא הראשון הנדון, ורוב החיבור מיוחד לו (מונח זה, בשלמותו או בחלקו, בא ברוב השמות של ארבעים וארבעה הפרקים הראשונים). מכאן עולה כי כאשר תומאס נשען על דרכי הסימון בהסבר על ההרכבה, מושג זה כבר ידוע היטב לקורא. בתחילת החלק האחרון של החיבור,

Constructio est constructibilium unio, ex modis significandi et intellectus causata, ad 34  
'em' expremendum mentis conceptum compositum finaliter adinventum (דקדוק ספקולטיבי, עמ' 278, התרגום שלי).

35 בן־אריה (עומד להופיע), סעיפים 7-8.

36 dolor, doleo, heu על פי יוהאנס מדקיה (רוזה 1983, עמ' 57).

37 דקדוק ספקולטיבי, עמ' 134.

הדיאסינתטיקה, תומאס מארפורט דן אחת לאחת בדרישות השונות שעל ההגדרה לקיים; בלשונו: ארבע הסיבות של ההרכבה. הוא מסתמך על הגדרת המונחים בחלק הפרואמיים ועל הפיתוח התאורטי בחלק האטימולוגיה של החיבור.<sup>38</sup> רק לאחר מכן הוא מציג את ההגדרה בצורתה הסופית, כך שהיא מסכמת בתמציתיות את ההסברים שקדמו לה.

המבנה של **מקנה אברם** שונה לחלוטין מהמבנה של חיבורו של תומאס. הפרקים הראשונים נשענים על מסורת הדקדוק האנדלוסי, ומושגים כמו **דרכי ההוראה** אינם מוגדרים שם. הדיון בהרכבה אינו המשך ישיר וטבעי של הפרקים שלפניו, ונדמה כאילו הוא נטע זר בחיבור. שלא כתומאס, דבלמש אינו מכין את הקרקע להגדרה אלא הוא מטיל אותה לחלל האוויר מיד בתחילת הדיון; כלשונו: "ונפתח תחלה בגדר [=בהגדרת] ההרכבה הזאת".<sup>39</sup> הוא מסתפק בהזכרת המונח ואינו דן בו כלל. בפרט אין הוא מבחין בין סוגים שונים של **דרכי הוראה** ואין הוא מראה מה תפקידן של **דרכים** אלה בהרכבה. המונח **דרכי ההוראה** חוזר ונשנה בשער ההרכבה והשימוש של **מקנה אברם**, אולם אי אפשר לרדת לעומקו מתוך הטקסט בלבד. גם לאחר הבאת ההגדרה דבלמש אינו מסביר את הפרטים המופיעים בה, ומשום כך קורא עברי של החיבור, ככל שיהיה בקי בחיבורים של דקדוק עברי, אינו יכול להבין את מלוא עומק ההגדרה מתוך החיבור עצמו. לעומתו, קורא המכיר את התורה המודיסטית יזהה מיד את ההגדרה המוכרת ויבין ש**דרכי ההוראה** אינן אלא השתקפות של **דרכי הסימון המוכרות מהספרות המודיסטית**.

לאחר הבאת ההגדרה (ללא הסבר) דבלמש פונה ל"חלוקת ההרכבה". הוא מונה ארבעה סוגים של הרכבה ומחלק כל סוג בחלוקה משנית. במקום אחר הוכחתי בפירוט שאפשר להבין את הדיון הזה רק מתוך זיקה לחיבורו של תומאס מארפורט, ועמדתי על נקודות הדמיון ועל ההבדלים המהותיים בין שתי השיטות.<sup>40</sup> לשם דוגמה, הנה ההגדרה של אחד מסוגי ההרכבה: "והנה הרכבת הפעלים הנודדת (*transitiva*) היא אשר המוגבל בה יורה בדרך פעל (*significat per modum verbi*) כמו 'אכלו משמנים'";<sup>41</sup> והנה ההגדרה המקבילה אצל תומאס: "ההרכבה הטרנזיטיבית (*transitiva*) של הפעולות היא זו שבה המרכיב התלוי מסמן בדרך הפעולה (*per modum actus significat*), כמו '[אני] קורא ספר'".<sup>42</sup> קשה להבין את

38 על שלושת החלקים של חיבור מודיסטי ראו לעיל, בתחילת סעיף 5.

39 מקנה אברם, עמ' vi B.

40 ראו בקצרה בן-אריה (עומד להופיע), סעיף 9; ובהרחבה בן-אריה תש"א, עמ' 65-99.

41 מקנה אברם, עמ' viii B (גם התרגום מעברית ללטינית).

42 דקדוק ספקולטיבי, עמ' 300 (התרגום מלטינית לעברית שלי).

המשמעות המדויקת של יורה בדרך פעל בהגדרה של דבלמש, אך ההשוואה לחיבור של תומאס מלמדת אותנו שהכוונה היא לאחת מדרכי הסימון של הפועל, שאכן נדונה בפרק הפועל בחיבור.<sup>43</sup> דבלמש אמנם הזכיר את המונח בהגדרת הפועל, אך לא דן בו שם ולא הסביר אותו.<sup>44</sup>

## 7. שמוש

בניגוד למונח הרכבה, מונח אשר הוגדר במפורש (אם כי באופן בלתי מועיל, כפי שנזכרנו) וגם סוגיו השונים נמנו והוגדרו, דבלמש אינו מביא בחיבורו הגדרה מפורשת של המונח שמוש. עם זאת מונח זה בא בכל חלקי החיבור במגוון רחב של הקשרים והוראות, וחלק גדול מהשער השביעי במקנה אברם מיוחד לדיון בסוגי השמוש השונים. עיון בחיבור מוכיח שמוש עשוי לציין יחס מורפולוגי, תחבירי או סמנטי, והוא חל בכל תחומי הלשון: האות והנקודה/התנועה, התיבה והמאמר. אף על פי שהדבר לא נכתב במפורש, עיון במקומות השונים מוכיח שמוש הוא יחס א-סימטרי בין שני רכיבים במעמד שונה: שולט ונשלט (שלא כמו ההרכבה). הנה כמה דוגמות ליחס השימוש: אחת-עשרה האותיות המשרתות משמשות את האותיות השורשיות ביצירת התיבה; הצירי עשוי לבוא בשימוש יו"ד; השם הסומך משמש את השם הנסמך; ארבע אותיות בכל"מ משמשות את שם הפועל; הכינויים משמשים את הפועל ואת השם.

המונח שמוש מוכר מחיבורים של מדקדקים עברים שקדמו לדבלמש. הוא בא בספר הרקמה של ר' יונה אבן ג'נאח, ובחיבורים מאוחרים יותר הוא הולך ונטען במשמעויות נוספות. אתן רק דוגמה אחת. רד"ק מבחין בין פועל עומד לפועל יוצא.<sup>45</sup> גם פרופיט דוראן מבחין הבחנה דומה, בלשונו בין פועל בודד לפועל יוצא, והוא מכנה תכונה זו שימוש הפועל.<sup>46</sup> אבן חביב ממשיך את דרכו של דוראן ומייחס לפועל שימוש עומד או יוצא.<sup>47</sup> דבלמש הולך בדרכם, והוא בוחר לייחס לפועל שימוש בודד או נודד. דבלמש אף מרחיב את התחום מהפועל להרכבה ומייחס גם להרכבה שימוש בודד או נודד, חידוש שלא מצאנו אצל קודמיו.<sup>48</sup>

43 שם, עמ' 210.

44 מקנה אברם, עמ' r viii.

45 מכלול, עמ' 11-כא 2 ועוד.

46 מעשה אפד, עמ' 89.

47 פרח שושן, עמ' 65b.

48 מקנה אברם, עמ' C-vi, D-ii, D-iii.

לצד שמוש בא המונח שרות. אפשר להבחין במקנה אברם בהתפתחות פנימית של המונחים: בדיון באותיות, שמוש נרדף לשרות ושני המונחים משמשים לסירוגין; בדיון בפועל שמוש גובר על שרות; ובדיון בהרכבה בא רק המונח שמוש. מעניינים עוד יותר הם המונחים הלטיניים. בדיון באותיות, שמוש הוא *servitium* או *ministratio*, תרגום מילולי מדויק; בדיון בפועל בא לצדם גם המונח *regimen*; ובדיון בהרכבה בא כמעט אך ורק המונח *regimen*.

התרגום ללטינית של שמוש כ-*regimen* מעורר תהייה. *regimen* פירושו 'שליטה', ואילו שמוש הוא נרדף לשרות, לפחות בתחילת החיבור, כלומר משמעות המונח הלטיני מנוגדת למשמעות המונח העברי. ההסבר לכך הוא שדבלמש לא ניסה לתרגם את המונח העברי ללטינית, אלא המיר את המונח העברי במונח מהדקדוק הלטיני. *regimen* מוכר מכתביהם של מדקדקים לטיניים רבים בימי הביניים, אם כי הוא אינו מצוי בחיבורו של תומאס מארפורט. במובן הצר הוא מציין את היחס בין פועל לשם (נושא או מושא) הכרוך ביחסה המוקנית לשם על ידי הפועל, אך הוא עשוי לציין גם יחסים מסוג אחר, כדוגמת היחס בין פועל לתואר הפועל שאינו כרוך במתן יחסה, או היחס בין מילת היחס לשם שיחסתו נקבעת על ידיה.<sup>49</sup>

בשער ההרכבה והשימוש במקנה אברם אנחנו מוצאים שאותיות בל"מ ומילת הטעם את משמשות את הפועל, וכן שהשם מצטרף לפועל בשמוש אחת מהאותיות האלה. דבלמש מרחיב אפוא מושג עתיר משמעויות בדקדוק העברי על פי מושג בדקדוק הלטיני. למשמעויות שהמדקדקים העבריים שקדמו לו קבעו לשמוש הוא מצרף משמעויות חדשות, המושפעות מ-*regimen* של המדקדקים הלטיניים.

## 8. שמוש ויחסה

באמצעות המונח שמוש, מיזוג של המונח שמוש מהדקדוק העברי עם המונח *regimen* מהדקדוק הלטיני, דבלמש מכניס את היחסות הלטינית לתוך הדקדוק העברי.

רבים מהמדקדקים העברים דנים בשימושים השונים של האותיות המשרות. גם במקנה אברם בא דיון זה, אך שלא כרגיל מקומו אינו בחלק המיוחד לאותיות, בתחילת החיבור, אלא בחלק התחביר, קרוב לסוף החיבור. הדיון דומה לדיון שאנחנו מכירים מחיבורים אחרים, בהבדל מהותי אחד. דבלמש מייחד קבוצה של שלוש אותיות שימוש, האותיות בל"מ, ומכנה אותן אותיות אשר להם מבא

49 לסקירה על גלגולי המשמעות של *regimen* ראו בן-אריה תשע"א, עמ' 151-154.

בהרכבת המאמר,<sup>50</sup> ולהן הוא מצרף את מילת הטעם את. שלוש האותיות והמילה קובעות את חמשה דרכי השימוש בנטית השמות. דמיון מפתיע ניכר בין הדיון בדרכי השימוש בשער ההרכבה והשימוש בחיבורו של דבלמש ובין הדיון ביחסות בחלק הדיאסינטטיקה בחיבורו של תומאס.<sup>51</sup> השוואה של הדיון במקנה אברם לחיבורו של תומאס מוכיחה שדרכי השימוש בתורתו של דבלמש באות כנגד היחסות בתורה המודיסטית. לשיטתם של המודיסטים, יחסה אינה רק בתחום המורפולוגיה, אלא היא תופעה מורפוסיןטקטית. שלא כפריסקיאנוס, שגרס שהיחסה (*casus*) היא נטייה (*declinatio*) של השם, אצל המודיסטים השם מקבל יחסה כדי שיוכל לבוא בהרכבה עם מילה אחרת. ממקנה אברם עולה שדבלמש מאמץ את התפיסה התאורטית של היחסה לתוך הדקדוק העברי. דבלמש אינו נרתע מכך שבעברית אין פרדיגמת נטייה של השם, והשם אינו משנה את צורתו לפי מעמדו במשפט. הוא קובע שהמקבילה לשינויי הצורה של שם העצם בלטינית היא הנוכחות או ההיעדר של אות השימוש או מילת הטעם לפני השם.

היחס התחבירי בעברית בין הפועל לשם הישר (שם הבא ללא אות שימוש או מילת הטעם) או לשם הנוטה (שם הבא בשימוש אות או מילה) משקף אפוא את היחס המורפוסיןטקטי בלטינית בין הפועל לשם ביחסת הנומינטיב (הנושא) או לשם ביחסה עקיפה (המושא). יחס זה נקרא שמוש. האותיות בל"מ ומילת הטעם את הן לשיטתו צייני הנטייה של השם.<sup>52</sup>

התרשים שלפנינו מתאר את הקשר בין השימושים על פי דבלמש ובין היחסות על פי המדקדים הלטיניים. למשל, פועל שאחריו שם הבא בשימוש ב"ת מקביל לפועל הדורש יחסת האבלטיב. סדר השורות נבחר לנוחות ההצגה, והוא אינו תואם את הסדר בחיבורים. הסימן (\*) מציין חלוקה שאינה בחיבור הלטיני.

50 מקנה אברם, עמ' E i.

51 שם, עמ' E-iii D; דקדוק ספקולטיבי, עמ' 186-194. להשוואה מפורטת בין שני הדיונים ראו בן-אריה תשע"א, עמ' 134-143.

52 אפשר להקביל בין שמוש במקנה אברם להצרכה בדקדוק של המאה העשרים. פועל בעל שימוש ב"ת הוא פועל המצריך צירוף יחס הפותח באות היחס ב"ת, ואנחנו אומרים כי אות היחס ב"ת מוצרכת על ידי הפועל (רובינשטיין תשל"א, עמ' 42).

היחסה ב־ <i>Grammatica speculativa</i>		דרך השימוש במקנה אברים	
nominativus		התחלה	"הנפרד מחברו בהרכבה": השם הישר
vocativus		גבול ("לפעמים תבא ה"א בראש השם")	
genitivus		"הזולת שלו": שימוש למ"ד	
dativus			
accusativus		"מה שאותו הזולת": את	
ablativus	(*) ablativus	"הזולת אשר ממנו יהיה זולת": שימוש מ"ם	
	(*) locativus	"הזולת אשר בו הזולת": שימוש בי"ת	
	(*) instrumentalis		

### רשימת הקיצורים

#### כתבי יד

לבנת הספיר = יהודה בן יחיאל מסיר לאון, לבנת הספיר, כתב יד 14052, מכון שוקן, פירארא 1475 (המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית בירושלים, ס' 45363)

פרח שושן = משה בן שם טוב אבן חביב, פרח שושן, כתב יד Or. 2857, הספרייה הבריטית, בארי 1487 (המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית בירושלים, ס' 6405)

#### מקורות

Geoffrey Leslie Bursill-Hall, *Grammatica speculativa* = ספקולטיבי *of Thomas of Erfurt*, London 1972

הרקמה = ספר הרקמה לר' יונה אבן ג'נאח בתרגומו העברי של ר' יהודה אבן תבון, מהדורת וילנסקי וטנא, ירושלים תשכ"ד

מכלול = ר' דוד קמחי, ספר מכלול, מהדורת יצחק ריטטענבערג, ירושלים תשכ"ו (ליק תרכ"ב)

Aelius Donatus, "Ars grammatica", *Grammatici latini* by = מלאכת הרקדוק Heinrich Keil, 4, Hildesheim 1961 (Leipzig 1864), pp. 353–402



מלות ההגיון = ישראל אפרת, מקאלה פי צנאעת אלמנטק: ספר מלות ההגיון להרמב"ם, במקורו הערבי ובתרגומי אבן תבון, אחיטוב וביבש, ערוך עפ"י כתבי־יד ומהדורות ראשונות ומתורגם אנגלית, ניו יורק תרצ"ט  
 מעשה אפד = ר' יצחק בן משה המכונה פריפוט דוראן הלוי, מעשה אפד, מהדורת י"ט פריעדלענדער ויעקב הכהן, ירושלים תש"ל (ווין תרכ"ה)  
 Abraham de Balmes, *Peculium Abrae*, Venetia 1523 = מקנה אברם

### מחקרים

אבן יחייא שמ"ו = גדליה אבן יחייא, ספר שלשלת הקבלה, ירושלים תשכ"ב (ויניציאה שמ"ו)

Cyril Aslanoff, "La réflexion linguistique hébraïque dans = אסלנוב 1996 l'horizon intellectuel de l'Occident médiéval: Essai de comparaison des traités de grammaire hébraïque et provençale dans la perspective des doctrines grammaticales", *Revue des Études Juives* 155 (1996), pp. 5–32

אסלנוב תשס"א = סיריל אסלנוב, "בין המדקדקים הלטינים (דונטוס ופריסקיאנוס) לבין רד"ק, האפורי ודי בלמש לעניין הדיון הפונטי", מחקרים בלשון ח (תשס"א), עמ' 303–324

Marc Baratin, *La naissance de la syntaxe à Rome*, Paris = באראטן 1989 1989

בן־אריה תשע"א = דרור בן־אריה, תורת הלשון של אברהם דבלמש לפי חיבורו הדקדוקי "מקנה אברם", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן תשע"א  
 בן־אריה תשע"ג = דרור בן־אריה, "מילות הטעם ב'מקנה אברם' לאברהם דבלמש: מפגש בין הדקדוק העברי לדקדוק המערבי הספקולטיבי", לשוננו עה (תשע"ג), עמ' 287–316

Dror Ben-Arié, "Abraham de Balmes' *Miqneh* = בן־אריה (עומד להופיע) *Abram: An Adaptation of Modistic Concepts by a Hebrew Grammarian of the Renaissance*", in *Proceeding of: The Jews in Italy: Their Contribution to the Development and Spread of Jewish Heritage, Ravenna and Florence, Sep 5–9, 2011*, Bologna 2011 (to appear)

Geoffrey Leslie Bursill-Hall, *Speculative Grammars of = ברסיל־הול 1971 the Middle Ages: The Doctrine of Partes orationis of the Modistae*, The Hague and Paris 1971

- Hermann Greive, "Die hebräische Grammatik Johannes = 1978 Reuchlins: De rudimentis hebraicis", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978), pp. 395–409
- הברמן תשל"ח = אברהם מאיר הברמן, המדפיס דניאל בומבירגי ורשימת ספרי בית דפוס, צפת תשל"ח
- Malcolm D. Hyman, "One Word Solecisms and the Limits of = 2003 Syntax", *Syntax in Antiquity*, eds. Pierre Swiggers and Alfons Wouters, Leuven 2003, pp. 179–192
- ה'ה' = Joseph Elijah Heller, "Balmes, Abraham ben Meir de", = 2007 *Encyclopaedia Judaica*<sup>2</sup>, 3, Jerusalem 2007, pp. 94–95
- וייגה דיאז = Manuel Veiga Díaz, "La transitividad verbal en Abraham = 2004 de Balmes", *Nuevas aportaciones a la historiografía lingüística: actas del IV congreso internacional de la SEHL, La Laguna (Tenerife), 22 al 25 de octubre de 2003*, 2, eds. Cristóbal José Corrales Zumbado et al., Madrid 2004, pp. 1617–1626
- ולס = Gyula Wellesz, *Abraham de Balmes mint nyelvész: Adalék a héber nyelvtudomány történetéhez*, Budapest 1895
- טאמאני תש"ן = ג'וליאנו טאמאני, "חקר הבלשנות העברית בוונציה במאה ה-ט"ז", כנס ונציה, הכנס העברי המדעי השביעי באירופה, אוניברסיטת ונציה 1986, ירושלים תש"ן, עמ' 9–13
- טנא תשט"ז = דוד טנא, ענייני התחביר שב-כתאב אלתנקיח לר' יונה אבן ג'נאח, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ז
- טנא = David Téné, "Abraham de Balmes and his Grammar of = 1999 Biblical Hebrew", *History of Linguistics 1996: Selected Papers from the Seventh International Conference on the History of the Language Sciences (ICHOLS VII) Oxford, 12–17 September 1996*, 1, Amsterdam 1999, pp. 249–257
- לו = Vivien Law, *The History of Linguistics in Europe from Plato to = 2003 1600*, Cambridge and New York 2003
- מורג תש"ן = שלמה מורג, "העברית והרינסאנס בוונציה: אברהם דבלמש וספרו מקנה אברם", כנס ונציה, הכנס העברי המדעי השביעי באירופה, אוניברסיטת ונציה 1986, ירושלים תש"ן, עמ' 14–22

- Jan Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Münster, Westf. 1967 = פינבורג 1967
- Jan Pinborg, "Speculative Grammar", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100–1600*, eds. Norman Kretzmann et al., Cambridge 1982, pp. 254–269 = פינבורג 1982
- Michael A. Covington, *Syntactic Theory in the High Middle Ages: Modistic Models of Sentence Structure*, Cambridge 1984 = קובינגטון 1984
- Anthony J. Klijnsmit, *Spinoza and Grammatical Tradition*, Leiden 1986 = קליינסמיט 1986
- Anthony J. Klijnsmit, *Balmesian Linguistics: A Chapter in the History of Pre-Rationalist Thought*, Amsterdam 1992 = קליינסמיט 1992
- Anthony J. Klijnsmit, "'Stand-still' or Innovation?", *Helmantica* 148–149 (1998), pp. 39–71 = קליינסמיט 1998
- קלצקין תרפ"ו = יעקב קלצקין, אוצר המונחים הפלוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית, ברלין תרפ"ו-תרצ"ד
- Saverio Campanini, "'Peculium Abrae', la grammatica ebraico-latina di Avraham de Balmes", *Annali di Ca' Foscari* 36, 3 (1997), pp. 5–49 = קמפניני 1997
- Sophie Kessler-Mesguich, "L'Hébreu chez les hébraïsants chrétiens des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles", *Histoire Epistémologie Langage* 18,1 (1996), pp. 87–108 = קסלר-מסגיש 1996
- Sophie Kessler-Mesguich, "Avrāhām ben Mē'ir de Balmes", *Histoire Epistémologie Langage*, Hors-série no. 3 (2000), pp. 205–208 = קסלר-מסגיש 2000
- רובינשטיין תשל"א = אליעזר רובינשטיין, "תיאור הנשוא ותיאור המשפט ומעמדם התחבירי", לשוננו לה (תשל"א), עמ' 60–74
- Irène Rosier, *La grammaire spéculative des modistes*, Lille 1983 = רוזיה 1983



## על השוואת הלשונות ב"תפסיר אלאלפאט" לאבו אלפרג' הארון ההשוואות ללשון חכמים ולארמית

### א. הקדמה

"תפסיר/שרח אלאלפאט' אלצעבה פי אלמקרא" (=פירוש המילים הקשות במקרא)<sup>1</sup> הוא גלוסר דו-לשוני, עברי-ערבי, לכל לשון המקרא, והוא בנוי על סדר המקראות.<sup>2</sup> תפסיר אלאלפאט' הוא ככל הנראה ספרו האחרון של המלומד הקראי החשוב אבו אלפרג' הארון,<sup>3</sup> שחי ופעל בירושלים במאה העשירית והאחת עשרה וכתב על נושאים מגוונים המקיפים את כל תחומי הדקדוק העברי: פונולוגיה, מורפולוגיה, תחביר, ענייני סגנון, סמנטיקה, שאלת התהוות הלשון, תורת הקריאה במקרא ופרשנות המקרא.<sup>4</sup>

הראשון להודיע על דבר החיבור היה א"א הרכבי,<sup>5</sup> שהגדירו חיבור המחזיק פירושים למילים הקשות במקרא.<sup>6</sup> כמה שנים אחר כך הציע שמואל פוזננסקי<sup>7</sup>

- 1 להלן תפסיר אלאלפאט'. שם החיבור איננו מוזכר בכתבי היד הזכרה אחידה (ראו גם גולדשטיין, גלוסר, עמ' 359). הרכבי (הודעות, עמ' 158, וראו להלן, הערה 5) הזכירו בשם شرح الالفاظ (=פירוש המילים), כנראה משום שראה בכתב היד את שם הספר בנוסחו הקצר – "שרח אלפאט' אלמקרא" (=פירוש מילות המקרא), ואולי אף ראה את נוסח הכתוב באותיות ערביות, אולם הרכבי לא הזכיר את מס' כתב היד.
- 2 על סוגת הגלוסרים הדו-לשוניים עבריים-ערביים ועל רשימות המילים בספרות הערבית היהודית ראו גויטיין, סדרי, עמ' נו; אלדר, גלוסוגרפיה, עמ' 29-23; בלאו והופקנס, ניצני, עמ' 235-238; פוליאק וסומך, שני גלוסרים, עמ' 15-17; טובי, תפסיר אלפאט'.
- 3 כך עולה כנראה מדבריו שלו עצמו בסיום הספר שפרסמה גולדשטיין (גלוסר, עמ' 359-373) בלוויית תרגום לאנגלית ופירושי יעיל מאוד. בסיום זה אומר אבו אלפרג' במפורש שחרג מבקשתו של מזמין הספר והביא כמה ענייני משמעות ודקדוק שלא הזכרו בחיבורים אחרים (ראו גולדשטיין, גלוסר, עמ' 372, שורות 11-12, ותרגומם לאנגלית, שם, עמ' 364).
- 4 על אבו אלפרג' וכתביו נכתבו מחקרים רבים. מן האחרונים שבהם ראו למשל אלדר, תורת; בסל, החלק הראשון, עמ' 193, הערה 10; בסל, קטע חדש, עמ' 225-227; גולדשטיין, גלוסר, עמ' 348-351; כאן, טקסטים דקדוקיים, עמ' 7-11; כאן, מסורות מורחיות, עמ' 85-88; ממן, המחשבה, עמ' 80-81; ממן, המקור, עמ' 119-122; ממן, השביעי, עמ' 83-84.
- 5 הרכבי, הודעות, עמ' 158, ואלשוביי-שלנגר, פירוש, עמ' 181.
- 6 הרכבי, שם, שם.
- 7 פוזננסקי, אבו אלפרג', עמ' 213-214.

לראות בכתב יד הספרייה הבריטית BL Or. 2499 (דפים 1-21) חלק מן החיבור שהזכיר הרכבי,<sup>8</sup> אולם כתב יד זה איננו שייך לתפסיר אלא לפאט', וודאי שאיננו גרסה נוספת שלו.<sup>9</sup>

בספריות שונות בעולם נשתמרו כתבי יד רבים של החיבור, וריכוי כתבי היד מעיד על הפופולריות שזכה לה.<sup>10</sup> כמעט כל כתבי היד כתובים בערבית-יהודית באותיות עבריות. שלושה מהם כתובים באותיות ערביות.<sup>11</sup> סביר מאוד להניח שכתבי יד נוספים בגדלים שונים המחזיקים קטעים נוספים מן החיבור נמצאים בספריות ברחבי העולם, אך הם טרם זוהו, שכן רוב הקטעים הם אנונימיים, וזיהוים מחייב מחקר מיוחד.<sup>12</sup>

קיבלתי עליו להכין מהדורה מדעית של תפסיר אלא לפאט', ובימים אלה אני עסוק בההדרת כרך הדוגמה – ספר ישעיהו. תשתית לההדרתו שימש לי כ"י NLR 1346, Evr.-Arab. I, המחזיק 120 דפים. בראשו נאמר: "שרח אלא לפאט אלתי פיהא צעובה פי אלמקרא ודכר אשתקאקהא ללשיך אבי אלפרג' הרון" (=פירוש המילים שבהן קושי במקרא והזכרת גיזרון לחכם אבו אלפרג' הרון). כרך הדוגמה כולל את הטקסט בערבית בלויית אפאראט, הנשען על עשרים ושניים כתבי יד, וכן מבוא מקיף, תרגום עברי, פירוש וניתוח, השוואה לפירושי מלומדים קראים ורבנים בני תקופתו של אבו אלפרג' ובני התקופה שקדמה לו ומפתחות לתועלת המעיינים, בחינת עשיית אוזניים לתורה.

במאמר זה מוצגת דרכו של אבו אלפרג' בהשוואת הלשונות, אגב דיוניו בהשוואת העברית המקראית ללשון חכמים, לארמית המקראית ולארמית התרגום.

- 8 ראו גם מרגליות, קטלוג, א, עמ' 205-206, מס' 276; פוזנסקי, ידיעות חדשות, ולאחרונה אלשובי-שלנגר, פירוש, עמ' 181.
- 9 כך חושבת גם גולדשטיין (גלוסר, עמ' 350, הערה 15). אמנם כתב היד מחזיק פירוש למילים על פי סדר הופעתן במקרא, בדומה לתפסיר אלא לפאט' שבעיוננו, אך הדיונים בו שונים מאוד, הן במבנה הן בתוכן. בכוונתי לרון באריכות בכתב יד זה במבוא לספר שאני כותב בימים אלה על החיבור תפסיר אלא לפאט' (ראו להלן).
- 10 אני מודה למר אפרים בן פורת ממפעל ספרות חכמת הלשון העברית באוניברסיטה העברית, בניהולו של פרופ' אהרן ממן, על שמסר לי בטובו ובנדיבותו מידע רב על קטעים אלה, שרובם לא זוהו עד כה.
- 11 כתבי היד האלה מחזיקים קטעים קצרים מתפסיר אלא לפאט', וכולם מצויים בספרייה הלאומית של רוסיה. בכוונתי לפרסמם בקרוב מאוד.
- 12 ראו גם ממן, אוצרות, עמ' \*28.

## ב. ההשוואה ללשון חכמים ולארמית

1. חכמי הקראים, בייחוד במאה העשירית והאחת עשרה, שלטו כידוע שליטה מרובה בספרות חז"ל על כל רבדיה ולא נרתעו לצטט ממנה במפורש בכתביהם. זו הייתה גם דרכו של אבו אלפרג', ודרכם של יפת בן עלי, דוד בן אברהם (רב"א) ואחרים.<sup>13</sup>

אבו אלפרג' פירש מילים רבות מן העברית המקראית על ידי גזירת המשמעות מן הנוהג בלשון חז"ל ובארמית – הארמית המקראית וארמית התרגום. ההשוואות נוגעות בעיקר למילים יחידאיות במקרא, לשורשן או למשמעותן, ומקצתן נוגעות למילים קשות שהיקרותן במקרא מעטה או שהוראתן בהקשרן בפסוק מיוחדת. הפירושים באמצעות השוואה ללשון חכמים ולארמית ייחודיים לעתים לאבו אלפרג', אך לרוב אלה פירושים חלופיים שהביאם בשם "יש-אומרים".

מגיתוח הערכים שתורגמו לערבית ונתפרשו בתפסיר אלאלפאט' על ידי גזירת המשמעות מלשון חכמים ומהארמית המקראית והתרגום הארמי עולה, שתרגומם של ערכים אלה לערבית דומה בדרך כלל לתרגומיו של יפת בן עלי – מקורו העיקרי של אבו אלפרג' בתרגום ובפירוש מילות החיבור שבעיוננו.<sup>14</sup> לעתים מצאנו שההשוואות ללשון חכמים ולארמית דומות לרס"ג,<sup>15</sup> ודומות בייחוד, כמעט מילה במילה, ליהודה בן קוריש,<sup>16</sup> כפי שמעידות שתי הדוגמאות האלה:

### 1.1 תפסיר אלאלפאט' למילה אָבָה (איוב ט 20):<sup>17</sup>

**המקור:** אָבָה פֹּאכָהָא מִן בָּאבִי הַנְּחָל וְקִיל אֶלְתִּמֵּר לְאֵן תִּרְגֹּם מִפְּרִיּוֹ מֵאֲבִיָּה וְקִרִיב מִנָּה פִי דְנִיָּאל וְאֲנָבָה שְׂגִיָּא עֵן אֶלְתִּמֵּר אִיצָא.

**התרגום:** אָבָה (איוב ט 26) – פִּרְוֹת, מִן בְּאֲבִי הַנְּחָל (שיר השירים ו 11). ונאמר: הפרי, כי תרגום מִפְּרִיּוֹ (בראשית ג 6), מאיביה (שפרבר, תרגום, א, 4), וקרוב אליו בדניאל (ד 9 ועוד): וְאֲנָבָה שְׂגִיָּא, על הפרי גם כן.

13 לשאלת יחסם של ראשוני הקראים לספרות חז"ל ראו בהרחבה תירושי-בקר, מקורות; וכן, ארדר ופוליאק, הקנון, עמ' קעו-קעז; ממן, הקראים, עמ' 222-228; פוליאק-שלוסברג, הושע, עמ' 85-86. אני מודה לפרופ' מאירה פוליאק על שמסרה לי מידע רב בנושא זה.

14 הנושא יידון בקרוב במאמר מיוחד ובהרחבה בספרי.

15 סבעין ותפסיר ישעיהו וראו גם הפירושים לחלמות (איוב ו 6) – רס"ג, סבעין, עמ' 20-21, מס' 16; בְּלֶבֶת אֵשׁ (שמות ג 2) – רס"ג, סבעין, עמ' 19, מס' 11; יְבֵלֶת (ויקרא כב 22) – רס"ג, סבעין, עמ' 26, מס' 32. הדוגמאות מן התורה הן מכתב יד NLR Evr.-Arab. I. 1346, והדוגמאות מספר איוב הן מכתב יד NLR Evr.-Arab. I. 4461.

16 בקר, רסאלה.

17 כ"י NLR Evr.-Arab. I. 4461, דף 103א:4-6.

**הרסאלה של בן-קוריש<sup>18</sup>:**

**המקור:** אָבָה: באָבִי [...] באָבִי הנחל [...] תרגום פרי: ותקח מפריו ונסיבת מאַבִּיה: ומנה פי דניאל ואנביה שגיא ותפסירהא תמרה [...].  
**התרגום:** אָבָה; בָּאָבִי (שיר השירים ו 11) [...] בָּאָבִי הַנְּחַל (שם, שם); תרגום פְּרִי: וְתִקַּח מִפְּרִי (בראשית ג 6), "ונסיבת מאבחה", ומזה בדניאל (ד 9 ועוד): וְאָנְבָה שֶׁגִּיא, ותרגומה פרי [...].

**1.2 תפסיר אלאלפאט' למילה הגמייאני (בראשית כד 17):<sup>19</sup>**

**המקור:** הגמייאני גרעיני מן אלמעני וקיל מן אלמשנה כקו' חלב כדי גמיעה יענון קדר גרעה ותכון אלעין מקאם אלף.  
**התרגום:** הַגְּמִיאֲנִי (בראשית כד 17), השקיני, על פי המשמעות (בהקשר), ונאמר: מן המשנה, כְּאֶמְרָם: "חלב כדי גמיעה" (משנה שבת ח, א), מתכוונים לומר: במידת גמיעה, ותהיה העי"ן במקום אל"ף.

**הרסאלה של בן קוריש<sup>20</sup>:**

**המקור:** הגמייאני נא תפסירה אגרעיני ותקול אלמשנה חָלֵב כדי גמיעה קדר גרעה ואלעין תבתדל באלאלף.  
**התרגום:** הַגְּמִיאֲנִי נָא – תרגומו: השקי אותי, והמשנה אומרת: "חלב כדי גמיעה" (משנה שבת ח, א) – במידת גמיעה, והעי"ן מתחלפת באל"ף.

**2. ההשוואה ללשון חכמים בספר ישעיהו**

אבו אלפרג' הזכיר במפורש שמילים מסוימות במקרא הן לשון משנה, כלומר פירושן מסתייע בהשוואה ללשון המשנה. בלשון משנה כוונתו ללשון חז"ל בכללותה, כמקובל בספרות הקראית והרבנית בימי הביניים.<sup>21</sup> במקומות אחרים הסתפק אבו אלפרג' בלשונות ההצעה מן קולהם (=מְאָמְרָם), מן כלאמהם (=מלשונם), ואלה הן הדוגמאות הנמצאות בספר ישעיהו בלויית דיונים, ניתוח והשוואות לפרשנים אחרים מימי הביניים:

18 בקר, רסאלה, עמ' 120-121.  
 19 כ"י NLR Evr.-Arab. I. 1346, דף ב:6-8.  
 20 בקר, רסאלה, עמ' 172-173.  
 21 ראו על כך בהרחבה, אברמסון, משנה ותלמוד.



## 2.1 מן משנה / מן לשון משנה

## 2.1.1 [מתח] – וַיִּמְתְּחֶם ומדהא מן לְשׁוֹן מְשָׁנָה

התרגום: וַיִּמְתְּחֶם (ישעיהו מ 22) – ופרס (ומשך) אותם, מן לשון משנה.

צורה יחידאית במקרא משורש מת"ח המתורגמת לערבית ומדהא (= ופרס/ומשך אותם), על פי מתח בלשון המשנה, שהוראתו 'פשט ושטח', למשל "המותח זמורה מאילן לאילן" (משנה כלאים ו, ט). אבו אלפרג' תרגם ומדהא מילולית כמו יפת על אתר (ב, דף 2252:3). גם דב"א (ב, עמ' 238:26) תרגם בלשון מדהם (=משך, פרס אותם), אך גזר את המשמעות מן התרגום הארמי מתח בקשתא<sup>22</sup> תרגום של דְרָךְ קִשְׁתוֹ (איכה ב 4) ועוד.<sup>23</sup>

## 2.1.2 [רְעָלָה] וְהִרְעָלוֹת ואלגלאגל מן מעני סף רְעַל וקיל אן אסם אלגלאגל פי אלמשנה רְעָלוֹת

התרגום: וְהִרְעָלוֹת (ישעיהו ג 19) – והפעמונים, ממשמעות סף רְעַל (זכריה יב 2), ויש-אומרים שגלאגל במשנה הוא "רעלות" (משנה שבת ו, ו).

נראה שהכוונה בגלאגל היא לתכשיט שצורתו פעמונים רועדים ומזמזמים, וכך עולה גם מן הזיקה למשמעות סף רְעַל (זכריה יב 2), שאבו אלפרג' עצמו פירש במקומו:<sup>24</sup> "ססת טנאן/טנין (=גביע מזמזם/רועד), ואילו דב"א (ב, עמ' 618:54) פירש: "כאס אלה' כל מן שרב מנה אהת' ואקשער" (=כוס הנדנדוד, כל מי ששותה ממנה מתנדנד ורועד).

אלגלאגל תרגמו גם רס"ג, יפת (א, דף 47:3) ותנ"א על אתר, ואילו אצול (עמ' 683:33) תרגם: "فَسْتَرُ فِيهِ جَلْجَلٌ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي الْمَشْنَةِ عَرَبِيَّاتٌ رَعْلُوتٌ" (=תרגם אותו [רס"ג?]) פעמונים [רועדים] כאמרם במשנה "ערביות רעלות" [שבת ו, ו], וא"ת, עמ' 483: "פרשו בו הזוגים".<sup>25</sup>

22 שפרבר, דא, עמ' 144: "מתח קשתיה".

23 רס"ג על אתר תרגם על-ידי המקביל האטימולוגי בערבית מתח (مَتَح), שלו אותה ההוראה (ראו למשל, דווי, מילון, ב, עמ' 575; בלאו, מילון, עמ' 648, مَتَح), וכמוהו אצול (עמ' 14:397-15); אבן בלעם על אתר; בן מובארך (א, עמ' 600:10), שהשוו למתח (مَتَح) הערבי, וציינו שמשמעותו 'מד' (=פרס, משך). תנ"א על אתר: וגדבהום (=ומשך אותם).

24 כ"י NLR Evr.-Arab. I. 4596, דף א22:7.

25 רמב"ם, משניות (ב, עמ' מ) על הנשים הערביות: "מג'רצאת [...] יכ'רג'ן באלג'ר'ן [...] והו נוע מן אלה" (=יש עליהן פעמונים [...] יוצאות בפעמונים [...] והוא סוג של תכשיטים).

## 2.2 מן קולהם (=מאמרם)

2.2.1 [שְׁרִיקָה] שְׁרִיקוֹת תסריח מן קולהם ראשו מְסָרְק התרגום: שְׁרִיקוֹת (ישעיהו יט 9) – סריקה (במסרק), מאמרם "ראשו מְסָרְק" (ספר יוסיפון, פרק לט, עמ' 173).

כמו יפת על אתר (בפירושו לתרגומו, ובשם "יש-מתרגמים"). יפת תרגם (ב, דף 19א:2): אלמִשְׁאָקָה (=הניפוץ [של הצמר?]), ובפירושו לתרגומו (שם, שורות 11-12): "ואמא שְׁרִיקוֹת פאנה יפֶסֶר מן מוֹצֵעָה סְרָאקָה או מְשָׁאקָה ופֶסֶרָה קום תסריח מן לגה אלרבאנין מסרק" (=ואשר לשְׁרִיקוֹת, הרי שהוא מתפרש מהקשרו [בפסוק] 'סריקה' [במסרק] או 'ניפוץ', ומישהו תרגמה 'תסריח' [=סירוק] מלשון חכמים, 'מסרק'). וראו רד"ק (שרשים, עמ' 406, שר"ק), שהביא בשם יש-מפרשים: 'מתוקנים במסרק', וגם השווה ללשון חז"ל.

כמו אבו אלפרג' ויפת, אך בלשונות אחרים תרגמו רס"ג ותנ"א על אתר: ומאשטוה (=וסורקים אותו).<sup>26</sup> וכן דב"א (ב, עמ' 161:356) פירש: "באלאמשאט [...] ויקאל יצלחו אלכתאן באלסראקה הי אלמשאקה" (=בסריקה [...]) ויש-אומרים: 'מתקינים את הפשתן' [בסריקה],<sup>27</sup> שהיא הניפוץ.<sup>28</sup>

## 2.2.2 [תזון] הִתּוֹ קטע מן קולהם הִתִּיזוּ אֶת רֵאָשׁוֹ

התרגום: הִתּוֹ (ישעיהו יח 5) – 'כֶּרֶת', מאמרם "הִתִּיזוּ אֶת רֵאָשׁוֹ" (משנה חולין, ב, ג; בבלי חולין, ב ועוד): התיז/והתיז את הראש.

אבו אלפרג' תרגם צורה יחידאית זו בלשון 'קִטְעַ' (=כרת), כמו יפת על אתר,<sup>29</sup> וכמותו גם גזר את המשמעות מלשון חז"ל והביא את אותו פסוק אסמכתה (ב, דף 13א:5-10): "ועבֶרֶת הִתּוֹ קטע למגאורתה ללמעני ואלרבאנין יקולו והִתִּיזוּ את ראשו והוא מאכוד מן האהנא והי אחד אלאלפאט אלפֶרְדִּיהַ פִּי אלמִקְרָא" (=ותרגמתי הִתּוֹ: קטע [=כרת] בשל התקבולת במשמעות.<sup>30</sup> והרכבים אומרים: "והִתִּיזוּ את ראשו",

26 ראו בלאו, מילון, עמ' 660-661, משט I.

27 ראו גם, שם, עמ' 249, سَرَاقَة.

28 פירוש אחר באצול (עמ' 22:751-24): منقطة بالوان (=מנומרים בצבעים [מגוונים]), וכמוהו בן מובארך (ב, עמ' 7:470).

29 כמו אבו אלפרג' ויפת אך בלשונות אחרים, תרגמו רס"ג ותנ"א על אתר: בנקיז (=בהתזה, בכריתה); רס"ג, סבעין, עמ' 33-34, מס' 57 תרגם: חז וחלק (=חתך וגילח), וראו בלאו, מילון, עמ' 122, خَرَفَ; בן קוריש, רסאלה, עמ' 224-225 תרגם: נזע וקלע (=הסיר, תלש); במחברת מנחם (פיליפ', עמ' 184; בריל', עמ' 393\*): כמו השליך, ואצל דב"א, (ב, עמ' 5:729-4): אזאל ואזוא (=הסיר, הסתיר), וראו בלאו, מילון, עמ' 281, زوي IV; בן מובארך (ב, עמ' 12:478) תרגם: אלאזאלה ואלתנחיה (=הסרה, הרחקה).

30 התקבולת בפסוק עם וְכָרַת, שתרגמה אבו אלפרג': יקטע (=יכרות).

והוא [=המשמע] לקוח מכאן, והיא אחת המילים היחידאיות במקרא). גם דב"א גזר, כלשונו, את המשמעות מן המשנה, ולראיה הביא את הפסוק "והתיזו את ראשו", כיפת וכאבו אלפרג'. רס"ג (סבעין), בן קוריש (רסאלה), ריב"ג (אצול, עמ' 3:760-4), ראב"ע ורד"ק על אתר השוואתם ללשון חכמים.<sup>31</sup>

### 2.3 מן כלאמהם (=מלשונם)

#### 2.3.1 [אַפַּע] מִאֲפַע מִן עֵרֶץ מִן כְּלֵמָהּ

**התרגום:** מִאֲפַע (ישעיהו מא 24) – מכלל (דברים) פשוטים,<sup>32</sup> מלשונם. מילה יחידאית שתרגמה אבו אלפרג' על פי לשון חז"ל, וכמוהו בלשון ערץ גם תנ"א על אתר. יפת על אתר תרגם (ב, דף 6:260ב): עדם (אין, אפס), וגם (ב, דף 13:261ב): אלגמאדאת (=הדוממים), ובפירושו לתרגומו (ב, 5:262א): "מִאֲפַע לפטה פְרִדְיָה יוקף עלי מענאהא מן אלמגאורה" (=מִאֲפַע היא מילה יחידאית, ועומדים על משמעה מן התקבולת).<sup>33</sup>

2.3.2 [אַרְאֵל] אַרְאֵלְם רסלהם מן כלאמהם אראלים ען אלמלאיכה  
**התרגום:** אַרְאֵלְם (ישעיהו לג 7) – שליחיהם, מלשונם: אראלים (למשל, ירושלמי כלאים, פרק ט, משנה ד [דף לב, עמ' ב]) על המלאכים.  
זוהי מילה יחידאית ואת משמעותה גזר אבו אלפרג' מלשון חז"ל (למשל בבלי כתובות קד ע"א), כמו יפת על אתר שתרגם (ב, דף 13:265ב): בלשון אלפיוג (=השליחים; בלאו, מילון, עמ' 519, פִּיחַ), ובפירושו לתרגומו (דף 11:13-11): "אראלם הוא אסם פְרִדְיָה פי אלכתאב לכנה מוגוד פי לגה אלאואיל והו אסם למלאיכה מבעותין והו מקאם מְלִאֲכֵי ואלמגאורה תדל עליה [...] (=אַרְאֵלְם הוא שם יחידאי במקרא, אך נמצא בלשון חכמים, והוא שם למלאכים נשלחים, והוא במקום מְלִאֲכֵי, והתקבולת [בפסוק] מלמדת עליו [...])."<sup>34</sup>

31 וראו אברמסון, משנה ותלמוד, עמ' 37.

32 ראו בלאו (מילון, עמ' 432, עֲרֻז) המביא גם מן עֲרֻז הַנָּאָס (=מפשוטי העם).

33 קרובים לאבו אלפרג' ועל פי ההקשר והתקבולת למִאֲפַע בפסוק, תרגמו אחרים אך בלשונות שונים: רס"ג על אתר: מתלאשיה (=נעלמים; ורצהבי, ישעיהו, עמ' צ: אפס); דב"א, (א, עמ' 136:131-132): מן לא שי (=מלא כלום), וכמוהו אצול (עמ' 33:65); בן מובארך (א, עמ' 134:13). מנחם, בשם יש"פותרים (פיליפ, עמ' 31; בדיל, עמ' \*56), ואבן בלעם וראב"ע על אתר: מאפס. מנחם במחברתו (פיליפ, עמ' 31; בדיל, עמ' \*56) מביא פירוש נוסף: יותר מאפעה, ופירוש זה אצל דב"א (א, עמ' 136:131-132) בשם יש"אומרים.

34 אדניה: אראה להם, ובצורה מקוצרת אראה להם. וכבר דנה במילה זו בהרחבה חזון (אדניה, מס' 57, עמ' 104, 210-211, ושם, הערה 407). לעניין המשמעות 'שליח', ראו בלאו, מילון, עמ' 519, פִּיחַ.

מפירוש זה עולה שצורת היחיד אַרְאָל הוראתה רבים: אראלים (=שליחים), הנאמר על המלאכים, וכך נמצא במפורש באצול (עמ' 25:657-27): "وهو اعنى אראלם واحد فى موضع جمع" (=והוא, דהיינו אַרְאָלִים, יחיד במקום רבים), וכן תנ"א על אתר: ארסל (=השליחים).

רס"ג שתרגם על אתר נגבהם (=אציליהם, גדוליהם) הוסיף בפירושו (רצהבי, ישעיהו, עמ' קצב): והי ארסל (=הם השליחים), וכך נמצא בשם רס"ג באצול – רואן (עמ' 657, הערה 23). אליו כיוון כנראה אבן בלעם על אתר בפסר פיה רסלהם (=יש שתרגם שליחיהם).<sup>35</sup>

2.3.3 [זור/זרה/מזר] וְהוֹרָה ואלמדראה מן וְאֶזְרֵם בְּמִזְרָה יעני אלביצה אלתי תדחרגת מן אלעש ויקאל אלביצה אלמדרה מן כלאמהם בִּיצִים מְזוּרֹת וקד גא הדא אלסס אלמונת באלהא בגיר קאמצה תחת אלחרף אלסאבק ללהא כמשהור מא ימאתלה והו שאד וקיל אן מתלה וְלָנָה בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ התרגום: וְהוֹרָה (ישעיהו נט 5) – ואלמד'ראה<sup>36</sup> (=המתגלגלת), מן וְאֶזְרֵם בְּמִזְרָה (ירמיהו ט 7), רוצה לומר: הביצה שהתגלגלה מן הקן. ויש'אומרים: אלביצה אלמד'רה (=הביצה המקולקלת), מלשונם: "ביצים מזורות" (חולין יב, ג; תוספתא, תרומות ט, ה; בבלי חולין סד ע"ב, ועוד). ובא השם הנקבי הזה כה"א בלי קמץ תחת האות הקודמת לה כמנהג דומיו, והוא חריג. ויש'אומרים: וכמוהו "וְלָנָה בְּתוֹךְ בֵּיתוֹ" (זכריה ה 4).

אבו אלפרג' פירש: וְהוֹרָה = המתגלגלת, ובשם יש'אומרים: המקולקלת (מלשון חז"ל), והסגול'קמץ, וְהוֹרָה. אלמד'ראה (=המתגלגלת) מן זר/זרו בערבית, ובעברית וְאֶזְרֵם בְּמִזְרָה משמעותו 'זרייה ופיזור'. ממשמעות זו התפתחה כנראה המשמעות מְד'ראה (=מתגלגלת) לגבי ביצה, שלא מצאתיה במילונים. משני התרגומים אלמד'ראה (=המתגלגלת) ואלמד'רה (=המקולקלת) עולה שצורת וְהוֹרָה משמשת כאן שם תואר בנקבה (=וְהוֹרָה), וראו להלן.

מן התרגום בלשון מְד'רה (=מקולקלת) ומן ההשוואה ללשון חז"ל אנו למדים שהצורה וְהוֹרָה היא צורה יחידאית כמשמעה. רס"ג על אתר תרגמה: אלמד'רה, ובפירושו לתרגומו (רצהבי, ישעיהו, א', עמ' רלה, שורות 31-32): "אלביצה אלפאסדה אלמד'רה [...] והי לפטה מן אלסבעין [אל]מסתכרה מן אלמשנה" (=הביצה הנפסדת המקולקלת [...]) והיא מילה משבעים [המילים] המתפרשות

35 לשון רסול (=שליח), לדעת גושן (ישעיהו, עמ' 157), אין הכוונה לסתם שליח, אלא לשליח המתקרב להיות במשמע 'מלאך'.

36 ואלמד'ראה בבניין השני בערבית, ואולי אלמד'ראה בבניין הרביעי.

[ראה בלאו, מילון, עמ' 173, خرج X] מן המשנה). דברים דומים מאוד אומר רס"ג (סבעין, עמ' 31, מס' 49): "אלמד'רה עלי מא יקולון פי אלמשנה ביצים מוזרות" (=הנפסדת, כפי שאומרים במשנה "ביצים מוזרות" [חולין יב, ג; תוספתא, תרומות ט, ה; בבלי חולין סד ע"ב, ועוד]).<sup>37</sup>

גם יפת (ב, דף 438ב:12) ותנ"א על אתר תרגמו בלשון אלמדרה, וכן אכן בלעם על אתר שהוסיף: "אי אלמכ'תלטה אלביאץ באלצפרה" (=כלומר החלכון מעורב בחלמון).<sup>38</sup>

אבו אלפרג' מוסיף בשם יש'אומרים שלדעתו והזרה היא צורה חריגה מכיוון שהיא צורת נקבה המסתיימת בה"א בלי קמץ (לפניה), כלומר הייתה ראויה להיות: והזרה, ויש חילוף תנועות: סגול > קמץ. הוא מביא בשם יש'אומרים, שגם צורת וְלָנָה (זכריה ה 4) כמוה, כלומר צורת בינוני בנקבה, שבה חילוף תנועות סגול > קמץ: וְלָנָה > וְלָנָה.<sup>39</sup>

את צורת וְלָנָה (זכריה ה 4) > וְלָנָה, הביא אבו אלפרג' בשם יש'אומרים, וזו אינה דעתו שלו, שכן הוא הסביר במפורש באלכאפי (א, עמ' 500-501) שהה"א נוספת (= וְלָן), ואף חזר על ביאור זה באריכות אגב דיונו בצורת וְלָנָה בחיבורו:<sup>40</sup> "ולנה בתוך ביתו ואלבאית פי וסט ביתה ואלהא זאיד פי אכר ולנה לתקדים אללחן וקיל אן תפסיר ול[נה ו]תבית [...] ות[כו]ן ולנה אסם מונת מן לן ואנה לם יאת בחס[ב] אלמש[הו]ר מן תאנית אמת[א]לה בקמץ אכר חרופה לכונה שאדא פי הרא אלכאב ואן מתלה והזורה תבקע אפעה עלי מא ת[קד]ם פיה" (= וְלָנָה בְתוֹךְ בֵּיתוֹ [זכריה ה 4], ואלבאית פי וסט ביתה [= והלן בתוך ביתו], והה"א נוספת בסוף [צורת] וְלָנָה בשל הקדמת הטעם. ונאמר שתרגום וְלָנָה, ותבית [= וְלָנָה] [...] ותהיה וְלָנָה יש ממיין נקבה, מן לן, והוא לא הגיע אלינו על פי הנוהג בצורות נקבה כמוהו, וקמץ

37 וראו אברמסון, משנה ותלמוד, עמ' 27.

38 פירוש אחר הביא רב"א (א, עמ' 89:506): אלמצר ואלעצר (=מיצוי וסחיטה [בלאו, מילון, עמ' 662, مصر I]), ותרגם את פסוקנו: "מן עצרהא ואפקסהא יכרז לה אפעה" (=מי שסוחטה ומבקעה, יוצא לו אפעה [בלאו, מילון, עמ' 511, فقس I]), וכמוהו בלשון עצר תרגם בן מובארך (א, 15:286-16): אלעצר ואלתעציר. כך גם מנחם (פיליפ', עמ' 83; בדיל', עמ' \*161-162): "הבצה הנרשת בהבקעת לא יצא ממנו כי אם אפעה", וכמוהו יפת (ב, דף 439א:13-16) ורד"ק על אתר.

39 שתי צורות הנקבה (בחילוף סגול > קמץ) גם אצל חיוג' (ל"מ, זר", עמ' 2:98-3): "الهاء الاخيرة التي في והזורה للتأنيث مثل الهاء التي في وְלָנָה בתוך ביתו" (=הה"א האחרונה שבצורת והזורה [ישעיהו נט 5] היא לנקבה, כמו הה"א שבְּוְלָנָה בתוך ביתו [זכריה ה 4]), וכמוהו עלי בן סלימן בעיבורו ל"כתאב אלנתף" של חיוג' (ממון ובן-פורת, עב"ס, עמ' 226-227, 318-319), ורד"ק על אתר.

40 כ"י NLR Evr.-Arab. I. 4596, דף 17א:20-17, דף 20ב:3.

תחת האות האחרונה [ביסוד 'לן'], מכיוון שהוא חריג בדרך זו, וכמוהו והזורה תִּבְקַע אַפְעָה [ישעיהו נט 5], כפי שהסברתי קודם).

2.3.4 [טאטא] וְטַאטַאֲתִיָּהּ ואכנסהא מן אלמוצע ויקאל אנהא איצא מוגודה פי כלאמהם

התרגום: וְטַאטַאֲתִיָּהּ (ישעיהו יד 23) – וטאטא אותה במטאטא, על פי ההקשר, ויש-אומרים שהיא נמצאת בלשונם.

אבו אלפרג' תרגם מילולית: ואכנסהא (= וטאטא אותה במטאטא), וכוונתו ב"על פי ההקשר" למשמעות מושאלת – להשמיד במטאטא הַשְּׂמִיד. בפסוק הקודם ייעד את השמדת עמה של בבל, וכאן כיוון להשמדתה של העיר שתהיה ל"מורש קפד", כלומר לקיפור החי במקומות שוממים ובביצות מים.

תרגומו של אבו אלפרג' דומה לתרגומם של יפת על אתר (א, דף 157א:7) ותנ"א על אתר: ואכנסהא במכנסה אלאסתיצאל (= וטאטא אותה במטאטא ההשמדה).

וכן רס"ג ואבן בלעם (בלשון פסר פיה [= יש שתרגם]) על אתר שתרגמו: אכנסהא במכנסה אלנפאר (אטאטא אותה במטאטא ההשמדה<sup>41</sup>) ורב"א (ב, עמ' 2: 30-32) שתרגם: אכנסהא במכנסה אלאנפא (= אטאטא אותה במטאטא ההשמדה)<sup>42</sup> והוסיף שלמילה זו אין גיזרון בעברית, והיא מתפרשת על פי ההקשר (מוצע) וברומה למילים הסמוכות בתקבולת (= אלמגאורה)<sup>43</sup>.

נראה שהכוונה בהשוואה ללשון חז"ל בשם יש-אומרים היא לרס"ג (סבעין, עמ' 34, מס' 67): "וטאטאתיה במטאטא – וטאטי ביתא [...]".<sup>44</sup>

2.3.5 [מהל] מְהוּל מקטוע מן כלאמהם

התרגום: מְהוּל (ישעיהו א 22) – מזוג (>'כרות'), מלשונם.

מְהוּל, מילה יחידאית במקרא, מתורגמת כאן מקטוע (= מזוג, מילולית: 'כרות'), שהיא המשמעות בלשון חז"ל: מה"ל (למשל משנה שבת יט, ב, ה) = כר"ת, ועל אתר מְהוּל הוא 'כרות' בהשאלת משמעות = 'מזוג'. כך נמצא בערוך השלם (ה, 94 ב, 2, שורש מהל): "מל"מ פי' מזיגת היין פי' חותך חריפת היין [...] מל"מ סבאך

41 נפאר – מילולית: 'הסתלקות', 'היעלמות', וכאן 'הסתלקות מן העולם', השמדה כמו אנפאר, ראה בלאו, מילון, עמ' 706-707, נפ / نَفَذ IV.

42 על אנפא (מילולית: 'סילוק', 'הרחקה' [מן העולם]) בהוראת 'השמדה' ראו שם, מילון, נפי.

43 ריב"ג (אצול, עמ' 270: 20-22) השווה למקביל האטימולוגי בערבית طَأَلًا, ובלשון ייתכן: طَحَّح, ושרשים, עמ' 185: "ואשפילנה [...] ואפורנה".

44 ואלוני (שם, שם) מפנה לבבלי, רה"ש כו ע"ב, מגילה יח ע"א, ובראשית רבה, פרשה עט, מהדרות טהעדאר-אלבעק, עמ' 947, וראו גם ממן, השוואה, עמ' 167.

מהול במים (ישעיהו א 22), וכן אומרים סופרי ערביים חותך קוטל וחובל היין בהשאילה למזיגת היין כלומ' לשבר תקפו".<sup>45</sup>

כמו יפת על אתר שתרגם (א, דף 24א:15): **מזאגך ממזוג באלמא** (=מזוגך מזוג במים), ובפירושו לתרגומו (שם, דף 24ב:1): "וקיל מקטוע באלמא מן לגה אלסריאני" (=ויש-אומרים: מזוג [מילולית: 'כרות'] במים, מן הארמית). דברים דומים באצול – רואן (עמ' 366, הערה 93): **محض اللفظة يدل على قطع فيقال مقطوع بالماء أي ممزوج** (=המשמעות הצרופה של המילה מורה על 'כריתה', אומרים 'כרות במים', כלומר 'מזוג'), וכן אצל דב"א (ב, עמ' 15:191-16): "שראבך מקטוע באלמא יעני אנקטאע קותה באלמא ומן דלך יסמא אלכתאן מהולתא" (=יינך מזוג [מקטוע, מילולית: 'כרות'] במים, כוונתו: 'היפסקות' כוחו על ידי [מזיגה] במים, ומכאן, מכנים את המילה [בארמית] מהולתא [ת"א לשמות ד, כה; שפרבר, א, 95, וראו ממן, השוואה, עמ' 83]), כלומר פגה חריפותו של היין החי בשל מזיגתו במים. בלשון **ממזוג באלמא** (=מזוג במים) תרגם גם אבן בלעם על אתר, ואולי כך יש להבין את תרגום רס"ג על אתר: **וכמרך מגשושא** (=ויינך אינו חי), כלומר אינו טהור בשל מזיגתו במים.

2.3.6 [מחלה] ובמחלות ופי סראדיב מן אלמוצע וקיל אן פי כלאמהם עשה לו מחלה יענון סראב

**התרגום:** ובמחלות (ישעיהו ב 19) – ובמנהרות, על פי ההקשר. ונאמר, שבלשונם "עשה לו מחלה" (מדרש הלל, 89: "מחילה עשה לו"),<sup>46</sup> מתכוונים לומר: מנהרה. מילה יחידאית המתפרשת על פי ההקשר, ובשם יש-אומרים על פי לשון חכמים. בלשון **סראב** תרגם גם ריב"ג (אצול, עמ' 6:225): **سرابا** (=מחילה תת-קרקעית, כלומר מנהרה), וכן מובארך (א, עמ' 12:336-14) גזר את המשמעות מן חלון התבכה (בראשית ח 6) והוסיף: **ואסתעיר פי אלסראדיב** (=ומשמש בהוראה מושאלת במשמעות 'סראדיב' [=מנהרות]). ובלשון קרוב תרגם רס"ג על אתר: **סראבאת** (=מחילות תת-קרקעיות), ראו בלאו, מילון, **سراب**, עמ' 293, וכמוהו בן קוריש (בקר, רסאלה, עמ' 188-189): **אלכהוף ואלאסראב ואלגוראן אלכאויה** (=המערות, המנהרות, והבורות הריקים), ותנ"א על אתר (בצורת ריבוי אחרת): **אסראב**.

באותה ההוראה, אך בלשון אחר, תרגם יפת (א, דף 37ב:15-דף 38א:1): **קני אלתראב** (=תעלות קרקע), ובפירושו לתרגומו הוסיף (א, דף 39ב:3-1): "כמא פטר

45 וראו דוגמאות בפירוש גזניוס (ישעיהו, א, עמ' 167).

46 לפי אתר "מאגרים" של מפעל המילון ההיסטורי של הלשון העברית.

אלמפטרין לאנהא לפטטה פרדיה פטרוהא מן אלמגאורה" (=כפי שפירשו המפרשים, משום שהיא מילה יחידאית, שפירשו אותה על פי התקבולת), וכן מנחם (פיליפ', עמ' 88; בדיל', עמ' \*174): "גאיות ושוחי עמק העשויות סביבות החומה".  
 אבו אלפרג' השווה בשם יש-אומרים ללשון חז"ל, בדומה לרס"ג (סבעין, עמ' 34, מס' 68): "מן מחלה בקרקע",<sup>47</sup> וכן קוריש (בקר, רסאלה, עמ' 188-189): "כקול אלמשנה פי כוא אלגו חללו שלעולם" (=כדברי המשנה על ריקנות האוויר "חללו של עולם" [דברים רבה ד, ד<sup>48</sup>]), וכשניהם גם אצול (עמ' 225:1-6).

### 2.3.7 [סמן] נסמן מעלם מן כלאמהם

**התרגום:** נסמן (ישעיהו כח 25) – מסומן, מלשונם.

בהקשר הפסוק נסמן הוא מקום מסומן לשעורה, ופירוש צורה יחידאית זו הוא על פי לשון חז"ל, המכנים את האות סימן. אבו אלפרג' תרגם מילולית בלשון מעלם (=מסומן), כמו יפת על אתר (ב, דף 115ב:7), שהוסיף בפירושו לתרגומו (שם, דף 116א:11): "יגעלה פי מוצע מעלום מחדוד" (=ישים אותו במקום ידוע ומוגדר), אך לא השווה ללשון חז"ל. נראה שמקור ההשוואה ללשון חז"ל הוא רס"ג, שתרגם על אתר עלאמאת (=סימנים), והשווה ללשון חז"ל (סבעין, עמ' 23:6-8, מס' 22): "תפסירה עלאמאת לאן נ[סמן אנה] משנה יסמן אלעלאמה סימן" (=פירושו סימנים כי 'נ[סמן הוא <מן>] המשנה, מכנים עלאמה [בערבית], סימן [בעברית]).  
 ואלוני (שם, עמ' 42) מפנה לב"מ ב, ז.

בלשון עלאמה, עלאמאת תרגמו גם: אצול (עמ' 486:5-6), אצול – רואן (שם, הערה 87) ואבן בלעם על אתר (ושלושתם גם השוו ללשון חז"ל); וכן תנ"א על אתר; בן מובארך (א, עמ' 714:6); ראב"ע ורד"ק על אתר.

### 2.3.8 [שקר] ומשקרות ומכחולאת מן אלמוצע וקיל ומחדקאת מן כלאמהם

**התרגום:** ומשקרות (ישעיהו ג 16) – משוחות בפוך על פי ההקשר, ונאמר: ונועצות מבטיים, מלשונם.

ומשקרות (ישעיהו ג 16) היא צורה יחידאית, ואבו אלפרג' תרגמה על פי ההקשר: מכחולאת (=משוחות בפוך). פירוש זה הוא יחיד, ואינו נמצא במקום אחר. פירוש

47 אלוני, המהדיר (רס"ג, סבעין, עמ' 44) מפנה ל"מחילות נעשה להם בקרקע" (כתובת קיא ע"א).  
 48 וראו על כך בהרחבה אברמסון (משנה ותלמוד, עמ' 30). בן קוריש (בקר, רסאלה, עמ' 188-189) משווה בהמשך גם לארמית: "תרגום 'בוב לוחות' (שמות כו 8, ועוד) 'חליל לוחין' (אונקלוס, שפרבר, א, עמ' 135)", וההשוואה לארמית גם שם, בחלק א, עמ' 150-151:61).



קרוב נמצא בתנ"א על אתר: ומזכרפאת אלא לואן (= ומקושטות בצבעים).<sup>49</sup>  
 הפירוש השני שמביא אבו אלפרג' בשם יש'אומרים הוא על פי לשון חכמים:  
 ומחדקאת (= ונועצות מבטים), והוא דומה לת"י על אתר (שפרבר, ג, עמ' 7):  
 ומסרבקן (= מעיפות מבט).

כמו אבו אלפרג' אך בלשונות אחרים, תרגם יפת על אתר (א, דף 46ב:12):  
 יתמרקון באלעינין ימין ויסאר (= מביטות בעיניהן ימינה ושמאלה), וכמוהו דב"א  
 (ב, עמ' 348:28-30): מרמקאת באלעינין סקור עין ללרמק ואלתטלע (= מביטות  
 בעיניים 'סקור עין'<sup>50</sup> להבטה ולהסתכלות). רס"ג על אתר תרגם: ומברקאת אלעיון  
 (= ועיניהן מבריקות).<sup>51</sup> באצול (עמ' 748:3-1): "وموضات العيون ای مبرقات  
 [...] والمعنى أكثر النظر والاتفات" (= וזוהרות עיניים, כלומר מבריקות [...]),  
 והכוונה: הָרְבוּ להביט ולהפנות פנים), וכמוהו אבן בלעם על אתר. ראב"ע על אתר:  
 "המסתכלות הרבה", והשווה ל'סקרנית' (ב"ר ית, ב).

2.3.9 [קבעת] קבעת ואגב מן כלאמהם ויקאל בכס מן וקבע את קובעייהם  
 תרגום: קבעת (ישעיהו נא 17) – חובה, מלשונם. ויש'אומרים: בכס' (= כיוזי,  
 קיפוח), מן וקבע את קובעייהם (משלי כב 23).

הפירוש על פי לשון חז"ל: ואגב (= חובה) הוא הראשון, והוא המקובל על אבו  
 אלפרג', ואילו הפירוש השני, הגוזר את המשמעות מלשון המקרא, בכס' (= כיוזי,  
 קיפוח), בא בשם יש'אומרים ומשמש דעה נוספת בלבד. וזאת אף שאבו אלפרג'  
 עצמו תרגם בלשון בכס' (= כיוזי, קיפוח) את וקבע את קובעייהם (משלי כב 23)<sup>52</sup>  
 שבפסוק האסמכתה: ויבכס באכסיהם, ובאותו הלשון תרגם את וקבע (מלאכי ג 8):  
 הל יבכס.<sup>53</sup>

אבו אלפרג' העתיק את הפירוש כולו מילולית מפירוש יפת בן עלי על אתר (ב,  
 דף 374א:13): "ואגב מן כלאמהם [מן כלאמהם, בשוליים שמאליים של כתב הירד]  
 וקיל בכס".<sup>54</sup>

49 וראו גם להלן.

50 למשל, תנחומא, וישב ו, א; ואברמסון (משנה ותלמוד, עמ' 35) משווה לבסיקור עין, שבפיוטי יניי,  
 ולבסיקור עינינו שבסידור רס"ג. ועיינו שם.

51 ראו בלאו, מילון, עמ' 40, ברק.

52 כ"י NLR Evr.-Arab. I. 2980, דף 146ב:9-10.

53 כ"י NLR Evr.-Arab. I. 4596, דף 24א:3. ואולי יש לתרגם בלשון 'דיכוי' כרב"א (ב, עמ' 536:33)  
 בשם יש'אומרים על פסוק האסמכתה: "יקמע קאמעיהם נפוסהם" (= ידכא את המדכאים אותם  
 בנפשותיהם), וכהוראת בכס' בערבית פלסטינית בגליל.

54 בדרך אחרת פירשו רס"ג על אתר: תפל (= שמרים, משקעים), וכמוהו אצול (עמ' 624:12): نفل ودردي

### 3. ההשוואה לארמית המקראית ולארמית התרגום בספר ישעיהו

גזירת המשמעות מהארמית המקראית באה בדרך כלל אחרי מן ואחריה פסוק האסמכתה. ההשוואות לארמית התרגום באות בדרך כלל אחרי מילות ההצעה תרגו, תרגום, מן תרגום. ואלה הן הדוגמאות:

#### 3.1 ההשוואה לארמית המקראית

3.1.1 [גִּיר] כְּאַבְנֵי גִיר כַּחגָּאָרָה אֶלְגִּיר מִן עַל גִּירָא דִּי כְּתַל (דניאל ה 5).  
 התרגום: כְּאַבְנֵי גִיר (ישעיהו כז 9) – כאבני סיד, מן על גִּירָא דִּי כְּתַל (דניאל ה 5).  
 אבו אלפרג' תרגם את גִּיר היחידאית במקרא במקבילה האיטימולוגי בערבית גִּיר (حجر), במעק גִּיר-ל-גִּיר, וגזר את המשמעות מן המקביל האיטימולוגי הארמי-מקראי (גִּירָא) – סיד. פירוש זה מלמד על השוואה משולשת: עברית מקראית – ערבית – ארמית מקראית. וברומה ברסאלה לכן קוריש על ההשוואה לארמית (בקר, רסאלה, עמ' 142-143): "הי סריאני פי דניאל על גִּירָא דִּי כְּתַל היכלא ותפסירה אלגיר והו אלפֶלֶס [...] "(=היא ארמית בדניאל על גִּירָא דִּי כְּתַל היכלא [דניאל ה 5], ופירושה גִּיר, והוא הסיד [...]), ועל ההשוואה לערבית (שם, עמ' 246-247): חגארה אלגיר (=אבני הגיר), וגזר את המשמעות מדניאל. ועל השוואה משולשת, במפורש, דב"א (א, עמ' 320:38-41): "הו אלגיר באלערבי [...] ובאלסריאני (=הוא הגיר בערבית [...] ובארמית) על גִּירָא דִּי כְּתַל היכלא"; ואבן בלעם על אתר: "פקד תקארבת אלת'לת' לגאת פיה כמא תרי" (=וקרבו שלוש השפות בעניינינו, כפי שאתה רואה).

בלשון גִּיר תרגמו גם רס"ג ויפת (ב, דף 100א:9) על אתר, והאחרון לא השווה לארמית בפירושו לתרגומו.<sup>55</sup> מנחם (פיליפ', עמ' 59; בדיל', עמ' \*134) פירש שיד והשווה לארמית.

(שרשים, עמ' 439: שמרים, וראו בלאו, מילון, עמ' 210, دُرْدِي), אבן בלעם על אתר בשם רב האי גאון, בן מובארך (ב, עמ' 232:5), ראב"ע (בשם יש-אומרים) ורד"ק על אתר. דב"א (ב, עמ' 536:33): כאס כביר יקאל לה קחף (=כוס גדולה המכונה [בערבית] קחף); אבן בלעם על אתר בשם יש-שתרגמו: זקום, וגושן (ישעיהו, עמ' 208-209) מוסיף שהוא סוג של רעל, עץ בעל פירות רעל. תנ"א על אתר: מתרע כאס (=כוס מלאה).

55 תנ"א על אתר: אלטרה, שאינו נמצא במילונים. אם אינו צורה דיאלקטית בהוראת 'גיר, סיד', ייתכן שהה"א באה במקום ש"ן (אלטרה > אלטרש), או שהש"ן חסרה (אלטרה > אלטרשה), והכול בהוראת סיור בשיד (طُرَش). אני מודה לגב' נורית רייך שהציעה לי הסבר ראוי זה.

3.1.2 [הרה] הורו חבלה מן הרו עמל ויקאל ארשאדה מן הורני יוי וקיל ופכרה מן והרהורין על משכבי

**התרגום:** הורו (ישעיהו נט 13) – הריונו ("חיבולו"), מן הרו עמל (ישעיהו נט 4), וישאומרים: הנחייתו, מן הורני יוי (תהלים כז 11 ועוד), ונאמר: וחשיבתו, מן והרהורין על משכבי (דניאל ד 2).

אבו אלפרג' פירש: הורו = הריונו ('חיבולו'), ובשם ישאומרים: (א). הנחייתו; (ב). חשיבתו. הוא תרגם הורו (ישעיהו נט 13) מילולית: חבלה (=חיבולו) וגזר את המשמעות מן "הרו" (ישעיהו נט 4), וכנראה תפס את צורת הורו כמזה, כלומר צורת מקור (והשוו ראב"ע על אתר, ורד"ק על אתר בשם ישאומרים). ומן ההקשר נראה שאבו אלפרג' דימה את תחילת המחשבה להיריון, וכך סבר גם דב"א (א, עמ' 15:453-21): [...] ואלאסם מנה הריון ועלי סביל אלמתיל קיל [...] הרו עמל והוליד און והי אול מא תדור אלאפכאר פי אלקלב ויחצל אלדביר פיה יסמא הרו ופעלהא הו אלידה" (= [...]) והשם ממנו הריון, ועל דרך המשלת משל נאמר [...] הרו עמל והוליד און [ישעיהו נט 4], והיא תחילת התרוצצות המחשבות בלב, והתרחשות סידור המחשבות בו נקראת הרו, וביצוען הוא הלידה, וכן רד"ק על אתר: 'ופרושו כמו הרו עמל ומה שחושבים בליבם מוציאים מן המחשבה אל הדיבור ואל המעשה'.

גם יפת על אתר (ב, דף 9:443א) פירש בלשון היריון, אך תרגם: וחאבלה (=וההורה אותו). אם האל"ף בצורת 'וחאבלה' איננה כתיב מלא, נראה שהוא תרגם מילולית בצורת בינוני פועל, וראב"ע על אתר הוסיף שהווי"ו של הכינוי חוזרת אל שְׁקָר שבהמשך הפסוק: הרו והגו מלב דברי שקר.

אבו אלפרג' הביא גם שני פירושים נוספים בשם ישאומרים: (א). וארשאדה, מלשון הוראה והנחיה, כמו רס"ג אך בלשון אחר: ואפתא (=ולהורות); (ב). תרגם הורו, ופכרה (=וחשיבתו), וחשיבתו משולה להריונו (השוו דב"א לעיל). אבו אלפרג' נזקק לפירוש זה, הבא בשם ישאומרים, ויסודו בהשוואה לְוְהָהוֹרִין (דניאל ד 2) הארמי, כדי לרמוז שהורו (מילולית 'הריונו') מכוון להרהורים ולחשיבה בלב.<sup>56</sup>

3.1.3 [חור] יחורו יביצו מן לבושה פתלג חור  
**התרגום:** יחורו (ישעיהו כט 22) – ילבינו (מבושה), מן לבושה פתלג חור (דניאל ז 9).

בלשון אלאביץ' (=הלבן) תרגם אבו אלפרג' גם את חור (דניאל ז 9) שבפסוק

56 תנ"א על אתר: הדר (=הגה בו ועסק בו), כלומר כמו והגו. על הדר' בהוראת 'השמיע הגה, הגה בו, עסק בו, ראו בלאו, מילון, עמ' 730-731, חזר I.

האסמכתה,<sup>57</sup> וגזר את המשמעות מן יְחֹרֵר שבפסוקנו. הוא ציין שם במפורש גם את ההשוואה לארמית: "ותרגום לבן חור". מן הראוי לציין שאבו אלפרג' השווה לארמית ולא לתיבת חור (אסתר א 6) מן החלק העברי של המקרא, שהוא עצמו תרגמה ביאץ (=לובן). נראה שהכוונה בפירוש היא 'פניהם לא ילבינו מבושה', על פי התקבולת בפסוק: לא עֲתָה יְבוֹשׁ יַעֲקֹב וְלֹא עֲתָה פָּנָיו יְחֹרֵר. כמו יפת על אתר, שתרגם ופירש (ב, דף 129ב:12-דף 130ב:5): "יביץ וגהה [...] יסתחי ויביץ וגהה כגל [...] מתל לבושה כתלג חור" (=ילבינו פניו [...]) יתבייש וילבינו פניו מכלימה [...], כמו לבושה כתלג חור [דניאל ז 9]).

וכך פירשו כמעט כל האחרים – רס"ג על אתר: "לא תביץ וגוההם כגלא" (=לא ילבינו [=יחויירו] פניהם מבושה); מנחם (בערך 'חר') על יְחֹרֵר (ישעיהו כט 22) ועל חֹר (דניאל ז 9) שבפסוק האסמכתה (פיליפ', עמ' 93; בדיל', עמ' \*187): "ענין לובן הוא. והלובן בלשון ארמית, חור". וכן דב"א (א, עמ' 528:65-69), ריב"ג, אצול (עמ' 217:6-9), אבן בלעם על אתר, בן מובארך (א, 7-9).<sup>58</sup>

#### 3.1.4 [חֶמֶר] חֶמֶר כמר מן חמרא שתה

תרגום: חֶמֶר (ישעיהו כז 2) – יין, מן חֶמְרָא שְׁתָא (דניאל ה 1).

אבו אלפרג' תרגם כ'מר (=יין) בערבית, וגזר את המשמעות מן חֶמְרָא הארמית. ובלשון כ'מר תרגם אבו אלפרג'<sup>59</sup> גם את חֶמֶר (דברים לב 14), אך שם לא גזר את המשמעות מן הארמית, אלא מן חֶמֶר שבפסוקנו. נראה שאבו אלפרג' התכוון להצביע על הדמיון בין שלוש השפות: חֶמֶר (עברית), חֶמְרָא (ארמית), כ'מֶר (חֶמֶר, ערבית), כקודמיו בן קוריש (בקר, רסאלה, עמ' 154-155, 316-317) ודב"א (א, עמ' 561:81-88).<sup>60</sup>

#### 3.1.5 [חֶסֶן] יְחֶסֶן יתקוי מן וְהָיָה הַחֶסֶן לְנַעֲרַת וְקִיל וְלֹא יוֹרֵת מִן וְיַחְסְנוֹן מִלְכוּתָא

תרגום: יְחֶסֶן (ישעיהו כג 18) – יתחזק, מן וְהָיָה הַחֶסֶן לְנַעֲרַת (ישעיהו א 31). ונאמר: ולא ייוורש, מן וְיַחְסְנוֹן מִלְכוּתָא (דניאל ז 18).

אבו אלפרג' תרגם בלשון יתקוא (=יתחזק), כמו יפת על אתר (ב, דף 59א:8), וגזר את משמעותה מן הַחֶסֶן שבפסוק האסמכתה, שתרגמה (במקומה): אלקוי<sup>61</sup>

57 כ"י NLR Evr.-Arab. I. 4461, דף 154א:7-5.

58 וראו דותן-בסל (פתרון, א, עמ' 216; ב, עמ' 457).

59 כ"י NLR Evr.-Arab. I. 1346, דף 68א:7.

60 וראו גם ממן, השוואה, עמ' 176, 190.

61 כ"י NLR Evr.-Arab. I. 1346, דף 135ב:8.

(=החזק), כמו ריב"ג (אצול, עמ' 19:239): قوَى. כלומר על-פי פירוש זה יִחְסֵן איננה צורה יחידאית.<sup>62</sup>

בשם יש-אומרים פירש אבו אלפרג' על פי גזירת המשמעות מן המקביל האטימולוגי הארמי: חסן (=ירש). וכך תרגם גם את ויִחְסֵנון שבפסוק האסמכתא:<sup>63</sup> וירתון (=ויירשו). הוא הביא (שם, שם) בשם יש-אומרים גם שני תרגומים נוספים: (א). וינתחלו (=ויירשו),<sup>64</sup> וכמוהו תנ"א על אתר: ולא ינתחלו; (ב). ויתקוון (=ויתחזקו).<sup>65</sup> וכך גם דב"א בשם יש-אומרים (א, עמ' 51:568) על מלכותא חסנא (דניאל ב 37): "מלך ותיק ויקאל מלך אנתחאל אי שי אנתחלתה מן אבאיך מן תרגום נחלה אחסנא ואלאול אקרב" (=מלכות חזקה, ויש-אומרים: מלכות בירושה, כלומר משהו שירשת מאבותיך מן תרגום נחלה, אחסנא, ו[הפירוש] הראשון סביר יותר).

3.1.6 [מְדִהְבָּה] מְדִהְבָּה אלמדהבה מן דְהֶבָּא וְכֶסְפָּא וקיל אן אלדאל פיהא במתאבה ריש והי מרהבה מן רהב הם שבת יעני אלמפזעה  
 התרגום: מְדִהְבָּה (ישעיהו יד 4) – המוזהבת, מן דְהֶבָּא וְכֶסְפָּא (דניאל ה 2). ונאמר שהדל"ת בה במעמד רי"ש, והיא מְדִהְבָּה, מן רַהֵב הֵם שְׁבֵת (ישעיהו ל 7), כלומר 'מבהילה'.

בלשון אלמד'הבה, כמו יפת על אתר (א, דף 148א:13); דב"א (א, עמ' 5:372). תנ"א על אתר: אלממלכה אלמדהבה (=הממלכה המוזהבת), ולא ברור אם הכוונה לממלכה, לעיר בכל או לאוצר המדינה.<sup>66</sup>

אבו אלפרג' גזר את המשמעות מן הארמית, דְהֶבָּא וְכֶסְפָּא (דניאל ה 2). השווה לארמית גם יפת (א, דף 148ב:12-14): "מן לגה אלתרגום והו תרגום זְהֵב [...]. מדהבה בלשון נקבה ישיר בה אלי סלסלה אלמלך" (=מלשון התרגום, והוא תרגום

62 אחרים תרגמו יִחְסֵן שבפסוקנו על פי התקבולת לִיאָצֵר שלפניה, או על פי לשון המשנה – רס"ג על אתר: לא תכון ולא תותק (=לא ייאצרו ולא ייגנוזו); אצול (עמ' 23:239): "ולא יחסן فهو مثل (=והוא כמו) ולא יאצר", והשווה לתרגום הארמי: "לא יתאצר ולא יתגניז" (שפרבר, ג, עמ' 45). דברים דומים אצל בן מובארך (א, עמ' 12:358-13), וכן אבן בלעם על אתר הגוזר אותה מלשון המשנה "חסינה" (כלים טז, מה), שהוא מחסן, כלומר: ייאגר, יישמר במחסן.

63 כ"י NLR Evr.-Arab I. 4461 דף 154ב:2-5.

64 מן נְחֻלָּה; ראו בלאו, מילון, עמ' 683-684, נחל VIII.

65 ראו מה שכתבו פוליאק וסומך (שני גלוסרים, עמ' 35, מס' 27) על ירש/חזק – בין רבנים לקראים.

66 בפירושו לתרגומו הביא יפת (א, דף 148ב:8-12) שני פירושים אפשריים לצורת מְדִהְבָּה: (א). הזהב שלקח (המלך) מן האנשים, לא בצורת מס אלא בגזל, בלחץ ובנישול; (ב). חלוקת הזהב שנאגר באוצרותיו לאנשיו ולמשרתיו.

זָהָב [בארמית: דהב, [...] באה] מִדְּהָבָה בלשון נקבה, והכוונה בה לשושלת המלוכה).  
השוו לארמית גם בן קוריש (בקר, רסאלה, עמ' 144-145, 250-251), שהוסיף: בית  
אלמאל יעני בית אלדהב (=בית אוצר [המדינה], כלומר, בית הזהב), אצול (עמ'  
19:153), אבן בלעם וראב"ע על אתר.<sup>67</sup>

אבו אלפרג' הביא ביאור נוסף בשם יש-אומרים, ולפיו מִדְּהָבָה > מִרְהָבָה, וכך  
הנוסח במגילת ישעיהו (עמ' 197, מס' 128). ופירוש מִדְּהָבָה כולו, זולת התרגום  
לערבית מדהבה, הוזכר בחיבורו של אבו אלפרג' "אלכאפי" בשם יש-אומרים (א,  
עמ' 10-8:511): "קיל אנה מתי לם יגעל מן לגה אלכסדאני דהבה וכספא פאלוגה  
געל אלדאל נאיבא מנאב זאי [...] וקד קיל אנה במתאבה ריש מן ירהבו הנער רהב  
ובבל" (=נאמר, שאם לא ייחשב מן הארמית, דְּהָבָה וְכֶסֶפָא [דניאל 2], הרי הראוי  
הוא לחשוב שהרל"ת עומדת במקום זי"ן [...], ונאמר שהיא במעמד רי"ש: יְרָהְבו  
הנער [ישעיהו ג 5], רַהֵב וְכָבֵל [תהלים פז 4]).

### 3.1.7 [פוק] פָּקוּ כְּרָגוּ מִן פּוּקוּ וְאָתוּ

התרגום: פָּקוּ (ישעיהו כח 7) – יצאו, עזבו, מן פוקו וָאָתוּ (דניאל ג 26).

צורה יחידאית שאבו אלפרג' תרגמה מילולית על פי המקביל האטימולוגי  
הארמי-מקראי פוקו שבפסוק האסמכתה, שגם אותו תרגם בפועל כ'רג': אכרגו<sup>68</sup>  
(=צאו), והכוונה בהקשר פסוקנו היא ליציאה בהוראת 'עזיבה וסטייה'.<sup>69</sup> כמו יפת  
על אתר (ב, דף 106ב:3-דף 107א:8): "כָּרְגוּ עַן אֶלְפָקָה וּפְסַרְתָּ פָּקוּ כְּרָגוּ מִן לִגְהָ  
אלסריאני פוקו וָאָתוּ [...] פחצל אלקום שביה באלדהריה יאכלון וישרבון ולא  
יערפון עבאדה אללה תע" (=יצאו [מדרך] הדין. ותרגמתי פָּקוּ [ישעיהו כח 7]:  
כָּרְגוּ [=יצאו, סטו] על פי הלשון הארמית פוקו וָאָתוּ [דניאל ג 26], [...] וקרה לעם  
[משהו] דומה לתמיד: <sup>70</sup>אוכלים ושותים [יין], לא יכירו את עבודת ה' יתעלה).  
וקרוב אליו דב"א (ב, עמ' 477:13) על פסוק האסמכתה: כָּרוּגְ (=יציאה/עזיבה),  
אך על פסוקנו (ב, עמ' 477:9-10): "קלקלו אלנצפה ואזאלוהא ויקאל אזאחו אלפקה"  
(=ערערו את עשיית הצדק והרחיקו אותה, ויש-אומרים: הרחיקו את הדין).<sup>71</sup>

67 בלשון גבאיה (=גבייה) תרגמו רס"ג על אתר, אצול (עמ' 18:153), אבן בלעם על אתר, בן מובארך  
(א, עמ' 244) וראב"ע על אתר: זהב המס.

68 כ"י NLR Evr.-Arab. I. 4464, דף 231א:1.

69 ראו בלאו, מילון, עמ' 168, خرج عن (=סטה, הפר).

70 ראו שם, עמ' 221, دَفَّر.

71 רס"ג על אתר: תוקיף (=אי-קיום, הפסקה), ראו בלאו, מילון, עמ' 779, وَقَفَّ خَالَهُ; ורצהבי (רס"ג,  
ישעיהו, עמ' נו) תרגם בקביעת, כנראה טעות דפוס במקום: אי קביעת. בן מובארך (ב, עמ' 9:128):  
אלתרעד ואלתכלכל (=רעדה והתערערות), רד"ק על אתר: כשלו.

### 3.2 ההשוואה לתרגום הארמי

3.2.1 [שְׁרָה] הַשְׁרוֹת וְאֵלֶּסוּרָה מִן אֶלְמוּצֵעַ תִּרְגוּם וְשְׁנֵי צְמִידִים וְתִרְיִן שְׁרִיִן  
**התרגום:** הַשְׁרוֹת (ישעיהו ג 19) – והצמידים, על פי ההקשר, תרגום וְשְׁנֵי צְמִידִים  
 (בראשית כד 22) הוא "ותרין שרין".

הַשְׁרוֹת (ישעיהו ג 19) היא מילה יחידאית המתפרשת על פי ההקשר, וגם על  
 פי ההשוואה לארמית. בהמשך השווה אבו אלפרג' לשרין, תרגום אונקלוס (שפרבר,  
 תרגום, א, עמ' 34-35) לתיבת צְמִידִים (בראשית כד 22), כדי לאשש את תרגומו  
 בלשון אסורה. השוו לארמית גם דב"א (לעיל) ואבן בלעם וראב"ע על אתר. אבו  
 אלפרג' תרגם בלשון אסורה (أَسْوَرَة) – ריבוי של סְנֵאֵר (= צמיד), וכמוהו גם יפת על  
 אתר (א, דף 3:47), דב"א (ב, עמ' 28:666-29), אבן בלעם ותנ"א על אתר.

### קיצורים ביבליוגרפיים

#### כתבי יד

אבו אלפרג', ישעיהו = פירוש אבו אלפרג' הארון לספר ישעיהו – כ"י הספרייה  
 הלאומית של רוסיה, מס' NLR Evr.-Arab. I. 1346, דף א-134, דף א-172  
 יפת, ישעיהו = פירוש יפת בן עלי לספר ישעיהו: (א). הקדמה, פירוש הפרקים  
 א-טז – כ"י הספרייה הלאומית של רוסיה, מס' NLR Evr.-Arab. I. 568;  
 (ב). פירוש הפרקים יז-סו – כ"י הספרייה הלאומית של רוסיה, מס' NLR  
 Evr.-Arab. I. 569

#### מקורות ומחקרים

אבישור, תנ"א = יצחק אבישור, תרגום קדום לנביאים אחרונים בערבית-יהודית  
 בבליית וסורית (עדה ולשון, כב), ירושלים תשנ"ח  
 אבן בלעם, ישעיהו = פירוש ר' יהודה אבן בלעם לספר ישעיהו, מהדורת מ' גושן-  
 גוטשטיין (סייע בידו מ' פרץ), רמת גן תשנ"ב  
 אברמסון, משנה ותלמוד = שרגא אברמסון, "משנה ו'תלמוד' (גמרא) בפי  
 קדמונים", ספר דב סדן: קובץ מחקרים מוגשים במלאת לו שבעים וחמש שנה,  
 בעריכת ש' ורסס ואחרים, ירושלים תשל"ז, עמ' 23-37  
 אדניה = ראו חזון, אדניה  
 אלדר, גלוסוגרפיה = אילן אלדר, "הגלוסוגרפיה המקראית באזור הדיבור הערבי  
 במזרח", העברית ואחיותיה א (תשס"א), עמ' 23-37  
 אלדר, תורת = אילן אלדר, תורת הקריאה במקרא: ספר הורייית הקורא ומשנתו  
 הלשונית, ירושלים תשנ"ד

אלוני, סבעין = ראו רס"ג, סבעין

אלכאפי = ראו כאן ואחרים, אלכאפי

Judith Olszowy-Schlanger, "The Explanation of = פירוש *Difficult Words* by 'Abū al-Faraj Hārūn Ibn al-Faraj", ed. G. Khan, *Exegesis and Grammar in Medieval Karaite Texts*, Oxford 2001, pp. 179–194

אצול = ראו ריב"ג, אצול

אצול – רואן = גלוסות שנוספו בכ"י רואן של אצול; ראו ריב"ג, אצול  
ארדר ופוליאק, הקנן = יורם ארדר ומאירה פוליאק, "הקנן הקראי במאות  
התשיעית עד האחת עשרה לסה"נ", תעודה כג: קנן וכתבי קודש (תשס"ט),  
עמ' קסה-רי

א"ת = ראו ריב"ג, שרשים

בלאו, מילון = יהושע בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים,  
ירושלים תשס"ו

בלאו והופקינס, ניצני = יהושע בלאו וסיימון הופקינס, "ניצני פרשנות המקרא  
בערבית-היהודית על סמך גלוסר קדום לספר תהלים", דבר דבור על אופניו:  
מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי,  
בעריכת מ' בראשור ואחרים, ירושלים תשס"ז, עמ' 235–284

בן מובארק, א-ב = Šelomo ben Mobarak ben Ša'ir, *Libro de la Facilitación*  
*Kūb At-taysir (Diccionario Judeoárabe de Hebreo Bíblico)*,  
Introducción, Edición y Traducción José Martínez Delgado, 1–2,  
Granada 2010

בן קורישי, רסאלה = ראו בקר, רסאלה

בסל, החלק הראשון = נאסר בסל, "החלק הראשון של 'אלכתאב אלמשתמל' לאבו  
אלפרג' הרון ותלותו ב'כתאב אלאצול פי אלנחר' לאבן אלסראג", לשוננו סא  
(תשנ"ח), עמ' 191–209

בסל, קטע חדש = נאסר בסל, "קטע חדש באותיות ערביות מן 'אלכתאב אלמשתמל'  
לאבו אלפרג' הארון – סוגיית פועל עומד ופועל יוצא", נטעי אילן: מחקרים  
בלשון העברית ובאחיותיה מוגשים לאילן אלדר, בעריכת מ' בראשור וע'  
מאיר, ירושלים (תשע"ד), עמ' 225–248

בקר, רסאלה = ה'רסאלה' של יהודה בן קורישי, מהדורת ד' בקר, תל אביב תשמ"ד  
גויטיין, סדרי חינוך = ש"ד גויטיין, סדרי חינוך בימי הגאונים ובית הרמב"ם:  
מקורות חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ב



- Miriam Goldstein, "Arabic Book Culture in the Work of = גולדשטיין, גלוסר a Jerusalem Karaite: Abū-l-Faraj Hārūn and his Glossary of Difficult Biblical Words", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164 (2014), pp. 345–373
- גרשן, ישעיהו = ראו אבן בלעם, ישעיהו  
 Wilhelm Gesenius, *Der Prophet Jesaja: Übersetzt und = גזניוס, ישעיהו mit einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar begleitet*, Leipzig 1821
- Solomon L. Skoss, *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible = דב"א, א-ב Known as Kitāb Jāmi' al-alfāz (Agrōn) of David ben Abraham Al-Fāsi*, 1–2, New-Haven 1936–1945
- דווי, מילון = Reinhart Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 1–2, Leiden 1881
- דויתן-בסל, פתרון = אהרן דותן ונאסר בסל, פתרון ה'ענק' מאת אלעזר בן חלפון: ביאור מילות הצימוד בספר ה'ענק' למשה אבן עזרא, א-ב, ירושלים תשע"א
- הרכבי, הודעות = Abraham Harkavy, "Mitteilungen aus Petersburger Handschriften", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 1(1881), pp. 150–159
- חזון, אדניה = רעיה (סגל) חזון, תורתו הבלשנית של מחבר התשובות על רב סעדיה גאון, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2005
- חיוג', ל"מ = Morris Jastrow, *The Weak and Geminative Verbs in Hebrew by Abū Zakariyyā Yahyā Ibn Dāwud of Fez Known as Ḥayyūg*, Leiden 1897
- טובי, תפסיר אלפאט' = יוסף טובי, "תפסיר אלפאט' בכתב פונטי לחומש שמות וקטעים נוספים לתרגומים עממיים", בין עבר לערב 1 (תשנ"ח), עמ' 53–74
- כאן, טקסטים דקדוקיים = Geoffrey Khan, *Early Karaite Grammatical Texts*, Masoretic Studies 9, Atlanta 2000
- כאן, מסורות מזרחיות = Geoffrey Khan, "The Early Eastern Traditions of Hebrew Grammar", *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, ed. N. de Lange, Cambridge 2001, pp. 77–91
- כאן ואחרים, אלכאפי = Geoffrey Khan, María Ángeles Gallego and Judith Olszowy-Schlanger, *The Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought in its Classical Form: A Critical Edition and English*

*Translation of al-Kitāb al-Kāfī fī al-Luġa al-Ibrāniyya*, Leiden and  
Boston 2003

מאגרים = המאגר המקוון של מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון  
העברית (<http://maagarim.hebrew-academy.org.il>)

מגילת ישעיהו = יחזקאל קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה  
ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט

מדרש הלל = מדרש הלל או ספר המעשים, ורשה תרפ"ד

ממון, אוצרות = אהרן ממון, אוצרות לשון: כתבי היד וקטעי הגניזה בחכמת הלשון  
מאוסף בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק-ירושלים תשס"ו

ממון, המחשבה = אהרן ממון, "המחשבה הדקדוקית בימי הביניים: בין הקראים  
לרבנים", מחקרים בלשון ז' (תשנ"ו), עמ' 79-96

ממון, המקור = אהרן ממון, "המקור ושם הפעולה בתפיסת אבו אלפרג' הרון",  
מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג, בעריכת מ'

בראשר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 119-149

ממון, הקראים = אהרן ממון, "הקראים ולשון חז"ל: נוסח המובאות ושימוש הלשון",  
לשונונה נה (תשנ"א), עמ' 221-268

ממון, השביעי = אהרן ממון, "סדר ומשמעות באותיות השורש: החלק השביעי מן  
'פתאב אלמשתמל' לאבו אלפרג' הרון", פעמים 89 (תשס"ב), עמ' 83-95

ממון, השוואה = Aharon Maman, *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages: From Sa'adiyah Gaon to Ibn Barūn (10<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> C.)*, Leiden–  
Boston 2004

ממון ובן-פורת, עב"ס = אהרן ממון ואפרים בן-פורת, פתאב אלג'תף: פירושו הדקדוקי  
של ר' יהודה חיג' לספרי נביאים בעיבוד עלי בן סלימן, ירושלים תשע"ב

מנחם, בדיל' = *Mēnaḥem ben Saruq Maḥberet*, Edición crítica e intraducción  
de A. Sáenz-Badillos, Granada 1986

מנחם, פיליפ' = מחברת מנחם, מהדורת צבי פיליפאוסקי, לונדון ואדינבורג  
1854 (ירושלים תש"ד)

מרגליות, קטלוג = George Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, I, London 1899

ספר יוסיפון = ספר יוסיפון, מהדורת ד' פלוסר, א-ב, ירושלים תשל"ט-תשמ"א

פוזננסקי, אבו אלפרג' = Samuel Poznański, "Aboul-Faradj Haroun ben al-Faradj le grammairien de Jérusalem et son Mouschtamil", *Revue des Études Juives* 33 (1896), pp. 24-39, 197-218

Samuel Poznański, "Nouveaux Renseignements = ידיעות חדשות sur Abou-l-Faradj Haroun ben al-Faradj et ses ouvrages", *Revue des Études Juives* 56 (1908), pp. 42–69

פוליאק וסומך, שני גלוסרים = מאירה פוליאק וששון סומך, "שני גלוסרים מקראיים עבריים-ערביים מגניזת קהיר", פעמים 83 (תש"ס), עמ' 15–47

פוליאק-שלוסברג, הושע = מאירה פוליאק ואליעזר שלוסברג, פירוש יפת בן עלי לספר הושע: מהדורה מוערת, רמת גן תשס"ט

ראב"ע, ישעיהו = פירוש ר' אברהם אבן עזרא לישעיהו, מ' הכהן (מהדיר), מקראות גדולות – הכתר, רמת גן תשנ"ו

ריב"ג, אצול = Adolf Neubauer, *The Book of Hebrew Roots by Abu'l-Walid Marwân ibn Janâh, Called Rabbi Jônâh*, Oxford 1875 (repr.: 1968)

ריב"ג, שרשים = ספר השרשים לר' יונה אבן גנאח, בתרגום יהודה אבן תבון, מהדורת ב"ז בכר, ברלין תרנ"ו

רמב"ם, משניות = משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ט

רס"ג, ישעיהו = תפסיר ישעיה לרב סעדיה גאון (כתאב אלאסתצלאח), מהדורת י' רצהבי, קרית אונו תשנ"ד

רס"ג, סבעין = כתאב אלסבעין לפט'ה לרב סעדיה גאון, ספר זכרון לי' גולדציהר, ב, בעריכת ד"ש לוינגר ואחרים, ירושלים תשי"ח, עמ' 1–48

רצהבי, ישעיהו = רס"ג, ישעיהו

שפרבר, תרגום = אלכסנדר שפרבר, כתבי הקדש בארמית, א-דא, ליידין 1959–1968

Ofra Tirosh-Becker, "The Use of Rabbinic Sources = מקורות תירושיבקר, *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. M. Polliack, Leiden–Boston 2003, pp. 319–337

תנ"א = ראו אבישור, תנ"א



## מגבלות הכתיב והכתב ותורת הצורות: סוגיה בדקדוק לשון חכמים\*

### הערות מבוא

1. המתאר את דקדוקה של לשון מימים עברו על פי טקסטים כתובים יודע אלו קשיים מתודולוגיים רובצים לפתח עבודתו. הדברים אמורים במיוחד בלשונות שהכתב שבו הן נמסרות אין בכוחו למסור את מלוא הנתונים על הגייתן של מילות הלשון. הדבר הזה ידוע היטב לחוקרי רבדיה השונים של העברית הקלסית, המסורה במקרא ובספרות התנאים ונתונה בתעודות לא ספרותיות, כגון מגילות מדבר יהודה, כתובות מימי המקרא ולאחריהן, איגרות בר־כוכב ועוד. הקשיים האלה מתעצמים כאשר מדובר בתיאורה של לשון שהטקסטים הכתובים בה נמסרו במשך דורות בעל פה, ורק לאחר מאות בשנים הועלו על הכתב.
2. אני בא לעסוק כאן בעניינים בתורת הצורות של לשון חכמים, שיש קושי בתיאורם בשל מגבלות הכרוכות בכתיב העברי, לפי שאין בו נתונים מלאים על התנועות. ולעתים מדובר גם במגבלות הכרוכות בכתב העברי, המזמן חילופים של אותיות דומות. כבר הדגמתי את הדבר הזה בעיון בתצורתם של שמות אחדים במשנה.<sup>1</sup> במקום הזה אני בא לעיין עיון מקיף יותר במספר משקלים "מתחרים", המעמידים חלופות צורניות במסירות של מסורת אחת או בהבדל העולה מהשוואתן של מסירות נבדלות.
3. העיון הזה מבוסס על התיאור השיטתי של למעלה מאלפיים ושש מאות שמות עצם וצורות בינוני־שם תואר מועצמות, שהוצעו, תוארו ונידונו ביותר ממאה וחמישים וחמישה משקלים במשנה על פי שני העדים ק ופ<sup>2</sup> ועל פי נתניהם של עדים אחרים רבים.<sup>2</sup> אמנם תיאור הדקדוק המבוסס על פי שני העדים ק

\* ידידי רועי, אהרן ממן, הוא היום אחד מראשי המדברים בחקר חכמת הלשון בימי הביניים ובחקר מסורות הלשון של המגרב והמזרח. הוא נתן מחילו גם למחקר מסורות לשון חכמים שבכתב ובעל פה. מוגש לו בזה עיון בל"ח, מנחת ידידות מלווה באיחולי לב לימים רבים של בריאות טובה כדי להמשיך במחקר וכמעט ושל רוב נחת מבני המשפחה.

1 ראה בר־אשר, בעיות בתיאור.

2 הכוונה לספרי, תצורת השם.

197 הוא תיאור שספקותיו מועטים, משום שמדובר בשני כתבי יד מנוקדים ומסירותיהם הוכחו כמהימנות. עם זאת לעתים גם הנתונים בשני כתבי היד אינם מחוורים כל צרכם, ויש קושי בקביעת טיבו של הנתון. קשיים גדולים יותר עולים מהנתונים בעדים לא מנוקדים, כגון לו, רמב"ם ופיה"ג. כאלה היעדר הניקוד מגדיל את הספקות לגבי קביעת צורתם של פעלים ושל שמות רבים. למשל שם העצם העולה לראשונה בלשון חכמים, הנכתב מגג (פרה ג ט) = גומא, אין אפשרות לקבוע מה היה ניקודו בכתבי יד אלו; שכן הכתיב מגג עשוי לאחת עשרה צורות לפחות, היינו לאחד עשר משקלים שונים. בכללם מצויים המשקלים הלא דגושים פֶּעַל (מִגַּג), פֶּעַל (מִגַּג), פֶּעַל (מִגַּג), פֶּעַל (מִגַּג), פֶּעַל (מִגַּג), פֶּעַל (מִגַּג), והמשקלים הדגושים פֶּעַל (מִגַּג), פֶּעַל (מִגַּג), פֶּעַל (מִגַּג), פֶּעַל (מִגַּג), פֶּעַל (מִגַּג), פֶּעַל (מִגַּג). אף אם נוציא מכאן שלושה משקלים בעלי תפוצה מצומצמת – פֶּעַל<sup>3</sup> (מִגַּג), פֶּעַל<sup>4</sup> (מִגַּג), פֶּעַל<sup>5</sup> (מִגַּג) – או את המשקל הייחודי מצד המשמעות המובעת ברוב השמות הכלולים בו – פֶּעַל<sup>6</sup> (מִגַּג) – מתוך הנחה שאין מקום לשבץ בתוכם את השם מגג, עדיין נותרנו עם שבע אפשרויות: פֶּעַל<sup>7</sup> (מִגַּג), פֶּעַל<sup>8</sup> (מִגַּג), פֶּעַל<sup>9</sup> (מִגַּג), פֶּעַל<sup>10</sup> (מִגַּג), פֶּעַל<sup>11</sup> (מִגַּג),

- 3 מדובר בשתי קבוצות של משקל פֶּעַל: א. פֶּעַל בצירי לא מתקיים ובו מצויים במשנה 6 שמות; כולם מתועדים בק, ורק 3 מתועדים בפר (ראה בר־אשר, תצורת השם, עמ' 664); ב. פֶּעַל בצירי לא מוכרע ובו מצויים במשנה 3 שמות; כולם מתועדים בק, ורק 2 מתועדים בפר (שם, עמ' 672). הוצאתי מכאן את פֶּעַל/פִּיעַל בצירי מתקיים (שם, עמ' 670–671).
- 4 מספר השמות במשקל הזה במשנה הוא 6. 7 מהם מתועדים בק, ורק 3 מתועדים בפר (שם, עמ' 952).
- 5 במשקל הזה כלולים 6 שמות, 3 מתוכם הם שמות פעולה (למעשה שלושתם מורשים מהמקרא); 5 מהם מתועדים בק, ורק 1 מתועד בפר (ראה שם, עמ' 1010).
- 6 אמנם משקל זה איננו לגמרי מעוט שמות (בסך הכול כלולים בו 17 שמות), אבל 16 מהשמות השקולים בו מצויים בעלי מומים או היפוכם, כגון עִזְר וּפְתַח (שם, עמ' 944).
- 7 במשקל זה מצויים 78 שמות. 71 מהם מתועדים בק, ו־40 מתועדים בפר (שם, עמ' 316).
- 8 מדובר כאן בשני משקלים מרובי תפוצה: א. פֶּעַל שתנועתו בנטייה היא [i] ובו 78 שמות; 76 מהם מתועדים בק ו־44 בפר (שם, עמ' 405); ב. פֶּעַל שתנועתו בנטייה היא [a] ובו 55 שמות; כולם מתועדים בק ו־36 מהם מתועדים בפר (שם, עמ' 454); ומוסיף עליהם עוד 54 שמות שאין ידוע לאיזה משני משקלי פֶּעַל אלו הם שייכים; 53 מהם מתועדים בק ו־17 בפר (שם, עמ' 501).
- 9 במשקל זה מצויים 35 שמות. 34 מהם מתועדים בק ו־14 בפר (שם, עמ' 530).
- 10 אני מתכוון למשקל פֶּעַל בקמץ לא מתקיים ובו מצויים במשנה 31 שמות. 29 מהם מתועדים בק ו־17 בפר (ראה שם עמ' 748–749). הוצאתי מכאן את פֶּעַל בקמץ שאינו מוכרע (היינו שאין ידוע אם הוא מתקיים או אינו מתקיים) שהוא משקל מעוט צורות. מצויים בו בסך הכול 4 שמות – כולם מתועדים בק ורק שם אחד מתועד בפר (ראה שם עמ' 769).
- 11 המשקל הזה כולל 63 שמות; 60 מהם מתועדים בק ו־38 בפר (שם, עמ' 790).

- פֶּעַל<sup>12</sup> (מָגַג), פֶּעַל<sup>13</sup> (מָגַג). לעומת זאת מסירתם של שני העדים המנוקדים ברורה: מָגַג (ק),<sup>14</sup> מָגַג (ר).<sup>15</sup> כגרסת פֶּר מצאנו בא, וכגרסת ק מצאנו רק בלייור ובדומים לו. פֶּר ות שוקלים אותו במשקל פֶּעַל.<sup>16</sup>
4. בשם מַגַּג ובדומיו כאשר מדובר בשני העדים ק ופֶּר, שמהימנותם הוכחה כמוסרי מסורות אותנטיות, אנחנו רואים בקריאות הנבדלות שלהם עדויות לשתי חלופות מהימנות, העשויות להעיד על המגוון הלשוני או על שני להגים בימי חייה של לשון חכמים במידת סבירות גבוהה. סבירות זו גְּדֵלָה כאשר יש עדויות נוספות לקריאתו של אחד משני כתבי היד או לקריאות של שניהם, כגון העדות לקריאה מָגַג הבאה מכ"י א. אך יש לזכור כי לעתים מיתוספת לצורות הנמסרות בק ופר עוד חלופה המתועדת בעד מהימן, כעדות של מסורת תימן על הצורה מָגַג הבאה בכ"י ת. והשאלה האם אפשר לקבוע שהמגוון הלשוני בכגון זה הוא מרובה פנים, או שמא לא כל שלוש החלופות הן מקוריות, ואחת מהן עלתה בתהליך המסירה בימי הביניים. לטעמי, רצוי תמיד לראות איזו מן החלופות יש עליה יותר מעדות אחת של עד מהימן. אף על פי כן לא תמיד אפשר להגיע למסקנה חתוכה וברורה. על כן די לו לחוקר בהעמדת הנתונים, תוך ציון טיבו וערכו של כל עד מהעדים בהערכת משקלה של העדות.
5. שאלת האותנטיות של צורות מקבלת ממד נרחב כאשר אין מדובר בצורה יחידה – שם אחד או פועל אחד – אלא כאשר מדובר בקטגוריה דקדוקית אחת או בכמה קטגוריות, הנפגשות זו עם זו בשל קו לשוני או כמה קווים המשותפים להן. כבר דנתי בעבר במשקלים שיש להם צד או צדדים משותפים. למשל קבוצת המשקלים הנכתבים פעול (א). פֶּעַל, כגון אָדוּם, אָדוּמִים; ב. פֶּעוּל בקמץ לא מתקיים, כגון קָרוּב – קָרוּבִים, מְתוּק – מְתוּקִים; ג. פֶּעוּל בקמץ מתקיים, כגון דָּרוֹךְ – דָּרוּכוֹת; ד. פֶּעוּל, כגון שְׁמוּר – שְׁמוּרִים<sup>17</sup>; וקבוצת המשקלים הנכתבים פעיל (א). פֶּעִיל בקמץ לא מתקיים, כגון חָכִיב; ב. פֶּעִיל, כגון שָׁבִיל; ג. פֶּעִיל, כגון פְּטִישׁ; ד. פֶּעִיל בקמץ מתקיים, כגון יִתְיָךְ.
12. הכוונה למשקל פֶּעַל המציין שמות עצם כלליים, כגון אָנָּס. כלולים בו 17 שמות. 15 מתוכם מתועדים בק ר' 8 מתועדים בפר (שם, עמ' 1050).
13. כלולים במשקל הזה 10 שמות; כולם מתועדים בק ר' 4 מתועדים בפר (שם, עמ' 1073).
14. שם, עמ' 801.
15. שם, עמ' 1056.
16. ראה את ההפניה לעיל בהערה 14.
17. ראה בר-אשר, "משקל פֶּעַל וחלופותיו (מסורת פֶּר ועדים אחרים)", מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), ספר הזיכרון לאפרים אלימלך אורבך, עמ' 87-100 (=בר-אשר, מחקרים ב, עמ' 233-244), וראה את העיון המפורט בספרי תצורת השם, פרקים נט-סג, ותינתן הדעת להערות המקדימות בעמ' 836.

– יְתִיכִים).<sup>18</sup> ככל אחד מהעיונים ההם הבאתי יחד את המשקלים הכלולים בקבוצה, כדי להצביע על המעבר של שמות ממשקל למשנהו או על שקילה של שם בשני משקלים. כאן אני רוצה לחדר את שאלת המגבלות בהכרעה על שיוכם של שמות למשקל מהמשקלים דמויי הכתיב והכתב. שאלה זו מחריפה כאשר מדובר בשמות יחידאיים או שמות מעוטי תפוצה. לצורך העניין הזה אעסוק ב־10 מתוך 252 השמות השקולים במשקלים הנכתבים פעילה ופעולה, שהנתונים שלהם מחייבים ברור.

### על השמות השקולים במשקלים הנכתבים פעילה, פעולה

6. בכתבי היד של המשנה וראש להם ק 97 יש קבוצה של ארבעה משקלים הנכתבים פעילה.<sup>19</sup> אלו הם לפי היקף תפוצתם בק ובפר: א. פְּעִילָה, כגון שְׁמִירָה – כלולים בשלוש קבוצותיו<sup>20</sup> 147 שמות; ב-ג. משקלי פְּעִלָה, האחד בצירי לא מתקיים, כגון לְבִינָה, והשני בצירי מתקיים, כגון עֲרִיבָה, ויש קבוצה של שמות שהצירי שלהם אינו מוכרע – כלולים בשני המשקלים ובקבוצה הנוספת 39 שמות.<sup>21</sup> ד. פְּעִלָה, כגון חֲתִיפָה, קְלִיפָה – כלולים בו 16 שמות.<sup>22</sup> יודגש כי גם בשמות במשקלים ב־גִד התנועות [e] ו-[i] נכתבות לרוב כתיב מלא ביו"ד; הכתיב החסר מצוי בעיקר בתיבות מהמקרא.<sup>23</sup> לעתים כתיב חסר ביו"ד בשמות שבאחד המשקלים האלה, מוביל להיסק אחר באשר לתצורתם,

- 18 ראה בר־אשר, כללים ופרטים, עמ' 73–76, וביתר פירוט תצורת השם, פרקים מג–נ, ויושם נא לב להערות המקדימות בעמ' 674–676.
- 19 מובן מאיליו שיש להוציא מכלל זה את צורות הבינוני נקבה של המשקלים פְּעִיל, פְּעִיל ופְּעִיל המעמידים נטייה מרובעת.
- 20 אלו שלוש הקבוצות: א. שמות פעולה של בניין קל – 111 שמות, מהם 110 שמות בק ו־41 בפר. ב. שמות מופשטים המציינים מצב או התהוות – 4 שמות, כולם מתועדים בק, ואף לא אחד מהם בפר. ג. שמות עצם – 32 שמות, מהם 28 שמות בק ו־12 בפר (ראה שם, עמ' 1222, 1249, 1251).
- 21 פְּעִלָה בצירי לא מתקיים, כלולים בו 5 שמות, כולם מתועדים בק ובפר מתועדים 3 שמות; פְּעִלָה בצירי מתקיים כלולים בו 24 שמות; כולם מתועדים בק ו־12 מתועדים בפר. בקבוצה הנוספת – השמות שהצירי שלהם אינו מוכרע – מצויים 10 שמות, 9 מהם בק ו־5 בפר (ראה שם, פרקים קא–קג [מספרי השמות בכל אחד מהם באים בעמ' 1282, 1286, 1295]).
- 22 15 שמות מתועדים בק ו־8 בפר (ראה שם, עמ' 1342).
- 23 למשל השם בְּהֶמְהָה, הנפוץ מאוד במקרא ובמשנה, כתוב בקביעות כתיב חסר בשני כתבי היד, רק במופע אחד בק נוספה יו"ד במועד מאוחר (שם עמ' 1282), אבל השמות המקראיים לְבִינָה, נְבִלָה נכתבו בק כמעט תמיד כתיב מלא: לבינה, נבילה. בפר השם לְבִינָה כתוב על פי רוב כתיב מלא – לבינה – והשם נְבִלָה כתוב לרוב כתיב חסר – נבלה – אבל מצוי גם הכתיב המלא – נבילה (שם עמ' 1283–1285).



7. כגון הכתיב **דרסה** ליד **דריסה**, העשוי להצביע על הצורה **דְרִסָּה** דווקא.<sup>24</sup> ויש בק ובפר קבוצה של שלושה משקלים הנכתבים **פעולה**. אלו הם לפי היקף תפוצתם: א. **פְּעוּלָה**, כגון **שְׁבוּעָה**; כלולים בו 23 שמות.<sup>25</sup> ב. **פְּעֻלָּה**, כגון **גְּאוּלָּה** וכלולים בו 16 שמות.<sup>26</sup> ג. **פְּעוּלָה**, כגון **סְעוּדָה** ובו כלולים בסך הכול 10 שמות.<sup>27</sup> גם משקל ב נכתב כמעט תמיד כתיב מלא וי"ו, כדרכי הכתיב האופניות לכתבי היד הטובים של ספרות חז"ל, שכל תנועת [u] נכתבת בהם כתיב מלא וי"ו.<sup>28</sup>
8. ויש שמות שמתגלים בהם חילופי הכתיב **פעילה/פעולה**. בחלקם החילופים מעידים על חילוף של אחד המשקלים הנכתבים **פעילה** באחד המשקלים הנכתבים **פעולה**, כגון החילוף **חִקְרָה/חִקְרָה** או **חִקְרָה**.<sup>29</sup> ובחלקם יש יסוד להניח שמדובר בחילוף שגוי בכתב בשל דמיון האותיות יו"ד וי"ו, כגון החילוף **כתיבה** <**כתובה** – שם הפעולה של הפועל **כָּתַב**. ככל הנראה, מדובר במשוגת כתיב שנפלה בשם **כְּתִיבָה**.<sup>30</sup>
9. החקירה המדוקדקת מגלה שרוב השמות מכלל 252 השמות השקולים בשבעת המשקלים שנתפרטו אין בעיה באשר לתצורתם, שכן העדים המנוקדים ומסירות שבעל פה מהימנות מוסרים קריאה אחת זהה או שתי חלופות קריאה מהימנות שהילכו זו ליד זו. עם זאת מצויים לא מעט שמות שיש שתי חלופות קריאה בתוך מסירתו של עד אחד – סופר ק, נקדן ק, ק-2 או ר9<sup>31</sup> – ואין צריך לומר שההבדלים עשויים להימצא בין שני עדים, כגון סופר ק לעומת נקדן כתב היד, סופר ק או נקדן ק לעומת ר9.<sup>32</sup> ולפחות אחת מהמסירות נראית מסופקת בשל טיב העדות. ברור שכל נתון הנראה בעייתי או מסופק צריך להיבחן באופן מדוקדק כדי להעריך את טיבו. כאמור, אדגים את העניין הזה בעיון ב־10 שמות, כדי להראות את בעיית המוגבלות של המסירה וכדי לראות
- 24 ראה שם, עמ' 1224.
- 25 שם, עמ' 1333. כולם מתועדים בק, 8 מהם מתועדים בר. ויש לתת את הדעת למה שנכתב להלן ב־25§ ובהערות 69, 72.
- 26 שם, עמ' 1350. 14 מהם מתועדים בק, 8 מהם מתועדים בר.
- 27 שם, עמ' 1328. כולם מתועדים בק, 5 מהם מתועדים בר.
- 28 ראה שם, עמ' 54-56.
- 29 ראה להלן §22-25.
- 30 ראה להלן §31-32.
- 31 חלופות קריאה מצויות גם במסירותיהם של עדים אחרים, כגון **שָׁבַח** וגם **שָׁבַח** בכ"י פא כפי שצוין בספרי תצורת השם, עמ' 448.
- 32 וכך הוא באשר לעדויותיהם של אלה לעומת עדים אחרים.

מה ניתן להסיק מהעיון בהן לעניין דרך התיאור של דקדוק לשון המשנה. ברור שחלק מההיסקים אינם יוצאים מגדר הצעה סבירה יותר או הצעה סבירה פחות.<sup>33</sup>

### עריסה/עריסה

10. השם עריסה מצוי במשנה בחמש הופעות; כולן נקרו בסדר טהרות. בכל העדים שנבדקו השם הזה כתוב ביו"ד אחרי הרי"ש, כגון עריסה (אהילות יב ד), מעריסתן (נידה ד א). במסורתו של נקדן ק השם שקול בשני משקלים: א. פְּעִילָה: וְהַעֲרִיסָה (כלים טז א), מִיעֲרִיסָתָן (נידה שם); ב. פְּעִילָה: שְׁלַעֲרִיסָה (אהילות יב ד; פרה יב ח), הַעֲרִיסָה (כלים כו ה). וכך הוא בפד, א. פְּעִילָה: וְהַעֲרִיסָה (כלים טז א), ב. פְּעִילָה: שְׁלַעֲרִיסָה (פרה שם), הַעֲרִיסָה (כלים כו ה), שְׁלַעֲרִיסָה (אהילות שם), מִיעֲרִיסָתָן (נידה שם). גם בפס מובאות שתי הצורות: עֲרִיסָה (2x), עֲרִיסָה (3x). וכך הוא גם בליוון: מִיעֲרִיסָתָן (נידה שם), לעומת עֲרִיסָה (4x). לעומת זאת פא, שיש בו אך שתי הופעות מנוקדות, מכיר רק את עֲרִיסָה (כלים טז א; כו ה). בת מתועדת אך צורה אחת: עֲרִיסָה (5x).<sup>34</sup>
11. דומה אני שבמציאות המתוארת לעיל – ובה יש לנו שני עדים קדומים (ק ור), עד אחד מתקופה מאוחרת מעט (טפ) ועד אחד מהדרות האחרונים (ליוון) המוסרים את שני הניקודים – אין כלל מקום להניח שבשל משוגת ניקוד הוטל במופעים שונים של השם חיריק במקום צירי<sup>35</sup> או צירי במקום חיריק. לדידי, מסתבר יותר שיש לקבוע שבהגיית השם הזה הילכו זו ליד זו בלשון המשנה שתי צורות. יש לשים לב ששתי החלופות הילכו באיטליה במשך דורות רבים כעדות ק, פ וליוון.<sup>36</sup>

### כנימה/כנימה

12. השם כנימה (=תולעת שכפרות) מתועד במשנה אך פעם אחת ויחידה, והוא
- 33 בעיון הזה בעשרת השמות האלה אני מביא נתונים מעדים אחרים, שלא הוצגו בספרי תצורת השם. שכן לעתים צמצמתי שם את התיעוד מהעדים האחרים בכל מקום שסברתי שאין בו כדי לתרום לתיאורו של השם הנידון. פעמים שנהגתי כך גם כדי לא להגדיל עוד יותר את היקפו של החיבור.
- 34 ראה פרטי הדברים אצל בראש, תצורת השם, עמ' 1256, 1292. נתוני ת וליוון לא הובאו שם.
- 35 הלוא צירי שנשכחה בו נקודה אחת הוא חיריק.
- 36 ייתכן שכן היה גם בפא, שכן מתועדות בו רק שתי הופעות מנוקדות. ואת מסורתו לדיוקה אפשר ללמוד רק אילו ניקד את חמש הופעותיו של השם.

כתוב תמיד ביו"ד אחרי הנו"ן: **הכנימה**<sup>37</sup> (מכשירין ו א). במסורת פ' השם שקול במשקל פְּעִילָה: הַכְּנִימָה. לעומת זאת במסורתו של נקדן ק הוא שקול במשקל פְּעִילָה: הַכְּנִימָה. כניקוד כפר מצאנו גם בנ"ב,<sup>38</sup> כפס ובליוור. העדים האחרים מוסיפים חלופות אחרות. ואלו הן: הַכְּנִימָה (א), הַכְּנִימָה (ת), ותצוין גם הגרסה המשוחזרת בפיה"ג שחזור מסתבר: **הכנימה**<sup>39</sup>.

13. עדויותיהם של א, ת ופיה"ג (כתיקון שהציע אפשטיין) דורשות תוספת הבהרה: א. האם הקמץ בגרסת א – הַכְּנִימָה – הוא קמץ טברני, ואז מדובר במשקל נדיר וחרגי (פְּעִילָה), או שהוא משקף הגיית השווא כ-[a] כהגייתו שנהגה במזרח? אם כך הוא, גרסת א היא חלופה של פְּעִילָה של פ' ושל הדומים לו. ב. נראה שגרסת ת – הַכְּנִימָה – מכוונת לצורה הַכְּנִימָה.<sup>40</sup> דומה שהצורה הזאת היא תוצאת הרכבה של השם כְּנִים על גבי הצורה כְּנִימָה. ג. האם הגרסה המתוקנת שאפשטיין הביא – **הכנימה** – מכוונת לצורה זהה למה שאנו מוצאים בתקופה מאוחרת בת הַכְּנִימָה והחיריק בהברה סגורה נכתב בה כתיב מלא, או שמא היו"ד אחרי הכ"ף מציינת כתיב מלא של השווא? אם כן, זו קריאה זהה לקריאה כפר וברומים לו. בעיקרו של דבר, יש לומר שכוונת כל אחת מהגרסות של א ושל פיה"ג אינה מחוורת.<sup>41</sup>

14. כללו של הדבר, בקריאת הכתיב כנימה יש לנו אך שלוש חלופות ברורות: כְּנִימָה, כְּנִימָה, כְּנִימָה. מסתבר ששתי הראשונות המסורות בשני העדים הנאמנים – אחת כפר ואחת בק – הן צורות אותנטיות. הן עשויות לשקף מסורות מקבילות שהילכו זו ליד זו בתקופה קדמונית. הצורה השלישית נראית מעשה כלאיים של כְּנִימָה וכְּנִים. עניינן של גרסת כ"י א (כְּנִימָה) והגרסה המשוחזרת בפיה"ג (כנימה) אינו ברור. ריבוי הגרסות מלמד על גורלן של מילים נדירות בתהליך המסירה רב הדורות של המשנה.

### סְרִיגָה/סְרִיגָה

15. גם השם סריגה (= סורג, רשת) ממועט הופעות במשנה – שתיים בלבד – ושתיהן באות במסכת אהילות. מסורת פ' שוקלת את שתי ההופעות במשקל

37 כתיב שונה מצוי בגרסת פיה"ג לאחר התיקון שהציע לה אפשטיין, כמובא להלן בסוף הסעיף.

38 ראה, ייבין, בבלי, עמ' 884.

39 אפשטיין, פיה"ג, עמ' 130. הכנימה היא הצעת תיקון של אפשטיין לגרסה המשוכשת מנימה; לדעתו, הומרו בה בטעות שתי האותיות כי באות מ בשל דמיון הגרפי.

40 לרוב אין כ"י ת מטיל דגשים.

41 השם הזה נידון בספרי תצורת השם, עמ' 1254, 1346-1347.

פְּעִילָה: הַסְרִיגוֹת (אהילות יג א [ב]), וְהַסְרִיגוֹת (שם ח ד). לעומת זאת ק מקיים שתי קריאות נבדלות: וְהַסְרִיגוֹת (שם) במשקל פְּעִילָה, הַסְרִיגוֹת (אהילות יג א [ב]) במשקל פְּעִלָה. בפא מנוקדת רק הופעה אחת: הַסְרִיגוֹת<sup>42</sup> (אהילות יג א [ב]), וכן מנוקדות שתי ההופעות בת והופעה אחת בלי'וור (שם).<sup>43</sup> לעומת זאת פס ניקד הַסְרִיגוֹת, וְהַסְרִיגוֹת.<sup>44</sup>

16. ברור שבמקום שתפוצת החלופות שקולה כעולה מהניקוד בק – הופעה אחת לכל חלופה – אין להעדיף את האחת על פני חברתה. אמנם הקריאה סְרִיגָה קיימת בשלושה עדים קדומים (פד ובהופעה אחת בק ובפא), ואילו הקריאה סְרִיגָה קיימת רק בהופעה אחת בעד קדום (בק). הצורה סְרִיגָה נתמכת רק בעד פחות קדום (פס בשתי ההופעות), אבל מוצאו של כתב יד פס מאיטליה – ארץ מוצאו של ק. ומשנקרתה בפס הצורה סְרִיגָה בשתי הופעות, שאינן במשנה אחת ואף לא בשתי משניות סמוכות זו לזו, אין לפקפק באמינותה. לשון אחר: יש יסוד לקבוע שמסירתו הכפולה של ק המסתייעת בעדים אחרים מהמאות הראשונות של האלף הראשון מלמדת ששתי החלופות הילכו זו ליד זו. ונקדן ק הביא כל אחת מהן בהלכה אחת.<sup>45</sup> סְרִיגָה היא שנתקיימה ברורות אחרונים כעדותם של ת וליוור.<sup>46</sup>

### חֲתִיכָה/חֲתִיכָה

17. דבר ידוע שמסורות מהימנות של לשון המשנה מבחינות בין חֲתִיכָה (=פעולתו של החותך) במשקל פְּעִילָה, שם הפעולה של חֲתַךְ בבניין קל, לחֲתִיכָה (=ה'דבר החתוך', היינו פרי הפעולה) במשקל פְּעִלָה. על ההבחנה הזאת במסורת תימן העמיד יצחק שבטיאל כבר בשנת תרצ"ט. הוא הביא את הצורה חֲתִיכָה (חולין ז ה) ובהערה 29 הגדיר אותה "שם דבר", והוסיף: "אבל שם מעשה [=שם פעולה]

42 בלא דגש בסמ"ך.

43 באהילות ח ד גורס ליוור תיבה אחרת משורש סר"ג: וְהַמְסִיג, ובגיליון הביא את החלופה והסריגות (בלא ניקוד).

44 שתי החלופות נידונו בספרי תצורת השם, עמ' 1256, 1297.

45 יותר משיש לחשוב על חוסר עקיבות, שהוא קו אופייני למסרנים שמסירתם חלשה (ראה בר־אשר, איטליה, עמ' 54-55). אצל נקדן ק שמסירתו מהימנה, מסתבר יותר שיש להניח שהכיר מספר מסורות. פעם אחת הוא מביא את האחת ופעם אחרת את השנייה. ראויים לכאן דבריו המפורשים של חנוך ילון: "נקדן היודע שתי מסורות קריאה לתיבה אחת נוטה פעם לכאן ופעם לכאן" (מבוא, עמ' 31). וראה דברים שכתבתי על תוקפה המוכח של הדעה שילון הביע. מצאנו ראיות מפורשות אצל מסרן שהכיר שתי מסורות. שתיהן באות לידי ביטוי ברור במסירתו (בר־אשר, לשונות, §§14-24, בעמ' 269-275).

46 וכן ניקדו ח' ילון (במשנה המפורשת בידי ח' אלבק) וח"י קוסובסקי (באוצר לשון המשנה).

כמקובל: וְחֲתִיכַת־יִבְלְתוּ (פסחים ו, א) <sup>47</sup>. ואכן כך עולה כבר מעד קדום מתימן, תימועד: וְחֲתִיכַת יִבְלְתוּ (פסחים ו א) לעומת וְחֲתִיכוֹת (שקלים ז ג 2x) <sup>48</sup>. לימים ציין קוטשר את הממצא הזה בכ"י ק. <sup>49</sup> וכן מצאתי בכ"י פא: וְחֲתִיכַת (פסחים שם; על הכ"ף הוטל גם קו הרפה), לעומת חֲתִיכָה, חֲתִיכוֹת (ערלה ב טו) ועד הרבה. בפר מתועד רק פרי הפעולה, והוא מנוקד בו בקביעות כמו בק ובפא, למשל חֲתִיכָה (כלים ט ד; נידה ג א), חֲתִיכוֹת (טהרות ח ח[ט]). וכך הוא בא: חתיקה (נידה שם; מכשירין ו ג), חתיכות (טהרות שם) <sup>50</sup>. וכך קבע ייבין באשר לשני מופעים שנמצאו בכ"י מנוקד בנ"ב: חֲתִיכָה (מכשירין שם), חֲתִיכוֹת (טבול יום ב ה) <sup>51</sup>. פס אינו מקיים את ההבחנה האמורה. אצלו קיים רק משקל פְּעֻלָּה, כגון פרי הפעולה: חֲתִיכָת, חֲתִיכָה (חולין ח ג), וכך ניקד את ההופעה היחידה של שם הפעולה: וְחֲתִיכַת (פסחים ו א). כנגד זה ליוור שוקל את שתי ההוראות במשקל פְּעֻלָּה, כגון פרי הפעולה: חֲתִיכָה (ערלה ב טז), וכך ניקד את שם הפעולה: וְחֲתִיכַת (פסחים שם).

18. אכן ההבחנה בין שם הפעולה בהופעתו היחידה במשנה (במסכת פסחים) לפרי הפעולה ביותר משלושים הופעות מקוימת היטב במסירתו של נקדן ק, אבל בשתי הופעות נמצא הניקוד חֲתִיכוֹת <sup>52</sup> (שקלים ז ג 2x) במקום חֲתִיכוֹת כצפוי. לכאורה אפשר לראות בניקוד הזה הד ראשון לקריאה המאוחרת המשתקפת בניקוד שהובא לעיל מליוור, הקוראת את פרי הפעולה כדרך שהיא קוראת את שם הפעולה. הלא שמות רבים מביעים את הפעולה ואת פרי הפעולה בצורה אחת, למשל השם מְצִיאַה מציין את פעולתו של המוצא, כגון "כל הטמאות כשעת מְצִיאַתָּן" (טהרות ג ה ועוד), והוא מציין גם את תוצאת (פרי) פעולתו, כלומר 'הדבר שנמצא', כגון "אלו מְצִיאוֹת שלו" (בבא מציעא ב א). אך אנו רואים שעדים קדומים מאיטליה, פא הקרוב בזמן לק, ואפילו פס המאוחר לו

47 י' שבטיאל, "מסורות התימנים בדקדוק לשון חכמים", בתוך ח' ילון (עורך), קונטרסים לעניני הלשון ב, ירושלים תרצ"ח-תרצ"ט, עמ' 66 (=קובץ א, עמ' 220).

48 א. אלו כל ההופעות שנקרו בסדר מועד. ב. בגלל מחק או קרע בכתב היד מההופעה השנייה במסכת שקלים נותרו רק האותיות תיכות (יושם נא לב כי מהתי"ו הראשונה שרד רק מקצת מרגלה השמאלית, ומהניקוד רואים בבירור רק את הדגש בכ"ף).

49 הדברים עולים מהנתונים שהביא במאמרו "מחקרים בדקדוק לשון חז"ל", שהתפרסם בספר בראיילן, קובץ העשור, רמת-גן תשכ"ט, עמ' 53, 76 (=קובץ א, עמ' 104, 127).

50 בכל שלוש ההופעות הוטל רק הדגש. לענייננו זה הנתון החשוב ביותר.

51 ייבין, בבלי, עמ' 944, אף שאין דגש בכ"ף ייבין שילב את שתי ההופעות של השם הזה במשקל קְטֻלָּה, ובמפתח בעמ' 1251 הביא את הצורה בניקוד (חלקי): חתכה.

52 בשני המופעים לא רק לא הוטל דגש בכ"ף אלא גם הוטל על גביה הקו לציון הגייתה הרפה.

כמה מאות שנים,<sup>53</sup> מקיימים את הקריאה חֲתִיכָה לציון פרי הפעולה, שהיא דרך הרוב בק. לפיכך נראית לי דעתו של קוטשר שהגדיר את הניקוד של שתי ההופעות בשקלים בשתי מילים:<sup>54</sup> "כנראה שיבוש".<sup>55</sup>

### דְּלִיקָה/דְּלִיקָה

19. השם דְּלִיקָה מתועד במשנה בתשע הופעות. הוא נכתב על פי רוב כתיב מלא יו"ד. רק לעתים נכתב בלא יו"ד – דלקה – בעדים קדומים.<sup>56</sup> שמונה מהן מנוקדות בק במשקל פְּעִלָּה, כגון הַדְּלִיקָה (שבת טז א; בבא קמא ו ד [ו] הופעה א), אך בהופעה התשיעית נוקדה הלמ"ד בחיריק: הַדְּלִיקָה (שם הופעה ב). בסדר טהרות מתועדת רק הופעה אחת והיא מנוקדת בפד: הַדְּלִיקָה (כלים ה ד). גם שש ההופעות שנקרו בפא בחלקו המנוקד (שבת טז א; טז ב [ג] 2x; פסחים ג ז; ר"ה ב ה) מנוקדות כך, כגון דְּלִיקָה (שבת טז ב [ג]). וכך ניקד את השם פס בכל תשעת המופעים. וכן מצאנו במופע אחד בעד אחד של נ"ב מחוץ למשנה.<sup>57</sup> כך מנוקד השם בת"מועד,<sup>58</sup> בת<sup>59</sup> ובליווור.<sup>60</sup>

20. כיצד תתפרש ההופעה היחידה שנוקדה בה הלמ"ד בחיריק בק? לכאורה עדות יש בה לשקילת השם גם במשקל פְּעִלָּה. אך כאן אני נוטה לשלול את ההסבר הזה. לטעמי העובדה ששני הניקודים נקרו במשנה אחת – הַדְּלִיקָה, הַדְּלִיקָה – נותנת מקום להניח שהניקוד המתועד בשבע ההופעות האחרות הוא המשקף את מסורתו של ק, והניקוד היחיד בחיריק מתפרש לי משוגת ניקוד; נראה שהושמטה בטעות נקודה אחת של הצירי. יושם נא לב שהצורה במשקל פְּעִלָּה היא העולה מקריאתם של כל העדים המנוקדים, ויש לה לעתים סיוע מהכתיב

53 ק הועתק ככל הנראה במאה האחת עשרה, כפי שקבע אל נכון דוד רוזנטל. הניקוד הוא מאוחר לטקסט הכתוב הוכנס במועד מאוחר (רוזנטל, עבודה זרה, עמ' 112, 123). זמן העתקתו וניקודו של פא מאוחר מעט לזמנו של ק (ראה שם, עמ' 123). זמן העתקתו של פס הוא בשנים 1399-1401 (ראה בראשון איטליה, עמ' 2).

54 קוטשר, מחקרים, עמ' 127.

55 השם נידון בספרי תצורת השם, עמ' 1228, 1346.

56 כך הוא למשל במופע אחד בלבד בשני עדים קדומים: רמב"ם ותימועד (ראש השנה ב ה[ו]).

57 ייבין, בבלי, עמ' 897.

58 כך הוא בכל ששת המופעים המתועדים בו, למשל שבת טז ה: הַדְּלִיקָה (2x), במופע השני הנקודה השמאלית של הצירי נדבקה לדגל של הלמ"ד, הַדְּלִיקָה (ראש השנה ב ה).

59 ידועות לנו כיום שלוש הופעות: דְּלִיקָה (כלים ה ד), הַדְּלִיקָה (בבא קמא שם 2x).

60 בכל המופעים של השם, כגון דְּלִיקָה (כלים ה ד) בכתיב חסר, הַדְּלִיקָה (פסחים ג ז).

חסר היו"ד כבר בעדים קדומים.<sup>61</sup>

21. ההיסק הזה מחייב הערה: כאן נתתי משקל לתפוצת הצורות דְּלִיקָה (8x) לעומת דְּלִיקָה (1x), לא כך סברתי במקום שהתפוצה מצומצמת כגון עֲרִיסָה לעומת עֲרִיסָה, סְרִיגָה לעומת סְרִיגָה, ולכל אחת משתי החלופות נמצאו עדויות מהימנות נוספות. באלה אני נוטה לקיים את שתיהן כמסירות מקבילות שהיו ידועות למסרנים והם הביאו את שתיהן. לעומת זאת במקום שמדובר בתפוצה מרובה של צורה אחת לעומת תפוצה מועטה וזניחה של החלופה, ולחלופה אין סיוע ממקור מהימן, אני נוטה לפקפק במקוריותה. כך נהגתי בניקוד חֲתִיכוֹת לִיד חֲתִיפוֹת כשמדובר בפרי הפעולה, וכך אני נוטה לקבוע באשר לניקוד החד פעמי דְּלִיקָה לִיד דְּלִיקָה, שהיא דרך הרוב בק והיא הנמסרת על ידי כל העדים האחרים. עם זאת, ברור לחלוטין שההיסקים הנוגעים לדְּלִיקָה ולחֲתִיכוֹת בק ולדוגמות אחרות כיוצא בהן נשארים בגדר הצעה, פעמים הצעה כזאת סבירה יותר ופעמים שהיא הצעה סבירה פחות.

### חקירה/חקורה

22. ככל העדים הקדומים זולתי ק שם הפעולה של חָקַר נכתב חקירה בכל שמונה הופעותיו. כך הוא ב9א, בלו, ברמב"ם, בפס ובד"ר: ובחקירה (סנהדרין ד א; ד ה), חקירת (גיטין ד ז 2x), חקירות (סנהדרין א; <sup>62</sup>ה ב 2x), שבחקירות<sup>63</sup> (שם). ובמנוקדים שבהם הוא שקול במשקל פְּעִילָה - פ9א: ובחֲקִירָה<sup>64</sup> (שם ד א); פ9: ובחֲקִירָה (שם), וחֲקִירָה (שם ד ה), חֲקִירָת, חֲקִירָת (גיטין שם).<sup>65</sup> וזו הקריאה במסורת תימן כעולה מעדותו של ת: ובחֲקִירָה (סנהדרין ד א; ד ה), חֲקִירָת (שם ה א; ה ב 3x). וכן קוראים הספרדים ובני עדות המזרח ואשכנזים.<sup>66</sup> זו הקריאה שהתפשטה בכל בדפוסי המשנה; כך הוא למשל בכל שמונה ההופעות בליוור: ובחֲקִירָה (סנהדרין ד א; ד ה), חֲקִירָת (גיטין ד ז 2x), חֲקִירָת (סנהדרין א; ה ב 3x). שני שמות הפעולה של שני הפעלים בבניין קל מתחום המשפט הנשענים על הפסוק שבמקרא – "וְדַרְשֵׁת וְחֲקֶרְתָּ הַיֵּטֵב" (דברים יג 15) – שקולים במשקל זהה. כשם ששם הפעולה של דָּרַשׁ הוא

61 ראה בספרי תצורת השם, עמ' 1289.

62 בד"ר יש הופעה נוספת במשנה זו: שבחקירות.

63 ד"ר גורס במשנה זו חקירות.

64 זו ההופעה היחידה המנוקדת ב9א.

65 וכן מנוקדות בו צורות הרבים. כידוע, פס מחליף זה בזה חטף פתח, פתח וקמץ.

66 מפי אשכנזים שמעתי גם את ההגייה חֲקִירָה (השווא בחי"ת ממומש כשווא נח).

- דְּרִישָׁה – בְּדְרִישָׁה (סנהדרין ד א; ד ה) – כַּךְ חֲקִירָה לְחֶקֶר.  
 23. עם זאת בממצאים של ק חלוקים הסופר והנקדן. הסופר כותב ארבע הופעות בווי"ו אחרי הקו"ף: צורת הנסמך – חקורת (גיטין שם 2x), צורת הרבים – חקורות (סנהדרין ה א), שבחקורות (שם ה ב), ורק ארבע הופעות כתובות אצלו ביו"ד אחרי הקו"ף: ובחקירה (שם ד א; ד ה), חקירות (שם ה ב 2x). הנקדן ניקד את כל שמונה ההופעות במשקל פְּעִילָה כמו שמצאנו בכל העדים האחרים: ובחֲקִירָה (2x), חֲקִירוֹת (2x) וגם חֲקִירוֹ[י]ת (2x), שְׁבַחֲחִירוֹת.<sup>67</sup>
24. לאור הממצאים בעדים אחרים ולאור קריאת הנקדן נקל לטעון שסופר ק המיר בטעות את היו"ד בווי"ו בארבע הופעות, ובארבע ההופעות שנכתבו ביו"ד הוא דייק ומסר את הצורה הנכונה. אך הטענה שהסופר טעה אינה מתקבלת על הדעת כאשר הכתיב חקורה נקרה בארבע הופעות הפזורות בשלוש הלכות נבדלות ומצויות בשתי מסכתות רחוקות זו מזו (גיטין וסנהדרין). בדיקה יסודית של הממצאים מגלה תוספת נתונים חשובה ביותר. את הכתיב חקירה, המכוון ככל הנראה לקריאה חֲקִירָה במשקל פְּעִילָה, אנו מוצאים אצל סופר ק בארבע הופעותיו בשכנות מהודקת לשני שמות אחרים השקולים במשקל זה – דְּרִישָׁה, בְּרִיקָה: "בְּדְרִישָׁה וּבְחֲקִירָה" (סנהדרין ד א; ד ה), "בין חֲקִירוֹת לְבְּרִיקוֹת [...] אחד חֲקִירוֹת ואחד בְּרִיקוֹת" (שם ה ב). לעומת זאת בהופעות שנכתבו בווי"ו אין שכנות כזאת. לאור הנתונים האלה נראה לי שסופר ק מוסר בהופעות אלו צורה במשקל הנכתב פעולה. מי שירצה להרחיק לכת, יוכל לטעון שזו הצורה האופיינית למסורתו. והצורה שנשקלה אצלו במשקל פְּעִילָה עלתה בשל שכנותה עם שמות פעולה אחרים השקולים במשקל הזה.
25. הכתיב חקורה עשוי לשלושת המשקלים פְּעוּלָה, פְּעוּלָה, פְּעוּלָה. בשלושתם כלולים שמות שהם שמות פעולה או פרי פעולה. מ-10 השמות הכלולים במשקל פְּעוּלָה 4 שמות הם שמות פעולה או פרי פעולה, ואלו הם: בְּשׁוֹרָה, סְחֹרָה, סְעוּדָה, עֲבוּדָה.<sup>68</sup> מ-22 השמות הכלולים במשקל פְּעוּלָה 8 שמות הם שמות פעולה או פרי פעולה, ואלו הם: נְבוּאָה, קְבוּרָה, רְפוּאָה, שְׁבוּעָה, שְׁמוּעָה. וכן שלושת השמות המלאכותיים המציינים שְׁבוּעָה ושקולים במשקל השם הזה: שְׁבוּקָה, שְׁבוּתָה, שְׁקוּקָה.<sup>69</sup> מ-16<sup>70</sup> השמות השקולים במשקל פְּעוּלָה 8
67. הוא תיקן את הכתיב רק בשלוש הופעות, אבל לא ברביעית. עניינו של השם הזה נידון בספרי, תצורת השם, עמ' 1227-1228.
68. ראה שם, עמ' 1332.
69. שם, עמ' 1339. למעשה הבאתי שם 23 שמות ומהם 9 הם שמות פעולה ופרי פעולה כמובא להלן בהערה 72.
70. מתוכם מתועדים בק רק 14 שמות (ראה שם, עמ' 1350).



שמות הם שמות פעולה ופרי פעולה, ואלו הם: אַגוּדָה, אַחוּזָה, גְּאוּלָּה, יְרוּשָׁה, כְּהוּנָה, כְּתוּבָה, פְּעוּלָה, פְּקוּדָה.<sup>71</sup> אם כן, השם חקורה, שהוא שם הפעולה של חָקַר, עשוי אפוא לכל אחד משלושת המשקלים האלה; היינו חֻקְרָה כמו עֲבוּדָה, או חֻקְרָה כמו שְׁבוּעָה, או חֻקְרָה (ובכתיב מלא חֻקְרָה) בתשלום דגש לפני הרי"ש כמו גְּאוּלָּה. הווה אומר: איננו יודעים את קריאת השם לדיוקה במסורת הסופר. ברם אני סבור שבמיון כלל השמות צריך החוקר לשלב כל שם במשקל מהמשקלים, בגדר הצעה סבירה יותר או סבירה פחות. בספרי שילבתי אותו במשקל פְּעוּלָה.<sup>72</sup>

### חגירה/חגורה

26. בסעיף הזה יידון אחד השמות היחידאיים במשנה, שהעדים חלוקים בכתיבו ובניקודו. משנת הדפוסים גורסת: "ולשאר עושין חגורה גבוהה עשרה טפחים" (עירובין ב ד). הכתיב חגורה שבדפוסים כבר מצוי במסירתו של נדן ק וכן ברמב"ם בפס ובר"ד.<sup>73</sup> העדים המנוקדים שוקלים אותו במשקל פְּעוּלָה: חֻגְרָה<sup>74</sup> (ק, פס<sup>75</sup> וליורו).<sup>76</sup> זה ניקוד השם במקרא הטברני: חֻגְרָה (ישעיה ג 24), חֻגְרָה<sup>77</sup> (מלכים ב ג 21).<sup>78</sup>
27. לעומת זאת יש לנו שבעה עדים שכתבו את השם ביו"ד אחרי הגימ"ל: חגירה (סופר ק, פא, לו, קטע גניזה<sup>80</sup> וכ"י לידן של הירושלמי<sup>81</sup> ושני כתבי יד של התלמוד הבבלי<sup>82</sup>). ברור שריבוי עדים כזה מארצות שונות שולל את האפשרות

- 71 שם, עמ' 1355.
- 72 לפיכך מספר השמות הכלול במשקל הוא 23, ומתוכם 9 הם שמות פעולה ופרי פעולה (ראה שם, עמ' 1335, 1339).
- 73 ומשתיקת האפרט אצל גולדברג, עירובין, על אתר, עולה שזו הגרסה ברוב העדים, זולתי המעטים שגורסים חגירה, כמובא בהמשך דברינו.
- 74 ההופעה הזאת הכתובה במקרא בווי"ו אחרי הגימ"ל מחזקת את הקביעה שהשם שקול במשקל פְּעוּלָה ולא במשקל פְּעָלָה (בתשלום דגש לפני הרי"ש).
- 75 בפס יש בחי"ת פתח (=חטף פתח טברני).
- 76 למרבה הצער, המשנה שבה מצוי השם הזה חסרה בת-מועד.
- 77 גם שלוש ההופעות האחרות של השם במקרא כתובות בלא וי"ו אחרי הגימ"ל.
- 78 אין לשם תיעוד במסורת הניקוד הבבלי של המקרא ושל המשנה.
- 79 הנקדן הסב את היו"ד לוויו"ו בהאריכו את הקוץ שלה הנראית כיום רגל שלמה של וי"ו. גולדברג, עירובין, על אתר, ובירנבאום, גניזה, עמ' 132, לא שמו לב שגרסת סופר ק שונה מגרסת הנקדן.
- 80 ראה בירנבאום, שם. זה קטע גניזה Oxford Heb. C.23.3-8, הוא הקטע שסימנו ג7 אצל בירנבאום.
- 81 כמובא אצל גולדברג, שם.
- 82 ראה גולדברג, שם; אלו הם כ"י וטיקן 127 (המסומן אצל גולדברג באות ט) וכ"י וטיקן 109 (המסומן

שלפנינו משוגת העתקה של וי"ו כיו"ד. בעדים המנוקדים שני כתבי יד מנקדים את השם במשקל פְּעִילָה: חֲגִירָה (א9), חֲגִירָה (קטע הגניזה הנזכר). לעומת זאת יש עדות לקריאה חֲגִירָה<sup>83</sup> (ל7)<sup>84</sup> במשקל פְּעִילָה או פְּעִילָה (בתשלום דגש לפני הרי"ש). איננו יודעים באיזה מהמשקלים האלה שקל את השם סופר ק. בספרי שילבתי אותו במשקל פְּעִילָה כגרסת פא, בשל הקרבה הרבה שלו לק. שניהם מייצגים מסורות איטלקיות עתיקות. הכרעה זו נתמכת גם בקריאתו של קטע הגניזה הנזכר.<sup>85</sup>

28. האם מותרים אנו להניח שהחלופות חֲגִירָה/חֲגִירָה (= חֲגִירָה בניקוד טברני) משקפות את הצורה המקורית בלשון המשנה, והגורסים את הצורה חֲגִירָה דחו את הצורה של המשנה בהביאם במקומה את הצורה המקראית, או שמא מדובר במסורות מקבילות בקריאת המשנה, אחת מהן זהה לצורה של המקרא ואחת מהן נבדלת ממנה?

### חֲלוּדָה/חֲלוּדָה

29. השם חֲלוּדָה מנוקד בשתי היקרויותיו בק במשקל פְּעוּלָה: חֲלוּדָה (כלים יג ה [ו]; טהרות ג ה). כנגד זה פר מוסר שני ניקודים: חֲלוּדָה<sup>86</sup> (טהרות) וגם חֲלוּדָה (כלים) במשקל פְּעִילָה. פס ולייור מנקדים את שתי ההופעות כמו ק, לעומת זאת נ"ב גורס כמו פר.<sup>87</sup> גרסת ת – חֲלוּדָה – אינה חד משמעית, כיוון שאינו מקפיד להטיל דגשים.<sup>88</sup> כללו של הדבר, בקריאת השם נהגו שתי מסורות נבדלות. שתיהן מסורות בכתב יד פר שמוצאו מן המזרח. הראשונה מקוימת במערב לאורך הדורות (בעדים מאיטליה: ק פס ולייור), השנייה ידועה מהמזרח גם בזכות מה שנמסר בנ"ב.<sup>89</sup>

### שְׁכוּנָה/שְׁכוּנָה

30. גם בקריאת השם שְׁכוּנָה חלוקים ק ופר. ק שוקל את השם ככל ארבעת מופעיו

אצלו באות ד). בכ"י ט המילה מקוצרת: חגיר'.

83 הסגול בחי"ת = חטף סגול טברני.

84 זו אחת מהמילים הלא רבות המנוקדות בלו.

85 שתי החלופות בק נידונות בספרי, תצורת השם, בשני פרקים שונים (עמ' 1252–1253, 1329).

86 לא רק לא הוטל דגש בדל"ת הוטל על גביה הקו לציון הגייתה הרפה.

87 ראה ייבין, בבלי, עמ' 950.

88 ראה לעיל הערה 40.

89 ראה בספרי תצורת השם, עמ' 1334, 1353.

במשקל פְּעוּלָה: מְשֻׁכְּנָה לְשֻׁכְּנָה (מכות ב ז [יג]), שְׁכוּנַת (נזיר ט ג [ד]); אהילות טז ג [ד]. לעומת זאת פֶּד שוקל את המופע היחיד המתועד בו במשקל פְּעֻלָּה: שְׁכוּנַת (אהילות שם). פס<sup>90</sup> ולייור מנקדים כמו ק. כאמור, עדותו של ת – מְשֻׁכְּנָה לְשֻׁכְּנָה (מכות), שְׁכוּנַת (אהילות) – אינה חד משמעית.<sup>91</sup> מכל מקום בשל מעמדו של פֶּד כאב טקסט, יש לראות במסירתו עדות לחלופה לגרסת ק והרומים לו.<sup>92</sup>

### כתיבה/כתובה

31. שם הפעולה של כְּתַב נקרה במשנה אך בהופעה אחת. בכל העדים הקדומים זולתי ק הוא כתוב \*כתיבה: כתיבתו (גיטין ב ד); כך הוא בפא, בלו, ברמב"ם, בפס ובד"ר. פס ניקד את הצורה במשקל פְּעֻלָּה: כְּתִיבְתוּ. ואכן גם במקומות אחרים בספרות התנאים הצורה כתובה ביו"ד, כגון כתיבה (מכילתא פסחא בא יז,<sup>93</sup> ספרי דברים לה,<sup>94</sup> תוספתא ברכות ב ה; גיטין ב ד). ככל הנראה הכתיבים כתיבתו (בעדי המשנה) כתיבה (במובאות ממדרשי ההלכה ומהתוספתא) מכוונים לצורה כְּתִיבָה במשקל פְּעֻלָּה, שהוא המשקל האופייני ביותר לשמות פעולה של בניין קל. זה הניקוד לא רק בכ"י פס אלא גם בדפוסים המהלכים, כגון לייור, וכן ניקוד החדשים.<sup>95</sup>
32. לאור האמור לעיל אני סבור שהכתיב בווי"ו בק – כתובת[ו] – אינו מכוון לצורה באחד המשקלים הנכתבים פעולה. מסתבר שמדובר במשוגת כתיב שבה הומרה היו"ד בווי"ו, כפי שהבין אל נכון נקדן כתב היד שניקד כְּתוּבַת[ו]<sup>96</sup> במשקל פְּעֻלָּה, בלי שהסב את הווי"ו ליו"ד.<sup>97</sup>

90 בהופעה במסכת אהילות הטיל פס בווי"ו שורוק וגם חולם על גביה.

91 ראה לעיל הערות 40, 88.

92 השם נידון בספרי תצורת השם, עמ' 1338–1339, 1354.

93 הורביץ ורביץ, מכילתא, עמ' 67.

94 פינקלשטיין, ספרי, עמ' 64.

95 כגון ילון וקוסובסקי.

96 בתחילה הטיל חולם על גבי התי"ו אחר כך נוספה וי"ו לציון כינוי הקניין לנסתר והוטל בה שורוק.

97 כפי שמצאנו לעתים במסירתו של נקדן ק (ראה שם, עמ' 79).

98 ראה שם, עמ' 1232.

### הערות לסיכום וחתימה

33. נוסף ל-10 השמות שהובאו ונידונו בעיון הזה אפשר למצוא בקרב 252 השמות השייכים למשקלים הנכתבים **פעילה** או **פעולה** עוד מעט שמות הדומים לכל אחד מהם. אך די לנו באלה שהובאו ונידונו בעיון הזה, כדי להרגים את המגבלות העולות מהכתיב העברי בהבעת תנועות ואת המגבלות הכרוכות בתקלות גרפיות בשל דמיון היו"ד והווי"ו הגורם לעתים להחלפה מוטעית ביניהן. מכל מקום העיון בכל דוגמה לעצמה על יסוד כלל הנתונים בכתיב ובניקוד מאפשר להגיע להצעה סבירה באשר לצורתו של השם הנידון.
34. ועוד יש לתת את הדעת למסירתו של סופר ק. מאחר שהניקוד בכתב היד לא יצא מתחת ידו, אפשר לומר שבשמות הנכתבים **פעילה** ובשמות הנכתבים **פעולה** איננו יודעים למעשה את מסורתו.<sup>98</sup> למשל השם הנכתב **כנימה** עשוי לשלוש צורות: **כְּנִימָה**, **כְּנִימָה**, **כְּנִימָה**, ואיננו יודעים לאיזו מהן כיון סופר ק. עם זאת, ברוב השמות אנחנו מניחים שמסירתו לא נבדלה מהמסירה של הנקדן, אלא במקום שיש ראייה ברורה לברלותן, כמו בדוגמה **חקורה/חקירה** בארבע הופעות. לצורך הזה אנחנו מסתייעים בעדים קדומים אחרים. לעתים ראוי להיעזר בנתון חשוב אחר: רציפות של עדויות באיטליה מקום העתקתו של כתב היד, כמו שהראינו בניקודי השם הנכתב **עריסה**.<sup>99</sup> ואולם כאמור, יש להבדיל בין עובדה ברורה להצעה שמידת סבירותה פעמים גבוהה ופעמים נמוכה.<sup>100</sup>

### רשימת הקיצורים

#### עדי נוסח

א = כ"י אנטונין לסדר טהרות על פי הפקסימיליה שהביא א"י כץ, גנזי משנה

98 לעיל הבאתי ארבעה משקלים הנכתבים **פעילה** ושלושה הנכתבים **פעולה**. וברור שלא מיציתי את כל המגבלות הכרוכות בכתיבים האלה. אנחנו מוצאים גם חילופים של הכתיב **פעילה** בכתיב **פעלה**, העשוי לא רק למשקל **פְּעִלָה** הנכתב לעתים כתיב חסר, כגון **דְּלָקָה**, אלא גם למשקל **פְּעִלָה**, כמה שמשתקף בחלופות הכתיב **דריסה/דרסה**. הכתיב בלא היו"ד עשוי לצורה **דְרָסָה** (אבל גם לצורה במשקל אחר; ראה לעיל סוף § 6 והערה 24), ויש שמוצאים כתיבים חלופיים שבהם היו"ד באה לפני ע' השורש ולא אחריה כמשתקף בחילופים **דליפה/דילפה**, **פגימה/פיגמה** בכ"י ק, המשקפים חילופי **פְּעִילָה/פְּעִלָה** (שם עמ' 1224, 1240).

99 ראה לעיל § 11.

100 לעניין המגבלות במסירתו של ק ראה בר־אשר, בעיות בתיאור, §§ 29-35.

מאוסף אנטונין בספרייה הלאומית בלנינגרד, ירושלים תש"ל, עמ' קסט-שיט; ד"ר = משנה דפוס ראשון נפולי רנ"ב; לו = משנה על פי מהדורתו של ו"ה לו, מתניתא דבני מערבא על פי כ"י קיימברידג' Add 470,1, קיימברידג' 1883; ליוור – משנה דפוסי ליוורנו תרע"ט, תרפ"ח; מאגרים = המאגרים של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית (<http://maagarim.hebrew-academy.org.il>); פא = כ"י פרמה א של המשנה (דה"רוסי 138), מהדורה פקסימילית, ירושלים תש"ל; פיה"ג = הטקסט של פירוש הגאונים לסדר טהרות על פי אפשטיין, פיה"ג; פס = כ"י פאריס 329-328 בספרייה הלאומית בפריז, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"ג; פג = משנה כתב יד פרמה ב לסדר טהרות (דה"רוסי 497), מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"א; ק = משנה כ"י קאופמן A50 בספרייה הלאומית בבודפשט, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשכ"ה; ק"ז = הדפים בסדר טהרות (נידה ד, ב-י, ד; זבים ב, ב-עוקצין ג יב), שנכתבו ונוקדו בידי סופר אחר שאיננו הסופר או הנקדן של ק; רמב"ם = גרסות המשנה במהדורתו של הר"י קאפח, משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ז (חלקה הגדול ביותר של המהדורה מבוסס על אוטוגרף הרמב"ם); ת – סדרי המשנה נזיקין קדשים טהרות [...]: כתב-יד בניקוד לפי מסורת תימן – מהדורה פקסימילית, ירושלים תש"ל; ת-מועד – משנה סדר מועד: כתב יד בנוסח תימן – מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"ו

### מחקרים

אפשטיין, פיה"ג = יעקב נחום אפשטיין, פירוש הגאונים לסדר טהרות עם מבוא והערות, ירושלים-תל-אביב תשמ"ב  
 בירנבאום, גניזה = גבריאל בירנבאום, לשון המשנה כגניזת קהיר, ירושלים תשס"ח  
 בראשר, איטליה = משה בראשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה (עדה ולשון, ו), ירושלים תש"ם  
 בראשר, בעיות בתיאור = מ' בראשר, "בעיות בתיאור תורת הצורות של לשון חכמים", ספר הזיכרון לדוד (דודיק) טלשיר (בדפוס)  
 בראשר, כללים ופרטים = משה בראשר, "על כללים ופרטים בתצורת השם במשנה", תרביץ פא (תשע"ג): ספר היובל ליעקב זוסמן, עמ' 71-85  
 בראשר, לשונות = משה בראשר, לשונות מסורות ומנהגות: עיונים בלשונות, במסורות, בארוחות חיים וביצירות של היהודים במגרב ועיונים בלשונות היהודים, ירושלים תש"ע  
 בראשר, מחקרים א-ב = מחקרים בלשון חכמים, א: מבואות ועיוני לשון, ב: פרקי דקדוק, ירושלים תשס"ט

בר־אשר, תצורת השם = משה בר־אשר, תורת הצורות של לשון המשנה: תצורת שם העצם, א-ב, ירושלים תשמ"ה

גולדברג, עירובין = אברהם גולדברג, פירוש למשנה מסכת עירובין – נוסח כ"י קויפמן ונוסח דפוס ראשון (רנ"ב) [...] בצירוף מבוא והערות, ירושלים תשמ"ו

הורביץ ורביץ, מכילתא = חיים שאול האראוויץ וישראל אברהם רביץ, מכילתא דרבי ישמעאל עם חלופי גרסאות והערות, ירושלים תש"ל<sup>ב</sup>

ייבין, בבלי = ישראל ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, א-ב, ירושלים תשמ"ה

ילון, מבוא = חנוך ילון, מבוא לניקוד המשנה, ירושלים תשכ"ד

פינקלשטיין, ספרי = אליעזר אריה פינקלשטיין, ספרי דברים עם חלופי גרסאות והערות, ניו יורק תשכ"ט<sup>ב</sup>

קובץ א = קובץ מאמרים בלשון חז"ל, א, בעריכת מ' בר־אשר, ירושלים תשל"ב

קוטשר, מחקרים = יחזקאל קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז

רוזנטל, עבודה זרה = דוד רוזנטל, משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית ומבוא, ירושלים תשמ"א

שבטיאל, מסורות = יצחק שבטיאל, "מסורות התימנים בלשון חכמים", קובץ א, ירושלים תשל"ב

## עיון בשאלות רטוריות בארמית הבבלית

### 1. מבוא

#### 1.1 שאלות רטוריות

שאלות רטוריות הן, מבחינה דקדוקית, מבעים עם המאפיינים הלשוניים הרגילים של שאלות, כלומר יש בהן הופעה של מילת שאלה או שינוי בסדר המילים או הנגנה מיוחדת, וכיוצא בהם. ברם בניגוד לשאלות, המביע שאלות רטוריות אינו מצפה לתשובה, הואיל ובכוח ההיגרי שלהן (illocutionary force) הן מביעות טענות (assertions) או לפחות מזכירות עובדות הידועות לכל המשתתפים בשיח. בשונה מטענות רגילות, הטענה בשאלות הרטוריות היא לאמתות השלילה של התוכן במשפט השאלה.<sup>1</sup> נדגים זאת בעזרת שני המשפטים הללו:

(1) א. ראית את הסרט?/?!

ב. לא ראית את הסרט?/?!

כשאלות קוטביות (polar questions), אפשר לענות על השאלות המוצגות ב-(1א), (1ב) בחיוב או בשלילה. לעומת זאת כשאלות רטוריות, (א) אמתית, או לפחות קביל, אם הנמענת לא ראתה את הסרט; ומנגד (ב) אמתית במצב עניינים שבו היא ראתה את הסרט. יש הטוענים ששאלות רטוריות הן עדיין משפטי שאלה לכל דבר ועניין, אלא שבניגוד לשאלות רגילות, שבהן השואל מבקש לקבל מידע כתשובה (האם המשפט

\* ציטוטים מכתבי היד של התלמוד הבבלי לקוחים מ"המאגר לעדי הנוסח לתלמוד הבבלי של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן" (להלן: "המאגר"). הקיצורים הבבליולוגרפיים לכתבי היד הם על פי המצוי במילונו של סוקולוף 2002, עמ' 55-60. ההפניה לכתבי היד שאינם כלולים במילון היא על פי דרך רישומם במאגר. עיקרי הדברים ניתנו כהרצאה בסמינר המחלקתי של החוג ללשון העברית באוניברסיטה העברית בשנת תשע"ו, אני מודה לקהל על הערותיו. כמו כן אני מודה לתלמידי בקורס "עיונים בלשניים ופילולוגיים בארמית הבבלית", שניתן בשנת תשע"ו באוניברסיטה העברית, על הערותיהם המועילות. התרגומים של הארמית לעברית הם שלי, וההדגשה מסמנת את המשפטים שעליהם נסוב הדיון. אני מציין בסוגריים הוספות לתרגום שנועדו לסייע בהבנה, ושאינן במקור הארמי. בשל הדרישה לקצר, תרגמתי לעברית רק במקום שבו התוכן של הדוגמות מהותי לדיון והמוקד של הדיון אינו רק בשאלות דקדוקיות.

1 סארוק 1971, 1974 הראה כי מבחינה תחבירית שאלות רטוריות אינן משפטי שאלה, הואיל והן מופיעות בסביבות לשוניות ששאלות אינן קבילות בהן. לטענות קרובות ראו גם האן 2002 וגרסילון 1980 בסקירה של התופעות המרכזיות בדיונים על השאלות הרטוריות.

שנשאל הוא אמתי או שקרי), בשאלות רטוריות השואל יודע את התשובה מראש, ובפועל הוא מצפה מהנמען לענות לעצמו בשלילה על השאלה ולפעול בהתאם.<sup>2</sup> במאמר הזה אני מבקש להציג תמונה מעודכנת של דקדוק השאלות הרטוריות בארמית הבבלית, וביתר דיוק בדיאלקט של התלמוד הבבלי. אני מבקש להציע ניתוח למבנים הרלוונטיים, החותר להסביר את התפקידים של החלקים השונים שלהם, לצד דיון בשאלות היסטוריות הנוגעות למקורות האפשריים לרכיבים המיוחדים של מבנים אלה.

### 1.2 שאלות רטוריות בתלמוד הבבלי

בשל אופיו הדיאלקטי של המשא ומתן ההלכתי בתלמוד הבבלי, שאלות רטוריות נפוצות בו לרוב. פעמים רבות הן מבררות היבט מסוים של הנאמר קודם לכן בדיון ומסייעות לחשוף, על פי רוב, אבסורד כלשהו בהיגד מסוים בדיון. הפתרון לאותו האבסורד משמש לבירור נוסף של השאלה ההלכתית או הפרשנית העומדת על הפרק. יתרה מזו, הדיאלקט הזה מתייחד לעתים קרובות בהופעה של שתי המיליות אטו וימי בשאלות רטוריות ולעתים גם בהופעת הכינויים הכמתיים כלום וימידי. בדיון הנוכחי אבקש לברר את התפקיד של המיליות אטו וימי בהקשרים הללו. אדגים את האופן שבו שאלות רטוריות מתפקדות בשיח התלמודי בעזרת שתי סוגיות תלמודיות ואפתח בדוגמה מתוך סיפור:

(2) אמרו ליה לרב יהודה: "אתא קמצא". גזר תעניתא. אמרו ליה: "לא קא

מפסדן". אמ' להו. "זואדי אתיאן בהדיהו?!"<sup>3</sup>

אמרו לרב יהודה: "הגיע ארבה". גזר תענית. אמרו לו: "הארבה אינו

מביא הפסד כספי". ענה להם: "וכי מגיעה איתם הספקת מזון?!"

במקרה הזה התשובה השלילית לשאלה ברורה; רב יהודה מנמק את גזירת התענית בכך שאין ברכה בהגעת הארבה ומציג את טענתו בשאלה רטורית; הוא אינו טוען דבר שאינו ידוע, אלא מזכיר מידע הידוע וברור לכול כדי להבהיר את הנימוק להחלטה ההלכתית שנקט.

המקור הבא (3) מציג סוגיה המבררת עניין הלכתי. בטקסט הזה שתי שאלות רטוריות, והוא דוגמה הממחישה את ההקשרים שהשאלות הללו מופיעות בהן וכיצד הן מנוסחות. בשאלה השנייה יש עדיין רובד מסוים שהשאלה הרטורית מתפקדת בו

2 וילסון וספרבר 1988; גוטיירו רכק 1998.

3 תעניתא כא ע"ב, He. בכתב היד O לא מצוין שמדובר בדיאלוג, וכל המשפטים נאמרים ברצף. בכ"י V17 נוספה המילה העברית "וכי" בראש השאלה הרטורית. על אודות השימוש בכי בשימושים הרטוריים בארמית הבבלית ראו הערה 15.



כשאלה שהנמען עשוי לענות עליה. במקרה שלנו המענה על השאלה נועד להפריך את הטענה המנוגדת:

(3) לא תצא בהמה לא כחותם שכצוארה ולא כחותם שבכסותה. [ולא בזוג שבכסותה ולא בזוג שבצוארה]. וזה וזה אין מקבלין טומאה. וזוג דבהמה לא מקבל טומאה. ורמיניה. זוג של בהמה טמא ושל דלת טהור. של דלת ועשאו לבהמה טמא[ה]. של בהמה ועשאו לדלת אע"פ שחיברו לדלת וקבעו במסמרים טמא. שכל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשב' [במחשב] ואין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה. לא קשיא. הא דאית ליה ענבל הא דלית ליה עינבל. מה נפשך. אי מנא הוא. אע"ג דלית ליה עינבל. אי לאו מנא הוא. עינבל משוי ליה מנא. אין. כדר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן. דאמ' ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן. מנין למשמיע קול בכלי מתכות שהוא טמא. שנא' "כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש וטהר". אפילו דיבור יבא באש.<sup>4</sup>

הסוגיה דנה בזוג של הבהמה, ומהמקור הראשון מתקבל הרושם שזוג של הבהמה אינו מקבל טומאה. על כך נשאלת השאלה הרטורית שתרגומה לעברית: "וכי הזוג של הבהמה אינו מקבל טומאה?!". המקור הסמוך מציג תשובה ברורה לשאלה הזאת, והיא שהזוג מקבל טומאה. הסוגיה מיישבת את הסתירה בעזרת הבחנה בין שני סוגי זוג – האחד עם ענבל שמקבל טומאה, והשני בלא ענבל שאינו מקבל טומאה. בדרך זו הן המסקנה שהוסקה מהמקור הראשון הן התמיהה שנוסחה בעזרת השאלה הרטורית עומדות בעינן. אלא שאז נשאלת השאלה הרטורית השנייה, שתרגומה: "אם אכן הזוג אינו נחשב כלי, האם ייתכן שקיומו של הענבל יגרום לו להיחשב ככלי?"; בעוד שהשאלה מניחה לכאורה שקביעה זו איננה מתקבלת על הדעת, הדיאלוג נעצר בהפרכת הטענה שהונחה בשאלה הרטורית, כי זהו אבסורד. כך מתקבלת התשובה החיובית "כן", כלומר הענבל אכן משנה את המעמד ההלכתי של הזוג.

הדוגמה האחרונה ממחישה שהגבול בין שאלה המבקשת מידע לשאלה רטורית אינו חד בהכרח, הן בפונקציה הן בדקדוק. מבחינה פונקציונלית הגבול בין שאלות רטוריות לשאלות קוטביות, שבהן יש צפייה בלבד לתשובה שלילית, הוא דק, ואכן אפשר להפריך טענה המנוסחת כשאלה רטורית בתשובה חיובית. יתר על כן, מבחינת הדקדוק, כל עוד שלא נוספות המיליות המיוחדות לשאלות הרטוריות – שנדרון בהן בהמשך – קשה לזהות בקריאה האם מדובר בשאלות רטוריות או בשאלות כנות המבקשות מידע. בעוד שלעיתים בדיבור הן נבדלות בהנגנה, על

4 שבת, נח ע"א-ע"ב, O.

הקוראים בטקסט הכתוב לפענח מההקשר שמדובר בשאלה באחת מהדרכים הללו: א. על הקורא להיות שותף בקדם ההנחות של המשתתפים בשיח ולדעת שהאפשרות שהשאלה מציגה איננה מתקבלת על הדעת; ב. העובדה שמדובר באבסורד מובהרת בהקשר (למשל, מנומקת ממקור אחר); ג. כאשר ברור לכול שהתשובה האפשרית היחידה לשאלה היא שלילית, ושאינן צורך לציין זאת במפורש.<sup>5</sup> אכן, מפרשי ימי הביניים נדרשו לא פעם להבהיר כיצד ראוי לקרוא שאלות מעין אלה; למשל, כבר אהרן כהן גאון בר' יוסף הכהן סרגדו מבהיר כיצד יש לקרוא שורה מסוימת:

(4) גרסינן ליה בטעמא דתמיהא<sup>6</sup>

בדבריו הוא מנחה ש"יש לקרוא [את השאלה הרלוונטית] בהנגנה של תמיהה", כדי להבהיר שמדובר בשאלה רטורית. גם רש"י (ר' שלמה יצחקי), בעשרות מקומות בפירושו הרציפים על הסוגיות התלמודיות, מעיר שיש לקרוא שאלות מסוימות "בתמיהה"<sup>7</sup> וכך מבהיר שמדובר בשאלה רטורית. מקור השימוש של חכמי ימי הביניים בשורש תמ"ה בהקשר הזה נעוץ כבר בהבדל הלקסיקלי המצוי בארמית הבבלית: בעוד ששאלה המבקשת מידע מתוארת בעזרת השורש בע"י, שהוראתו 'לשאול', שאלות רטוריות מוצגות בעזרת השורש תמ"ה, כפי שממחיש הניגוד בין ההקשרים בקטע מס' 5:

(5) א. איבעיא להו מי פליגי<sup>8</sup> רבנן עליה דרבן שמעון בן גמל' או לא?<sup>9</sup>

ב. הוה קא תמה ר' יוחנן אמ' מי איכא מילתא דכתיבא בכתיבי ולא

רמיזא באוריתא?<sup>10</sup>

בעוד שהשאלה הראשונה (א5) מבקשת לברר האם חכמים ורבן שמעון בן גמליאל אכן חולקים, התמיהה בדוגמה (ב5) מניחה כהנחת יסוד שאין לערער עליה, שכל דבר המופיע בספרי הכתובים כבר נרמז באחד מספרי החומש.

השאלות הרטוריות בארמית הבבלית זכו לטיפול מקיף במחקריהם של שלזינגר<sup>11</sup> ולויאס<sup>12</sup> על התחביר של הדיאלקט הזה. בהקשר אחר<sup>13</sup> הצגתי תמונה שונה במעט

5 למעשה, תנאים דומים נדרשים גם בשיח שבעל פה. ראו על כך אצל רוד 2006.

6 על פי Cambridge University Library, Add. 474, p.73.

7 ראו למשל בדוגמה 6, קידושין יח ע"ב, ב'דיבור המתחיל': "אלמנה קרי לה".

8 בכ"י Es הכתיב הוא "מיפליגי" העשוי לציין שהצורה מי נהגתה באופן פרוקליטי. בכ"י P<sup>1</sup> מי איננה.

9 בבא בתרא, קלג ע"ב, H.

10 תענית, ט ע"א, He.

11 שלזינגר 1928.

12 לויאס תר"ץ.

13 בר-אשר סיגל 2013, עמ' 187-189.

מזו של שלזינגר וממה שהוצג בעבר, אך עדיין נסמכתי בתיאור הממצאים על עבודתו של שלזינגר. המחקר המוצג כאן שונה בתכלית. הוא מבקש להציג תמונה מעודכנת של דקדוק השאלות הרטוריות בארמית הבבלית ולטפל בכמה שאלות בלשוניות שטרם נדונו. בחלק האחרון של דברי המבוא אציג את השאלה המרכזית שתעסיק אותנו במאמר זה.

### 1.3 הסימון הלשוני של השאלות הרטוריות בארמית הבבלית

שאלות רטוריות, בארמית הבבלית כמו בשפות אחרות ובדומה לשאלות קוטביות רגילות, עשויות להופיע בלא כל ציון, כבדוגמה מס' 6:

(6) אילימא דקדישא נפשה, אלמנה קרי לה? <sup>14</sup>

אם מדובר [כשקטנה] התחתנה בעצמה [ונפטר האיש שלה], מכנים אותה אלמנה?!

כאמור, הן עשויות להופיע עם מיליות מסוימות, בהן אטו, מי, ולעתים עם המילית שמשמשת בשאלות הרטוריות העבריות וכי. כפי שאפשר לראות בדוגמה מס' 7, תופעה לא נדירה היא חילופים בין כתבי היד בנוגע להופעת המיליות האלה ובנוגע לזהות המילית המופיעה בהם:

(7) ברשיעי עסקינן? (יומא ו ע"א, M<sup>1</sup>)

וכי ברשיעי עסקינן (L)

ברשעים עסקינן (M)

ברשעים עסקינן (E<sup>1</sup>)

וכי<sup>15</sup> ברשיעי עסקי' (V<sup>17</sup>)

אטו ברשיעי עסקי' (Oxford Opp. Add. fol. 23)

אטו ברשיעי עסקי' (St. Petersburg - RNL Evr. II A 293/1)

ברשיעי עסקינן (Bologna - Archivio di Stato Fr. ebr. 130)

ברשיעי עסקינן (St. Petersburg - RNL, Evr. II A 293/1)

כאמור, בארמית הבבלית מיליות מספר מופיעות לרוב בסביבה של שאלות רטוריות. דומה שהעמדה המקובלת בספרות המחקר, <sup>16</sup> לפחות בנוגע לתפקידן של מי ואטו, היא שמיליות אלו נועדו לציין כי מדובר בשאלה רטורית. דרך אחת להבין את התיאור הזה היא כניתוח פונקציונלי, הנשען על ההנחה הסמויה שהואיל ומבחינה דקדוקית שאלות רטוריות דומות לשאלות רגילות, נוסף ציין שתפקידו להבהיר

14 קידושין, יח ע"ב, V<sup>3</sup>.

15 זהו הציין העברי העומד בלשון חז"ל בראשן של שאלות רטוריות, וראו גם לויאס תר"ץ, עמ' 296.

16 ראו בניסוחים של שלזינגר 1928, עמ' 155 וסקולוף 2002, עמ' 107.

שאינן זו שאלה המבקשת אישור או שלילה.<sup>17</sup> ברם חשוב לזכור, שעצם הופעת המיליות הללו בשאלות רטוריות איננה מעידה בהכרח על כך שתפקידן הפרגמטי הוא לציין שמדובר בשאלות רטוריות. ייתכן כמובן שיש להן תפקיד סמנטי או פרגמטי אחר, שלא בהכרח קשור לרטוריות של השאלה, המתאים (גם) לסכיבה של השאלה הרטורית. כדי לנסות לחשוף את התפקיד של כל אחת מן המיליות, אבקש לענות על מגוון שאלות, ואני מאמין שבכוח הדיון בהן לסייע לנו בהבנת התפקיד של הרכיבים של המבנים בשאלות הרטוריות:

א. האם יש משמעות או תפקיד תחבירי למיליות המדוברות בהקשרים אחרים? אם התשובה לשאלה הזאת היא חיובית, נותר לנו לברר אם המשמעות והתפקידים הללו נשמרים גם בהקשר של השאלות הרטוריות, או שמא מדובר בפוליסמיות או אף בהומונימיות. מבחינה מתודולוגית, המטרה היא למצוא פרשנויות לקסיקליות הממעטות בפוליסמיות.

ב. כפי שכבר ראינו, אפשר להביע בארמית של התלמוד הבבלי שאלה רטורית גם בלי כל סמן מובהק. כלומר אין מילית או צורך שהדקדוק מחייב את הופעתם כדי להביע שאלה רטורית. בהתחשב בנתון הזה, נברר מה מתוסף ומה מתחדד מהופעת המיליות אטו ומי.

ג. מה המקור לשימוש של המיליות הללו בשאלות הרטוריות? לשם כך נבחן הצעות לאפשרויות שבהן היו הדגמים הללו עשויים להיווצר.

## 2. הערות מתודולוגיות

המחקר הזה ממשיך מתודה שהצגתי במקומות אחרים בנוגע לשאלה הפילולוגית של הבחירה בטקסט שהמחקר נשען עליו.<sup>18</sup> המתודה שאני נוקט, ושבמקומות אחרים טרחתי לנמקה ולהצדיקה, היא לנסות ולהציג בשלב הראשון הכללה דקדוקית, לפחות בשאלות הנוגעות לתחביר. הכללה זו צריכה להישען על דוגמות רבות מכתבי יד שונים ממשפחות שונות,<sup>19</sup> ולאחר מכן לבחון במדגם מייצג של המצוי בכל כתיב היד.

לאור זאת, בדומה לדרך שצעדתי בה במחקר על השלילה בארמית הבבלית,<sup>20</sup> גם הפעם בדקתי מדגם מייצג ב"מאגרים", שכלל 200 משפטים עם המילית מי ואת

17 זו גם ההנחה בספרות העוסקת בתופעת של השאלות הרטוריות באופן כללי יותר, שיש צורך פרגמטי לציין את התפקיד הפונקציונלי של המבע, ראו למשל סיקולי ואחרים 2015; ווכנר ואחרים 2015.

18 בר-אשר סיגל תשע"ב; 2013; 2014, ושעליהן נשען ספר הדקדוק 2013א.

19 על פי פרידמן תשנ"ו.

20 בר-אשר סיגל 2015.

כל ההיקרויות של המילית אטו ברחבי התלמוד הבבלי על פי הופעתן ב"מאגרים". בדוגמות שיש בהן שליילה בדקתי את קיומם של כל הצירופים האפשריים בעזרת מנועי חיפוש. לאחר מכן בדקתי את כל כתבי היד המצויים ב"מאגר" עבור הדוגמות שהשתמשתי בהן במאמר. כך אפשר היה גם לעמוד על סוגי החילופים המצויים בין כתבי היד, שבאחדים מהם עסקתי לאורך המאמר. בהערות אני מתייחס רק לחילופי נוסח הנוגעים במישרין לנושאים שנדונים במאמר.

### 3. השימושים של הצורות מי ואטו בארמית של התלמוד הבבלי

סעיף זה מבקש לבחון האם בכוח הבנת התפקיד של המיליות הללו בהקשרים שמחוץ לשאלות הרטוריות לסייע בהבנת השימוש בהם בשאלות הרטוריות.

#### 3.1 השימושים השונים במילית מי

המילית מי מופיעה בשני הקשרים מרכזיים:<sup>21</sup>

א. בשאלות קוטביות שאינן רטוריות, על פי רוב (אבל לא בהכרח) כאשר מוצגים שני הקטבים במפורש, ובמיוחד עם תוספת מבארת באפשרות השלילית, כפי שממחישות דוגמות מס' 8 ו-9:<sup>22</sup>

(8) דקאמ' ליה מי בדלת<sup>23</sup> א'ל אין בדילנא ולא א'ל מי בדיל מר<sup>24</sup>

הואיל ושאל אותו: "האם אתה נמנע מלעבוד?" הוא ענה לו "כן, אני נמנע [...]". והוא לא שאל אותו "האם אדוני נמנע מלעבוד?"

(9) איבעיא להו מי פליגי רבנן עליה דרבן שמעון בן גמל' או לא<sup>25</sup>

הם שאלו: "האם החכמים חולקים על רבן שמעון בן גמליאל או שמא אין הם חולקים עליו?"

במקומות רבים האפשרות השנייה איננה הזכרת האפשרות לתשובה השלילית. פעמים מוזכרת אלטרנטיבה אחרת שאפשר לענות עליה בחיוב או בשלילה, פעמים בא הנימוק לבחירה באפשרות השנייה, כפי שאפשר לראות בדוגמות מס' 10 ו-11:

(10) בעי רב פפא גנבה קטעה ומכרה מהו מי אמרינן מאי דגנב הא לא זבין

או דיל' מאי דזבין הא לא שיר (לא ידעינן) תיקו<sup>26</sup>

21 בנוגע לשימושים דומים של מי בשפות שמיות אחרות ראו בראשן סיגל 2013, עמ' 187, הערה 210.

22 כבר עמד על כך גם שלזינגר 1928, עמ' 161, סעיף 100. סוקולוף 2002, עמ' 661, מצייין רק את השימוש בשאלות הרטוריות.

23 בכ"י P השאלה הזאת איננה מופיעה ובמקומה נאמרת טענה חלופית.

24 ברכות, כז ע"ב, O.

25 בבא בתרא, קלג ע"ב, H.

26 בבא קמא, עח ע"ב, H.

(11) בעל שמכר קרקע לפירות מהו מי אמרינן מאי דאקנו ליה אקני או דילמ' כי תקינו רבנן משום רווח ביתא אבל לזבונני לא יהודה מר בר מרימר משום דרבא אמ' מה שעשה עשוי?<sup>27</sup>

ב. המילית מי מופיעה בעיקר בשאלות רטוריות כמו בדוגמה מס' 12 (ובדוגמות הרבות המובאות לאורך המאמר):

(12) הכא אם יבא אליהו ויאמר לא מיעברא מי משגחנין ביה?<sup>28</sup>  
במקרה שלנו, אם יבוא אליהו (הנביא) ויאמר שהאישה לא התעברה, נקשיב למה שהוא אומר!?

לאור הנתונים הללו, מתקבל על הדעת הניתוח הלקסיקלי לפיו מי כשלעצמה איננה מציינת שאלה רטורית דווקא, אלא היא מילת שאלה בשאלות קוטביות המופיעה ממילא גם בשאלות רטוריות. כשם שאפשר, כפי שראינו, להביע שאלה קוטבית ושאלה רטורית בלא כל ציון, כך אפשר להביע באמצעות המילית מי שאלות קוטביות המבקשות מענה אינפורמטיבי לצד שאלות רטוריות.

### 3.2 השימושים השונים במילית אטו

כפי שמציין סוקולוף,<sup>29</sup> המילית אטו מופיעה בארמית הכבלית בשני סוגים של הקשרים: האחד הוא כמילת יחס, לאחר פעלים ושמות הגזורים מהשורשים גז"ר וקנ"ס. המילית מופיעה בנימוק לחיוב בקטגוריה הלכתית מסוימת בעקבות חיוב זהה בקטגוריה אחרת:

(13) א. ר' מאיר סבר קנסינן התירא אטו<sup>30</sup> איסורא ורבנן סברי לא קנסינן התירא אטו איסורא<sup>31</sup>

ב. מהו דתי' ליגזר גבו אטו תוכו<sup>32</sup>

במקרים הללו מדובר על קשר סיבתי, ולפיכך אפשר לתרגם לעברית את היחס של "X אטו Y" באופנים שונים: "X בגלל Y", "X בעקבות Y", "X משום Y". במקרה הראשון יש דיון בגזירה על שטר הלוואה בריבית, ולדעת ר' מאיר, קונסים את המלווה בריבית גם בחלק של הקרן, הואיל וקונסים את החלק הכשר של ההלוואה

27 כתובות פ ע"א-ע"ב, Fr.

28 יבמות, מא ע"ב, V<sup>3</sup>.

29 סוקולוף 2002, עמ' 106-107.

30 בכ"י F1 מילת היחס "אגב" מופיעה במקום ש"אטו" מופיעה בכתבי היד Es, H, Cambridge - T-S-ב, Es, H (1) 36 וב-JTS ENA 2087.3, ואילו בכתבי היד M, V<sup>23</sup> V<sup>117</sup> מופיעה "משום".

31 בבא מציעא, עב ע"א, H.

32 נידה, ס ע"ב, M.

בגין החלק האסור; במקרה השני מדובר על אפשרות לגזור על החלק החיצוני של כלי חרס בעקבות החלק הפנימי שלו.

השימוש השני באטו הוא בהקשר שבו אנחנו עוסקים במאמר הנוכחי, והוא בשאלות רטוריות. אטו מופיעה בראשית השאלות הרטוריות, והדרך שבה היא משמשת בהקשר הזה תעמוד במוקד הדיון שלנו בהמשך.

מספר חוקרים<sup>33</sup> סבורים שהמילית אטו נגזרה היסטורית מאמטו[ל(ת)] המורכב מ-א+מטול(ת).<sup>34</sup> כלומר התחילית א- מקורה במילת היחס על; הסימט-ת מופיעה לפני כינויי גוף ונושלת במעמד סופי; והעיצור החותם ל נושל לעתים קרובות במעמד סופי. על פי זה, לאמטו[ל(ת)] מקבילה בסורית, בתדמורית ובארמית המערבית (הגלילית והנוצרית) מטול/מיטול,<sup>35</sup> המתועדת לעתים כמילת יחס בלבד ולעתים כמילת חיבור. בסורית למשל היא משמשת בשתי ההוראות.<sup>36</sup>

השימושים של אמטו[ל(ת)] ושל אטו בתלמוד הבבלי שונים לחלוטין; בדיקה של כל 21 ההיקריות של הצורה אמטו[ל(ת)] מעידה שהיא משמשת או כמילת יחס או כמילת חיבור להביע קשר סיבתי מובהק, ואיננה משמשת כלל בהקשרים שנמנו לעיל שבהם אטו מופיעה,<sup>37</sup> כפי שאפשר לראות בדוגמה מס' 14:

(14) תנן. "נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה". אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה. אמטול הכי<sup>38</sup> מותר בהנאה דברשות הגוי קאיי. מכאן ולהבא הוא גובה. מאי מותר בהנאה.<sup>39</sup>

- 33 באכר 1905, ב, עמ' 4, וכן בערוך השלם, א, עמ' 60. וקריס תשט"ו בתוספות הערוך השלם עמ' 18. כך גם סוקולוף, 2002, עמ' 106.
- 34 בנוגע לתופעות הפונטיות המוזכרות כאן, ראו בר-אשר סיגל, 2013, עמ' 51, 69.
- 35 קיימות שתי הצעות בנוגע למקור של מילת היחס מטול עצמה. לדעת אפשטיין, מקורה במטו ל- ועניינה 'על החלק המגיע ל- [...]' . כלומר היל' הייתה במקור מילת יחס שסמוכה למילה שאחריה, ולאחר מכן, בניתוח מחודש (reanalysis), התפרשה כחלק מהמילית (אפשטיין תשכ"א, עמ' 138). ההיפסוס ציין בהערה 24 על אפשטיין שבקומראן נמצא הצירוף בטלל, כלומר בצל, בהוראה סיבתית. הוא וגם קוטשר (1957, עמ' 7; תשכ"ב, עמ' 160) סבורים שיש קשר בין הצורות, אם כי הם לא הציעו במפורש כיצד נגזרה זו מזו. ראו גם ברויאר, 2007, עמ' 39-40.
- 36 לפרטים על התפוצה בדיאלקטים של הארמית, ראו The Comprehensive Aramaic Lexicon (http://call.cn.huc.edu).
- 37 ראו גם סוקולוף, 2002, עמ' 140. ברם יש לציין שבארמית המערבית המאוחרת ההיקריות הן בודדות ומאוחרות, ולפיכך הן מוטלות בספק. ברם חשוב לציין, שהעובדה שמטול מופיעה במקורות יהודיים ואיננה מופיעה בארמית הבבלית, מקשה עלינו לטעון להשפעה פנים יהודית של הסופרים.
- 38 בכתבי היד V<sup>14</sup>, M<sup>1</sup>, מופיע הצירוף "משום הכי" תמורת "אמטול הכי", המופיעה גם ב V<sup>1</sup>; בכתבי היד C, O, M, Lunzer-Sassoon החלוקה של המילים שונה ומופיע "אמטו להכי מותר", וראו עמדתו של אפשטיין המוזכרת לעיל, הערה 35, בנוגע למקור של מטול.
- 39 פסחים, לא ע"א, E<sup>1</sup>.

בלשון הגאונים אנחנו מוצאים פעמים בודדות שימוש באמטו בהקשר שאטו משמשת בו בתלמוד הבבלי, למשל בהוראה של השימוש הראשון שהוזכר קודם לכן, לאחר הפועל גז"ר:

(15) אלמא גזר ר' מאיר הני אמטו הני (שאליותות, יג שאילתא).

כלומר ר' מאיר גזר אלו בעקבות אלו.

בדוגמה מס' 16 מוצאים חילוף בתוך כתב יד אחד של התלמוד הבבלי בין שתי הצורות:

(16) א' להון לא סגי דלא אזילנא אטו הכי<sup>40</sup> משיילנא + [דאמטול הכי קא

משייאילנא] לכו.<sup>41</sup>

העובדה שהתפוצה בשימוש של אטו ושל אמטו[ל(ת)] שונה, מחייבת אותנו לשקול את האפשרות שאין מדובר בשתי צורות היסטוריות של אותה הצורה.<sup>42</sup> ייתכן שהחיבור בין שתי הצורות, שניבט כבר בלשון הגאונים, הוא פרי של אטימולוגיה עממית, והוא תוצאה של הקרבה הפונטית של הצורות ושל הדמיון הסמנטי שבין השימושים. על פי האפשרות הזאת, גזרון הצורה אטו נותר תעלומה. אפשרות אחרת היא שאמנם יש קשר היסטורי בין הצורות, אלא שלאחר שהצורה אמטו[ל(ת)] המקורית עברה שינויים פונולוגיים ונהגתה כאטו, היא חדרה פעם נוספת לארמית הבבלית בעקבות מגע עם דיאלקטים ארמיים אחרים ונהגתה כאמטו[ל(ת)] – ולכל אחת מהצורות גוון שונה של מובן.

בעוד שהקרבה בין ההוראה הראשונה לשלישית ברורה, הואיל ובשתייהן מובע קשר סיבתי, והספק שנותר הוא בנוגע לתפוצה שונה של השימוש בהן, קשה להבין כיצד צורה המשמשת מילית יחס ומילת חיבור – המביעות קשר סיבתי – עברה לציין הבעת שאלות רטוריות. שאלה זו תעמוד ברקע לדיון על השימוש באטו בשאלות רטוריות, ובהמשך הדברים אנסה להציע מובן לשימוש באטו בשאלות רטוריות, שיענה גם על הקושי הזה.<sup>43</sup>

40 בכתיב היר M, V<sup>10</sup> מופיעה רק "אטו"; בכ"י O מופיע "דלהכי" תמורת אטו/אמטול.

41 תמיד, לב ע"א, F.

42 ראו מגוון הצעות בנוגע למקור בערוך השלם, א, עמ' 60. קוהוט טען להקבלה ל-adhâ-<sup>1</sup>adhâr באבסטה, המשמשת בהוראה אדורבילית של קשר סיבתי. וראו שם (ובתוספות הערוך עמ' 18), בשם שר"ל שמקורו ב: על-טוענא = אטוענא = אטונא = אטו, שמובנו 'בשל משאו של איזה דבר, בסבתו'. ראו להלן סעיף 6 שמנסה לחדר את האפשרות שהמילית אטו, גם בהוראתה השנייה, מביעה קשר סיבתי.

43 שלזינגר סבור שיש קשר בין השימוש במילת היחס הסיבתית לשימוש הרטורי. לטעמו זו גם הסיבה להגבלה הלקסיקלית למילה העוקבת, המחייבת לדעתו שלאחר אטו יבוא שם (שלזינגר 1928, עמ' 155, הערה 2). ברם כפי שנראה להלן (סעיף 4), אין זה מדויק. שלזינגר לא הציע מדוע מילת יחס



כבר לאור הדברים שראינו בסעיף הזה, אפשר לעמוד על כך שמי ואטו שונות בתכלית. בעוד שמי איננה מציינת שאלות רטוריות דווקא אלא שאלות באופן רחב יותר, אטו מתייחדת באחד משימושיה לשאלות רטוריות, ואין היא משמשת בשאלות קוטביות רגילות. טעונים במידע הלקסיקלי שהתברר במהלך הסעיף הזה, נוכל לעבור להשוואה בין ההתנהגות התחבירית של כל אחת מן המיליות ולעמוד על הייחוד בשימוש של כל אחת מהן.

#### 4. האילוצים הדקדוקיים על הופעת המיליות מי ואטו בשאלות הרטוריות ומקומן התחבירי

בסעיף הזה נדון אך ורק במבנה של שאלות רטוריות חיוביות.<sup>44</sup> אבקש אפוא לטפל בהבדלים במבנה ובשימוש בין השאלות הרטוריות שהמילית אטו מופיעה בהן לבין השאלות הרטוריות שמופיעה בהן המילית מי. על פי שלזינגר<sup>45</sup> ולויאס,<sup>46</sup> ההבדל בין אטו למי נעוץ בסביבתן התחבירית. לדעתם הבחירה ביניהן תלויה בקטגוריה הלקסיקלית של חלק הדיבר המופיע אחריהם: אטו מופיעה לפני שם, ואילו מי לפני פועל והמיליות המציינות קיום (אית ו-איכא).<sup>47</sup>

במחקר קודם<sup>48</sup> הצעתי את הסכמה המוצגת כאן כמייצגת את מבנה השאלות הרטוריות בארמית הבבלית, והסוגריים בה מציינים את החלקים שהם אופציונליים (כל אחד עשוי להופיע לבד, יחד עם האחרים, או לא להופיע כלל):

[ (אטו)      (מי)      (נשוא)      (נשוא) ]

סכמה זו נכונה באופן חלקי, בעיקר בנוגע לשימוש במי, ובנוגע לשימוש באטו, היא רלוונטית רק למקרים שבהם כל הרכיבים הללו קיימים ואפשר שאטו ומי יופיעו יחד (להלן דוגמות מס' 28-29). המחקר הנוכחי מסתמך על בדיקה מקפת הרבה

המציינת יחס סיבתי עוברת לשמש ציין של שאלה רטורית, אם כי הוא הציע מקבילות אפשריות בשפות אחרות.

44 ראו הדיון בשאלות רטוריות שליליות בסעיף 7.

45 שלזינגר 1928, עמ' 155-159.

46 שלזינגר תר"ן, עמ' 95, וראו גם סוקולוף (2002), בערך "אטו" (עמ' 107) ובערך "מי" (עמ' 661-662).

47 ראוי לציין שזו נטייה אצל שלזינגר (1928), להסביר את התפוצה של צורנים בעלי סמנטיקה קרובה על פי הקטגוריות הלקסיקליות של הסביבה התחבירית שבה הם מופיעים, ולא על פי חלוקות סמנטיות תחביריות. דיון דומה מצוי בבר-אשר סיגל (2015) בנוגע לתפוצת מילות השלילה לא ו-לאו בארמית הבבלית.

48 בר-אשר סיגל 2013א, עמ' 187-189.

יותר של דוגמות ומייתר ממילא את הניתוח הקודם שהצעת. הבדיקה המייצגת שלנו מלמדת שאכן, ברוב המוחלט של המקרים, הטענה של שלזינגר ולויאס בנוגע לתפוצה של המיליות המדוברות תקפה, אלא שנצטרך להבין האם זו הסיבה או התוצאה. במילים אחרות, נבקש לענות על השאלה אם החלוקה ביניהן אכן תלויה בקטגוריה הלקסיקלית של המילה הנסמכת או שמא חלוקה אחרת היא שקובעת את התפוצה, ואילו התפוצה התחבירית-לקסיקלית שעמדו עליה במחקר מתקיימת באופן משני.

אם אכן מדובר בתפוצה תחבירית-לקסיקלית משלימה, אזי יש לעסוק בשתי המיליות יחד. ברם, לאור מה שראינו בסעיף הקודם – שמי משמשת כציינ של שאלה קוטבית באופן כללי, וממילא סביר שזו הסיבה לשימוש בה בשאלות רטוריות, ואילו אטו איננה משמשת בשאלות קוטביות שאינן רטוריות – קשה אפוא להניח שההבחנה ביניהן מסתכמת לקטגוריה הלקסיקלית של הצורה התוכפת אותן, שכן השתיים שונות באופיין. לפיכך ראוי לבחון כל אחת מן המיליות בפני עצמה.

#### 4.1 מי

המילית מי מופיעה מאות פעמים ברחבי התלמוד הבבלי והיא אכן ממוקמת, על פי רוב, לפני הפועל או מיליות הקיום:

(17) א. מי א"ר [=אמר ר'] יוחנן הלכה כר' יהודה?<sup>49</sup>

ב. מי איכא מילתא דכתיבא בכתיבי ולא רמיזא באוריתא?<sup>50</sup>

בשאלות רטוריות עם פרדיקט שמני מופיע על פי רוב הפועל הו"י בכינוני,<sup>51</sup> ומי מופיע לפניו:

(18) א. ועוד כי האי גונא מי הוי גט?<sup>52</sup>

ב. קומין מי הוי טיבלא?<sup>53</sup>

49 יבמות מב ע"ב, V<sup>3</sup>.

50 תענית ט ע"א, He.

51 בנוגע לנטייה המדוברת ראו בראשר סיגל 2013א, עמ' 168-170.

52 יומא יג ע"א, M<sup>1</sup>. ב-E<sup>1</sup> המשפט נעדר, וב-23 fol. Oxford Opp. Add. נסמכה המילית מי לצורה שאחריה: "מיהוי".

53 מנחות כג ע"ב, V<sup>10</sup>.

ברם מי מופיעה גם לפני שמות תואר בלא אוגד לפני:

(19) א. ומי חמירא טפי<sup>54</sup>

ב. וכו ביום מי שרי<sup>55</sup>

וייתכן שאפשר אף אפשר למצוא אותה לפני שמות בלי הו"י כאוגד, ברם בדוגמה היחידה שמצאתי לפי שעה, אין אחידות בעניין זה בין כתבי היד:

(20) ואכילה גיסא מי שמה אכילה<sup>56</sup>

לאור הדברים הללו, דומה שהכללה מדויקת תהיה שמילית השאלה מי ממוקמת תמיד לפני הפרדיקט הראשי במשפט, בין בשאלות קוטביות אינפורמטיביות ובין בשאלות רטוריות. תופעה של צייני שאלות קוטביות הממוקמים בסביבה של הפרדיקט (בין שהוא פועלי ובין שהוא שמני) מוכרת גם משפות אחרות.<sup>57</sup> ראוי גם לציין שבכתיבה מוצאים בכתבי היד שמי נכתבה כמילה אחת עם הפרדיקט הסמוך לה (לדוגמה בהערות 8, 52 ו-118), וייתכן שעובדה זו מעידה שמי נהגתה כביטוי קליטי בסמוך לפרדיקט.

#### 4.2 אטו

אטו ממוקמת בכל הופעותיה בעמדה הראשונה במשפט. בניגוד לרעותה מי, אין היא מופיעה בשאלות קוטביות שאינן רטוריות.<sup>58</sup> אכן, כפי שצוין בספרות, אטו מופיעה לפני שמות עצם וכינויים:

(21) א. אטו תורגמן לאו ברחיובא<sup>59</sup>

ב. אטו רישא לאו תקנתא לרמאי הוא<sup>60</sup>

ג. אטו כולהו חדא מחתא מחתינהו<sup>61</sup>

54 שבועות לט ע"ט, V<sup>18</sup>. בכתבי יד אחרים המשפט כולו אינו מתועד.

55 ביצה לב ע"א, G.

56 יבמות מ ע"א, Ca. כך הגרסה גם בכתבי היד Mo<sup>1</sup>, M; בכתבי היד V<sup>3</sup> ו O<sup>2</sup> המשפט אינו מופיע.

57 ראו למשל פדן 2011, עמ' 386.

58 סוגיה חריגה שבה אפשר למצוא את המילית אטו מופיעה בהקשר שאיננו רטורי, מצויה במסכת ראש השנה: "אטו שלמה נמי עבד הכי דכת" (ראש השנה ד ע"א, E<sup>1</sup>) [תרגומו: הרי שלמה גם פעל בדרך דומה, שכתוב...]. ברם בכל כתבי היד האחרים (M<sup>2</sup>, M, E<sup>2</sup>, Cambridge - T-S FI (2) 102) מופיעה המילה "לא" במקום "נמי": "אטו שלמה לא עבד הכי והכת" (L) [תרגומו: וכי שלמה לא עשה פעל בדרך דומה?! והרי כתוב...]. לאור זאת סביר להניח שהופעת "נמי" היא שיבוש בכ"י E<sup>1</sup>.

59 קידושין לא ע"ב, V<sup>3</sup>.

60 בבא בתרא ד ע"ב, P<sup>1</sup>.

61 ברכות כד ע"א, O.

ד. אטו<sup>62</sup> אנא לא<sup>63</sup> ידענא דשפיר קאמינא<sup>64</sup>

לפני צירופי יחס ותוארי פועל:

(22) א. אטו הכא אי אמרי<sup>65</sup> ידעינן מי לא מהימני<sup>66</sup>

ב. אטו ברשיעי עסיקינן<sup>67</sup>

לפני מילות תנאי:

(23) א. אטו אי<sup>68</sup> מסגי בה שליחא דבי דינא מי קפיד עליה דינא<sup>69</sup>

ב. אמ' ל' רבא אטו אי אמ' ל' קני בהמה וקני כלים מי קני חצר מהלכת

היא<sup>70</sup>

ולפני פסוקיות משועבדות, גם אם פועל מופיע בראשן:

(24) אטו דאמרינן<sup>71</sup> עד השתא לאו אברה<sup>72</sup>

אטו אף עשויה להופיע לפני פועל עברי, אם הוא משמש למעשה בצירוף שהוא

מעין מושג הלכתי:

(25) אטו מורם מן התורה<sup>73</sup> ומאיל נזיר דקחשיב להו בחדא משום דחדא

ניהו<sup>74</sup>

מהי אפוא התפוצה של המילית אטו? דומה שאפשר לנסח זאת על דרך השלילה:

אטו איננה מופיעה בסמוך לפועל או לביטוי פרדיקטיבי של קיום, ובכך היא שונה

- 62 בכ"י M המילית אטו נעדרת.
- 63 בכ"י Es מופיע הצירוף "אטו לאו", ראו להלן סעיף 7.
- 64 בבא מציעא פד ע"א, H.
- 65 בכ"י M מופיע "אטו כי אמרי ידענו".
- 66 גיטין ג ע"א, V<sup>16</sup>.
- 67 קידושין לג ע"א, V<sup>3</sup>; בכ"י M אטו נעדרת.
- 68 תמורת "אטו אי" מופיעה בכ"י Moscow - Guenzburg המילה "אלו" (עמ' 594); וב-M<sup>3</sup> ו-V<sup>3</sup>, מופיעה המילה "אילו". בכ"י M<sup>2</sup> וב-Jerusalem - Michael Krupp (עמ' 3894/10) מופיע הצירוף: "אטו אילו" וב-Oxford Opp. 248 (367) מופיע בדומה "אטו אילי".
- 69 יבמות קד ע"א, Moscow - Guenzburg (עמ' 1017). בכ"י M, Jerusalem - Michael Krupp (עמ' 3894/10) מופיע במקום "אי" "אילו", וכן ב-O<sup>2</sup> מופיע "אילי". בכתבי היד Mo<sup>1</sup>, V<sup>3</sup> ו-M<sup>3</sup> המילית אטו אינה מופיעה בהקשר הזה.
- 70 בבא מציעא ט ע"ב, F, כך גם הגרסה בכתבי היד Es ו-M. לעומת זאת בכתבי היד H, V<sup>23</sup> ו-Vatican, 117 המילה אטו נעדרת. בכ"י V<sup>22</sup> המילה אטו מופיעה ואחריה מופיעה מי דומה שנתחלפה מילת התנאי אי במילת השאלה מי, שכן מי מופיעה שוב בהמשך ההיגד.
- 71 כך גם בכתבי היד M, F, V<sup>117</sup>. לעומת זאת בכתבי היד Es ו-V<sup>23</sup> מופיע "אטו כל הני דאמרי".
- 72 בבא מציעא ל ע"ב, H.
- 73 כך גם הגרסה ב-M, וב-V<sup>11</sup> המילית אטו איננה.
- 74 חולין קלג ע"ב, V<sup>12</sup>.

במהות ממי. הניגוד ביניהן מומחש היטב בשלושת המשפטים בדוגמה מס' 26, שהפרדיקט הראשי שלהם הוא עם השורש אמ"ר:

(26) א. אטו אנן מגבו קאמרי' מתוכו קאמרי'<sup>75</sup>

ב. מי קא אמרינן דעביד'<sup>76</sup>

ג. אטו אנא מי קא אמינא לך עול ועסייה עול ולא תע(ש)[ס]ייה'<sup>77</sup>

בדוגמה א' כינוי המדברים "אנן" חוצץ בין המילית "אטו" לפועל "מגבו". לעומת זאת בדוגמה ב' הביטוי הפועלי "קא אמרינן" מופיע לאחר ה"מי". בדוגמה ג' הכינוי "אנא" מופיע לאחר "אטו", והפועל "קאמרי" בא לאחר המילית "מי". ברם עדיין נותר לענות על השאלות הללו:

❖ האם יש תפוצה משלימה בין אטו ומי? ואם כן מהי?

❖ אם יש תפוצה משלימה ביניהם, מה הסיבה לתפוצה זו?

כאמור, לדעת שלזינגר ולויאס, התפוצה המשלימה היא על פי הקטגוריה הלקסיקלית של המילה התוכפת. אף אם הנתון הזה נכון (ונפטור את המקרים הבודדים שבהם המילית מי מופיעה לפני שמות עצם ושמות תואר), קשה להצביע על מאפיין ברור המאחד את הקבוצה של הקטגוריות הלקסיקליות שאטו מופיעה לפניהן. אפשר רק להכליל על דרך השלילה ולומר שפועל או ביטוי פרדיקטיבי מובהק אחר, כציינ הקיום, אינם מופיעים מיד אחרי אטו. יתר על כן, כדי לבסס את הטענה שהתפוצה היא על פי הקטגוריה הלקסיקלית של הצורה העוקבת אחר "מילית השאלה הרטורית", טוב היה לו מצאנו מקרים שאטו מופיעה לפני פרדיקט שמני, אך אין בנמצא דוגמות מן הסוג הזה. ייתכן אפילו שיש דוגמות למי המופיעה לפני פרדיקט כזה. לאור הנתונים הללו, נכון יהיה להסיק שהתפוצה איננה על פי הקטגוריה הלקסיקלית התוכפת אלא על פי הסביבה התחבירית, כשאטו איננה מופיעה לפני הביטוי הפרדיקטיבי. ואכן, הכללה זו כמעט נכונה, למעט העובדה שאטו באה בסמוך למילות שלילה לא ולית ולמילית השאלה מי, המופיעות מיד לפני הביטוי הפרדיקטיבי, כפי שמראות הדוגמות הללו:

(27) א. אטו'<sup>78</sup> לא ידענא דקטן וגדול שם הוא'<sup>79</sup>

75 חולין עא ע"ב, H<sup>2</sup>.

76 סנהדרין מה ע"ב, He.

77 כתובות נג ע"א, Fr.

78 כך גם הגרסה בכתבי היד F<sup>1</sup>, Es, V<sup>23</sup> וב-58 Cremona - Archivio di Stato. בכתבי היד M ו-117 V<sup>117</sup> מופיע הכינוי "אנן" לאחר אטו: "אטו אנן לא ידעינן [...]"; בכ"י, Oxford-Bodl. heb. c. 17 (2661) pp. 69-78. השאלה הרטורית חסרה.

79 בבא מציעא, פה ע"ב, H.

ב. אטו<sup>80</sup> מי קאמינא דאמרה רב ולא אמרה שמואל אמרה רב ואמרה שמואל<sup>81</sup>

ג. אמ' ליה אטו לית אנא ידע הא דאמ' רבנו יוסף<sup>82</sup>

חשוב להבהיר שקשה יהיה לטעון שהתפוצה בין אטו ומי היא פונקציונלית, כלומר שיש סוג של מבע שיכול להופיע רק עם אטו וסוג אחר רק עם מי, שכן הן עשויות לבוא יחד. כאשר הן מופיעות יחד, פעמים שאטו עומדת בראש פסוקית עצמאית:

(28) אטו הכא כי אמרין יודעין מי לא מהימניה<sup>83</sup>

במקרים הללו אטו מופיעה בראש פסוקית שיש קדם-הנחה שהיא אמתית, ובמובן הזה היא איננה חלק מהשאלה הרטורית (שכן ערך האמת מתהפך). כלומר בדוגמה הקודמת, המשפט "כאשר אומרים יודעים לא מאמינים לו" אינו אמת, לא בגלל החלק הראשון של "כאשר אומרים יודעים", אלא בגלל החלק השני "לא מאמינים לו". בשאר המקרים, כפי שציין כבר שלזינגר, אחרי האטו עומד על פי הטופיק של המשפט מה המשפט נסוב על אודותיו:

(29) א. אטו חליצה אחר מאמר מי לא בעי גט למאמרו<sup>84</sup>

ב. אטו אשת איש מי נפקא מכלל זונה<sup>85</sup>

לאור הדברים האלה, אפשר להציע את התפוצה הזאת:

מי – מופיעה לפני הביטוי הפרדיקטיבי (פועלי או שמני), חיובי או שלילי (בשלילה היא מופיעה לפני מילת השלילה לא).<sup>86</sup>

אטו – מופיעה תמיד בראש השאלה. אחריה עשויים להופיע כל הביטויים, כל עוד אינם הביטוי הפרדיקטיבי הראשי (יכולה להופיע לפני מילת השלילה).

אם כן, הצורות אטו ומי אינן בתפוצה משלימה מוחלטת; שתיהן עשויות להופיע לפני מילת השלילה לא, הבאה בסמוך לפועל:

80 כך גם הגרסה בכתבי היד M, M<sup>2</sup>, (400) BL Harl. 5508, London - Oxford Opp. Ad. fol. 23, ר' V<sup>134</sup>; בכ"י E<sup>2</sup> המילית אטו חסרה. בכ"י E<sup>1</sup> השאלה הרטורית חסרה.

81 סוכה יא ע"א, O<sup>9</sup>.

82 שבת לו ע"ב, O, וכך גם בשאר כתבי היד. בכ"י University of Toronto, MS Friedberg 9-002 השאלה הרטורית חסרה.

83 גיטין ג ע"א, 95-90 (2821), pp. Oxford - Bodl. heb. f. 56 (2821). לחילופי הנוסח ראו לעיל הערה 66.

84 יבמות נ ע"ב, M<sup>3</sup>.

85 בבא קמא ט"ז ע"ב, H.

86 ראו בהמשך, בסעיף 7.

- (30) א. אטו לא ידענא דקטן וגדול שם הוא?<sup>87</sup>  
 ב. מי לא אמרינן ליה: "קיים שטריך וקום בנכסיך"?<sup>88</sup>

ההבדל המהותי הוא שקיימת מגבלה בנוגע למיקומה של אטו: היא חייבת להופיע בראשית המשפט. לעומת זאת אין כל מגבלה תחבירית בנוגע למיקום של מי מבחינת סדר הרכיבים של המשפט, כל עוד היא מופיעה מייד לפני הפרדיקט.

5. השימושים של שאלות רטוריות שמופיעות בהן מי ואטו כאשר בוחנים את כל השאלות הרטוריות שאטו מופיעה בראשן בתלמוד הבבלי, בכוחנו להכליל ולומר שהיא מופיעה בתחילתן של שאלות רטוריות המבקשות לשלול היסק אפשרי מהיגד שנאמר קודם לכן, או לערער קדם-הנחה שיש לאותו ההיגד. המטרה של השאלה הרטורית במקרים הללו היא אחת משתיים: למנוע היסק בעייתי או לטעון לבעייתיות בהיגד המקורי. במילים אחרות, שאלות רטוריות שהמילית אטו מופיעה בראשן מקיימות שני תנאים: א. השאלה הרטורית מתייחסת תמיד להיגד קודם; ב. היא איננה מפקפקת באמתות ההיגד הקודם באופן ישיר אלא בהיסק אפשרי מאמתותו (או מטענה הנגזרת ממנו או מהנחה שעומדת ברקע שלו).<sup>89</sup> השאלות הרטוריות שאטו אינה מופיעה בראשן, עם המילית מי לפני הפרדיקט<sup>90</sup> או בלעדיה, אינן מסומנות (מבחינה תפקודית), וממילא הן יכולות להופיע בכל הקשר: כשאלות על ההיסקים המתעוררים בעקבות היגדים קודמים, כשאלות על

87 לחילופי הנוסח ראו הערה 78 לעיל. בבא מציעא פה ע"ב, H.

88 בבא בתרא ל, ע"א H.

89 הדוגמה הבאה חורגת לכאורה ממה שנאמר בגוף הדברים, שכן השאלה הרטורית עם אטו מפקפקת בנאמר קודם לכן: "ת"ר היה מהלך בשוק והריח ריח אם רוב גויים אינו מברך ואם רוב ישראל מברך מחצה על מחצה מברך ר' יוסי או' אפי' רוב ישראל אינו מברך מפני שרוב בנות ישראל מקטרות לכשפי' אטו רובן מקטרות לכשפים נינהי אמרי מיעוטא מקטרות לכשפי' ומיעוט נמי לגמ(ור)[ר] בו את הכלים והוה ליה רובא דלאו לריחא קא מיתעביד לא מברכינן עליה" (ברכות נג ע"א, O). כך גם בכ"י P. ברם בכ"י F (ובדומה יש בכ"י M) נאמר: "מפני שבנות ישר' מקטרות לכשפים אטו כולהי לכשפים קמקטרי". על פי זה המשפט הראשון לא נאמר בצורה גנרית אלא הוא רק מציין תופעה, והשאלה נועדה לפקפק בהנחה הנגזרת מהמסקנה שזו קביעה גורפת לכל בנות ישראל.

90 לדעת שלזינגר (1928), יש הבדל בין שאלות רטוריות המסומנות בעזרת אטו ומי, לבין אלו שאינן מסומנות כלל. המסומנות טוענות לאמתות השלילה של מה שמובע בשאלה, ואילו הבלתי מסומנות רק מביעות הפתעה. מבחינת המצאי שבידינו קשה לאשש את הטענה הזאת. יתר על כן, כפי שכבר צוין בדברי המבוא, יש חילופים רבים בין כתבי היד, כך ששאלות רבות מסומנות בחלק מכתבי היד ובאחרים לא. מלבד הקושי לראות איזה מבין כתבי היד משקף את הגרסה המקורית, דומה שהחילופים המרובים עשויים להעיד על כך שההבדל בין המשפטים זעיר.

אמירות מפורשות שנאמרות קודם לכן, והן אף יכולות להישאל בהיעדר כל רקע קודם. נמחיש את הדברים, בנוגע לשימוש באטו, בכמה דוגמות:

(31) אמ' ליה ההוא מרבנן לרב שמואל בר יהודה: "והא רב ושמואל דאמרי תרוייהו: 'מצטמק ויפה לו אסור'. אמ' ליה: "אטו לית אנא ידע הא דאמ' רבנו יוסף אמ' רב יהודה אמ' שמואל 'מצטמק ויפה לו אסור', כי קאמינא אנא, לר' יוחנן קאמינא"<sup>91</sup>

התלמיד הקשה על רבו בעזרת מידע ממקור אחר. ברקע של שאלה מסוג זה עומדת קדם-הנחה הנוגעת לנורמות השיח, שהנמען איננו מודע לאותו המקור. השאלה כאן נועדה לערער את תקפות קדם ההנחה הזאת.

(32) אמ' ליה רב כהנא לרב פפא "התם אמ' רבא: 'אע"ג דתניא תיובת' דשמואל הלכתא כוותיה' הכא מאי?". אל': "אטו כולהו חדא מחתא מחתינהו! היכ' דאיתמר איתמ' היכא דלא איתמ' לא איתמר"<sup>92</sup>

בדוגמה מס' 32 השאלה הרטורית נשאלת על ההנחה הטמונה בשאלה, והיא שאפשר ליישם אמירה שנאמרה במקום אחר, בנוגע לפסיקת ההלכה כשמואל במקום שיש בעיה עם העמדה שלו, גם במקומות אחרים.

(33) אמ' מר: "יכול יעצים עיניו כדי שלא יראהו". אטו ברשיעי עסיקינן?<sup>93</sup> בסוגיה הקודמת לאמירה המצוטטת בדוגמה 33 דנים בצורך לחלוק כבוד לרבנים ולעמוד בפניהם, ועוסקים במצבים שיש קשיים שונים לעמוד. בהקשר הזה דנים באפשרות לעצום את העיניים כדי שלא להיות במצב שרואים בו את הרב ולא חולקים לו כבוד. הפתרון הזה נדחה הואיל והוא מערים מקיום הנורמה הנדרשת, חריגה הנתפסת בעיני המגיב כרשעות.

(34) "אי זו היא אבדה? מצא חמור וכו'" אטו דאמרינן עד השתא לאו אבדה היא?<sup>94</sup>

השאלה הרטורית בדוגמה 34 נוגעת לניסוח של המשנה, שלאחר שכבר נדונו הלכות השבת אבדה, פותח בשאלה: "אי זו היא אבדה?", ניסוח המצופה רק בפתחו של דיון. על כך שואלים "וכי כל מה שנדון עד כה לא נחשב לאבדה?!"

(35) "ר' יוסי ביר' יהודה אומ': 'פרט לעולת גרים'", אמ' ליה רב סמא בר חקלאיי לרבינא: "אטו גר לאו איש הוא?"<sup>95</sup>

91 שבת לו ע"ב, O. לחילופי הנוסח ראו לעיל הערה 82.

92 ברכות כד ע"א, O.

93 קידושין לג ע"א, V<sup>3</sup>. לחילופי הנוסח ראו לעיל הערה 67.

94 בבא מציעא ל ע"ב, H. לחילופי הנוסח ראו הערה 71.

95 זבחים קג ע"א, C.



קודם לכן בסוגיה למד ר' יוסי ביר' יהודה מהמילים בפסוק "עולת איש", ש"עולת גרים" איננה כלולה. השאלה הרטורית באה לערער את ההנחה הלקסיקלית שעומדת ביסוד האמירה של ר' יוסי ביר' יהודה, ש"גר" אינו בכלל אותם המכונים "איש". לעומת זאת, שאלות רטוריות שאטו איננה עומדת בראשן עשויות להישאל בלי כל היסק אלא כפפוק ישיר כמה שנאמר קודם לכן. הן אף עשויות לבוא כשאלות בלא היגר מקדים. דוגמה 36 למשל מציינת הוראה לשאול אמורא כלשהו שאלה רטורית:

(36) א"ל ר' ירמיה לר' זריקא: "כי עיילת לקמיה דר' אבהו רמי לי: 'מי א"ר

יוחנן הלכה כר' יהודה? והא"ר יוח' הלכה כסתם משנה"<sup>96</sup>

בדיון ההלכתי המתואר בדוגמה 37 טען רמי בר חמא לדמיון בין הלכה מסוימת לבין מה שנאמר במשנה ("היינו מתניתין"), ועל זה נשאלת שאלה רטורית:

(37) סבר רמי בר חמא למימ': "היינו מתני' אם אמרו יתומין הרי אנו מעלין

על נכסי אבינו יתר דינר" א"ל רבא: "מי דמי?!" התם אית להו פסיד'

ליתמי הכא מאי פסידא אית ליה אלפא יהיב ואלפא שקיל"<sup>97</sup>

אין כאן היסק לדמיון בין מקרים אלא זו תגובה לטענה מפורשת לדמיון בין מקרים, ועל טענה זו נשאלת השאלה הרטורית: "וכי יש דמיון כלל?!". שאלות "מי דמי" מן הסוג הזה מופיעות עשרות פעמים ברחבי התלמוד הבבלי. כך גם בעשרות מקרים שבהם נשאלת השאלה "מי שרי" ("וכי מותר?"), כדוגמת המקרים שלפנינו, שבהם מוזכרת אפשרות בנוגע להלכה מסוימת המתירה דבר מה, ומיד נשאלת השאלה "וכי זה מותר":

(38) א. במאי עסיקנין? אילימא על גביו ובמאי אילימא בשאינה גרופה

וקטומה, אלא כירה כי אינה גרופה ואינה קטומה על גבה מי שרי?<sup>98</sup>

ב. במאי עסיקנין? אילימא בחמין ואבל, ידיו ורגליו מי שרי?<sup>99</sup>

לסיכום, המילית מי עשויה להופיע בכל סוג של שאלה רטורית, מבלי שיש זיקה מיוחדת בין מה שנאמר בשאלה הרטורית לבין מה שנאמר קודם לכן. לעומתה השימוש במילית אטו תלוי בהקשר ובזיקה בין השאלה לבין הנאמר קודם לכן. אין היא באה לשלול היגר מפורש שהוזכר קודם לכן בסוגיה התלמודית. היא מופיעה אך ורק בראשיתן של שאלות רטוריות המבקשות לשלול היסק אפשרי מהיגר שנאמר

96 יבמות מב ע"ב, V<sup>3</sup>.

97 כתובות צא ע"ב, V<sup>16</sup>.

98 שבת לה ע"ב, O.

99 תענית יג ע"א, He. בכ"י V<sup>17</sup> המילית "מי" מופיעה בסמוך לזו שאחריה: "מישרי"; בכ"י O השאלה הרטורית חסרה.

קודם לכן, או לערער קדם-הנחה שיש לאותו ההיגד. הבדל דומה מצוי בעברית ובאנגלית, בין שאלות רטוריות רגילות לבין שאלות רטוריות הפותחות במילים אז ו-then, בהתאמה. כאשר הן מופיעות, השאלה הרטורית מתפקדת כמו השאלות שפותחות באטו בארמית הבבלית.

## 6. המקור לשימוש של המיליות אטו ומי בשאלות רטוריות

הדיון במקור לשימוש במיליות אטו ומי בשאלות רטוריות חייב להתחיל בניתוח מדויק של התפקיד של המיליות הללו בשאלות הרטוריות שהן מופיעות בהן. לאור הדיונים עד כה, דומה אפוא שהתייטר הדיון במי, הואיל וזו מילת שאלה רגילה בשאלות קוטביות המופיעה גם בשאלות הרטוריות. נותר לנו אפוא לדון במילית אטו, ולפיכך נסכם את הממצאים שעלו מהדיונים עד כה:

- ❖ כאשר הצורה אטו משמשת במבעים שאינם שאלות רטוריות, היא משמשת מילת יחס המציינת קשר סיבתי. אפשר לתרגם את היחס של "X אטו Y" לעברית באופנים שונים: "X בגלל Y", "X בעקבות Y" ו-"X משום Y".
- ❖ אטו מופיעה רק בתחילתן של שאלות רטוריות המבקשות לשלול היסק אפשרי מהיגד שנאמר קודם לכן, או לערער קדם-הנחה שיש לאותו ההיגד.
- ❖ (1) אטו מופיעה רק בראש השאלה הרטורית; (2) אין היא מופיעה מיד לפני הפרדיקט הראשי.

על פי הניתוח הזה, אטו קשורה בכל שימושיה בהבעה של קשר סיבתי-לוגי, הן בהופעותיה כמילת יחס הן בהופעותיה בשאלות הרטוריות. לכן, אם נבקש למצוא זיקה בין השימוש באטו כמילת יחס המציינת קשר סיבתי ובין האופי המיוחד של השאלות הרטוריות שבהן היא מופיעה, דומה שעדיף יהיה לתאר את הקשר הסיבתי בעזרת ביטויים כגון בעקבות. על פי זה, ביטויים בארמית הבבלית כגון "X אטו Y", יש לתרגם לעברית כ-"X בעקבות Y", ולהציע שאטו מופיעה בראש השאלה הרטורית כביטוי בהוראה של 'בעקבות זאת'. כלומר היא מציינת שיש להסיק היסק לוגי מההשתמעויות של המבע הקודם. מעין היחס שבין הצירוף באנגלית in consequence of, המשמש להבעת יחס בתוך המשפט, והביטוי האדורוכלי consequently, המציין שהמשפט הבא בעקבותיו הוא פרי של היסק לוגי מהמבע המופיע קודם לכן.

אם ההצעה הזאת מתקבלת, אזי ככל הנראה הופיעה אטו במקור באופן כללי יותר בצירופים מעין בעקבות זאת, וממילא אין לדבר ממש על תהליך של גרמטיקליזציה, אלא על שימוש טבעי של הצורה בהקשר הזה. התהליך ההיסטורי שחל הוא בכך שלאטו יש אפוא השתמעות נלווית, שההיסק הלוגי המדובר הוא

בעייתי ולכן משתמשים בה בשאלות רטוריות. על פי זה, אטו איננה מסמנת את השאלות הרטוריות, אלא תפקידה לציין את הקשר הלוגי בין השאלה הרטורית למבע שקדם לה, קשר שנשען על היסק.

בנוגע להגבלות התחביריות, ברור מדוע אטו מופיעה בראש משפט השאלה הרטורית. בניגוד למי, המשמשת כמילת שאלה קוטבית ומקומה בסמוך לפרדיקט, אטו היא ביטוי אדוורבלי המציין את היחס הלוגי בין המשפטים.

בנוגע להגבלה שאטו איננה יכולה להופיע לפני הביטוי הראשי של הפרדיקט. כפי שראינו, אין זו הגבלה על הופעה באזור של הפרדיקט (לפני שלילה או לפני מי), ולכן אפשר להרהר שמא הגבלה זו הייתה כרוכה בהנגנה של המבעים הללו. ביטויים המביעים קשר לוגי בין משפטים מקבלים יחידת אינטונציה משלהם, וייתכן שאם הייתה הדגשה גם על הביטוי הפרדיקטיבי הראשי, הייתה חובה להפריד ביניהם. זו כמובן השערה בעלמא, הואיל ואין בידינו יכולת אמפירית לדעת מה הייתה ההנגנה של המשפטים הללו אצל דוברי הארמית הבבלית.<sup>100</sup>

#### 7. שאלות רטוריות שליליות

שאלות רטוריות שליליות הן שאלות שמופיעה בהן שלילה, ואפשר להביע אותן כאשר מצב העניינים שמתקיים בעולם הוא זה המתואר בעזרת המשפט החיובי. אם נחזור לדוגמה שבה פתחנו את המאמר:

(39) לא ראיִת את הסרט!?

כשאלה רטורית, המבע בדוגמה 39 קביל רק אם ברור לדובר ולנמענת שהיא אכן ראתה את הסרט. נשלים את הדיון בסקירה על התפוצה של השוללים השונים בארמית הבבלית בשאלות הרטוריות. בעניין זה שלזינגר<sup>101</sup> ולויאס<sup>102</sup> הציגו תמונה מקיפה ומדויקת, ולא נותר לנו אלא להעיר בשוליה.

כרקע לדיון נזכיר שבארמית הבבלית שתי צורות משמשות לשלול: לא ולא, ובמאמר אחר<sup>103</sup> אפיינתי את ההבדלים בשימוש ביניהם. על דרך הכלל טענתי שלא הוא השולל הסטנדרטי של פרדיקציה (על פי ההגדרה של מיססאמו);<sup>104</sup> לעומתו לאו מציין שלילה חיצונית, המשנה את ערך האמת של הפסוקית שהוא עומד בראשה. אף טענתי ששימוש זה בארמית הבבלית מתאים למקור של לאו כמשפט

100 ראו סיקולי ואחרים (2015) וכן ווכנר ואחרים (2015), שעמדו על דרכים שונות מבחינת ההנגנה, שבהן השאלות הרטוריות נבדלות משאלות קוטביות המבקשות מידע.

101 שלזינגר 1928, §99, עמ' 158-160.

102 לויאס תר"ץ, עמ' 296-297.

103 בראש סגל 2015.

104 מיססאמו 2005.

מלא ("לא הוא"), שעמד כמשפט הראשי במשפטים מבוקעים (קלפט). כפי שהראיתי במחקרים הללו, אחת הסביבות שלא מופיע בהן לרוב בארמית של התלמוד הבבלי היא בשאלות רטוריות. עובדה זו מתאימה להגדרות של שלילה חיצונית כמטפלות בערך האמת של המשפט.<sup>105</sup> נוסף על כך, כפי שצינתי במחקרים האלה, בכל הסביבות התחביריות, הסמנטיות והפרגמטיות שבהן לא מופיעה, עשויה להופיע אף לא הבלתי מסומנת.

אפנה כעת לסקור את התפוצה של השוללים הללו בשאלות הרטוריות, ובייחוד עם המיליות אטו ומי. הטבלה שלפנינו מסכמת את האפשרות של השוללים לא ולא להופיע בשאלות הרטוריות עם המיליות אטו ומי ובהיעדרן. המספרים בסוגריים מפנים לדוגמות המופיעות לאחר מכן, הממחישות את המקרים המדוברים. במקרים שנטען שצירוף כלשהי איננו אפשרי, הן מפנות לחריגות מההכללות הללו המופיעות בכתבי היד של התלמוד הבבלי.

לא	לאו	
אפשרי (41)	שימוש מרובה (40)	שאלות רטוריות שאינן מסומנות (בלי המיליות אטו ומי)
אטו לא אפשרי ונפוץ (44)  (לא אטו בלתי אפשרי הואיל ואטו חייב להיות ראשון)	אטו לאו אינו אפשרי (42)  אטו... לאו אפשרי (43-א-ב)	שאלות רטוריות עם אטו בלבד בראשן
לא מי אינו אפשרי  מי לא אפשרי (47)	לאו מי אפשרי (45)  מי לאו אינו אפשרי (46)	שאלות רטוריות עם מי

- (40) לאו בהא קמיפלגי. דמר סבר. חי [הוא]. ומר סבר. מת הוא?<sup>106</sup>  
 (41) א'ל ר' חייא לרב: "בר פחתי. לא אמינא לך.<sup>107</sup> כי קאי ר' בהאי מסכתא לא תשייליה במסכתא אחריתי"<sup>108</sup>

105 להסבר מפורט ראו: בר-אשר סיגל 2015א; 2015ב.

106 שבת קלו ע"א, O.

107 בכ"י V<sup>15</sup> השאלה הרטורית חסרה.

108 שבת ג ע"ב, O.

בשלושה מקומות אנחנו מוצאים את הצירוף אטו לאו, וגם בהם ברוב עדי הנוסח הם נעדרים.

(42) אטו לאו ישראל נינהו<sup>109</sup>

(43) א. אטו האידנא לאו<sup>110</sup> אחד הוא<sup>111</sup>

ב. אטו כל הני דאמרין, לאו מעשה בראשית נינהו?<sup>112</sup>

(44) א'ל': "אטו לא ידענא<sup>113</sup> דכהנים בני לוי"<sup>114</sup>

(45) "א'ל לאו מי<sup>115</sup> אמרת אך ולא חלבו אימא נמי אך ולא אותו"<sup>116</sup>

(46) בשישה מקומות בלבד אנחנו מוצאים בכתבי היד את הצירוף מי לאו,

ועל פי רוב רק בחלק מכתב יד אחד, ראו למשל בשתי הדוגמות הללו:

א. אפולי מפלא ליה מי לאו<sup>117</sup> בת חליצה ויבמ' היא<sup>118</sup>

ב. ההוא תנא מי לאו קא ממעיט ליה<sup>119</sup>

במקרה הזה מדובר בשגיאה של הסופר שהפריד את הצורה "מלאו", שכוונתה

מילית היחס מ' עם המילה "לאו", שהוראתה "איסור".

(47) א. מי לא אמרינן ליה. קיים שטרך וקום בנכסין<sup>120</sup>

ב. אמ' רב אשי. נהי דעיכוכא ליכא מצוה מי ליכא<sup>121</sup>

מהנתונים הללו מתקבל הרושם שעל דרך הכלל, שאלות רטוריות שליליות מופיעות

בתלמוד הבבלי הן עם השולל לאו הן עם השולל לא. לפיכך כל הסביבות שבהן

שתי האפשרויות זמינות לא דורשות דיון מיוחד, אף אם שכיחותן איננה זהה. לאור

109 מגילה ב ע"ב, G. בכ"י V<sup>134</sup> מופיע "ואטו ולא", אך בכל שאר עדי הנוסח אטו איננה. כך גם בשאר המקרים שהצירוף "אטו לא" מופיע בהם (בבא מציעא פד ע"א Es; שבת סד ע"א, M, ובכל שאר כתבי היד אין שאלה רטוריות).

110 וכך בכל עדי הנוסח, למעט Cambridge - T-S AS 75.129 שמופיעה בו המילה "לא".

111 פסחים נ ע"א, E<sup>1</sup>.

112 ברכות נט ע"א, O. בכ"י F מופיעה שאלה רטורית אחרת, אך מבחינה דקדוקית במבנה זהה.

113 כך גם בכתבי היד Fr, M, V<sup>130</sup>, V<sup>18</sup>; בכ"י As מופיע: "אטו אנן לא ידעינן".

114 גיטין נט ע"ב, V<sup>16</sup>.

115 וכך גם בכתבי היד L<sup>1</sup>, V<sup>9</sup>, V<sup>10</sup>; בכ"י M מופיע "מי לא" וב- Cambridge - T-S F2 (1) 176 "לאו".

116 בכורות טו ע"א, F.

117 כך גם בכ"י M, בכ"י Moscow - Guenzburg 594 מופיע "מאי לאו", כלומר כאיברים של שני משפטים נפרדים. בכ"י O<sup>2</sup> מופיע רק "לאו" ובכ"י V<sup>3</sup> רק "לא".

118 יבמות לה ע"ב, Moscow - Guenzburg 1017.

119 כריתות כא ע"ב, O<sup>6</sup>. בכתבי היד F, L<sup>1</sup>, V<sup>9</sup> ו V<sup>10</sup> הם מופיעים יחד בכתבי "מלאו" ובכ"י M מופיע הצירוף "מן לאו".

120 בבא בתרא קנט ע"ב, H.

121 מכות יט ע"א, He.

זאת, עניין מיוחד יש דווקא במה שאיננו אפשרי, כלומר בצירופים: אטו לאו, מי לאו ולא מי.

על דרך הכלל, השלילה בלא היא השלילה הסטנדרטית, וכדרכה של שלילה סטנדרטית היא באה בסמוך לפרדיקט הראשי של המשפט. ואכן, כפי שהראיתי בבראשר סיגל (2015), לא בארמית הבבלית מופיע תמיד בסביבה של הפרדיקט; לעומתו לאו, כמצופה משלילה חיצונית, נוטה להופיע כבר בשלבים מוקדמים של המשפט, על פי רוב לא ליד הפועל. נתון זה מסביר מדוע הצירוף לא מי אינו אפשרי, שכן המי חוצצת בין הלא לבין הפועל.

גם מי באה בסמוך לפרדיקט (סעיף 4), וייתכן שזה ההסבר גם להכרח במי לא ובחוסר האפשרות למי לאו. כלומר כאשר השאלה מסומנת בסביבה של הפרדיקט, כלומר על ידי מי, רק השלילה הסטנדרטית של הפרדיקט אפשרית. כמוכן שאין זו תאוריה מלאה, אלא אך ורק הצבעה על זיקה אפשרית, שצריך עוד לנסות ולהתעמק בפשרה. גם במקרים של הצירוף אטו לא הפרדיקט מופיע בראש, וייתכן שזו הסיבה לכך שהצירוף אטו לאו מנוע מבחינה תחבירית.

## 8. דברי סיום

מחקר זה מצטרף למחקרים קודמים המבקשים לעיין בתחביר ובסמנטיקה של הארמית הבבלית. עיון מקיף בדוגמות ממגוון כתבי יד אפשר לנו לזהות אחידות בשימוש במיליות אטו ומי בתחביר ובשימוש.

ההשוואה בין חילופי הנוסח בין כתבי היד מעניינת אף היא: אין חילופים בין כתבי היד בין אטו ומי. החילופים הם משני סוגים:

(1) היעדר השאלה הרטורית בחלק מכתבי היד (ראו הערות 23, 52, 54, 56, 78, 80, 82, 99, 107 ו-109). פעמים רבות השאלה הרטורית איננה הכרחית ואפשר לדלג עליה בלי לשנות מאומה מהתוכן. ואכן, נמצא שבחלק מכתבי היד היא נעדרת פעמים רבות.

(2) חילופים בין שאלות רטוריות עם אחת מן המיליות אטו ומי לעומת שאלות שהן נעדרות מהן (ראו הערות 62, 67, 68, 69, 70 ו-78). כאמור, שאלות רטוריות יכולות להיות מובעות בלי המיליות הללו, ולכן חילופים מעין אלה אינם מפתיעים כלל ועיקר.

### רשימת הקיצורים

אפשטיין תשכ"א = יעקב נחום אפשטיין, דקדוק ארמית בבליית, ירושלים ותל אביב תשכ"א

Wilhelm Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig 1905

בר-אשר סיגל תשע"ב = אליצור א' בר-אשר סיגל, "על שימושים בלתי אנפוריים של הכינויים הרומזים בארמית הבבלית", *לשוננו עד (תשע"ב)*, עמ' 229-266

Elitzur A. Bar-Asher Siegal, *Introduction to the Grammar of Jewish Babylonian Aramaic*, Münster 2013

Elitzur A. Bar-Asher Siegal, "Reconsidering the Study of Jewish Babylonian Aramaic: Five Decades after E. Y. Kutscher and his Influential Methodology", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 163 (2013), pp. 341-364

Elitzur A Bar-Asher Siegal, "The Case for External Sentential Negation: Evidence from Jewish Babylonian Aramaic", *Linguistics* 53 (2015), pp. 1031-1078

Yochanan Breuer, "The Babylonian Aramaic in Tractate Karetot According to MS Oxford", *Aramaic Studies* 5 (2007), pp. 1-45

Javier Gutiérrez Rexach, "Rhetorical Questions, Relevance and Scales", *Revista Alicantina de Estudios Ingleses* 11 (1998), pp. 139-155

Almuth Grésillon, "Zum linguistischen Status rhetorischer Fragen", *Zeitschrift für Germanistische Linguistik* 8 (1980), pp. 273-289

Chung-hye Han, "Interpreting Interrogatives as Rhetorical Questions", *Lingua* 112 (2002), pp. 201-229

Daniela Jana Wochner, Nicole Dehé Schlegel and Bettina Braun, "The Prosodic Marking of Rhetorical Questions in German", Paper read at Interspeech, Dresden 2015

Deirdre Wilson and Daniel Sperber, "Mood and the Analysis of Non-declarative Sentences", *Human Agency: Language, Duty and Value*, eds. J. Dancy et al., California 1988, pp. 77-101

לויאס תר"ץ = קספר לויאס, דקדוק ארמית בבליית, ניו יורק תר"ץ

- Matti Miestamo, *Standard Negation: The Negation of* = 2005 מיסטאמו  
*Declarative Verbal Main clauses in a Typological Perspective*, Berlin  
 and New York 2005
- Jerrold M. Sadock, "Queclaratives", *Papers from the Seventh* = 1971 סאדוק  
*Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society* 7 (1971), pp. 223–  
 232
- Jerrold M. Sadock, *Towards a Linguistic Theory of Speech* = 1974 סאדוק  
*Acts*, New York, San Francisco and London 1974
- Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian* = 2002 סוקולוף  
*Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan 2002
- Mark A. Sicoli, Tanya Stivers, NJ Enfield, and = 2015 סיקולי ואחרים  
 Stephen C. Levinson, "Marked Initial Pitch in Questions Signals  
 Marked Communicative Function", *Language and Speech* 58 (2015),  
 pp. 204–223
- Sebastian Fedden, *A Grammar of Mian*, Berlin 2011 = 2011 פדן  
 פרידמן תשנ"ו = שמא יהודה פרידמן, "כתבי-היד של התלמוד הבבלי: טיפולוגיה  
 של כתיב", מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג,  
 בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 163–190
- E. Y. Kutscher, "The Language of the Genesis Apocryphon", = 1958 קוטשר  
*Aspects of the Dead Sea Scrolls*, eds. C. Rabin and Y. Yadin (*Scripta*  
*Hierosolymitana*, 4), Jerusalem 1958, pp. 1–35
- קוטשר תשכ"ב = יחזקאל קוטשר, "מחקר דקדוק הארמית של התלמוד הבבלי",  
 לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 149–183
- קרויס תשט"ו = שמואל קרויס, ספר תוספות הערוך השלם, ניו יורק תשט"ו
- Hannah Rohde, "Rhetorical Questions as Redundant = 2006 רוד  
 Interrogatives", *San Diego Linguistic Papers* 2 (2006), pp. 134–168
- Michael Schlesinger, *Satzlehre der aramäischen Sprache* = 1928 שלזינגר  
*des Babylonischen Talmuds*, Veröffentlichungen der Alexander Kohut-  
 Stiftung, Leipzig 1928



**רבה ורבא, אבה ואבא – כתיב, הגייה והוראה\***

1. בתלמוד הבבלי יש שני שמות נפוצים, רַבָּה וְרַבָּא, הנבדלים בכתיבם ובהגייתם: האחד מסתיים בה"א והגויי בכי"ת דגושה והאחד מסתיים באל"ף והגויי בכי"ת רפויה. תפוצת השמות הללו בין אמוראים רבים יצרה ערבוביה ביניהם, ולכן נתבקש רב האי גאון לפרש ולהכריע אילו אמוראים שמם רבה ואילו קרויים רבא. בתשובתו ערך רשימה מסודרת לכל שם ולסיום הוסיף הסבר להבדל שבין השמות. לדבריו, ההבחנה שבין שמות העצם הפרטיים נובעת מהבחנה שיש בין שמות העצם הכלליים:

ודעו כי ראבה – אַבָּה שמו, וזה ריש שהוסיפו עליו במקום רב; וְרַבָּא – אַבָּא שמו, וזה ריש המוסף עליו כמו רב. ופירוש אַבָּה – כמי שאומר אָבִי; ופירוש אַבָּא – כמי שאומר אבא סתם. כי תרגום אבי – אבה; ותרגום וישימני לאב – ושוניי אבא (הניקוד במקור).<sup>1</sup>

בתחילת דבריו ביאר רב האי שהשם רבה מקורו בצירוף רב אבה, והשם רבא מקורו בצירוף רב אבא. לפי זה ההבחנה שבין רבה לרבא נובעת מן ההבחנה שבין שמות העצם הכלליים אבה ואבא. ועוד הוסיף שבין השמות אבה ואבא יש לא רק הבדל בכתיב ובהגייה אלא גם הבדל סמנטי: אַבָּה פירושו 'אבי', אַבָּא פירושו 'אב'. הבחנה זו מקוימת לדבריו בתרגום: המילה העברית אָבִי תתורגם אַבָּה, והמילה העברית אָב תתורגם אַבָּא.<sup>2</sup>

\* על הנושא הזה הרציתי בהרצאה שנתקיימה בסדנה על לשון חז"ל באוניברסיטת קמברידג' בתאריכים 5-6 ביולי 2016. אני מודה למשתתפי הסדנה על הערותיהם המועילות. אני מודה גם למר חנן אריאל שקרא את נוסח המאמר והעשירני בהערותיו ובעצותיו.

1 מסכת עבודה זרה: כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, הוצאת ש' אברמסון, ניו יורק תשי"ז, עמ' 129. התשובה נדפסה גם בידי ב"מ לוין (אגרת רב שרירא גאון, חיפה תרפ"א, נספחים, עמ' XIV-XV), על פי כ"י פרמה (327), אבל נוסחה שם מקוטע ומשובש עד שאי אפשר להבינה, ותמוה שלא העיר לוין על שהדברים אינם מובנים: "ודעו כי רבא אבא שמו, וזה רי"ש שהוסיפו עליו במקום רב. ורבא שמו, וזה רי"ש המוסיף עליו כמו רב. ופיר' כמו שאומ' אבא סתם, כי תרגום אבי אבא, ותרגום וישימני לאב ושוניי אבא".

2 לדיון בתשובה זו ראו שרגא אברמסון, "קטע גניזה מירושלמי שבת פרק המצניע", קבץ על יד סדרה חדשה ח (ח), ירושלים תשל"ז, עמ' 7-9. לאחר שציין את ההבחנה ברק ומצא שאין לפנינו עד נוסח

קשה לדעת אם הדברים מעידים על לשון הדיבור או רק על מסורת קריאת התרגום. ניסוח הדברים כפשוטם מטה לסברה שזו עדות על לשון חיה, שכן ההבחנה מוצגת תחילה לעצמה והתרגום מובא רק כדי לתמוך בה. ומכל מקום יש כאן עדות חשובה על הבחנה שאינה ידועה ממקור אחר, והבחנה זו צריכה ביאור: איך צמחה ההבחנה המשולשת בכתיב, בהגייה ובהוראה, ולפיה המילה אָבָה פירושה 'אבי' והמילה אָבָא פירושה 'אב'?

לשם הצעת הסבר אציג תחילה את הצורות הקלסיות הנוגעות לענייננו בעברית ובארמית, ואלו הן:

	1	2	3
עברית:	אָב	הָאָב	אָבִי
ארמית:	אָב	אָבָא	אָבִי

מערכת זו לא נתקיימה כך לא בעברית ולא בארמית וכמה שינויים חלו בה.

## 2. הדיגוש

בשם זה הבי"ת אינה דגושה מעיקרה, ולכן בדרך כלל אין בנטייתו דגש, כגון אָבִיךָ בעברית או אָבֹנךָ בארמית. בשלב מסוים הפכה רק הצורה הארמית המיודעת להיות דגושה: אָבָא. דבר זה קרה רק בארמית המערבית.<sup>3</sup> בארמית המזרחית, למיטב

שהיא מתאשרת בו, והוסיף "ואולי היה לפני הגאון נוסח תרגום שהיתה קפידא בדבר [...] מכל מה שראינו אף כאן ברור שכבר ניטשטש כל הבדל בין הוראת אבי ובין הוראת אב בכתב. וודאי שהיה הבדל במבטא". אף אני בחיפויי לא מצאתי טקסט שהבחנת כתיב זו מקוימת בו; ראו בנספח. מכלל זה יוצאת כמובן ההבחנה בין רבה לרבא. בשמות יש נטייה מיוחדת לכתיב ה"א; ראו קארה, כתבי היד, עמ' 41; שמא 'פרידמן', "שיירי כתבי־יד קדומים למסכת בבא מציעא", עלי ספר ט (תשמ"א), עמ' 14-16. נטייה זו עם תשובת רב האי סיעה לשימור ההבחנה. עם זאת, גם בין השמות הללו לא בכל המקורות יש הבחנה, ויש שהסיקו מכך שעצם ההבחנה אינה מקורית אלא תניינית; ראו אליקים וייסברג, "ספר הלכות גאונים למסכת שבת: מעמדו הלשוני ושיטתו בכתיבת שמו של האמורא רבא בר יוסף", לשוננו נז (תשנ"ג), עמ' 157-173; הנ"ל, "כתיב השמות רבה ורבא", מחקרים בלשון ה-ו (ספר ייבין; תשנ"ב), עמ' 181-214; פרידמן, כתיב רבה; קארה, כתבי־היד, עמ' 41 והספרות שצ"ן.

3 כך בתעתיק שבברית החרשה  $\alpha\beta\beta\acute{\alpha} \acute{o} \pi\alpha\tau\eta\rho$ :  $\kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu, \alpha\beta\beta\alpha \acute{o} \pi\alpha\tau\eta\rho$  (מרקוס יד, לז);  $\acute{\epsilon}\nu \tilde{\eta} \kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omicron\mu\epsilon\nu, \alpha\beta\beta\alpha \acute{o} \pi\alpha\tau\eta\rho$  אשר בו קוראים אנו אבא אבינו' (אל הרומיים ח, טו);  $\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omicron\nu, \alpha\beta\beta\alpha \acute{o} \pi\alpha\tau\eta\rho$  'הקורא אבא אבינו' (אל הגלטיים ד, ו). וכך תמיד בתרגומים ארץ־ישראליים ובכתבי היד העבריים של ספרות חז"ל; ראו למשל Steven E. Fassberg, *A Grammar of the Palestinian Targum Fragments from the Cairo Genizah*, Atlanta and Georgia, 1990, pp. 66, 126, 137.

ידיעותינו, הצורה אינה דגושה<sup>4</sup>. כך נוצר הבדל בין מזרחה למערב: במזרח אָבָא, במערב אָבָא.  
בהתאם לכך ינוקדו הצורות שיידונו להלן.

### 3. הארמית המזרחית

בארמית המזרחית חלו שני תהליכים כלליים שפגעו במערכת שלפנינו: האחד, שהצורה המיודעת משמשת גם כשאיין כוונה ליידע (למעט בנסיבות מסוימות ומוגדרות), ולכן טורים 1-2 התלכדו. והאחד, שתנועת כינוי הקניין לגוף ראשון יחיד נשלה והכינוי מובע בעצם העדר התנועה הסופית.<sup>5</sup> לפיכך הצורה בטור השלישי היא אב; כך בסורית ובמנדאית וכך מעט גם בארמית הבבלית. דוגמות: בהוראות 1-2 אבא:

סורית: "יש לנו אב זקן" (בראשית מד 20) – "אית לן אבא סבא" (פשיטתא).  
מנדאית: "לדילאן ליתלאן אבא" – "אין לנו אב".<sup>6</sup>  
ארמית בבליית: "קריביה דר' יוחנן הוה ליה איתת אבא" (כתובות נב ע"ב);  
"ולא אמרן אלא באחי דאבא, אבל באחי דאימא לית לן בה" (ב"מ לט ע"ב).<sup>7</sup>

לדוגמת ראו להלן סעיפים 4-5. גם בארמית נוצרית של ארץ ישראל הבי"ת דגושה; ראו Friedrich Schulthess, *Grammatik des Christlich-Palästinensischen Aramäisch*, Tübingen 1924, pp. 42-43. וראו גם קוטשר, מילים, עמ' 2. לדעת שולטהס, שם, דגש זה בא בהשפעת המילה אָבָא, וכך כתב גם קוטשר שם. וכפי שכתב שולטהס, בהמשך גם התנועה הראשונה הפכה e, אף זאת בהשפעת אימא. אך נראה ששינוי התנועה מתועד רק בארמית ולא בעברית.

4 בסוריית הבי"ת אינה דגושה; ראו Theodor Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar*, trans. J. A. Crichton, London 1904, p. 91; ברוקלמן, דקדוק סורית, עמ' 149, 58\*. גם קוטשר, שם ציין שאין דגש בסוריית, ואילו "בא" של סוף ימי הבית השני והתקופה שאחריו היו קיימות שתי הצורות כאחת", ומכאן משתמע שהתופעה מוגבלת לארמית המערבית. גם על המנדאית כתב מצוך, דקדוק מנדאית, עמ' 33, שהבי"ת רפויה בה, אבל כיוון שאין בה ניקוד הגייה זו משוערת בלבד; ראו נלדקה, דקדוק מנדאית, עמ' 36-37.

5 לסוריית ראו למשל ברוקלמן, דקדוק סורית, עמ' 58. למנדאית ראו נלדקה, דקדוק מנדאית, עמ' 88, 175; מצוך, דקדוק מנדאית, עמ' 132, 169; Ethel S. Drower and Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, p. 1. ירושלים ותל-אביב תשכ"א, עמ' 122; סוקולוף, מילון ארמית בבליית, עמ' 72; יוחנן ברויאר, "גדול מרב רבי, גדול מרבי רבן, גדול מרבן שמו", תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 53-54.

6 נלדקה, דקדוק מנדאית, עמ' 431.

7 נוסח המובאות מספרות חז"ל, אם לא צוין אחרת, ניתן על פי המובא ב"מאגרים".

## בהוראה 3 אב:

סורית: "הברכה אחת הוא לך אבי ברכני גם אני אבי" (בראשית כז 38) –  
 "בורכתא חדא הי לך אבי ברכיני אף לי אבי" (פשיטתא).<sup>8</sup>  
 מנדאית: "כמא תיהויא שותא דאב" – 'איך תהיה שיחתו של אבי'.<sup>9</sup>  
 ארמית בבליית: "האיי חרובא מאן שתליה, אמ' ליה, אבוה דאב" (תענית כג  
 ע"א, ז).<sup>10</sup>

לאחר תהליכים אלו התקבלה המערכת הזאת:

3	2	1	
אָבִי	הָאָב	אָב	עברית:
אָב	אָבָא	אָבָא	ארמית מזרחית:

## 4. הארמית המערבית

בארמית המערבית ההבחנה בין הצורה המיוודעת לצורה הלא מיוודעת נתקיימה, ולכן

8 היו"ד הסופית בסורית היא כתיב ארכאי והצורה הגויה av.<sup>8</sup>  
 9 נלדקה, דקרוק מנדאית, עמ' 437.  
 10 צורה זו שררה רק מעט בארמית הבבליית עקב חדירת הצורה אבא, שתידון להלן בסעיף 6. כך למשל במובאה הזאת הנוסח בשאר העדים הוא "אבוה דאבא" (גמ ד ו' ל' ח, וכן קטע גניזה אוקספורד (Heb. e. 22/10). מלבד המקרה הזה מצאתי את הצורה הזאת רק בעוד שני מקומות בתלמוד הבבלי (שניהם צוינו אצל סוקולוף, מילון ארמית בבליית, עמ' 72): (1) בב"ב קנט ע"א הצורה קיימת בכל עדי הנוסח, ופעם אחת גם בדפוס (הנוסח לפי הדפוס): "ומאי קושיא דלמא מצי אמר מכח אבוה ד א ב א קאטינא תדע דכתיב תחת אבותיך יהיו בניך" – דאב ח מ סז סק פי; "הכא נמי אמר מכח אבוה ד א ב א קאטינא" – דאבא מ דאב ח סז סק פי; "אי מכח אבוה ד א ב א קאטינא" – דאב מ סז סק דאביך ח; "ומאי קושיא דלמא מצי אמר מכח אבוה ד א ב א קאטינא" – דאב סז סק פי דאכ ח חסר מ; "ובמקום א ב קאימנא" – כך גם ח מ סז סק פי. בשני המקומות האחרונים הנוסח דאב, אב גם בתשובות אל שביב בן יעקב מקיירוואן (שמחה אסף, תשובות הגאונים מתוך ה"גניזה", ירושלים תרפ"ט, עמ' 28). (2) "אח מאב ולא מאם והוא בעלה דאם ואנא ברתה דאנתתיה" (יבמות צו ע"ב, דפוס, וברומה גא); "בייא בייא מאח, והוא אב והוא בעל והוא בר בעל, והוא בעלה דאם ואנא ברתה דאיתתיה" (שם, דפוס, וברומה גא); והשווה למשל אל דברי רש"י שם: "בייא מאח – קובלת אני על אחי שהוא אבי ובעלי וכן בעלי". וראו אליעזר ש' רונטל, "רב בן אחי ר' חיה גם בן אחותו?", ספר חנוך ילון: קובץ מאמרים, בעריכת ש' ליברמן, ש' אברמסון, י' קוטשר וש' אש, ירושלים תשכ"ג, עמ' 287 הערה 14, שציין למקרה מיבמות.

ההבדל שבין טורים 1-2 נשמר. מנגד חל בה תהליך אחר, והוא שהצורה המיודעת אבא החלה משמשת גם בהוראת 'אבי' (טור 3), ואילו הצורה המקורית במשכבת זו אבי נעלמה.<sup>11</sup> דוגמות (יובאו כאן דוגמות רק להוראה 3 שנתחדשה ולא להוראות 2-1 שנשארו על מכונן):

ארמית גלילית: "ממשפחתי ומבית אבי" (בראשית כד 40) – "מן זרעיתי ומן ביתיה דאבא" (תרגום נאופיטי);<sup>12</sup> "יקרבו ימי אבל אבי" (בראשית כז 41) – "ברם ממתין אנא עד זמן די יקרבו יומי איבליה דאבא" (תרגום הקטעים);<sup>13</sup> "ואלהי אבי היה עמדי" (בראשית לא 5) – "ואלדה אבה הווה בסעדי" (קטעי התרגום מן הגניזה);<sup>14</sup> "לולי אלהי אבי" (בראשית לא 42) – "אלולי אלדיה דִּאָבָא" (שם);<sup>15</sup> "אנא נסיב על חד תרין מנכסי אבא" (שם);<sup>16</sup> "ובהילן אפין איעול לוות אִיבָא" (שם);<sup>17</sup> "אמ' ליה את שמעת מאבוך הדא מילתא, אמ' ליה, אבא לא הוה אמר כן אלא בעין טב" (ירושלמי ברכות ד, א [ז ע"ג]); "רבן גמליאל אסב ברתיה, אמ' ליה, אבא צלי עלי" (בראשית רבה כו, ד [עמ' 247]); "ווי דהדן רפשה [דמי] מן בית אבא" (שם צג, ו [עמ' 1157]).<sup>18</sup>

- 11 לארמית נוצרית של ארץ ישראל ראו Friedrich Schulthess, *Lexicon syropalaestinum*, Berlin 1903, p. 1. לארמית שומרנית ראו אברהם טל, מילון הארמית של השומרונים, לידן 2000, עמ' 1. לארמית גלילית ראו סוקולוף, מילון ארמית גלילית, עמ' 31; קספר לויאס, דקדוק הארמית הגלילית לשפת התלמוד הירושלמי והמדרשים, ניו-יורק תשמ"ו, עמ' 55 הערה 1: "השמות אָבָא, אָמָא, אָחָא אינם מתחברים לעולם לכנוי המדובר בעדו". ואכן במקורות הארמית הגלילית לא מצאתי את הצורה אבי בהוראה זו. לדעת Gustaf Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 1905, pp. 90–91, abbay, בעלת כינוי הקניין לגוף ראשון ay, שהדיפטונג הסופי התכווץ בה לתנועה a. גם אם זה נכון, התוצאה הסופית היא זהות בין טורים 2-3.
- 12 Alejandro Díez Macho, *Neophyti I: Targum Palestinense*, I, Madrid and Barcelona 1968, p. 143.
- 13 Michael L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch*, I, Rome 1980, p. 56.
- 14 Michael L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, I, Cincinnati 1986, p. 53.
- 15 שם עמ' 61.
- 16 שם עמ' 33.
- 17 שם עמ' 81.
- 18 הרבתי בדוגמות מן הארמית הגלילית משום שלדעתי היא מקור הצורה שבלשון חז"ל, ראו להלן. כדאי להדגיש שיש כאן דוגמות מייצגות אבל התופעה קבועה לגמרי בכל התרגומים הללו כשבמקור יש אבי ולכל הארמית הגלילית שבספרות חז"ל כשזו הכוונה.

ארמית שומרונית: "ולקחת אשה לבני ממשפחתי ומבית אבי" (בראשית כד 40) – "ותסב אתה לברי מכרני ומבית אבה"<sup>19</sup>.  
 סורית ארץ-ישראלית: "ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי" (בראשית כב 7) – "ואמר איסחק לאברהם אביו דאמר אבא"<sup>20</sup>; "אבי השביעני" (בראשית נ 5) – "אבא אומי יתי"<sup>21</sup>; "אשר שמרת לעבדך דוד אבי" (מלכים א ח 24) – "מא דנטרת לעבדך דויד אבא"<sup>22</sup>.

לפי זה להבדיל מן הארמית המזרחית, שבה נתלכדו טורים 1-2, בארמית המערבית טורים 2-3 הם שהתלכדו:

3	2	1	
אַבִּי	הָאֵב	אָב	עברית:
אַבָּא	אַבָּא	אַב	ארמית מערבית:

## 5. לשון חז"ל

לשון חז"ל שאלה מן הארמית את הצורה אבא והיא נפוצה בה. אלא שצורה זו נקלטה רק בהוראתה החדשה 'אבי' (טור 3).<sup>23</sup> לשם הבעת הצורה המיודעת (טור 2) נתקיימה בלשון חז"ל הצורה העברית המקורית האב.<sup>24</sup> במילים אחרות, בלשון חז"ל אבא משמשת אך ורק בהוראת 'אבי' ולא בהוראת 'אב' או 'האב' (שלא כבלשוננו

19 אברהם טל, התרגום השומרוני לתורה, א, תל-אביב תש"ם, עמ' 86.  
 20 משה גושן-גוטשטיין, המקרא בתרגום הסורי-ארצישראלי, א, ירושלים תשל"ג, עמ' 14.  
 21 Christa Müller-Kessler and Michael Sokoloff, *A Corpus of Christian Palestinian Aramaic*, I, Groningen 1997, p. 22.  
 22 שם, עמ' 55.  
 23 על אבא בהוראה זו בלשון חז"ל ראו Abraham Geiger, *Lehr- und Lesebuch zur Sprache* *der Mischnah*, Breslau 1845, p. 50; Jacob Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, I, Leipzig 1876, p. 3; Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and Midrashic Literature*, New-York 1903, p. 2. שני האחרונים כרכו בערך אחד את העברית ואת הארמית.  
 24 כך ציין גייגר שם, והביא לדוגמה את הניגוד במשנה זו: "האומ' לאשה הרי את מקודשת לי [...] על מנת שירצה אבא, רצה האב מקודשת" (קידושין ג, 1). ברומה, במובאה זו יש הבחנת אבא-האב וגם הבחנת אבא-בני: "על מנת שתשמי את אבא, ואמ' האב אי איפשי שתשמשני [...] הרי זה גיטיך על מנת שתשמי את אבא שתי שנים ועל מנת שתניקי את בני שתי שנים" (תוספתא גיטין ה, 1).

- היום).<sup>25</sup> לייחוד שבצורה זו יש לשים לב לניגוד הקיים בדוגמות שלהלן להוראה 3 בין אבא ובין אביך, אחי, בעלי:
1. אב: "אב ובנו שראו את החודש ילכו" (ר"ה א, ז).
  2. האב: "האב זכאי בכתו בקידושיה בכסף ובשטר ובביאה" (כתובות ד, ד).
  3. אבא: "שמונה מאות דינר היניח אָבא ונטל אחי ארבע מאות ואני ארבע מאות" (נדרים ט, ה); "קונס שני נהנת לְאָבָה ולאביך אם עושה אני על פיך" (נדרים יא, יא); "נאמן עלי אָבא, נאמן עלי אביך" (סנהדרין ג, ב); "שלא יאמרו) אדם לחברו אָבא גדול מאביך" (סנהדרין ד, ה); "שלא תומר הרי זו לאבה הרי זו לאחי" (ספרי דברים ריא [עמ' 245]); "אלמנה שאמרה אי איפשי לזוז מבית בעלי [...] אמרה אי איפשי לזוז מבית אבה" (תוספתא כתובות יב, ג).<sup>26</sup> לעומת זאת הצורה המקורית אבי כמעט נעלמה והיא מופיעה רק במקרים בודדים, כגון "אילמלא לא באתי להקביל פני אבי אלא כדי ליטול פרנסתי דיי" (יומא עו ע"א).<sup>27</sup> חשוב לציין שאין היא מזדמנת במשנה, ואולי בשלהי תקופת חז"ל חזרה לשימוש. כך נתקבלה בלשון חז"ל המערכת הזאת:

3	2	1	
אָבִי	הָאֵב	אָב	עברית מקראית:
אָבָא	הָאָב	אָב	לשון חז"ל:

- 25 על לשון הדיבור היום ראו שושנה בהט ומרדכי מישור, מילון ההווה, ירושלים תשנ"ה, ערך "אבא", עמ' 9: "צורה עממית של אב (הורה) בעיקר בפנייה לאב ובסגנון משפחתי; אבי (בלשון המשנה); (הצירוף המיוזע 'האבא' אינו תקיני)". נראה לי שבעברית החדשה המילה אבא משמשת בהוראת 'האב' אבל היא מוגבלת לחוג המשפחה, ולכן ברור לאיזה אב הכוונה, כמו מעמדה של המילה המלך לברה בתחום מלכותו או הנשיא בתחום נשיאותו. מעמד זה של המילה והבידול בינה לבין האב מקביל למילים בעלות מעמד דומה בלשונות ארופה, כגון dad באנגלית, Papa בגרמנית וטאטע ביידיש.
- 26 יוער שאבא משמשת גם בהוראת 'אבינו', כגון "שלא פיקדני(י) [1] אבא ושלא אמ' לנו אבא ושלא מצינו שטר בין שטרותיו של אבא ששטר זה פרוע" (שבועות ז, ז).
- 27 היא מופיעה רק בשני מקומות בספרות התנאים ובשבעה מקומות בספרות האמוראים. והרי שאר המקומות: "וכיון שמת משה היה יהושע בוכה ומצטער ומתאבל עליו במרר והוא או' אבי אבי רב(י) [2] רבי, אבי שגידלני מנעורי, רבי שלמדני תורה" (ספרי דברים שה [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 327]); "אבי ירד כן לרצונו ואני העליתיו על כורחי" (מכילתא בשלח [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 80]); "זכור אני כשהייתי תינוק מורכב על כתיפו של אבי" (כתובות כו ע"א); "פתח עליו בשורה ואמ' אבי אבי רכב ישראל ופרשיו" (סנהדרין סח ע"א, על פי מ"ב ב, יב; יג, יד); "זכור אני שהיה אבי מקרא אותי את הפסוק הזה בבית הכנסת" (ירושלמי סנהדרין י, ב [כח ע"ג]); "ויהי כאשר התעו אתי אלים מבית אבי [...] עד שאני בבית אבי נתקיים עלי הקב"ה" (בראשית רבה נב, יא [מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 550], על פי הפסוק המצוטט בראש המשפט); "אינן אבי נביא" (ויקרא רבה ו, ו [מהדורת מרגליות, עמ' קמג]); "על שעשיתי רצון אבי שבשמים" (ויק"ר לב, א [שם, עמ' תשלח]).

## 6. הארמית הכבלית

בארמית הכבלית היהודית, השייכת לארמית המזרחית, יש זהות בין טורים 1-2 כצפוי, ודבר זה הודגם לעיל. אבל בטור 3 חל שינוי: לפי עדי הנוסח שלפנינו הצורה הצפויה אב קיימת במיעוט קטן מאוד, ובמקומה נתרונה הצורה אבא.<sup>28</sup> דוגמות: "אמר ליה מר בר אממר לרב אשי, אבא מגמע ליה גמועי" (פסחים עד ע"ב, א);<sup>29</sup> "הכי שלחא ליה, בר אהוריאריה דאבא את, אבא לקביל אלפא חמרא שתי ולא הוה רוי" (מגילה יב ע"ב, ב).<sup>30</sup> פירושו של דבר שבארמית הכבלית השתלבו שני תהליכים: טורים 1-2 התאחדו כבארמית המזרחית, וטורים 2-3 נתלכדו כבארמית המערבית, וכך צורה אחת משמשת בכל הטורים.<sup>31</sup>

מניין הגיעה הצורה אבא אל הטור השלישי? אפשר שהוראתה נתרחה בתהליך פנימי ועצמאי כדרך שאירע בארמית המערבית,<sup>32</sup> ואפשר שהיא נשאלה מלשון

- 28 ראו סוקולוף, מילון ארמית כבלית, עמ' 72.
- 29 וכן בג"ח י.
- 30 וכן גם ל נ ח. וראו גם "קורבא דאחוהו אית לי בהדה, מאבה ולא מאימא" (סנהדרין נח ע"ב) על הפסוק "אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי" (בראשית כ 12).
- 31 ואכן כך המצב גם בתרגום אונקלוס, שבו אבא בכל ההוראות, ואילו כונו דברי רב האי גאון המצוטטים בתחילה.
- 32 אפשרות זו תלויה במידה מסוימת בשאלה באיזה היקף התופעה קיימת בסורית. כאמור הצורה הרגילה להוראה זו בסורית היא אבי (av=). בדקתי את כל התורה והמילה העברית אבי מתורגמת תמיד אבי, להוציא בראשית כב 7 שהיא מתורגמת שם אבא (הבדיקה לפי נוסח הוצאת לידן, המוצג באתר של *The comprehensive Aramaic Lexicon Project*: <http://cal1.cn.huc.edu/>). לפי נוסחים מסוימים הצורה מופיעה בהוראה זו כמה פעמים בברית החדשה; ראו Michael Sokoloff, *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake, Indiana and Piscataway, New Jersey 2009, p. 1: מתי י, לב; טו, יג; לוקס ב, מט; יוחנן ו, לב. אבל בכל המקומות הללו הנוסח הוא אבי לפי נוסח הוצאת British Foreign Bible Society (המוצג באתר הנ"ל). במילון CAL צוין אבא בהוראה זו לפי מתי ו, טו, אבל לפי הנוסח הנ"ל אבוכון. נראה אפוא שבהוראה זו הצורה העיקרית היא אבי ולא אבא. ראה לזרותה של צורה זו בסורית יש אולי בכך שבמקומות שביוונית יש  $\text{Αββα } \acute{\omicron} \text{πατήρ}$  (ראו לעיל הערה 3) תורגם בפשיטתא "אבא אבי" (מרקוס יד, לו) או "אבא אבון" (אל הרומיים ח, טו; אל הגלטיים ד, ו); הזכיר זאת קוטשר, מילים, עמ' 1. מכאן נראה שהמילה אבא כשלעצמה לא נראתה הולמת. אבל אפשר שיש כאן פשוט שאיפה לתרגם הכול. מעניין לציין שבמרקוס יד, לו בפשיטתא כאמור מתורגם "אבא אבי" ואילו בתרגום לסורית ארץ-ישראלית מתורגם "אבא אבא"; ראו Christa Müller-Kessler and Michael Sokoloff, *A Corpus of Christian Palestinian Aramaic*, IIA, Groningen 1998, p. 118. מכאן שבארמית מערבית גם כשיש שאיפה לתרגם הכול אין דרך להביע זאת אלא על ידי חזרה, ואילו בסורית אפשר לתרגם על ידי אבי. ויש בכך גם משום המחשה ברורה להברל שבין המקומות.



חז"ל.<sup>33</sup> ואולם כאן עלינו לחזור ולהעלות את עדותו של רב האי, ולפיה בטורים 1-2 הצורה איננה דגושה ואילו בטור השלישי היא דגושה. מכאן שגם אם הוראה זו התפתחה בתוך הארמית הבבלית ללא השפעה זרה, לפחות הדגש שבה הושפע מלשון חז"ל.<sup>34</sup> אעמיד אפוא זו כנגד זו את שתי המערכות המשמשות כפי יהודי בבל בניקוד המתאים לעדות רב האי:

	1	2	3
לשון חז"ל:	אָב	הָאָב	אָבָא
ארמית בבליית:	אָבָא	אָבָא	אָבָא

מעשה ההבדל בהגייה בין הטורים מוכן: בלשון חז"ל הצורה קיימת רק בטור השלישי והיא דגושה. מן העברית נשאלה הצורה הדגושה לטור השלישי וכך הפך הדגש למסמן הטור השלישי. בטורים האחרים הצורה איננה קיימת בלשון חז"ל ולכן לא יכלה להשפיע. בטורים אלו נותרו הצורות הארמיות הרפויות המקוריות על כנן.<sup>35</sup> הסבר זה יכול לכאור גם את ההבדל בכתיב. כידוע, בתלמוד הבבלי תנועת a סופית מסמנת אל"ף במילים ארמיות וה"א במילים עבריות, כגון "תנא, מעולם לא שנה אדם בה" (יומא כו ע"א); "אמ' ליה אביי, ובלבד שיכניסם בצנעה לתוך ביתו, אמ' ליה, צנעא דהני יממא הוא" (מו"ק יב ע"ב).<sup>36</sup> לפי הצעתי המילה בטורים 1-2 נחשבת ארמית וכתובה באל"ף, ובטור 3 נחשבת עברית וכתובה בה"א.

33 גם אם נניח שהצורה קיימת בסורית, כאמור בהערה הקודמת, היא שולית בה ביותר, ואילו בארמית בבליית היא כמעט קבועה, ולכן נראה לי שלפחות את תפוצתה הגדולה בה יש לזקוף להשפעת העברית. ויש להוסיף עוד שיקול, והוא ההבדל העקרוני שבין הארמית המזרחית למערבית: בארמית המערבית זו הצורה היחידה בכל הדיאלקטים והצורה אבי נעלמה לגמרי. לעומת זאת בארמית המזרחית הצורה אינה קיימת בהוראה זו במנדאית, בסורית היא ספק קיימת, וגם אם היא קיימת היא שולית ביותר, ואפילו בארמית בבליית יש עוד שרידים לצורה המקורית אב.

34 ככל הירוע לי אין עדויות להשפעה ישירה של הארמית הגלילית על הארמית הבבלית, ולכן הלשון היחידה הבאה בחשבון היא לשון חז"ל.

35 הסבר זה תקף בין שנניח שעצם הצורה נשאלה לטור זה מלשון חז"ל, בין שנאמר שנוצרה באופן עצמאי ורק הדגש שבה הושפע מלשון חז"ל. לפי שתי ההנחות בטורים 1-2 הצורה רפויה משום שלשון חז"ל לא יכלה להשפיע עליה.

36 על הכתיב באל"ף בארמית שבתלמוד ראו שלמה מורג, ספר דניאל: כתב-יד בבליית-ימני, ירושלים תשל"ג, עמ' 15 והערה 6; קארה, כתבי-היד, עמ' 38-42; יחזקאל קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 123; הנ"ל, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' קעח והערה 8. ועל הכתיב בה"א בעברית שבתלמוד ראו יוחנן ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי, עמ' 27-37.

לשם הסבר זה אין צורך להניח כוח שימור היוצא מגדר הרגיל. בארמית הבבלית הצורה אָבָא הייתה הצורה הרגילה. כיוון שדוברי הארמית הבבלית היו חשופים לטקסטים התנאיים, ובהם הצורה תמיד אָבָא ופירושה תמיד 'אבי', נוצרה בעיניהם זהות בין הדגש להוראה זו, וכיוון שזה מאפיין את הטקסטים העבריים, היא נדמתה בעיניהם צורה עברית השונה מן הארמית שבפיהם.

### 7. לשון חז"ל – גשר בין מערב למזרח

לפי האמור כאן הצורה הדגושה אָבָא בהוראת 'אבי' (הטור השלישי), שנוצרה בארמית מערבית, נשאלה ללשון חז"ל וממנה הגיעה אל הארמית הבבלית. השפעת הארמית (המערבית) על לשון חז"ל, והשפעת לשון חז"ל על הארמית הבבלית, שתיהן תופעות רגילות וידועות.<sup>37</sup> לשון חז"ל, הנלמדת בפי היהודים במזרח ובמערב, הופכת להיות גשר בין הארמית של ארץ ישראל לארמית של בבל. אוסיף דוגמה אחת לתופעה זו: מוצאה של המילה כאן בארמית מערבית. הוכחה למוצאה הארמית היא שהמעתק הכנעני לא חל בה (לעומת מקבילתה העברית כה), והוכחה למוצאה הארץ-ישראלי היא חתימת הנו"ן. המילה נשאלה ללשון חז"ל וממנה נשאלה לארמית הבבלית. כך נתקבלו בארמית הבבלית שתי מילים ארמיות, שהן למעשה פְּלוֹת: הכא שמקורה בארמית הבבלית וכאן שמקורה בארמית הגלילית.<sup>38</sup>

37 השפעת הארמית על לשון חז"ל היא מן התופעות הידועות ביותר בהתהוות לשון חז"ל. להשפעת לשון חז"ל על הארמית הבבלית ראו יוחנן ברויאר, "הרכיב העברי בארמית של התלמוד הבבלי", לשוננו סב (תשנ"ט), עמ' 23-80.

38 דוגמות לכאן בארמית הבבלית: "האי מאן דחליש יומא קמא לא ליגלי כי היכי דלא ליתרע מזליה, מכאן ואילך ליגלי" (ברכות נה ע"ב); "עד כאן לא קא בעא מיניה רבא מרב נחמן אלא לחיובי חדא או לחיובי תרתאי, אבל מיפטריה לגמריה לא" (שבת עב ע"ב). וכך יימצאו שתי המילים גם זו לצד זו: "עד כאן לא קאמ' ר' נתן הכא דכזית בעי רביעית אלא ביין דקליש" (שבת עז ע"א). ונראה לי שבררך דומה יוסבר ההבדל בין ממשא ובין מששא שבארמית בבליית, כגון "הנני ענני דצפרא לית בהו מששא" (תענית ו ע"ב) כנגד "ושני הכא דליכא ב[י]ה ממשא כלל" (שבת סב ע"ב). מששא היא הצורה המזרחית והיא קיימת בסורית, ואילו ממש, ממשא היא הצורה הנוהגת בארמית המערבית ובלשון חז"ל, ונראה שמלשון חז"ל הובאה לארמית הבבלית; ראו סוקולוף, מילון ארמית גלילית, עמ' 312; הנ"ל, מילון ארמית בבליית, עמ' 683; הנ"ל, שם, עמ' 717.

### נספח: כלום נתקיימה הבחנת הכתיב בכתבי היד שלפנינו?

בהערה 2 נזכרה מסקנת שרגא אברמסון שהבחנת הכתיב בין שמות העצם הכלליים אבה ואבא לפי ההוראה לא שרדה בטקסטים שלפנינו. חזרתי וברקתי שורה של טקסטים ואף אני לא מצאתי דרך לאושש את ההבחנה. אינני טוען שלא הייתה הבחנה כזו מעולם, שהרי לא ראינו אינה ראייה. היפוכו של דבר: מדברי הגאון נראה שהוא מוסר עדות על מנהג ידוע, ולכן לא ייפלא אם עוד ימצא טקסט כזה. אלא שלפי שעה לא מצאתי.

ואמנם בכמה טקסטים הכתיב בה"א נפוץ, והמעייין בהם עשוי להגיע למסקנה שהבחנה זו מקוימת בהם.<sup>39</sup> לפיכך אני מבקש להציג את השיקולים שהביאוני למסקנה שהבחנה זו איננה נהוגה גם בטקסטים אלו.

השיקול המרכזי בעיניי הוא שאין לטעון לקיום ההבחנה אלא אם היא ניכרת במסגרת לשון אחת, בעברית או בארמית, אך לא אם בלשון אחת הכתיב הוא אבא ובלשון אחרת הכתיב הוא אבה. הואיל ובמסגרת העברית קיימת רק הוראה 3, אין סיכוי למצוא בתוכה הבחנה בין הוראות. השאלה היא אפוא אם אפשר למצוא הבחנה כזו בתוך הארמית. לפיכך בחרתי קבוצה של טקסטים שהכתיב בה"א נשמר בהם ולכן יש סיכוי למצוא בהם הבחנה, ואת הנתונים שעלו מהם הפרדתי לפי לשונם.<sup>40</sup> בנתונים אלו לא נכללו שמות פרטיים, שהרי לפי עדות הגאון יש שני שמות פרטיים הנבדלים זה מזה, וכיוון שבשם פרטי אין לדעת, מראש או לפי ההקשר, לאיזו הוראה השם מכוון, אי אפשר לבחון בהם אם הכתיב תלוי בהוראה. עברית טור 3, בהוראת 'אבי' (בעברית כזכור רק הוראה זו משמשת):

אבה	אבא	
2	29	משנה
5	1	ספרא
2	2	ספרי במדבר
5	3	ספרי דברים
8	55	תוספתא
1	2	מכילתא דרשב"י

39 זו אכן דעת פרידמן, כתיב רבה, עמ' קמא הערה 10.

40 הנתונים נאספו מ"מאגרים", שקל לסקור בהם כמויות גדולות של נתונים, והם מתבססים אפוא בכל יצירה על כתב היד שנבחר להתקנתה ב"מאגרים".

אבה	אבא	
	71	ירושלמי
6	33	בראשית רבה
1	2	בבלי סוכה
	2	בבלי תענית
6	12	בבלי כתובות
2	6	בבלי ב"ק
	9	בבלי ב"מ
	10	בבלי ב"ב
7	9	בבלי סנהדרין
11	6	הלכות פסוקות

ארמית:

טור 3 (=אבי)		טור 2 (=האב)		טור 1 (=אב)		
אבה	אבא	אבה	אבא	אבה	אבא	
1	34		2		5	ירושלמי
	11					בראשית רבה
	2					בבלי סוכה
2						בבלי תענית
			1		2	בבלי כתובות
					2	בבלי ב"ק
	3		3			בבלי ב"מ
	2		9		4	בבלי ב"ב
1	5		1		3	בבלי סנהדרין
	1		10		2	הלכות פסוקות

והרי דוגמות אחדות:<sup>41</sup>

בעברית: כ מ ש נ ה – א ב א : "מימיהם של בית אבא לא היו אופין את פתן גריצות אלא רקיקים" (ביצה ב, ו); א ב ה : "פירשתי ואיני יודע מה פירשתי, או שאמ' לי אבה, הגדול שבהן הקדש" (מנחות יג, ט). בבלי סוכה – א ב א : "כשבאתי אצל אחי אבא הודה לדברי" (כ ע"ב); א ב ה : "אמ' לפניו ר' ישמעאל בר ר' יוסי, ר' פירש, כך אמ' אבה, ארבע אמות ()[פ]סולה פחות מארבע אמות כשרה" (יח ע"א). הלכות פסוקות – א ב א / א ב ה : "שלא פיקדנו אבה, שלא אמר לנו אבה, שלא מצינו בין שטרותיו שלאבא שטר זה פרוע" (הלכות קידושין [עמ' 327]).

בארמית (כל הדוגמות מבבלי סנהדרין): בהוראה 1 – א ב א : "השתא אתי ריש נהרא למתא ונכיסנא אבא אפום ברא" (כה ע"ב); "ברא מזכי אבא, אבא לא מזכי ברא" (קד ע"א). בהוראה 2 – א ב א : "טבא קולפי דאימא מן שוקיתא דאבא" (קו ע"א). בהוראה 3 – א ב א : "אמ' ליה רב יהודה, אבא, לא תתנינה הכי" (פ ע"ב); א ב ה : "קורבא דאחוה אית לי בהדה, מאבה ולא מאימא" (נח ע"ב).

מנתונים אלו עולה שהכתיב בה"א נפוץ בעברית ונדיר בארמית, והדבר יומחש בעזרת שני הנתונים האלה: (א) אם נתעלם מספרות התנאים, שיש בה רק עברית ואי אפשר להשוות בה בין הלשונות, ונתמקד באותם ספרים מספרות האמוראים שנכללו בבדיקה, נמצא שהכתיב בה"א מופיע בארמית רק ארבע פעמים, שהן פחות מארבעה אחוזים מכלל היקרויות המילה בארמית, ומעט יותר משישה אחוזים מהיקרויות המילה בהוראה 3 בארמית. נראה לי שאי אפשר לבסס נתונים על היקרויות כה מעטות. יש לזכור שעם השמות הפרטיים ועם ההיקרויות העבריות לפנינו מילה נפוצה מאוד, וארבעה מקרים הם מספר זעום שאין לבסס עליו דבר. (ב) בספר הלכות פסוקות לפי כ"י ששון הכתיב בה"א נקרה בעברית כמעט פי שניים מן הכתיב באל"ף, ואילו בארמית הכתיב בה"א איננו קיים כלל.

נמצא שבטקסטים שלפנינו הכתיב בה"א קיים קיום של ממש רק בעברית ולא בארמית. ההבחנה הקיימת בטקסטים שנבחנו היא אפוא הבחנה בין לשונות ולא הבחנה בין הוראות.

סקירה זו עשויה גם לבאר מה מקור האשליה שיש הבחנה בטקסטים שלפנינו:

41 הדוגמות הובאו רק להמחשה. הקפדתי להביא כל זוג של דוגמות ממקור אחד כדי להבליט את מידת ההבחנה.

כיוון שבעברית הכתיב בה"א נפוץ והוא מופיע בה – בהכרח – רק בהוראה 3, ואילו בארמית הכתיב הרגיל הוא באל"ף והוא נוהג בה בכל ההוראות, נראה כאילו הכתיב בה"א מאפיין את הוראה 3. אבל הפרדת הלשונות מוליכה למסקנה הפוכה: כיוון שאין הבחנת כתיב בין ההוראות לא במסגרת העברית – שיש בה רק הוראה 3, ולא במסגרת הארמית – שאין בה כמעט כתיב בה"א, ההבחנה אינה מקוימת. ועם זאת, כפי שנרמז לעיל, נראה שעצם האשליה הזאת היא שיצרה את ההבחנה שהייתה קיימת באותם טקסטים שנזכרו בדברי רב האי גאון: כיוון שהכתיב בה"א נהוג בעברית ורק בהוראה 3, נתפשט הכתיב גם בארמית רק בהוראה זו, אך לא בהוראות האחרות שאינן קיימות בעברית.

### רשימת הקיצורים

#### כתבי יד של התלמוד

א = ביהמ"ד לרבנים באמריקה Rab 1623; ב = קולומביה X893-T141; ג = מינכן 6; גא = מינכן 141; גמ = מינכן 140; ד = אוקספורד Opp. Add. Fol. 23; ה = וטיקן 125; ו = וטיקן 109; ולד = וטיקן 134; ח = מינכן 95; י = וטיקן 134; ל = לונדון Harl. 5508; מ = המבורג 165; נ = גטינגן 3; סז = פריס 1337; סק = אסקוריאל G-I-3; פי = פירנצה; צ = יד הרב הרצוג.

#### מחקרים

ברוקלמן, דקדוק סורית = Carl Brockelmann, *Syrische Grammatik*, Berlin 1912  
 מאגרים = המאגר המקוון של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית (<http://maagarim.hebrew-academy.org.il/>)  
 מצוך, דקדוק מנדאית = Rudolf Macuch, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin 1965  
 נלדקה, דקדוק מנדאית = Theodor Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle 1875  
 סוקולוף, מילון ארמית בבליית = Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat Gan 2002  
 סוקולוף, מילון ארמית גלילית = Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan 1990

פרידמן, כתיב רבה = שמא י' פרידמן, "כתיב השמות 'רבה' ו'רבא' בתלמוד הבבלי",  
סיני קי (תשנ"ב), עמ' קמ-קסד  
קארה, כתבי־היד = יחיאל קארה, כתבי־היד התימניים של התלמוד הבבלי: מחקרים  
בלשונם הארמית (עדה ולשון, י), ירושלים תשמ"ד  
קוטשר, מילים = יחזקאל קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים תשכ"א





## לדרך ההגדרה המילונית בימי הביניים – מנחם בן סרוק ורש"י

### פתיחה\*

הצורך בפירוש מילותיה של לשון המקרא הורגש עוד בימי קדם והוא הלך והתעצם בתקופת הביניים, כאשר פסקה העברית לשמש לשון מדוברת. לשונם הראשונה של קוראי המקרא היהודים הייתה לשון לעז והם חיו אפוא במצב של דיגלוסיה. כיוון שהקפידו על קריאה במקרא והשקיעו מאמצים רבים בחינוך הילדים כדי שידעו לקרוא בתורה (ואולי אף בנביאים ובכתובים), גדל הצורך בביאור המילים במקרא.<sup>1</sup> אמנם עמדו לרשותם מדרשי חז"ל לסוגיהם, אולם בדרך כלל לא ביארו המדרשים את מובנם הפשוט של המילים ועל כן עמד בעינו הצורך בפירושן.

מענה ראשון לצורך הזה ניתן בספרות הגלוסרים, הידועה לנו מן המזרח עוד מן המאה התשיעית ואחר כך מכל תפוצות ישראל.<sup>2</sup> לדברי אילן אלדר, "המלאי הלקסיקאלי של לשון המקרא לא ניתן היה להתפענח ולהילמד אלא על ידי האינטרפרטציה של הסימנים הלשוניים בלשון הדיבור, בדרך כלל באמצעות נרדפי תרגום".<sup>3</sup> הגלוסרים היו דו-לשוניים מטבעם, והגדרת הערך היא באמצעות תרגום למילה מקבילה בלשון הלועזית. בדרך זו הלכו גם המילונים הדו-לשוניים למקרא שבאו אחרי הגלוסרים, ובכך הם שימשו היטב את קהל היעד שלהם.

חידוש גדול חידש מנחם בן סרוק במחברתו שנכתבה במתכונת של מילון עברי-עברי. מילונו הוא המילון המקיף הראשון<sup>4</sup> ללשון המקרא שאינו מתרגם ללשון לעז אלא מסביר מילים מן המקרא בלשון העברית, המתבססת על לשון המקרא עצמה. כתיבת מילון חד-לשוני היא משימה מורכבת, מפני שהכותב מחויב להגדיר את הערכים במילונו בשפתם הם. אולם האתגר שעמד בפני מנחם היה גדול אף יותר, מפני שמלבד הבעיה העקרונית הטמונה בחיבור מילון חד-לשוני נאלץ בן סרוק

\* פרופ' אהרן ממן הוא מראשי המדברים במחקר המילונאות העברית בימי הביניים, ולכבוד הוא לי לדון לפניו בנושא הקרוב ללב.

1 ראו דוד טנא, "השוואת הלשונות וידעת הלשון", מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' בראשר ואחרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 237-288.

2 סקירה קצרה ומועילה על ספרות זו מצויה אצל אהרון ממן, אוצרות לשון, ירושלים תשס"ו, עמ' כו-כט במבוא.

3 אלדר תשס"א, עמ' 24-25.

4 אמנם קדם לו האגרון של רס"ג במהדורתו הראשונה, אך האגרון לא היה מקיף וכולל וגם ייעודו שונה.

להתמודד גם עם הריחוק של קהל היעד מלשון המקרא. זה דורות רבים שלשון המקרא לא הייתה לשון חיה וקהל היעד לא שלט בעברית די הצורך. על כן הייתה משימת ההגדרה בעברית מורכבת וקשה. הקריאה במחברת מנחם מעוררת אפוא התפעלות, שכן המחבר השכיל להתגבר על הקשיים האלה ולהוציא מתחת ידיו חיבור בעברית יפה,<sup>5</sup> מובן דיו לשולטים שליטה בסיסית בעברית. הקורא המשכיל החזיק בידיו מילון מלא ומקיף למקרא כולו (כולל לרכיב הארמי שבו), המאפשר לו לפענח את צפונותיה של לשון המקרא. חידוש אחר במילונו של מנחם היה המינוח הדקדוקי.<sup>6</sup>

היבט לקסיקוגרפי מובהק יש גם בפרשנות המקרא, ובפרט בפרשנות הפשט המלווה את הטקסט ברציפות. כך היא פרשנותו של רס"ג, הכתובה ערבית,<sup>7</sup> וכך גם פרשנותו של רש"י, הכתובה עברית. רס"ג כתב ערבית ובשפה זו גם פירש את המילים המקראיות, ואילו רש"י כתב עברית וביאר את המילים באותה הלשון. פירושו של רש"י היה אף הוא חלוצי במקומו ובשעתו – הן בכתיבת פירושו מקיף למקרא, הראשון באירופה הנוצרית,<sup>8</sup> הן בבחירה לפרושו בעברית.<sup>9</sup>

### מטרת המאמר

ההגדרה היא החלק החשוב ביותר בערך המילוני ויש לתת עליה את הדעת בכל דיון במילון או בשיטות לקסיקוגרפיות.<sup>10</sup> במאמר הזה אבדוק את דרך ההגדרה המילונית שנקטו מנחם ורש"י כבואם להסביר מילים מן המקרא. הצד השווה שבהם הוא ששניהם משתמשים בעברית כדי להסביר את לשון המקרא ועל כן הם ניצבים בפני אתגר דומה. אמנם מחברת מנחם היא מילון מקיף ואילו פירושו של רש"י הוא פירושו, אך מטרתם אחת היא – להסביר את לשון המקרא בעברית.

הדיון בסוגיית ההגדרה המילונית – פנים רבות לו. המאמר הזה יתמקד אפוא בשאלת אופייה של ההגדרה המילונית. שאלות בדבר המילים שבחרו המילונאי

- 5 דיון בלשונו של מנחם יש אצל אנחל סאנז-ברדיליוס, "לשונו של מנחם בן סרוק", הכנס העברי המדעי החמישי באירופה (פריז 1982), בעריכת א' ברות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 69-75.
- 6 דיון מקיף במינוח ובשיטתו הדקדוקית של מנחם נמצא אצל מירסקי 2014.
- 7 שטיינר 1998, עמ' 214.
- 8 ראו אברהם גרוסמן, רש"י, ירושלים תשס"ו, עמ' 77.
- 9 ראו חנוך גמליאל, "פירושו של רש"י לתורה כמפעל של חיווק השפה העברית", שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בראשר, כרך א, בעריכת א' ממן ש' פסברג ו' בריאר, ירושלים תשס"ח, עמ' 115-127.
- 10 ניר תשע"ג, עמ' 291.

והפרשן להגדיר ולפרש או בדבר הסיבות שבעטיין קבעו את הפירוש למילה מסוימת – שאלות אלה אינן מענייננו כאן והן ראויות לדיון נפרד. ישנן כמה דרכים להגדרה מילונית, ואסקור אותן כאן בעקבות רפאל ניר שעסק בעת האחרונה בנושא זה.<sup>11</sup> דרך אחת היא בהמרת מילת הערך בלקסמה חלופית, שהיא בדרך כלל מילה נרדפת או מילה קרובה במשמעה. מציאת המילה הקרובה ביותר מבחינה סמנטית היא אתגר קשה ביותר, שהרי אין בלשון נרדפות אמיתית, והקרבה במשמעות עלולה להיות חלקית בלבד ובלתי מספקת.<sup>12</sup> פתרון רווח אחד לבעיה הוא להביע את תוכן מילת הערך בשתי מילים.<sup>13</sup> דרך הגדרה שנייה מכונה "הגדרה קלסית", כלומר שיוך מילת הערך לקבוצת-על והוספת תכונה סמנטית המייחדת את משמעותה ומבחינה אותה בתוך הקבוצה. עם דרך הגדרה זו נמנית גם הפרפרזה: "אָפּה – שָׁם בצק בתנור להכשירו למאכל". יש כאן קבוצה כללית – שָׁם חומר לשם הכשרה לאכילה, ויש התכונה המבחינה והמייחדת את הפועל הזה – בצק, בתנור. דרך זו של פרפרזה מקובלת מאוד בהגדרה של פעלים.

דרך נוספת, שלישית, היא מתן מידע רפרנציאלי, כלומר מידע על העולם. אמנם אין זה תפקידו הקלסי של המילון, אלא תפקידו של ספר על החיים (אנציקלופדיה לדוגמה), אך לא פעם אפשר למצוא הגדרות כאלה במילונים, בפרט בהגדרות של צמחים, של בעלי חיים או של מושגים טכניים.

מילונים רבים מכילים גם מובאות מטקסטים שונים, אולם הן אינן באות במקום ההגדרה אלא נוספות עליה וקשה לראות בהן הגדרה של ממש.<sup>14</sup> במובאות יש כדי להמחיש את השימוש במילת הערך ולסייע בהבנתה והן רווחות במילונים לטקסטים עתיקים.

## סקירת ספרות

מחברת מנחם זכתה לדיונים רבים במחקר, אך שיטת ההגדרה המילונית שלו לא

11 ניר תשע"ג – מאמרו עוסק בדרך ההגדרה של מילונים עבריים מודרניים אך הנושא זהה לנושא שלנו, ובפתיחת מאמרו הוא סוקר בקצרה את דרכי ההגדרה המילונית. פירוט נרחב מצוי אצל זגוסטה 1971, ובעיקרו של דבר התיאור שלו תואם לתיאורו של ניר. גם בדיונו הרחב של גושן-גוטשטיין מוצעות למעשה דרכי הגדרה אלה – הנרדפות, הגדרה קלסית וגם תיאור אנציקלופדי, ראו גושן-גוטשטיין תשכ"ט, עמ' 56-57.

12 ניר תשע"ג, עמ' 293.

13 זגוסטה 1971, עמ' 262.

14 ניר תשע"ג, עמ' 296; זגוסטה 1971, עמ' 265.

זכתה לדיון מפורט. המחקרים עסקו בגישתו הדקדוקית,<sup>15</sup> בפרט באשר לנושא שורש המילה,<sup>16</sup> ואילו צדה המילוני של גישתו לא נדון הרבה. אזכור לצד המילוני במחברת נמצא אצל אהרן ממון, הדין בסיבות שגרמו למחברת מנחם לזכות בתפוצה רחבה בניגוד למילונים אחרים בני זמנה. הוא מציין שמקצת הערכים במחברת כלל אינם מוגדרים (הוא מכנה אותם "ערכים עובריים") ואילו לצד ערכים אחרים נכתבה המילה כמשמעו, שאף בה אין משום הגדרה. ככל הערכים האלה סמך מנחם על הקורא שיבין את הערך בעזרת המובאות מן המקרא.<sup>17</sup> מלבד אזכור זה אין אצל ממון דיון מפורט בנושא. הוא מסתפק בהערה שיש "הגדרה קצרצרה, בדרך כלל על ידי מילה נרדפת ובהכללה",<sup>18</sup> ואינו מציג לא פירוט ולא שקילה כמותית של דרכי ההגדרה השונות.

ההערות המילוניות של רש"י נאספו במפעלו הגדול של יצחק אבינרי – היכל רש"י. עיקרו של החיבור מוקדש לביאורי המילים של רש"י והוא עושה מהם מעין מילון. אולם אבינרי לא עשה ניסיון של ממש לאפיין את דרך הגדרת המילים שבפירושו של רש"י והתרכז במילים עצמן.<sup>19</sup> לכן, על אף שחומר רב מכונס בספרו, אין בו כדי לענות על השאלה שהצגתי כאן.

מחקר חשוב בתחום הוא של יונתן קירני, שבדק את פירושו של רש"י לספר דברים.<sup>20</sup> קירני חישב ומצא שכרבע מכלל הערות הפירושו של רש"י בספר דברים עוסקות בלשון, ומתוכן כשלושה רבעים הן הערות מילוניות.<sup>21</sup> הנתונים האלה מלמדים על כובד משקלם של פירושי המילים במפעלו הפרשני של רש"י. קירני אמנם דן בכלל הערה לגופה, אך אינו עוסק בשיטתיות בדרך ההגדרה המילונית. מחקר כללי על כללים לקסיקולוגיים בפירושו של רש"י כתב בעת האחרונה יאיר האס, אך הוא אינו בודק בדיקה ספציפית וממצה של דרך ההגדרה המילונית אצל

- 15 דיון נרחב בתורתו הדקדוקית של מנחם יש אצל מירסקי 2014. ברם, עיקר עניינו הוא בתורת הלשון של מנחם – תורת ההגה והצורות ואף התחביר. דרכי ההגדרה המילונית זוכות לתיאור קצר ביותר (עמ' 158-171). מירסקי מציין שיש דרכים שונות של הגדרה, אך אינו שוקל מה שכיח ומה נדיר ואינו סופר את הסוגים השונים, מפני שאין זה עניינו של המחקר שלו.
- 16 מבין המחקרים הרבים צריך להזכיר את אלדר תשע"ד, עמ' 10-15, 23-25; וכן את המבוא המפורט של בריליוס. סקירה כללית יש אצל טנא 1971 וכן דלגרו 2014, אך הם אינם מפרטים בנושא.
- 17 ממון תשע"א, עמ' 222.
- 18 שם, עמ' 225, וראה גם הספרות המצוינת בהערה 32. גם אלולד 1995 (בפרט עמ' 464-467) מסתפק בקביעות כלליות כאלה ואינו נותן פירוט כמותי מקיף.
- 19 אבינרי תש"ם, במבוא עמ' 102-108.
- 20 קירני 2010.
- 21 לפי חשבונו מדובר ב־240 הערות מתוך 329, ראו קירני 2010, עמ' 103, 179.

רש"י.<sup>22</sup> דיון משיק לעניינינו נמצא במאמרו של ראובן (ריצ'רד) שטיינר המשווה בין דרכו של רש"י לדרכו של רס"ג.<sup>23</sup> שטיינר עוסק בתפיסה הסמנטית הכוללת של רש"י, שדגל במובן בסיסי אחד לכל מילה, לעומת תפיסתו של רס"ג שהדגיש את מובניה הרבים של המילה.

### דרך הבדיקה

לשם בדיקת דרכי ההגדרה המילונית בחרתי בספר שמות. יש בספר סוגות שונות – פרוזה וגם שירה (שירת הים), לשון, חוק ומשפט (פרשת משפטים) לצד תיאורים טכניים (המשכן וכליו), נרטיב ודיאלוגים, והוא מזמן אוצר מילים מגוון מתחומים שונים. הבחירה בספר מספרי התנ"ך ולא בקבוצת ערכים מן המילון נובעת מעצם ההשוואה בין מחבר מילון ובין פרשן. המילון מסודר לפי ערכים אלפביתיים ואילו הפרשן עוקב אחר סדר המקראות. כדי לאפשר השוואה יעילה ביניהם יש לבחור ספר מן המקרא ולברוק אותו בכללותו. ספר שמות הוא קורפוס גדול דיו כדי לאפשר בדיקה של ערכים רבים המדגימים את שיטות העבודה של שניהם. בבדיקה נבחנו כל המילים מספר שמות המצוטטות במחברת מנחם, לפי המפתח של בדיליוס. בה בעת נבדקה בפירוש רש"י לשמות דרך ההגדרה של כל המילים שרש"י מפרשן כשלעצמן, להבדיל מפירוש התוכן הכללי. הערות הנראות פירוש הלכתי לא נדונו כאן, מפני הספק שמא פירושן הוא פירוש תוכני-משפטי הלכות מספרות חז"ל ולא פירוש מילוני.

מטבע הדברים כמה מן המילים המופיעות בספר שמות מתבארות במחברת מנחם באמצעות ציטוטים מספרי מקרא אחרים. במידה מסוימת נכון הדבר גם לגבי פירוש רש"י – יש מילים המתבארות בפירושו לספרים אחרים, ובפרט מילים שכבר פירש בספר בראשית. עם זאת הבחירה בספר שמות מספקת לנו מסגרת כללית יעילה לבדיקה. מספר הציטוטים מספר שמות במחברת מנחם (לפי המפתח של בדיליוס) קרוב ל-800, מתוכם כ-624 ציטוטים משמשים הגדרות מילוניות. שאר הציטוטים הם הדגמות לנושאים דקדוקיים וכיוצא באלה. מספרן של הערות הפירוש המילוניות של רש"י בספר שמות הוא כ-450. כמות המילים הזאת, הן במחברת מנחם הן בפירוש רש"י, גדולה למדי ומשקפת היטב את דרכי ההגדרה המילוניות של השניים.

לכל אחד מן הערכים במחברת מנחם יש ערך ראשי. אם יש לערך כמה

22 האס 2013.

23 שטיינר 1998.

משמעויות הוא מפוצל לחלוקת משנה סמנטית המכונה "מחלקות" או "עניינים". חשוב לזכור שחלוקת המשנה הזאת היא בהתאם לשיטתו של מנחם, ואילו בשיטה המילונית המקובלת מיסודו של חיוג' ייחשבו חלק מהמחלקות האלה לערכים נבדלים לגמרי.<sup>24</sup> כל מחלקה כזאת היא מבחינתנו ערך מילוני עצמאי, שהרי זו משמעות מסוימת הזקוקה להגדרה וראויה לבריקה בזכות עצמה.

### דרך ההגדרה – מחברת מנחם<sup>25</sup>

#### א. ערכים ללא הגדרה

- בערכים רבים במחברת אין הגדרה כלל אלא רק ציטוט של מובאות מן המקרא. ערכים מעטים בספר שמות מבוארים בציטוט אחד בלבד, לדוגמה:
1. צפח – מתחלק לשתי מחלקות. האחת: וטעמו כצפחית ברבש (שמות טז 31) [עמ' \*322].
  2. שקף – וישקף על פני סדם ועמרה (בראשית יט 28); [...] והגעתם אל המשקוף (שמות יב 22) [עמ' \*388].
  3. חשן – חשן ואפור ומעיל (שמות כח 4); ועשית על החשן (שמות כח 22); חשן משפט (שמות כח 15) [עמ' \*192].
  4. קש – מתחלק לשש מחלקות. החמישית: מקשה תעשה המנורה (שמות כה 31); ותחת מעשה מקשה קרחה (ישעיהו ג 24) [עמ' \*333].
- בסך הכול יש 319 ערכים שבהם מסתפק מנחם במובאה מן המקרא (מספר שמות) ללא כל הגדרה. במקרים מסוימים הוא מוסיף את המילה כמשמעו לצד המובאות. עוד בזמנו עוררה מילה זו פולמוס גדול, שכן דונש בן לברט טען שכאשר מנחם משתמש במילה כמשמעו הוא מסתמך על הערבית. הדיונים בנושא נמשכו דורות רבים, אך מחקרים בימינו מראים שאין לייחס למונח הזה את המשמעות שהטעין בו דונש.<sup>26</sup> ב־44 מלים מספר שמות מופיעה המילה כמשמעו לצד המובאות. דוגמה להגדרה כזו:
5. שחין – וימרחו על השחין ויחי (ישעיהו לח 21); לשחין פורה (שמות ט 9) – כמשמעו [עמ' \*377].

24 ראו דבריו של טנא 1971 בנדון.

25 הטקסט ממחברת מנחם הובא לפי מהדורת בדיליוס.

26 לדיון מסכם וממצה ראו ממן 2004, עמ' 276-283.

**ב. ערכים המוגדרים באמצעות מילה חלופית**

בערכים רבים באה בסוף הערך מילה שנראה שהיא המילה הנרדפת המסבירה את הערך. במקצת הערכים יש הגדרות צולבות, כלומר מילה א' מסבירה את מילה ב' ומילה ב' מסבירה את מילה א', וגם בזה יש כדי להעיד על קשר של נרדפות ביניהן.<sup>27</sup> 199 ערכים מספר שמות מוגדרים בשיטה זו, למשל:

6. חמר – מתחלק לשש מחלקות. החמישית: חמרים חמרים (שמות ח 10) [...]. לשון ערימות המה [עמ' 180\*].<sup>28</sup>

לעתים נותן מנחם שתי מילים חלופיות:

7. איתן – איתן מושבך (במדבר כד 21); נחל איתן (דברים כא 4); וישב הים לפנות בקר לאיתנו (שמות יד 27); והאיתנים מוסדי ארץ (מיכה ו 2); ותשב באיתן קשתו (בראשית מט 24) – פתרון אחד להם, והם ענין אומץ ותוקף [עמ' 40\*]. נראה ששתי המילים יחד – אומץ ותוקף – הן המושג הנרדף למילה איתן. השימוש בשתי מילים במקום באחת מובן היטב, מפני שקשה למצוא מילה נרדפת אחת שמשמעותה תחפוף במלואה את משמעות הערך המוגדר, ואילו צמד מילים נותן תחום משמעות משותף לשתייהן העשוי להיות משותף גם למילת הערך. יש בציטוטים מספר שמות 38 ערכים מהסוג הזה.

**ג. ערכים המוגדרים באמצעות הסבר**

זו ההגדרה המכונה "קלסית" ובה ניתן הסבר למילת הערך. ערכים אלה מעטים ביותר במחברת מנחם:

8. דמע – ויש מראה שני למלה אך קרוב הוא לו [ח"ג: למשמע דמעה] מלאתך ודמעך (שמות כב 28) – הוא התירוש הצח המזוקק אשר אין בו שמרים [עמ' 127\*].

המילה דמע נחשבת למילה יחידאית ופרשנים שונים נחלקו בפירושה. מנחם סבור שמשמעותה של דמע קשורה למשמעות המילה דמעה, כלומר נוזל היורד מן העין. זו הגדרה באמצעות הסבר.<sup>29</sup>

27 המילה הנרדפת יכולה לבוא מן התקבולת המקראית, ראו יאיר האס, "שתי גישות לסגנון המקראי בתחילת המאה העשירית", תרביץ עה (תשס"ו), עמ' 203–237.

28 ואילו את המילה נערמו (שמות טו 10) פירש: ענין חומרים [עמ' 292\*]. מבחינה עקרונית יש בעייתיות בעצם ההגדרה הצולבת, ויש הטוענים שאי אפשר לראות בה הגדרה בגלל המעגליות שבה (ראו: Sidney I. Landau, *Dictionaries: The Art and Craft of Lexicography*, Cambridge 1989, p. 124).

29 במילה זו נוקט רש"י דרך אחרת, ראו חנוך גמליאל, "עצמאותו של רשי בתחום המילון", לשוננו עג (תשע"א), עמ' 443.

במקרים אחדים קשה להחליט אם זו מילה נרדפת או הסבר, לדוגמה:  
 9. אגרף – באבן או באגרוף (שמות כא 18) – מכת יד לפי ענינו [עמ' \*24].  
 אפשר לראות בביטוי מכת יד מילה חלופית, אך אפשר גם לראות בו הגדרה קלסית – מכה היא המילה הכללית והאפיון הספציפי הוא באמצעות המילה יד. גם אם נראה בכל אלה הסברים ולא מילה חלופית, נקבל בסך הכול 13 מילים בספר שמות המוגדרות בדרך הזאת. לאלה נוספות חמש הגדרות של שיוך לקבוצה, לדוגמה:  
 10. קד – השלישית: וקדה חמש מאות בשקל הקדש (שמות ל 24) – ממיני סמים הוא [עמ' \*328].

#### ד. ערכים המוגדרים באמצעות תיאור

ארבעה ערכים מספר שמות מוגדרים במחברת מנחם באמצעות תיאור החורג מתחום ההגדרה הקלסית לתחומו של התיאור האנציקלופדי:  
 11. אגן – אגן הסהר (שיר השירים ז 3); וישם באגנות (שמות כד 6); מכלי האגנות עד כל כלי הנבלים (ישעיהו כב 24) – מיני קערות המה עגולות שפה. ואגן הסהר יורה על עגולתם [עמ' \*23].  
 ופעם אחת הוא דן בשימוש מטאפורי ומצטט שתי מובאות מספר שמות:  
 12. לב – ויש לב הנדבר בלשון בני אדם [...] קפאו תהומות בלב ים (שמות טו 8) [עמ' \*227].

אסכם ואומר שברוב הערכים במחברת מנחם אין הגדרה של ממש אלא רק מובאות מן המקרא. בספר שמות מדובר ב־363 ערכים. מתוך שאר הערכים, רובם ככולם הוגדרו באמצעות מילה חלופית – 237 ערכים. רק מיעוט זעום הוגדר באמצעות הסבר – לכל היותר מדובר ב־23 ערכים (כולל מילים שהגדרתן מוטלת בספק כמו המילה אגרף בדוגמה 9 לעיל). אין אצל מנחם הגדרת ערך באמצעות תרגום לשפה אחרת. אמנם הוא משתמש לעתים בהגדרותיו גם בארמית של המקרא, אך בעיניו היא חלק מלשון המקרא ולא לשון זרה.

### פירוש רש"י לספר שמות

כיוון שאין עדיין מהדורה מדעית הולמת לפירוש רש"י לתורה, בחרתי להשתמש במאמרי בנוסח לפי ברלינר והוא נבדק מול מהדורת הכתר.<sup>30</sup> רק הערה המופיעה בשני הנוסחים הובאה כאן. בכל הפירוש לספר שמות לא נמצאה ולו מילה אחת

30 חסידה ממצה בנושא ראו ישעיהו מאורי, "נוסח פירוש רש"י לתורה – מצב המחקר", רש"י דמותו ויצירתו א, בעריכת א' גרוסמן וש' יפת, ירושלים תשס"ט, עמ' 63–97.



המוגדרת רק באמצעות מובאה כלשהי מן המקרא. פעם אחת בלבד כותב רש"י כמשמעו בפירושו למילה הזאת:

1. כסותה – כמשמעו [שמות כא 10].

ככל הנראה באה הגדרה זו לומר שהכוונה במילה היא אכן לביגוד. הכרעתו של רש"י היא כעין תשובה להתלבטות שנסבה במדרשי חז"ל על משמעותם המשפטית של המונחים שארה, כסותה ועונתה (תלמוד בבלי, מסכת כתובות דפים מז-מח).

#### א. ערכים המוגדרים באמצעות מילה חלופית

בפסוקים רבים מפרש רש"י את המילה שבפסוק באמצעות מילה נרדפת, לעתים בצירוף המילה שבפסוק ולעתים בלעדיה. לדוגמה:

2. לאיתנו – לתקפו הראשון [שמות יד 27].

3. נמוגו – נמסו, כמו ברבבים תמוגגנה (תהלים סה 11) [שמות טו 15].

הדוגמה השלישית מראה שלעתים מביא רש"י מובאה נוספת מן המקרא, תימוכין לפירושו, אך העיקר הוא המילה הנרדפת.

בסך הכול יש בספר שמות 173 הערות פירוש מן הסוג הזה. פעם אחת מביא רש"י את תרגום אונקלוס בראש ההערה, אך מחליפו מיד בנרדפת עברית (משיתיהו – שמות ב 10). שלוש מילים מתפרשות אצלו על ידי מילה ניגודית.<sup>31</sup>

#### ב. ערכים המוגדרים באמצעות הסבר

חלק הארי של ההערות המסבירות את המילים הוא הגדרה קלסית, לדוגמה:

4. חשן – תכשיט כנגד הלב [שמות כח 4].

5. כצפיחת – בצק שמטגגין אותו בדבש, וקורין לו אסקריטין בלשון משנה, והוא תרגום של אנקלוס [שמות טז 31].

6. גְבֹלָת – הוא מגבלות האמור למעלה (שמות כח 14), שתתקעם בטבעות שיהיו בגבול החשן, וכל גבול לשון קצה, אשומייל בלעז [שמות כח 22].

7. המשקוף – הוא העליון שהדלת שוקף עליו כשסוגרין אותו, לינטיל בלעז, ולשון שקיפה – חבטה כמו קול עלה נדף (ויקרא כו 36) – דשקיף; חבורה (שמות כא 25) – משקופי; שדופות קדים (בראשית מא 22) – שקיפן קידום [שמות יב 7].<sup>32</sup>

8. בין הערבים – משש שעות ולמעלה קרוי בין הערבים, שהשמש נוטה לכית מבואו לערוב. ולשון בין הערבים נראה בעיני אותן שעות שבין עריבת היום

31 גושן-גוטשטיין תשכ"ט רואה גם בדרך זו הגדרה על ידי מילה חלופית, ראו עמ' 56.

32 המובאה "שדופות קדים" מופיעה רק במהדורת הכתר.

לעריכת הלילה [...] ערב לשון נשף וחשך, כמו ערבה כל שמחה (ישעיהו כד 11) [שמות יב 6].

במילה חשן בחר רש"י בהגדרה קלסית רגילה – מילה כללית – תכשיט, עם אפיון ספציפי – כנגד הלב. המילה הזאת מופיעה אמנם כמה פעמים בתורה אבל רק בפרשת בגדי הכהונה. שורשה והאטימולוגיה שלה אינם ברורים.<sup>33</sup> בדוגמות 6, 7 מוסיף רש"י לעז – פעם את אונקלוס ופעם את הלעז הצרפתי. ההגדרה של משקוף עשירה יותר ורש"י מסביר מדוע מתאים השורש שק"ף, שכן חבטה היא המשמעות הבסיסית שלו.<sup>34</sup> ההגדרה של בין הערבים היא הגדרה קלסית – הזמן ואפיונו הספציפי, וכן הסבר מדוע משתמשים בשורש ער"ב ומה מקומה של צורת הזוגי.<sup>35</sup> בסך הכול יש בפירושו של רש"י לספר שמות 200 הגדרות מן הסוג הזה. לאלה יש להוסיף עוד 30 הגדרות שבהן הוא משתמש גם בתרגום אונקלוס, אם בציטוט מתוכו אם באזכורו בלבד, למשל:

9. נבוב לחות – כתרגומו חליל לוחין. לוחות עצי שטים מכל צד והחלל באמצע ולא יהיה כולו עץ אחד [שמות כז 8].

תחילה מביא רש"י את תרגום אונקלוס למילה נבוב ואחר מפרשה בעברית – לשון חלל. יש לציין שהשימוש המפורש באונקלוס להגדרת מילים בפירושו לספר שמות אינו רב – 30 מילים בלבד מתוך 450 מילים שנתפרשו בספר זה.<sup>36</sup> בחמש מילים ההגדרה היא שיוך לקבוצה:

10. תחשים – מין חיה, ולא היתה אלא לשעה והרבה גוונים היו לה [שמות כה 5]. אף זו הגדרה קלסית, שהרי הוא משייך את הערך לקבוצת-על – חיות – ומוסיף פרט ספציפי – שהיו לה גוונים הרבה. חמש הגדרות אלה הן מתחום הראליה.

### ג. ערכים המוגדרים באמצעות מילה בשפה אחרת

מנחם כתב מילון עברי-עברי ועמד על כך שאין להשתמש בלשון אחרת כדי לבאר את לשון המקרא.<sup>37</sup> ביאור לשון המקרא נעשה רק באמצעות לשונו של המקרא, ובכלל זה הארמית המקראית. לעומתו רש"י משתמש לא פעם בלעז בפירושו.<sup>38</sup>

33 ראו במילונים המודרניים בערכה וראו להלן דברי אבן עזרא בנדון.

34 ובכך הוא נאמן לשיטתו בדבר משמעות בסיסית אחת, כפי שהראה שטיינר 1998.

35 השורש ער"ב הוא אכן שורש מורכב מבחינה סמנטית, ראו זאב בן-חיים, "השורש ערב, הכלול בו והנלווה עמו", לשוננו מד (תש"ם), עמ' 85-99.

36 השפעתו של אונקלוס אינה מצומצמת רק לפירושי המילים ועיינו ערן ויזל, מקומו של תרגום אונקלוס בעבודתו הפרשנית של רש"י, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2003.

37 ממך 2004, עמ' 276-288.

38 ראו חנוך גמליאל (הערה 9 לעיל).

בספר שמות יש 64 לעזים המתווספים כמעט תמיד להסבר העברי (למשל בדוגמות 6, 7 לעיל). רק בארבעה פירושים מביא רש"י את הלעז בלבד, לדוגמה:

11. מעלות – אשקלונש בלעז [שמות כ 23].

קשה לדעת מדוע נתן כאן רש"י רק את פירוש הלעז ולא הביא גם הסבר בעברית. השימוש בלעז מנוגד לשיטה של הסבר עברי-עברי ועל כן הוא אינו רווח כלל – פחות מאחוז אחד מכלל ביאורי המילים. בדרך כלל הלעז אינו אלא תוספת, בעיקר במילים מתחום הראליה כמו המילה משקוף.<sup>39</sup>

ראוי לציין שאין דין פירושן של מילים מקראיות בארמית של אונקלוס כדין פירושן בלעז צרפתי. ארמית נחשבת שפה קרובה לעברית, מעין לשון קודש. אפילו מנחם, המקפיד על טהרת הלשון העברית במילונו, משתמש בה עשרות פעמים להסבר מילים עבריות מן המקרא.<sup>40</sup> רק בעשרה פסוקים מסביר רש"י את המילה המקראית באמצעות התרגום בלבד, ללא הסבר נוסף, למשל:

12. ויסלף – כתרגומו ומקלקל [שמות כג 8].

ככל הנראה חשב רש"י שהקורא מכיר את המילה מקלקל, המצויה גם בעברית, ועל כן הסתפק בהבאת התרגום ללא ביאור לעברית. על כן יש לצרף מילים אלה למילים מהסעיף הקודם, שבהן יש חלופה מילונית למילה המקראית, ולראות במילה הארמית מעין מילה נרדפת.

#### ד. ערכים המוגדרים באמצעות תיאור

בכמה מילים מפרשיות המשכן וכליו נותן רש"י תיאור מפורט, הדומה לערך אנציקלופדי, למשל:

13. מקשה – שלא יעשנה חוליות [...] אלא כולה באה מחתיכה אחת ומקיש בקורנס וחותר בכלי האומנות ומפריד הקנים אילך ואילך. מקשה תרגומו נגיד, לשון המשכה שממשיך את האברים מן העשת לכאן ולכאן בהקשת הקורנס ולשון מקשה מכת קורנס בטדיץ בלעז [שמות כה 31].

14. כרובים מעשה חושב – כרובים היו מצויירין בהם באריגתן ולא ברקימה שהוא מעשה מחט אלא באריגה בשני כתלים, פרצוף אחד מכאן ופרצוף אחד

39 שאלת השימוש בלעזים מצריכה דיון נרחב, ואין כאן מקומו. ראו Menahem Banitt, *Rashi: Interpreter of the Biblical Letter*, Tel Aviv 1985, pp. 6–10, וגם מנחם בנית, "הלעזים בפירוש רש"י ובספרי הפתרונו", מחקרים במדעי היהדות, בעריכת מ' גיל ומ"ע פרידמן (תעודה, ד), תל-אביב תשמ"ז, עמ' 143–168; וכנגדו דעתו של גב"ע צרפתי, "על הלעזים של רש"י", לשוננו לז' (תשל"ג), עמ' 43–49, וכן חנוך גמליאל, "שימוש הלעז להדגמה דקדוקית בפירושי רש"י למקרא", מסורות יח (תשע"ו), עמ' 45–58.

40 כך לפי המפתח של בדיליוס, ראו מחברת מנחם, עמ' 140.

מכאן, ארי מצד זה ונשר מצד זה כמו שאורגין חגורות של משי שקורין בלעז פויישישא [שמות כו 1].

ההגדרות כאן חורגות מהגדרה מילונית רגילה ועוברות לתיאור טכני מפורט.<sup>41</sup> בסך הכול יש 19 הגדרות מן הסוג הזה. בארבעה מקרים דן רש"י בשימוש מטאפורי, לדוגמה:

15. בלב ים – בחוזק הים. ודרך המקראות לדבר כן, עד לב השמים (דברים ד 11), בלב האלה (שמואל ב יח 14), לשון עיקרו ותקפו של דבר [שמות טו 8].

דרך ההגדרה העיקרית בפירוש רש"י היא אפוא הגדרה קלסית באמצעות הסבר והיא משמשת ב־230 מילים; ב־30 מילים מתוכן משולב גם תרגום אונקלוס בהסבר. לאלה יש להוסיף את המילים המוגדרות באמצעות שיוך לקבוצה וגם את ההסברים על דרך המטאפורה. בסך הכול יש בקבוצה הזאת 239 מילים. דרך חשובה נוספת היא שימוש במילה חלופית להגדרת המילה והיא מצויה ב־176 מילים. לאלה יש להוסיף את 11 המילים המתורגמות על ידי מילה נרדפת בארמית ובסך הכול 187 מילים. 19 מילים מוגדרות באמצעות תיאור מפורט הקרוב לדרך אנציקלופדי, ארבע מילים מוגדרות באמצעות תרגום ללעז (כלומר באמצעות שפה זרה ולא בעברית) ומילה אחת בלבד (בספק) באה בלי הגדרה כלל (דוגמה מס' 1 לעיל). ב־91 מילים מתוך 449 מילים המתפרשות בספר שמות משתמש רש"י במובאות מן המקרא כדי לאשש את פירושו.

### האם פרשן מחויב לשיטה מסוימת?

רש"י כאמור אינו מסתפק בהבאת פסוק מן המקרא לצורך הגדרה, ובזה שונה דרכו מהותית מדרכו של מנחם. האם מקור ההבדל הוא בשיטת ההגדרה או שמא בעניינם של המגדירים, והלוא רש"י הוא פרשן של הטקסט ואילו מנחם הוא מילונאי? לשון אחר: מנחם כותב מילון ולכן הוא יכול להסתפק במובאות מן המקרא. רש"י לעומתו הוא פרשן לטקסט, ועל כן הוא חייב לפרש כל מילה באמצעות מקבילה כלשהי (מילה נרדפת) או הסבר.

כדי לבדוק את הטענה הזאת נבדקו כמה פרקים מספר שמות בפירושו של אבן עזרא, שאף הוא פרשן פשט של הטקסט, ופירושו הארוך לשמות הוא פירוש מקיף. בדיקת פירושו תאפשר לנו לראות אם פרשן טקסט אכן מחויב להגדרה באמצעות מילה נרדפת או הסבר. כיוון שמדובר רק בבדיקה לצורך ביקורת, נבחרו כמה קטעים מפירושו של אבן עזרא לספר שמות, ואלה הם: פרקים ז-ט מן התיאור

41 דוגמה בולטת לדרך ההגדרה הזאת היא בהגדרת המילה אפור (שמות כח 4).

הסיפורי, פרקים יד-טו, ובהם גם שירת הים, ופרקים כה-כח מתיאור המשכן וכליו. בסך הכול נמצאו בקבוצת הביקורת 149 מילים שנתפרשו בפירושו הארוך של אבן עזרא<sup>42</sup> אולם בטרם אביא את המסקנות, אצטט הערה מעניינת אחת של אבן עזרא השופכת אור על הנושא שלנו:

1. ולפרש בלשון הקדש גבלות (שמות כח 22), ומלות רבות במעשה החשן, גם מלת חשן – קשה [אבן עזרא לשמות כח 14].

הערה זו מעמידה אותנו על הקושי הגדול הטמון בפירושו מילים מן המקרא. הדוגמה של המילה חשן מעניינת, שהרי שורשה אינו מוכר ואכן קשה לפרשה. לזה מוסיף אבן עזרא גם את המילה גבלות, שהשורש שלה מוכר בעברית, אך לשם פירושה יש להבין היטב את צדם הטכני והמעשי של כלי המשכן ובגדי הכהנים. ואכן, מנחם לא פירש את המילה חשן (כמנחם – דוגמה 3 לעיל). לעומתו בחר רש"י לפרשה באמצעות הסבר (דוגמות 4, 6 ברש"י).

עיון בפירושי המילים של אבן עזרא מעלה שיש 32 מילים שאותן לא פירש, אלא רק הביא פסוק אחר לצד המילה, לדוגמה:

2. נערמו מים – כמו ערמת חטים (שיר השירים ז 3) [אבן עזרא לשמות טו 8].

כמו כן, ב-22 מילים מסתפק אבן עזרא בהערה דקדוקית בלבד, לדוגמה:

3. באשמורת – אלף אשמורת נוסף [אבן עזרא לשמות יד 24].

הערה זו כוונתה לומר ששורש המילה הוא שמ"ר וכך יש לפרשה, אך אין כאן הגדרה מילונית רגילה – לא מילה חלופית ולא הסבר.

מצירופן של שתי הקבוצות יחד עולה שבשליש מן המילים – 54 מילים ליתר דיוק – אבן עזרא אינו נותן הגדרה אלא מסתפק בהסבר באמצעות פסוק או הערה דקדוקית; במקצתן הוא מעיר שאין להן פירוש, כמו המילה חשן. אבן עזרא הוא כאמור פרשן טקסט מובהק על דרך הפשט, והחלטתו שלא לפרש חלק ניכר מן המילים מעידה שפרשן של הטקסט אינו מחויב לבאר כל מילה באמצעות מילה חלופית או הסבר. מכאן שרש"י טרח להגדיר כל ערך באמצעות מילה נרדפת או הסבר לא משום שזו הייתה חובתו בתור פרשן לטקסט המקראי, אלא רק משום שבחר בשיטת ההגדרה המילונית הזאת.

### השוואת שיטות הגדרת הערך המילוני אצל מנחם ואצל רש"י

בקורפוס הנבדק עסקנו אפוא במאות מילים שהגדירו גם מנחם וגם רש"י (624 ו-449 מילים בהתאמה). דרך ההגדרה של מנחם היא באמצעות מובאה מן המקרא –

42 הבדיקה הקיפה רק את הפירוש הארוך והנוסח ניתן כאן לפי המובא במהדורת הכתר לשמות.

363 מילים (שהן 58% מהמילים). למעשה אפשר לומר שרוב המילים מצוטטות, אך חסרות הגדרה מילונית. כאשר מגדיר מנחם את הערכים במחברתו, הוא עושה זאת בדרך כלל באמצעות מילה חלופית – מדובר ב־237 מילים (שהן 38% מהמילים שנבדקו). רק מיעוט זעום מן המילים הוגדר באמצעות הגדרה קלסית של הסבר – 18 מילים לכל היותר – ועוד כמה מילים אחדות באמצעות תיאור טכני.

דרכו של רש"י שונה מהותית מזו של מנחם בשני בחנים: האחד – כל המילים בפירושו זוכות להגדרה, ואין אצלו ערכים המוגדרים רק באמצעות מובאה מן המקרא; והאחר – אצל רש"י ניכרת העדפה ברורה להגדרה הקלסית באמצעות הסבר – בסך הכול מוגדרות 239 מילים באמצעות תיאור (שהן 53% מכלל המילים שנבדקו), ולעומתן 187 מילים המוגדרות באמצעות מילה חלופית (והן 41%). קבוצה קטנה של מילים מוגדרת באמצעות תיאור מן המציאות – 19 מילים, וארבע מילים בלבד בספר שמות אינן זוכות להגדרה בעברית אלא רק לביאור בלעז. רש"י משתמש גם במובאות מן המקרא (בכחמישית מן המילים), אולם הן לעולם בגדר תוספת ולא עיקר ההסבר.

ממצאי הבדיקה היסודית שבדקנו כאן לגבי המילים מספר שמות עולים בקנה אחד עם ממצאיה של בדיקה ראשונית באשר לכלל המילים בתורה. גם רש"י וגם מנחם פירשו את העברית המקראית בעברית, אך דרך ההגדרה המילונית של כל אחד שונה מזו של חברו.

שטיינר במאמרו עמד על כך שתפיסתו הסמנטית של רש"י היא נקודת ציון חשובה בפילולוגיה המקראית, שכן יש בה גישה חדשה באשר למוכן המילה, בשונה מן המסורת התרגומית הקלסית הבאה לידי ביטוי גם בתפיסתו של רס"ג.<sup>43</sup> דיוננו על דרך ההגדרה מעיד שגם בתחום הזה פרץ רש"י דרך חדשה, מהפכנית לעומת קודמיו. אף שמחברת מנחם עמדה לנגד עיניו, סלל לעצמו רש"י דרך אחרת להגדרת המילים – הוא עבר להגדרות מילוניות רגילות והעדיף לבאר את הערכים בפירושו באמצעות הסבר.<sup>44</sup>

נשאלת השאלה האם יש קשר בין גישתו החדשנית של רש"י באשר למוכן המילה, כפי שהראה שטיינר, ובין דרך ההגדרה החדשנית שלו שהראינו כאן. אם לשפוט לפי בדיקתנו המדגמית בפירושו של אבן עזרא נראה שאפשר לומר בזהירות

43 שטיינר 1998, עמ' 250. יש מקום לשקול האם דרכו של מנחם בהגדרה דומה לדרכו של רס"ג באגרון, אף שזו עצמה שנויה במחלוקת: ראו אלדר תשנ"ב, עמ' 368, הסבור שרס"ג גם הוא מגדיר בעיקר בעזרת מובאות, ולעומתו דותן תשס"ה, עמ' 11-12, הסבור שאי אפשר לקבוע מסמרות בנדרון.

44 חדשנותו של רש"י בתחום הלקסיקוגרפי הודגשה כבר אצל האס 2013, אם כי הוא בדק היבטים אחרים.

שהתשובה שלילית. בדומה לרש"י סבר גם אבן עזרא שככלל, יש לכל מילה מובן בסיסי אחד וממנו מסתעפים מגוון שימושיה.<sup>45</sup> אולם בשונה מרש"י, אבן עזרא השתמש לא מעט בהגדרה באמצעות מובאות של פסוקים או באמצעות הערות דקדוקיות.

דרכו של אבן עזרא מצריכה כמובן דיון בפני עצמו ונדונה כאן רק בהיבט אחד מני רבים. ובאשר לרש"י, עיוננו המקיף בפירושו לספר שמות הראה שהוא סלל דרכים חדשות בגישה הלקסיקוגרפית, הן לגבי מובנה הרבים של המילה, כפי שהראה שטיינר, הן לגבי דרך ההגדרה המילונית כפי שהראינו כאן.

### רשימת הקיצורים

#### טקסטים

מהדורת הכתר = מקראות גדולות – הכתר, ספר שמות, א-ב, בעריכת מ' כהן, רמת-גן תשס"ז ותשע"ב

ברלינר = אברהם ברלינר, רש"י על התורה, פרנקפורט תרס"ה

מחברת מנחם = *Menaḥem Ben Saruq, Maḥberet: Edición crítica e introducción*, ed. A. Sáenz-Badillos, Granada 1986

#### מקורות ומחקרים

אבינירי תש"ם = יצחק אבינירי, היכל רש"י, מהדורה מורחבת, ירושלים תש"ם  
אלדר תשנ"ב = אילן אלדר, "ראשית המילונאות העברית במזרח", מחקרים בלשון  
ה-1 (תשנ"ב), עמ' 355-382

אלדר תשס"א = אילן אלדר, "הגלוסוגרפיה המקראית באזור הדיבור הערבי  
במזרח", העברית ואחיותיה א' (תשס"א), עמ' 23-37

אלדר תשע"ד = אילן אלדר, לתולדות תורת הלשון העברית בימי הביניים:  
האסכולה האנדלוסית, ירושלים תשע"ד

אלוולד 1995 = John Elwolde, "The *Maḥberet* of Menaḥem – Proposals for a Lexicographic Theory, with Sample Translations and Notes", *Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honor of John F. A. Sawyer*, eds. J. Davies, G. Harvey and W. Watson, Sheffield 1995, pp. 462-479

45 ראו אוריאל סימון, "המפרש שלא שקט על שמריו: שלושה ביאורים שונים של ראב"ע לפסוק אחר", בתוך אוריאל סימון, און מילין תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא (מקורות ומחקרים, י"ב), רמת-גן תשע"ג, עמ' 88-99.

- אלוני תשכ"ט = נחמיה אלוני, האגרון לרב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ט  
 גושן-גוטשטיין תשכ"ט = משה גושן-גוטשטיין, מבוא למילונאות של העברית  
 החדשה, תל-אביב תשכ"ט
- גמליאל תש"ע = חנוך גמליאל, רש"י כפרשן וכבלשן, ירושלים תש"ע  
 דותן, תשס"ה = אהרן דותן, ניצנים ראשונים בחכמת המילים, ירושלים תשס"ה  
 José Martínez Delgado, "Lexicography: Middle Ages", = 2014  
*Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 2, Leiden and  
 Boston 2013, pp. 510–514
- האס, 2013 = יאיר האס, "כל X שבמקרא לשון Y" – השגותיו הסמויות של רש"י  
 על מחברת מנחם", זר רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ'  
 רימון כשר, בעריכת מ' אביעוז ואחרים, Atlanta 2013, עמ' 449–463  
 זגוסטה, 1971 = 1971 Ladislav Zgusta, *Manual of Lexicography*, Paris 1971  
 טנא 1971 David Téné, "Linguistic Literature, Hebrew", *Encyclopaedia* = 1971  
*Judaica*, 16, Jerusalem 1971, cols. 1352–1390
- מורג תשל"א = שלמה מורג, "ראשית המילונאות העברית והערבית", מולד ג, ס"ה,  
 (תשל"א), עמ' 575–582
- מירסקי 2014 = חננאל מירסקי, תורת הלשון של מנחם בן סרוק, עבודת דוקטור,  
 האוניברסיטה העברית, ירושלים 2014
- ממן 2004 Aharon Maman, *Comparative Semitic Philology in the Middle* = 2004  
*Ages*, Leiden 2004
- ממן תשע"א = אהרן ממן, "למידת הישרדותם של חיבורים בחכמת הלשון: שלושה  
 מקרי מבחן", הקנון הסמוי מן העין: חקרי קנון וגניזה, בעריכת מ' בן-ששון  
 ואחרים, ירושלים תשע"א, עמ' 217–233
- ניר, תשע"ג = רפאל ניר, "לדרכי הגדרת המשמעות במילונות העברית החדשה",  
 מחקרים בעברית החדשה ובלשונות היהודים, מוגשים לאורה (רודריג)  
 שורצולד, בעריכת מ' מוצ'ניק וצ' סדן, ירושלים תשע"ג, עמ' 291–306
- קירני 2010 Jonathan Kearney, *Rashi – Linguist Despite Himself: A Study* = 2010  
*of the Linguistic Dimension of Rabbi Solomon Yishaqi's Commentary*  
*(on Deuteronomy LHBOTS, 532)*, New York 2010
- שטיינר 1998 Richard C. Steiner, "Saadia vs. Rashi: On the Shift from = 1998  
 Meaning-Maximalism to Meaning-Minimalism in Medieval Biblical  
 Lexicology", *JQR* 88 (1998), pp. 213–258



## כתבי יד שקדמו ל-*Introductiones* לאלפונסו דה סמורה

כידוע, ספרי דקדוק עברי שנדפסו במאה ה-16 תיארו את דקדוק הלשון העברית מזווית הראייה של הדקדוק היווני והלטיני. נוהג זה גרם לריבוי ההערות המציינות את התופעות הייחודיות לעברית שלא ניתן לתארן בעזרת המשאבים הדקדוקיים של השפות הקלאסיות. הדבר עורר עיון מיוחד בקטגוריות הדקדוקיות שניתן לעקוב אחריו בדקדוקים אחרים של הספרדית שנכתבו במאה ה-16 וה-17, בדקדוקים המכונים "מיסיונריים" ובדקדוקים של השפות האמרינדיאניות והאסיאתיות שחוברו באותה תקופה.<sup>1</sup>

ההתבוננות בעברית מבעד לאמצעים הדקדוקיים ששימשו לעיון בשפות הקלאסיות לא התחילה ב-1500. במאה ה-14 חזר והעיר ניקולס דה לירה שבעברית נעדרת דרך האופטימי, הייחודית לפועל היווני, והוסיף עוד פרטים על אי-ההתאמות שבין שתי השפות.<sup>2</sup> נקודה זו מעידה על גישה השוואתית בין העברית לבין השפות הקלאסיות, המבוססת על ניסיונות לתאר את העברית בעזרת מבנים הלקוחים מן הדקדוקים של השפות הקלאסיות. יתרה מזו, כיוון שהבהרה זו חוזרת ונשנית אצל ניקולס דה לירה, אפשר לשער שהתכוון לגבש דוקטרינה יציבה שהייתה מיועדת להיות חלק מתכנית חינוך רגילה עבור תלמידי העברית.

מכל מקום אין ספק שזכויות הקידום וההפצה של אותו מודל דקדוקי שמורות למאה ה-16. לדברי פרסיוול, בתקופה הזאת התפשט לרחבי אירופה סוג של בלשנות כללית בעקבות עיונים בשפה העברית שראשיתם בשנים הראשונות של המאה.<sup>3</sup> יש אפוא עניין מיוחד לחשוף את היחסים בין החיבורים השונים, המעצבים את המדע הדקדוקי על העברית במאה ה-16. במאמר הזה ננסה לעמוד על הקשר שבין המהדורה הראשונה של "מהלך שבילי הרעת", שהתפרסמה במאה ה-16, ובין אחד הדקדוקים שחוברו באותה מאה, הלוא הוא ה-*Introductiones* מאת אלפונסו דה סמורה שפורסם ב-1526.

1 את השפעת הדקדוקים העבריים מהמאה ה-16 על דקדוקי הספרדית במאה ה-16 וה-17 חקר בשיטתיות הפרופסורים גרסיה-חלון וייטראס; פרי מחקרם פורסם בפרסומים שונים. ראו בין היתר גרסיה-חלון וייטראס 2006א; גרסיה-חלון וייטראס 2006ב; ייטראס וגרסיה-חלון 2006א; ייטראס וגרסיה-חלון 2006ב.

2 גרסיה-חלון 2010.

3 ראו פרסיוול 1984, 1994.

### 1. ה-*Introducciones* משנת 1526

ידוע שאלפונסו דה סמורה חיבר שני ספרי דקדוק עברי, שניהם הודפסו באלקלה: הראשון ראה אור בשנת 1515 והיה חלק מן התוספות שצורפו לפוליגלוטה הקומפלוטנסית;<sup>4</sup> השני הודפס ב-1526 כספר נפרד.<sup>5</sup> אף שכותרתם של שני הדקדוקים זהה ואף שמחברם רואה בהם שתי מהדורות שונות של אותה יצירה,<sup>6</sup> נוטים המומחים לראות בהם שתי יצירות נבדלות, שכן במהותם הם שונים מאוד זה מזה.

בדקדוקו משנת 1526 מציין דה סמורה שהוא אינו שבע רצון מן הדקדוק שפרסם בשנת 1515 ושחובר "*in temporis angustia*" ("במצוקת הזמן"). כדי להבין את משמעות הביטוי יש לעיין בפרטיו הביוגרפיים של המחבר.

שמו המלא של האיש היה אלונסו או אלפונסו דה ארקוס או דה סמורה. במכתב שכתב ב-31 במרץ 1544 מעיד על עצמו דה סמורה שהוא בן 60 שנה; אם נניח שעדות זו אכן נכונה נוכל לקבוע שדה סמורה נולד בשנת 1474.<sup>7</sup> בספרי הקלויסטר<sup>8</sup> של אוניברסיטת סלמנקה מוזכר שבשנת 1545 ביקשו כמה פרופסורים להציע לסמורה לשבת בראש הקתדרה העברית, אבל ידוע שסמורה היה אז באלקלה דה אנארס.<sup>9</sup> לבסוף מציין אלונסו פונטלה, שבכתב היד Or. 645 של ספריית אוניברסיטת לידן מצויות הערות של אלפונסו דה סמורה "שנכתבו כנראה בין שנת 1530 ל-1545".<sup>10</sup> מכאן שחייו של דה סמורה נמשכו ככל הנראה משנת 1474 ועד שנת 1545.

אלפונסו דה סמורה נולד בעיר סמורה והיה בנו של הרב חואן דה סמורה; אחרי גירוש קסטייה בשנת 1492 חזר אליה, והוטבל ב-1506. בשנים 1508-1511 נשכר בתור פרופסור לעברית, לארמית ולערבית באוניברסיטת סלמנקה ונאלץ להתמודד עם קשיים מנהליים לא מעטים במהלך מילוי תפקידו.<sup>11</sup>

בה בעת יזם הקרדינל סיסנרוס את בניינה של אוניברסיטה חדשה באלקלה ועודד את עבודות ההכנה שקדמו להוצאתה לאור של ביבליה פוליגלוטה.<sup>12</sup> בגיבושו של הנוסח העברי והארמי של המקרא כבר הסתמך הקרדינל על שיתוף הפעולה בין

4 סמורה 1515.

5 סמורה 1526.

6 סמורה 1526, עמ' 4.

7 שטיינשניידר 1858, עמ' 281; קרטה פארונדו 1983, עמ' 19.

8 קלויסטר (ספרדית: clauastro), כלומר: סנאט, מועצת הנהלה (הערת תרגום).

9 ראו קרטה פארונדו 1983, עמ' 29.

10 ראו אלונסו פונטלה 2011, עמ' 350.

11 קרטה פארונדו 1983, עמ' 16-21.

12 טריבויה 1987, עמ' 21-22.

שני מומרים – פאבלו נוניס קורונל (Pablo Núñez Coronel) ואלונסו דה אלקלה (Alonso de Alcalá),<sup>13</sup> ואליהם החליט לצרף גם את אלפונסו דה סמורה. על סמורה שמע סיסנרוס בשנת 1512, לאחר שסמורה התגבר על היסוסיו הממושכים וחזר להתמודד על ראשות הקתדרה לעברית בסלמנקה עם ארנן נוניס (Hernán Núñez), שהשתתף בהכנת הפולילגוטה כבר לפני זמן מה.<sup>14</sup>

מכל מקום אין עוררין על כך שבאמצע שנת 1512 ישב סמורה בראש הקתדרה לעברית באוניברסיטת אלקלה והמשיך בתפקידו עד למותו, שלושה עשורים מאוחר יותר. במשך השנים, מלבד השתתפותו בהכנת הפולילגוטה, כתב סמורה חיבורים אישיים בתחום הדקדוק, הפולמוס והפרשנות המקראית ועסק פעם אחר פעם בהעתקת כתבים של אחרים ובתרגומם.<sup>15</sup>

אם מביאים בחשבון שמזמן צירופו של אלפונסו דה סמורה לאלקלה ועד לפרסום הכרך הכולל את הדקדוק שלו עברו שלוש שנים בלבד,<sup>16</sup> שבמהלכן נדרש גם להשתתף בהכנת הנוסח העברי והארמי של המקרא ולחבר את דקדוקו, אין תמה על כך שהוא תלה את חוסר שביעות רצונו מה־*Introducciones* הראשונות בקוצר הזמן שעמד לרשותו.

מתברר אפוא שמלכתחילה החליט דה סמורה לחבר יצירה אחרת, שתוכל להתחרות בחיבורים הדקדוקיים הגדולים שהתפרסמו אז באירופה. ואכן, הוא עצמו מודה ששאיפתו היא להתעלות מעל דקדוקו של רויכלין,<sup>17</sup> ושמטרתו היא להציג בפני לומדי כתבי הקודש חיבור שיסייע להם "לדעת ולהבין הלשון הזו אשר יש צורך גדול להאיר".<sup>18</sup> מכאן גם מתברר מדוע ליקט חיבורים המיועדים לכתובת דקדוק חדש, שכמה מהם נשתמרו לנו.

## 2. ה־*Index sive tabula terminorum hebraicorum*

(אינדקס או לוח מונחים עבריים)

אחד מהחיבורים שליקט דה סמורה לשם כתיבת הדקדוק החדש הוא רשימה של מונחים דקדוקיים שימושיים לעיון בעברית. בדפים 305–311<sup>19</sup> מופיע *Index*

- |    |  |
|----|--|
| 13 | על נוניס קורונל ודה אלקלה ראו טריבויה, שם.   |
| 14 | סאנז-בדיליוס 1990, עמ' 175–190; וויגס מונטנר 2014, עמ' 221.                            |
| 15 | ריינהרט 1999, עמ' 415–420; דל־וואייה 1973א, עמ' 292–293.                               |
| 16 | כתיבתה של ה־"מהדורה" הראשונה של ה־ <i>Introducciones</i> הסתיימה ב־31 במאי 1515.       |
| 17 | סמורה 1526, עמ' 6.   |
| 18 | סמורה 1526, עמ' 428.   |
| 19 | למספור העמודים ב־ <i>Introducciones</i> 1526 אימצנו את מספורו של דיאס מרינו 1988–1989. |

המשמשים לתיאור הדקדוקי של העברית.<sup>20</sup> זהו מפתח של מונחים *sive tabula vel memoriale terminorum hebraicorum*. זהו מפתח של מונחים אותו מפתח נמצא בכתב יד 4188 של הספרייה הלאומית של ספרד,<sup>21</sup> המכיל עותק משנת 1523 של "ספר המכלול" לדוד קמחי; את ההעתק הכין אלפונסו דה סמורה עבור הנזיר חואן דה אסקונה (Juan de Azcona),<sup>22</sup> על פי הרשום בקולופון (דף 304ב). ייחודיותו של כתב היד הזה היא שהמעתיק לא הסתפק בהעתקת הטקסט העברי, אלא גם ערך אותו בטור אחד והביא את תרגומו בטור השני המקביל; בתחילתו התרגום הוא ללטינית ואחר כך לספרדית. לענייננו חשוב לציין, שבשנים שקדמו לפרסום ה-*Introducciones* ב-1526 נמצא חלק מהטקסט שלהן בכתב יד המכיל את הדקדוק של דוד קמחי שהעתיק אלפונסו דה סמורה. זוהי עדות לכך שסמורה עסק בכתיבת המהדורה השנייה של ה-*Introducciones* שלו שנים לפני שראו אור. אבל הסימן הזה אינו היחיד.

### 3. הטעמים כמנהג ספרד בכתבי יד שהעתיק סמורה

בסיום הספר הראשון מתוך שלושת הספרים שבהם ארגן סמורה את דקדוקו משנת 1526, מופיע לוח שמות של טעמי מקרא. גם כאן נמצא קטע זהה לזה שכתב אלפונסו דה סמורה כשהעתיק חיבורים דקדוקיים מתקופת הביניים, בשנים שקדמו להוצאתן לאור של ה-*Introducciones* השניות.

בפרט אנחנו מוצאים את אותו הטקסט בדף 215ב של כתב יד G-11-5 של ה-*Real biblioteca de San Lorenzo de el Escorial*,<sup>23</sup> תחת הכותרת **טעמים כמנהג ספרד**, מיד אחרי המאמר שקדם לו על הטעמים כמנהג איטליה. על פי מה שנרשם בקולופון (דף 181א), אלפונסו דה סמורה העתיק את כתב היד שבו נמצא הטקסט בשנת 1518 עבור דייוגו לופס דה סוניגה (Diego López de Zúñiga).<sup>24</sup> הוא מכיל, בסדר הזה, העתיקים של ה"מהלך" למשה קמחי, של ה"מכלול" לדוד קמחי ושל "פתח דבריי" (שאלפונסו דה סמורה משייכו לאברהם אבן עזרא).

העתק ה"מהלך" משתרע מדף 4א עד דף 30ב; למילים רבות בטקסט צירף סמורה תרגומים ללטינית ולספרדית. כדי להקל על מציאתם של הנושאים הנדונים

20 דיאס מרינו 1988-1989. על חיבורים דומים בני זמנו של סמורה ועל חיבורים שקדמו לו ראו קוקנהיים 1951, עמ' 116-117; דל'וואייה 1982.

21 דל'וואייה 1986, עמ' 27-30; דל'ברקו 2004, עמ' 169-170; דל'וואייה 2004, עמ' 100-101.

22 אישיות לא מוכרת.

23 יאמאס 1941, עמ' 308-309.

24 על דה סוניגה ראו סאנו-בריליוס 1990, עמ' 199-201.

ערך המעתיק את הטקסט עריכה פנימית בעזרת סימנים מפרידים ותת-כותרות בלטינית ובספרדית. כך נעשה הטקסט המקורי של דקדוקו של משה קמחי (דף 8ב) מחולק לסעיפים כגון *Nomen* (שו' 5), ומחולק בתורו ל-*Substantis* (שו' 8), *Denotationis* (שו' 13), *Gentilitatis* (שו' 16) וכיוצא באלה. כמו כן, הפסקאות שיש בהן מידע מסכם או שמשמעותן עניינית במיוחד צוינו בסוגריים מסולסלים, והמילה *Regula* נכתבה בשוליים. גם הניקוד המלא של הטקסט כולו מסייע לקורא המורגל פחות בעברית.

חוסה יאמאס הצביע על הזיקה שבין כתב היד אל-אסקוריאל G-11-5 לבין ה-*Introductiones* משנת 1526, וראה בכתב היד הזה "דגם ודפוס" של ה-*Introductiones*.<sup>25</sup> בזה אישר יאמאס את ההשערה שאלפונסו דה סמורה העתיק יצירות על הלשון העברית בשנים שלפני 1526 כדי להכין את המהדורה השנייה של ה-*Introductiones*.

המאמרים על הטעמים כמנהג איטליה וכמנהג ספרד, המופיעים במהדורת 1526 ובכתב היד של אל-אסקוריאל, כבר נמצאים בכתב יד אחר, גם הוא פרי העתקתו של אלפונסו דה סמורה. מדובר בכתב יד 6 של ספריית אוניברסיטת סלמנקה, שהוא העתק של "ספר המכלול" לדוד קמחי, של ה"מהלך" למשה קמחי ושל "ספר המסורת" לטודרוס אבולעפיה המתוארך לשנת 1516.<sup>26</sup> וזהו תוכן העניינים של העתק ה"מהלך", המשתרע מדף 288ב עד דף 308ב של אותו כתב היד:<sup>27</sup>

דפים 288ב-290ב: הקדמה

דפים 291א-305ב: מהלך

דפים 306א-307ב: השער בגדר השיר

דפים 307ב-308א: הטעמים כמנהג איטליה

דף 308א: הטעמים כמנהג ספרד

דפים 307ב-308א מציגים את המאמר שנשנה לאחר מכן בכתב היד של אל-אסקוריאל ושימש מקור ל-*Introductiones* של שנת 1526. כלומר כבר בשנת 1516, חודשים ספורים בלבד לאחר הוצאתה לאור של המהדורה הראשונה של ה-*Introductiones*, אלפונסו דה סמורה מחבר מאמר שישתמש בו עשר שנים לאחר מכן במהדורה השנייה של אותן הקדמות.

השוואה בין מקומם של שני המאמרים על הטעמים בכתב היד של סלמנקה ובכתב היד של אל-אסקוריאל מעלה שבמאמר הראשון רק דף אחד, המכיל כמה

25 יאמאס 1946, עמ' 307-308.

26 לילאו וקסטריו 1997, עמ' 29-30.

27 מספור כתב היד הוא שלנו.

הערות על השיר, מבדיל בינם לבין העותק של ה"מהלך". לעומת זאת בכתב היד של אל-אסקוריאל, המאמרים על הטעמים רחוקים כמאתיים דפים מהטקסט של ה"מהלך". כלומר הם כבר אינם משמשים לו נספח, אלא הם חיבורים קטנים עצמאיים.

התחקות אחר המקור ששימש את סמורה בהעתקת ה"מהלך" בשנת 1516 מגלה שסדר החיבורים בכתב היד של סלמנקה הוא המתאים למקור שסמורה העתיק ממנו. ואכן, סאנז דה צייטיגי זיהתה והעתיקה הערה של אלפונסו דה סמורה, הנמצאת בכתב היד של סלמנקה בקולופון של "ספר המסורת" (דף 367ב), אשר מלומדים אחרים לא הבחינו בחשיבותה. בסיכום לתכנים שהעתיק העיר אלפונסו דה סמורה – "ואת סיכום הדקדוק עם הפירוש שלו".<sup>28</sup> הערה זו מצביעה על המקור שממנו העתיק המחבר: הטקסט של ה"מהלך" בפירושו של אליאס לויטה (ר' אליהו בחור), שהוציא לאור גרשם שונצינו בפזארו בשנת 1508.

#### 4. ההוצאה הראשונה לאור של ה"מהלך"

הגלגולים שעברה ההוצאה הראשונה לאור של ה"מהלך" תוארו בפירוט אצל ווייל.<sup>29</sup> אליאס לויטה ביקש לספק לתלמידיו דקדוק עברי פשוט יותר מה"מכלול", כדי שזה ישמש להם הקדמה ללשון הקודש;<sup>30</sup> הוא הכין כתב יד שבו הטקסט של ה"מהלך" מבואר בפירושו ושלח אותו לבית הדפוס של גרשם שונצינו בפזארו. מיזמתו האישית הוסיף שונצינו לכתב היד הקדמה מבנימין מרומא,<sup>31</sup> פרק על תורת המשקל, ככל הנראה פרי עטו של שלמה אלמלי<sup>32</sup> (ר' שלמה אלמולי), המוכבא מ"לשון לימודים" לאבן יחיא,<sup>33</sup> וכן פרק על ההטעמה כמנהג איטליה ממחבר לא נודע. אחר כך, בשנת 1508, הוא הדפיס את האסופה,<sup>34</sup> ואלה הם העניינים הנרונים בה:<sup>35</sup>

עמודים 1-6: הקדמה לבנימין מרומא

עמודים 6-61: "מהלך" למשה קמחי עם הפירוש של אליאס לויטה הערוך

28 סאנז דה צייטיגי 2003.

29 ווייל 1963, עמ' 44-47.

30 שם עמ' 253.

31 ראו דל'וואייה 1973ב; סאנז דה צייטיגי 2000.

32 רות 2007, עמ' 40.

33 פרס קסטרו 1950, עמ' L; ווייל 1963, עמ' 44.

34 גרסיה-חלון וויגה 2000, עמ' 615.

35 המספור הוא שלנו.

## בטור מקביל

עמודים 61-67: שער בגדר השיר

עמודים 67-69: פרק על הטעמים

למורת רוחו של לוויטה<sup>36</sup> זכתה העבודה להצלחה, ושונְצִינּו הוציאה לאור עוד פעמיים לפחות.<sup>37</sup> לפיכך, כפי שנרמז לעיל, ה"מהלך" שהעתיק סמורה בכתבי היד של סלמנקה ושל אל-אסקוריאל הוא עותק של מהדורת פזארו, ממש כפי שהוכיחה סאנז דה צייטגי.<sup>38</sup>

החילופים הקטנים והמעטים שבין נוסח כתב היד של סלמנקה (1516) לבין נוסח כתב היד של אל-אסקוריאל (1518) מאשרים כי מהדורת פזארו המשיכה לשמש מקור לסמורה. ואכן, התיקונים והתוספות שבשני כתבי היד לחוד אינם חופפים זה את זה.<sup>39</sup> כך למשל, סמורה נוהג להוסיף בטקסט של כתב היד של סלמנקה וי"ו אחת בפתיחת שאלה חדשה, ואילו בכתב היד של אל-אסקוריאל הוא אינו עושה כן, ומקפיד להעתיק את מהדורת פזארו ביתר דיוק.

עניין חשוב אחר הוא שהמעתיק שינה את סדר החיבורים. בכתב היד של אל-אסקוריאל מופיע חיבורו של משה קמחי ראשון, אחריו באים שני החיבורים של דוד קמחי ולבסוף בא "פתח דבריי". נראה שהקריטריון שהנחה את המעתיק בסידור הזה הוא להציג תחילה את הדקדוק היסודי יותר, אחר כך לעבור לחיבורים מתקדמים יותר ולסיים בחיבור על הכתיב. עריכה זו, הנסמכת על קריטריון דידקטי בלבד, עולה בקנה אחד עם העובדה שכתב היד הועתק עבור לקוח המעוניין ללמוד עברית. בדרך זו ניתן לעקוב אחרי המסלול המלא שעבר אלפונסו דה סמורה עד לכתיבת הסעיף הקטן על טעמי המקרא בדקדוקו משנת 1526: בשנת 1516 הוא העתיק את הטקסט מן הספר שראה אור ב-1508 בבית הדפוס של שונְצִינּו ואף הוסיף פרק על הטעמים כמנהג ספרד, המחקה את הפרק על הטעמים כמנהג איטליה שנמצא בספרו של שונְצִינּו. אחר כך, בשנת 1518, יצר את כתב היד של אל-אסקוריאל והפריד את שני המאמרים מן ה"מהלך" כדי להסיר מהם את תווית הנספחים שדבקה בהם במהדורה המקורית. לבסוף, ב-1526, הכליל את המאמר על טעמי המקרא כמנהג ספרד בסוף הספר הראשון של ה-*Introductiones*.

36 ווייל 1963, עמ' 44.

37 גרסיה-הלון וויגה 2000, עמ' 615-616.

38 סאנז דה צייטגי 2003.

39 סאנז דה צייטגי 2003.

## 5. כתב היד 6 של ספריית אוניברסיטת סלמנקה

העובדה שהמאמר על טעמי המקרא, המופיע ב-"*Introductiones*" משנת 1526, נמצא בפעם הראשונה בכתב היד של ספריית אוניברסיטת סלמנקה, מעניקה לו חשיבות מיוחדת בהיסטוריה של ידיעת הדקדוק העברי במאה ה-16.

כתב היד הנדון זכה לעיונים רבים ונשנים, מקצתם מוצלחים יותר ומקצתם מוצלחים פחות.<sup>40</sup> הוא מכיל, בסדר הזה, העתקים של "ספר המכלול" ו"ספר השורשים" לדוד קמחי, של ה"מהלך" למשה קמחי ושל "ספר המסורת" לטודרוס אבולעפיה.<sup>41</sup>

סדר התכנים לבדו מצביע על הבדל אחד בין כתב היד של סלמנקה לבין כתב היד של אל-אסקוריאל – בכתב היד של אל-אסקוריאל מחליף ההעתק של "פתח דבריי" את ההעתק של "ספר המסורת". יתרה מזו, בכתב היד של אל-אסקוריאל בא העתק ה"מהלך" ראשון והוא מלווה, כפי שכבר צוין, בתרגומי מילים רבות וברישומים נוספים.

בכך יש כדי להעיד על התפתחות בטיפול בחיבורים הדקדוקיים שסמורה העתיק. הוא לא הסתפק בשכפול מכאני של נוסח ה"מהלך" בביאורו של לוויטה, אלא העיד לו גם הערות דידקטיות. השיטה נמשכת אחרי כן בהעתקים אחרים של עבודות דקדוקיות שהעתיק. כאמור, כתב יד 4188 של הספרייה הלאומית של ספרד מציג תרגום של ה"מכלול". סמורה עשה אפוא העתק נוסף של "ספר המכלול", המתוארך לחמישה בנובמבר 1527 ומיועד לפאבלו נוגיס קורונל,<sup>42</sup> על פי מה שנרשם בדף 241ב. העתק זה מוחזק בספרייה הלאומית של צרפת, סיגנטורה Ms. Heb. 1229, ובו מביא סמורה תרגום שלם של הטקסט העברי ללטינית.<sup>43</sup>

שלא כנאמר לפעמים,<sup>44</sup> כתב היד של סלמנקה אינו פשוט אוסף מעורב של חיבורי דקדוק ומילונאות עבריים. לכל הפחות בתודעתו של המחבר, ארבעת החיבורים הנקבצים הם מכלול אורגני אחד. "קראתי שם הספר הזה 'קרית ארבע' [...]", כותב אלפונסו דה סמורה בקולופון הנמצא אחרי "ספר המסורת" (דף 367ב). לדעתו החיבורים הנקבצים בכתב היד יוצרים אפוא ספר אחד.

40 נויבאוואר 1895, עמ' 405-406; יאמאס 1946, עמ' 304-309; יאמאס 1950, עמ' 274-278; פרס קסטרו 1950, עמ' LI-L; לוזר 1958; דל-וואייה 1987, עמ' 177; דיאס מרינו 1988-1989, עמ' 197-198; סאנז דה צייטגי 2003.

41 לילאו וקסטרו 1997, עמ' 29-30.

42 על נוגיס קורונל ראו קרטה פארונדרו 1983, עמ' 22-26; סאנז-ברדיליוס 1987, עמ' 17.

43 נויבאוואר 1895, עמ' 409.

44 פרס קסטרו 1950, עמ' L.



באותו קולופון, קצת הלאה משם (דף 368א), מסכם סמורה את תוכן כתב היד ומסביר את מטרת עבודתו: דקדוק הלשון העברית עם אוצר המילים שלה מהחכם דוד קמחי, וכן תמצית אותו דקדוק מאחיו הבכור, החכם משה קמחי, ותורת הכתיב מהחכם מאיר. את ארבעת החיבורים האלה העתיק אלפונסו דה סמורה בשלמותם, ולאחר התיקונים ערך אותם בסדר הנדרש להוראת הלשון העברית. כללו של דבר, סמורה ביקש לקבץ בכתב יד אחד חיבורים מספר על הלשון העברית, המספקים לקורא את הידע הדרוש ללימוד השפה.

עם זאת נראה שכתב היד של סלמנקה נועד לשימושו הפרטי של המעתיק עצמו. ואכן, מארבעת כתבי היד שהעתיק סמורה בשנים 1516-1527 כתב היד של סלמנקה הוא היחיד ללא שם לקוח. כפי שצוין לעיל, כתב היד G-11-5 של אל-אסקוריאל נכתב עבור דייגו לופס דה סוניגה; כתב היד של הספרייה הלאומית של ספרד נכתב עבור חואן דה אסקונה וזה של הספרייה הלאומית של צרפת נכתב עבור פאבלו גוניס קורונל.

את ההבנה הזאת מחזק פרט נוסף. גם אם החוקרים, על סמך התאריך המופיע בקולופון הנמצא אחרי "ספר המסורת" (דף 368א), מתארכים את כתב היד לשנת 1516, ידוע שסמורה המשיך להשתמש בו עוד לפחות שלוש שנים לאחר מכן. על כך מעידה הערה בדף 371 שבמצטט דל-וואייה, המתוארכת לשנת 19(15): "שנת יט יום ראשון לחדש גוניו בא אליה דם נדות".<sup>45</sup>

אף על פי כן צריך לזכור שסמורה היה רגיל לכתוב הערות אישיות בהעתקים של יצירות קדומות שעשה וגם בעותקים מודפסים שהפקידו לו לשחזור. על כך כתבו בהרחבה פרס קסטרו ואלונסו פונטלה.<sup>46</sup>

כדי להעריך בדיוק את הייעוד הפרטי הפוטנציאלי של כתב היד של סלמנקה יש לזכור, שתוכן כתב היד G-11-5 של אל-אסקוריאל, שהזמין דייגו לופס דה סוניגה, דומה מאוד לתוכנו של כתב היד של סלמנקה. מעניין להדגיש שאם העתקת כתב היד של אל-אסקוריאל אכן הסתיימה ב-1518 ואם אמנם נעשה שימוש בכתב היד של סלמנקה עד 1519, אזי ברור שבשנים ההן השתמש סמורה בשני ההעתקים. לכן אפשר להניח שכתב היד של סלמנקה היה ניסיון כושל שיועד במקור לדייגו לופס דה סוניגה, אך נשאר לבסוף עותק פרטי.

על סמך זהות החיבורים הנמצאים בכתב יד 6 של ספריית אוניברסיטת סלמנקה

45 דל-וואייה 1987, עמ' 177.

46 אלונסו פונטלה 1987. במקרה זה נעשו ההערות בספר מודפס בשימוש ציבורי וכפי שאלונסו פונטלה מציין, הערות אלה מגלות מידת מה של חוסר זהירות מצד סמורה שביקר סמכויות שונות. למרבה המזל, הוא היה זהיר דיו לעשות זאת בעברית. ראו גם אלונסו פונטלה 2011.

ואלה של מהדורת פזארו ניתן להסיק, שהכותרת "ספר דקדוק" שרשם אלפונסו דה סמורה בראש התכנים שבכתב יד 6 החל מדף 288 בלה על הטקסט המופיע עד דף 308 כולל. מכאן שיש למתן את דעת החוקרים הרואים במאמרים הבאים אחרי ה"מהלך" יצירות עצמאיות.<sup>47</sup> גם אם מאמרים אלה כשלעצמם יכולים להיחשב יצירות עצמאיות, לא כך ראה אותם אלפונסו דה סמורה בעת העתקת הספר. בהקשר זה יש לציין שכאשר הזכיר דה סמורה את חיבורו של משה קמחי בכתב היד של סלמנקה, הוא מעולם לא כינה אותו "מהלך", אלא "דקדוק" או "תמצית". כיוון שידע היטב מי חיבר את ה"מהלך" ומה טיבו של החיבור שהעתיק, יש להניח שבכנותו אותו "דקדוק" ביקש להדגיש שהעתיק לא רק את משנתו של משה קמחי אלא גם את משנתם של בנימין מרומא, של אלמלי ושל אליאס לוויטה, שאסופתן נדפסה בדיוק תחת הכותרת הכוללת "דקדוק".

## 6. לסיום

מכל מקום בשנת 1516 כותב אלפונסו דה סמורה טקסט בהשראת הספר שיצא לאור ב-1508, טקסט שאותו יכליל ב-"*Introducciones*" של שנת 1526. נתונים אלה מעידים שדקדוקו של סמורה משנת 1526 הוא פרי עיבוד ארוך. אפשר להניח שבשל אי שביעות רצונו של אלפונסו דה סמורה מיצירתו משנת 1515, מיד עם צאתה לאור החל להוסיף מאמרים לשם חיבורה של יצירה שתניח את דעתו. כתב היד של סלמנקה משנת 1516 אמור להיות אפוא העדות הראשונה למאמציו של המומר הספרדי המפורסם.

## רשימת הקיצורים

Carlos Alonso Fontela, "Anotaciones de Alfonso de Zamora en un comentario a los Profetas Posteriores de Don Isaac

Abravanel", *Sefarad* 47 (1987), pp. 227–243

Carlos Alonso Fontela, "Anécdotas castellanas en escritura hebrea. Apuntes paremiológicos conservados en las anotaciones hebreas de Alfonso de Zamora (Ms. Leiden Or. 645)",

*Sefarad* 71 (2011), pp. 349–368

Santiago García-Jalón, "Conceptos lingüísticos en

47 נויבאוואר 1895, עמ' 405; פרס קסטרו, עמ' L; דיאס מרינו 1989–1988, עמ' 197.

- la traducción medieval castellana de Nicolás de Lira”, *Ideias Linguísticas na Península Ibérica (séc. XIV a séc. XIX)*, I, eds. C. Assunção, G. Fernandes and M. Loureiro Münster 2010, pp. 283–290
- גרסיה־חלון וויגה = 2000  
Santiago García-Jalón and Manuel Veiga, “Repertorio de gramáticas hebreas impresas en Europa en el siglo XVI: autores, obras y ediciones”, *Helmantica* 156 (2000), pp. 535–731
- גרסיה־חלון וייטראס 2006א  
Santiago García-Jalón and Margarita Lliteras, “Tradiciones hebraicas en el ‘Arte Grande’ (1625) de Gonzalo Correas”, *Caminos actuales de la historiografía lingüística: actas del V Congreso Internacional de la Sociedad Española de Historiografía lingüística*, 1, coord. Antonio Roldán, Murcia 2006, pp. 663–675
- גרסיה־חלון וייטראס 2006ב  
Santiago García-Jalón and Margarita Lliteras, “Aplicación de teorías hebreas a la gramática española del siglo XVII”, *El castellano y su codificación gramatical*, II: De 1614 (B. Jiménez Patón) a 1697 (F. Sobrino), dir. José J. Gómez Asencio, Burgos 2006, pp. 103–129
- דיאס מרינו 1989–1988 =  
Luis Díez Merino, “Terminología gramatical = 1989–1988 hebrea de Alfonso de Zamora”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 37–38 (1988–1989), pp. 183–221
- דל־ברקו 2004 =  
Francisco Javier Del Barco, *Catálogo de manuscritos = 2004 hebreos de la Comunidad de Madrid*, 2, Madrid 2004
- דל־וואייה 1973א =  
Carlos Del Valle, “Gramáticos hebreos españoles”, = *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España* 5 (1973), pp. 243–298
- דל־וואייה 1973ב =  
Carlos Del Valle, “Die Haqdamah des Rabbi Ben Yehuda von Rom”, *Frankfurter Judaistische Beiträge* 1 (1973), pp. 50–67
- דל־וואייה 1982 =  
Carlos Del Valle, *Die grammatikalische Terminologie der früheren hebräischen Grammatikern*, Madrid 1982
- דל־וואייה 1986 =  
Carlos Del Valle, *Catálogo descriptivo de los manuscritos = 1986 hebreos de la Biblioteca Nacional*, Madrid 1986
- דל־וואייה 1987 =  
Carlos Del Valle, “Notas sobre Alfonso de Zamora”, = *Sefarad* 47 (1987), pp. 173–180

- Carlos Del Valle, *Catálogo de hebraica, impresos, y de judaica, manuscritos e impresos, de la Biblioteca Nacional de Madrid*, I: A–I, Madrid 2004
- Luis Vega Montaner, “Las versiones latinas de la Políglota Complutense”, *Una Biblia a varias voces. Estudio textual de la Biblia Políglota Complutense*, eds. I. Carbajosa and A. García Serrano, Madrid 2014, pp. 177–202
- Gérard Weil, *Élie Levita: humaniste et massorète*, Leiden 1963
- Julio Trebolle, “La obra del cardenal”, *Anejo a la edición facsimile de la Biblia Políglota Complutense*, ed. L. Alonso-Schökel, Valencia 1987, pp. 21–24
- José Llamas, “Los manuscritos hebreos de la Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial”, *Sefarad* 1 (1941), pp. 279–311
- José Llamas, “Documental inédito de exégesis rabínica en antiguas universidades españolas”, *Sefarad* 6 (1946), pp. 289–311
- José Llamas, “Los manuscritos hebreos de la Universidad de Salamanca”, *Sefarad* 10 (1950), pp. 263–279
- Margarita Lliteras and Santiago García-Jalón, “Alcance del hebraísmo renacentista en la demostración contrastiva de propiedades gramaticales”, *Studia Linguistica et Philologica in memoriam Feliciano Delgado (1926–2004)*, eds. M. L. Calero, F. Osuna and A. Zamorano, Córdoba 2006, pp. 35–65
- Margarita Lliteras and Santiago García Jalón, “El foco vallisoletano: el caso Villalón y la recepción de las artes hebreas”, *El castellano y su codificación gramatical*, I: De 1492 (A. de Nebrija) a 1611 (John Sanford), dir. José J. Gómez Asencio, Burgos 2006, pp. 215–238
- Moshé Lazar, “Alfonso de Zamora, copiste (notes pouvant servir à compléter sa biographie)”, *Sefarad* 18, pp. 314–327
- Oscar Lilao and Carmen Castrillo, *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, I: Manuscritos 1–1679bis, Salamanca 1997
- Abraham (Adolf) Neubauer, “Alfonso de Zamora”, *Jewish Quarterly Review* 7, pp. 398–417

- Ángel Sáenz-Badillos, "Hebraístas y helenistas = 1987 סאנז-בריליוס  
complutenses", *Anejo a la edición facsímile de la Biblia Políglota  
Complutense*, ed. Luis Alonso-Schökel, Valencia 1987, pp.15–20
- Ángel Sáenz-Badillos, *La filología bíblica en los = 1990 סאנז-בריליוס  
primeros helenistas de Alcalá*, Estella (Navarra) 1990
- Ainhoa Sáenz de Zaitegui, "Una revisión crítica de = 2000 סאנז דה צייטגי  
la gramática en el siglo XIV: la *Haqdamah* de Benjamín de Roma",  
*Helmantica* 51 (2000), pp. 167–188
- Ainhoa Sáenz de Zaitegui, *La copia del Mahalak = 2003 סאנז דה צייטגי  
shebiley hada`at de Moseh Qimhi por Alonso de Zamora según el Ms.  
6 de la Biblioteca General de la Universidad de Salamanca*, Tesis  
de Doctorado en la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca  
2003
- Alfonso de Zamora, *Introductiones artis grammaticæ = 1515 סמורה  
Hebraice*, Alcalá 1515
- Alfonso de Zamora, *Introductiones artis grammaticæ = 1526 סמורה  
Hebraice*, Alcalá 1526
- W. Keith Percival, "The Reception of Hebrew in Sixteenth- = 1984 פרסיוול  
Century Europe: The Impact of the Cabbala", *Historiographia  
Lingüística* XI: 1/2 (1984), pp. 21–38
- W. Keith Percival, "La obra gramatical de Nebrija en el = 1994 פרסויל  
contexto de la hegemonía mundial europea", *Nebrija V centenario:  
Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística*, I,  
eds. R. Escavy Zamora, J. M. Hernández Terrés and A. Roldán Pérez,  
Murcia 1994, pp. 59–84
- Federico Pérez Castro, *El manuscrito apologético de = 1950 פרס קסטרו  
Alfonso de Zamora. Traducción y estudio del Sefer hokmat 'Elohim*,  
Madrid and Barcelona 1950
- Carlos Carrete Parrondo, *Hebraístas judeoconversos = 1983 קרטה פארונדר  
en la Universidad de Salamanca (siglos XV–XVI)*, Salamanca 1983
- Ludwig Kukenheim, *Contributions à l'histoire de la = 1951 קוקנהיים  
grammaire grecque, latine et hébraïque à l'époque de la Renaissance*,  
Leiden 1951

Norman Roth, *Dictionary of Iberian Jewish and Converso Authors*, Madrid and Salamanca 2007 = 2007 רות

Klaus Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500–1700)*, II, Madrid 1999 = 1999 ריינהרט

Moritz Steinschneider, *Catalogus codicum hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Lugduni Batavorum (Leiden) 1858 = 1858 שטיישיניידר

## ההגייה הכפולה של רי"ש

1. הגיית הכפולה של רי"ש חידה היא ותהי לחידה. ספק אם יש מקום לחדש ולהוסיף דבר בפרשה סבוכה זו. רב נכתב על כך, ונדמה שכל האפשרויות לפתרון, אף הרחוקות ביותר, הועלו ונדונו. והרי ידוע הוא שברבות פתרונות אין בהם אחד כליל השלמות, שאילו לא כן לא היו מכבירים חכמים פתרונות נוספים. המעיין בסוגיית הרי"ש היום לכאורה אין לו אלא לברור לו מבין הפתרונות את הנראה לו ביותר מטעמים של שיקול דעתו שלו, את שבעיניו קרוב ביותר אל האמת, את מה שהוא לטעמו הרע במיעוטו.

אנו שבים ודנים בפרשה זו כפי שהצגנו אותה במהדורה החדשה של קונטרסי המסורה,<sup>1</sup> מתוך תקווה שעיון חדש במקורות עצמם, אותם מקורות שקודמי נסמכו עליהם, עשוי לפתוח פתח חדש לבחינת הסוגיה ולהבנת התופעה.

כשנבוא לערוך מחדש את המקורות עצמם ולעיין בטקסטים עיין היטב, ניווכח עד מהרה שיד מתקנים הייתה בהם, דווקא בשל ריבוי הנסתר והתמוה בהם כבר מראשית מסירתם. השינויים וה"שיפורים" בטקסטים הוסיפו לערפול התמונה ולטשטושה, ולעתים אף עיוותו את הכללים עד לבלי הכר. בחינה חדשה של הטקסטים והעמקה בהם כמות שהם תועיל למעיין ולחוקר לבחור בין הפתרונות הרבים שהוצעו. עד מהרה יתברר, שכל אותם פתרונות שהושתתו על אדני טקסטים משוכתבים וערוכים אין להם על מה שיסמוכו.

1.1 נקדים ונאמר מיד, שהטקסט שהדפיס בער במהדורתו<sup>2</sup> הריהו נטול ערך לחלוטין. הוא מורכב ומשובץ ממספר מקורות, ובמקום שלא נמצא לו טקסט מתאים הוסיף המהדיר את החסר במילותיו שלו, וכדרכו לא גילה דבר על מעשהו זה. זכותו של קאלה היא שעוד בראשית המאה הקודמת, בשנת 1902, התריע על כך והודיע ברבים, ש"7 § במהדורת בו"ש הריהו חסר ערך (wertlos).<sup>3</sup> בהתרעה זו לא עלה בידו להניא את החוקרים מלהסתמך על סעיף זה, כשם שלא הצליחו לא הוא ולא

1 דותן, ק"מ, קונטרס י'.

2 בו"ש 7 §.

3 קאלה, בבליית, עמ' 41.

גינצבורג לפניו<sup>4</sup> ולא כותב שורות אלה אחריהם,<sup>5</sup> להאיר את עיני החכמים ולמנוע אותם מלהשתמש במהדורת בו"ש בכללותה כמייצגת את ספר דקדוקי הטעמים לאהרן בן אשר. למרות דבריו המפורשים והקשים של קאלה על §7 במהדורת בו"ש, אנו עדים לכך שמלומדים (החל מדלמן<sup>6</sup> ועד ימינו אלה) מוסיפים להסתמך על סעיף זה כאילו הוא מקור ומוסיפים להסיק ממנו מסקנות ולבנות עליו תאוריות.

1.2 בער השתמש בשלושה מקורות להרכבת כלל הרי"ש, ואלה הם: (1) כ"י לנינגרד (להלן: ל1); (2) מחברת התיג'אן העברית (להלן: מחת"ג), עמ' 138-139; (3) כ"י של תנ"ך שהיה מצוי בבית הכנסת הקראי בקהיר, נכתב וננקד בידי זכריה הסופר בן ענן המלמד מארץ מערב בשנת 1028 למניינם (להלן: ג). מקומו של כתב היד אינו ידוע, ואנו חיים מפי גרץ, שהעתיק מתוכו ופרסם על פיו את הפרק על הרי"ש.<sup>7</sup> בער הכיר גם את הכלל שהביא רד"ק ב"מכלול" בשם עלי בן יהודא הנזיר,<sup>8</sup> ואולי גם את הנוסח שבספר "עדת דבורים" (להלן: א), אף שכנראה לא השתמש בהם.

בידינו כל המקורות האלה ועוד שני כתבי יד נוספים המחזיקים את הכלל הזה: כ"י מסורה מעיזבוננו של הרב י' קאפח (להלן: קא),<sup>9</sup> וכ"י הספרייה הבריטית מס' Or. 2212 (להלן: ב10).<sup>10</sup> שבעה מקורות אלה מתחלקים בבירור לשני טיפוסים נוסח,<sup>11</sup> וכל אחד מהם יש בו התפצלויות נוספות.

1.3 כל מי שניסה כוחו בבירור הכלל על פי הנוסחים השונים לחילופיהם נרתע עד מהרה בגלל הסתירות והשיבושים המתגלים בעיון מעמיק, ועל כן העדיפו רבים<sup>12</sup> את כללו של רב סעדיה גאון בפירושו לספר יצירה.<sup>13</sup> הסיבה לקושי הייתה בכך שביקשו להגיע לידי כלל סדור ואחיד המשקף מציאות פונטית מוגדרת וברורה.

4 גינצבורג, מבוא, עמ' 285-286.

5 דותן, דקה"ט, עמ' 16, 185 ועוד הרבה.

6 דלמן, ארמית, עמ' 63-64.

7 גרץ, רי"ש, עמ' 282.

8 רד"ק, מכלול, פא ע"ב-פב ע"א.

9 ראו תיאורו דקה"ט, עמ' 88-92.

10 בקטלוג מרגליות מספרו 151, ברשימה שבתנ"ך גינצבורג מספרו ע"ד, והוא כ"י של כתובים בלבד שנכתב בתימן בשנת 1586 (בחצנין בשנת א'תצ"ז לשטרות). כ"י זה שימש מקור גם לנוסח שהרפיס גינצבורג (גימ"ס, ר 6, עמ' 545-546), אך לא דייק בהעתקתו.

11 על כך כבר עמד קאלה (בבלית, עמ' 42) על סמך חלק מן החומר, אלא שהסתבך בהבנה ואף השתבש בהעתקה.

12 ובכללם גם קאלה עצמו, שם, עמ' 43.

13 פס"י, קאפח, עמ' קטז. ראו עליו בהרחבה להלן סעיף 3.



החתימה אל האחידות היא שהייתה בעוכרי המחקר והיא שהכשילה אותו. הדרך הנקוטה כאן יוצאת מן הטקסטים כמות שהם ובוחנת אותם כהווייתם לעצמם, ולא כפי שהם חייבים להיות על פי ציפיותנו. אפשר שבדרך זו נוכל להתגבר על קצת אבני נגף שהיו לפוקה ולמכשול למי שקדמונו.

1.4 למען הבהירות נציג תחילה את כל האפשרויות של צירופי עיצורים העשויים לכאורה לגרום להגיית רי"ש מיוחדת (בלי שים לב לפי שעה לכינוייה של רי"ש זו: 'רפי' או 'רד' מצד אחד, 'דגש' מצד שני), בין שהן אמורות בכלל במפורש בין שביקשו חכמים למצאן בו. ואלה הן האפשרויות: אותיות זדטסצ"ת לפני רי"ש, נ"ל לפני רי"ש או אחריה – כשהרי"ש עצמה או האותיות הסמוכות לה בשווא. נוח להציג זאת כשש אפשרויות:

1. זְדַטְסַצַּתְּ + ר

2. זדטסצת + ר

3. זַר + נל

4. נל + ר

5. ר + נַל

6. נַל + ר

1.5 על פי כללו של בער (כו"ש, §7), המשוכתב והעשוי בידיים, ארבע הקטגוריות הראשונות (1-4) הן שגורמות להגיית רי"ש מיוחדת. בכללו של רס"ג מצאו רק את שלוש הקטגוריות הראשונות והניחו שהרביעית (4) נשמטה בטעות.<sup>14</sup> כל שש האפשרויות כולן לא נמצאו במפורש במקורות עד לאחרונה, משפרסם אלדר<sup>15</sup> קטע מן המהדורה הארוכה של "הדאיה אלקאר", ובו נמנו לדעתו כל שש הקטגוריות. ובכן לפנינו שלוש, ארבע או שש קטגוריות של צירופי הגיים. מה היו אפוא התנאים האמיתיים להגיית הרי"ש המיוחדת?

2. נפנה אל הטקסטים. שבעת המקורות שבידנו מתחלקים כאמור לשני טיפוסים: נוסח א' – ל1, קא, מחת"ג (שנחסרה בו הפתיחה לכלל – שו' 1-4); נוסח ב' – ג, במ10, א, רד"ק.

14 למשל, בן-חיים, ביקורת, עמ' 169; מורג, בגדכפר"ת, עמ' 217, הערה 37.

15 אלדר, רי"ש, עמ' 29-30.

## 2.1

## נוסח א'

(כתב היד היסודי: ל1, ועל פיו הניקוד החלקי; הפיסוק מידי הוא)

- סימן ריש אשר יצא בדגש ואשר יצא ברפי.  
והוא לכני ארץ ישראל לברם, והוא קשור בלשונם,  
אם יקראו במקרא ואם ישיחו בשיחתם.  
והוא בפי הנשים ובפי הטף כאשר הוא במקרא.  
וזה הוא סימנו: 5
- כאשר יסמן ריש לששה אתות ויהיה תחת האות הסמוך לו שוא – יצא ריש  
ברפי, כמות  
(ש) בני ישראל (בראשית לב 33 ועוד), למרבה המשָׁרָה (ישעיהו ט 6),  
ולמעשָׁרוֹת (נחמיה יב 44),  
(צ) מצִרִים (בראשית יג 10 ועוד), נעצָרה נא (שופטים יג 15),  
(ט) ואת עֲטָרוֹת שׁוֹפָן (במדבר לב 35), מִטָּרוֹת עֲזוֹ (איוב לז 6), וקִטְרֵי חֲרֻצָה  
(דניאל ה 6),  
(ז) עֲזָרְנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ (דברי הימים ב יד 10), כי אֱלֹהֵי אֲבֵי בַעֲזָרִי (שמות יח 4),  
10 [(ד)] בְּדַרְכֵי דוֹד אֲבִיו (דברי הימים ב יז 3; לד 2), כי יִשְׂרָאֵל דְּרָכֵי ה' (הושע  
יד 10), דְּרָכְמוֹנִים אֵלֶּף (נחמיה ז 69),  
(ת) וּשְׁמוֹ יִתְּרָא (שמואל ב יז 25), הַתְּרוּעָה (במדבר לא 6, ועוד),  
סימנם: זֹדֹט סֶצֶת – אֵילוֹ שֶׁשָׁה אוֹתוֹת מִלְּפָנֵי רִישׁ.  
ושנים מאחריו: נֶל, כמות  
15 עֲרָלֵי לֵב (ירמיהו ט 25; יחזקאל מד 7), גִּרְנֵי (ישעיהו כא 10), קִרְנֵי (שמואל  
א ב 1 ועוד), עֲרָלוֹת פִּלְשִׁתִּים (שמואל א יח 25; שמואל ב ג 14).  
אֵילוֹ שְׁמוֹנָה אוֹתוֹת – שֶׁשָׁה מִלְּפָנֵי רִישׁ, וּשְׁנַיִם מֵאַחֲרָיו נֶל.  
זֹדֹט סֶצֶת מִלְּפָנָיו, וּבִלְבָד שֶׁתִּהְיֶה שׁוֹא תַּחַת הָאוֹת הַסְּמוּךְ לְרִישׁ כֹּאשֶׁר  
פִּירְשְׁנוּ.  
אם לא יהיה שוא יצא בדגש.\*  
וזה הוא סימנם יפה.

### תוספת מחת"ג

- \*וכן אם היה שוא תחת הריש, כמות  
 מזרעו למלך (ויקרא כ 2; 4), דרכי (שמואל ב כב 22 ועוד), כל טרפי צמחה  
 (יחזקאל יז 9),  
 סרעפותיו (יחזקאל לא 5), עד צרפת (עובדיה א 20), תרקייע (איוב לו 18).  
 וכן יבא אותיות לנ לפני הריש ויבא הריש בשוא – ויהיה רפי, כמות  
 לרצנכם (ויקרא יט 5 ועוד), ונראה (בראשית לו 20 ועוד), ודומה. שלים. 5

### פירוש

- 1 **יצא בדגש**] יבוטא בדגש. אין מדובר כאן בסימון, וממילא 'דגש' כאן אין משמעו הנקודה שבתוך האות (אף על פי שיש שפירשו כך), אלא הגייה חזקה יותר, 'מודגשת' יותר, לעומת ההגייה הרפה. אשר לטיב ההגייה ראו להלן, 9.2.
- 2 **יצא ברפי**] יבוטא ברפיון, במבטא רך (ראו גם נוסח ב' שו' 1).  
**לבני-לבדום**] הדגשת הבלעדיות של בני ארץ ישראל באה להוציא במיוחד את בני בבל, שעל פי מקורות אחרים גם בפיהם יש רי"ש כפולה, אבל אחרת, לא במימוש זה ולא בתנאים אלה (ראו להלן, 8.2).  
**קשור בלשונם**] עניין של הגייה ואינו מסומן בכתב.  
**שיחו בשיחתם**] לפי פשוטו: לשון דיבור. ואין יוצא מכאן במפורש איזו לשון – עברית או ארמית, לשון יום-יום או שיח ושיג בכתי המדרש או אפילו לשון שיח ותפילה ופיוט. גם באלה לשון 'שיח' נופל בהם, כפי שנתפסו במקורותינו לשונות "לשוח בשדה" (בראשית כד 63), "ולפני ד' ישפך שיחו" (תהלים קב 1), שתרגמום אונקלוס ושאר מתרגמים לשון תפילה, וכך פירשו בו גם חז"ל בגמרא (בבלי, ברכות כו ע"ב) ובעקבותיהם רש"י ושאר מפרשים. והשווה גם "שיח שרפי קודש" (קדושת מוסף לשבת, אשכנז, וכן שחרית לשבת, ספרד). שהארמית אף היא בכלל, מסתייע גם מן הדוגמה מארמית שבדניאל בנוסח א' (שו' 9).
- 4 **והוא-במקרא**] מימושה של הרי"ש הריהו גם כפי נשים וילדים בשיחתם, שהרי זהו סתמה של לשון נשים וטף, והוא כמו שהוא מתממש בקריאת המקרא (כפי האנשים כמובן). ולשווא תיקן מי שתיקן והוסיף כאן גם "כפי האנשים". אין בכך צורך.
- 6 **יסמך-אותות**] תבוא רי"ש אחרי שש האותיות. הדבר יוצא מן הדוגמאות ואמור במפורש להלן שו' 13.  
 האות – לון האות הקודמת לה.

- 12-7 **ישראל-הַתְּרוּעָה**] הדוגמאות מסודרות בקבוצות לפי האותיות, אלא שסדר האותיות מוזר הוא: שצטזד"ת, ובניגוד לסימן שלהלן (שו' 13). בנוסח ב' הדוגמאות מעורבות.
- 7 **ישראל-ולמעשרות**] כל הדוגמאות בשי"ן, אך אין ספק שגם סמ"ך בכלל, וכך נמנית דווקא הסמ"ך בסימן שלהלן (שו' 13). בנוסח ב' הדוגמאות מעורבות.
- 7 **ולמעשרות**] וְלַמְעֵשְׂרוֹת – כך הניקוד בנוסחי מקרא משובחים ובכללם במקרא כ"י לניגוד. השווא נח הוא אפוא. גרסת כתב היד של ל' 1 היא וְלַמְעֵשְׂרוֹת (ראו גם גי"ת ומנחת שי למקום) ואין לה מקום, שכן עיקרו של הכלל בשווא נח הוא (ראו להלן, 4.1).
- 8 **נעצרה**] כאן הניקוד המקובל הוא נַעְצְרָה והשווא בצד"י נע הוא. אבל ניקוד בשווא נח אפשרי הוא – נַעְצְרָה, אף שלא מצאנוהו. ואולי גרס כך בעל הכלל (וראו להלן, 4.1).
- 9 **וקטרי**] מילה ארמית היא במקרא: וְקַטְרִי. מכאן שגם על הארמית חלו כללי הרי"ש, ולכן גם על הארמית שבדיבור הם עשויים לחול.
- 11 **בדרך-כי-דרכמונים**] כל הדוגמאות שבאות דל"ת אינן מתאימות לכלל ולא לשאר הדוגמאות. אין מנוס מן המסקנה שנשתרבו כאן בטעות (ראו להלן, 2.1.2).
- 12 **הַתְּרוּעָה**] שווא נע הוא זה – הַתְּרוּעָה. הדוגמה מצויה רק בכ"י אחד (ל' 1), ובכתבי יד אחרים דוגמה אחרת במקומה (ראו להלן, סעיף 4.1 [ב]).
- 13 **סימנם-ריש**] חוזר ומסכם את הקטגוריה הזאת: כאשר שש האותיות באות לפני רי"ש והן בשווא.
- 14 **ושנים-נל**] אין ציון מפורש באשר למקומו של השווא, ויש ללמוד זאת מן הדוגמאות שלהלן (שו' 15), שבהן הרי"ש עצמה בשווא. וכך עולה גם מן ההצגה הניגודית של אותיות זדטסצ"ת, להלן שו' 17.
- 15 **קרני**] ספק בזהות הדוגמה: קרְנִי (כמראה המקום בפנים) או קרְנִי (מלכים א כב 11 ועוד).
- 16 **אילו-נל**] סיכום שתי הקטגוריות.
- 17 **זוט-לריש**] הצגה ניגודית של קבוצת זדטסצ"ת אל מול קבוצת נ"ל, שנדונה זה עתה: בניגוד אל נ"ל הרי זדטסצ"ת באות לפני הרי"ש, והשווא חייב להיות בהן באות הסמוכה לרי"ש (ולא ברי"ש עצמה כבקבוצת נ"ל). כאשר פירשנון לעיל (שו' 6). ובא להבליט בכך את החזרה על הכלל.
- 18 **אם-שווא**] כלומר אם יש תנועה במקום שווא.

- 19 **וזה-יפה**] במקום משפט מסיים זה יש בנוסח **מחת"ג** העברית הרחבה המוסיפה על הכלל אפשרויות נוספות. ואין הן מעיקרו של הכלל.

### פירוש לתוספת מחת"ג

- 1 **וכן**] תוספת על הכלל שבנוסח א' במקום שו' 19 בו. וראו גם להלן, 2.1.3.
- אם-הריש**] כאשר קדמו לרי"ש אותיות זדטסצ"ת והשווא תחת הרי"ש עצמה – כך עולה מן הדוגמאות, והיא אפשרות 2 (מן המנויות לעיל, 1.4).
- 3-2 **מזרעו-תקיעו**] דוגמה אחת מכל אות מאותיות זדטסצ"ת, ובסדר זה.
- 2 **דרכי**] ספק ביהוי הדוגמה: **דְרָכִי** (כמראה המקום בפנים) או **דְרָכִי** (בראשית כד 42 ועוד).
- 3 **צרפת**] השווא נע הוא – **צְרַפְת**, אבל אין לכך חשיבות, שכן נחותו של השווא חשובה לעניין יצירת מגע של הרי"ש עם העיצור הקודם. כאן, ובכל הדוגמאות האחרות, ממילא יש תנועה חוצצת בין העיצור הקודם ובין הרי"ש השוואית, וטיבו של השווא שברי"ש אינו מעלה ואינו מוריד.
- 4 **וכן יבא**] **וכן** אם יבואו.
- 5 **ויהיה**] וי"ו התוצאה (ע"ד הערבית): אז תהיה הרי"ש רפה, והיא אפשרות 4. **שלים**] בכתבי היד האחרים של **מחת"ג**: 'נשלם'. ואפשר שהוא מוסב על כל **מחת"ג** ולא דווקא על פרק זה.

2.1.1 נוסח א' אינו עשוי עור אחד. **מחת"ג** מחזיק את הכלל רק משו' 5 ואילך ויש בו תוספת בסופו (קראנוה: תוספת **מחת"ג**), שאינה בכתבי היד האחרים. נראה שבעל **מחת"ג** נהג יד חופשית בהעתקת הכלל: ויתר על הפתיחה והוסיף דברים על גוף הכלל. שאכן הייתה הפתיחה לנגד עיניו בנוסח שהעתיק ממנו מוכח משני ציטטין, שהביא מהן בגוף דבריו שלו. כשהוא מזכיר לראשונה את עניין הרי"ש הכפולה במקום אחר בספרו:<sup>16</sup> "ודע שיש לבני ארץ ישראל באות ריש דרך אחרת ביציאתו פעם מחזקין ופעם מרפין והוא קשור בלשונם ואינו מצוי אצלנו [...]" למילים המודגשות השווה נוסח א' שו' 2. ושוב בדברי המבוא של בעל **מחת"ג** להעתקת הכלל: "כבר אמרנו שאין אנו צריכין לכתוב סימן ריש בדגש ורפי שאינו ידוע אצלנו והוא לבני ארץ ישראל לברם אע"פ כן ראיתי לכתבו [...]"<sup>17</sup>. ושוב

16 **מחת"ג**, עמ' 81.

17 שם, עמ' 138.

השווה נוסח א' שו' 2 למילים המודגשות כאן. אל התוספת שבדברי מחת"ג עוד נשוב להלן (2.1.3).

2.1.2 ל' 1 ויקא קרובים מאוד זה לזה אך אינם זהים. אף אחד מהם אינו נקי משיבושים, ואפשר להיעזר בהם כדי לתקנם הדדית. עם זאת עדיין יש ביניהם הבדלים בניסוח, שלהם תוצאות בגופו של הכלל. ואולם הבדלים אלה מצויים רק בחלקו האחרון של הכלל. בחלק הראשון (עד שו' 13), שבו מוצגת הקטגוריה מס' 1 (מאותן שמנינו לעיל, 1.4), אין הבדל ביניהם, וגם מחת"ג שווה להם (אך לא בסדר הדוגמאות שבו). בחלק זה נפל שיבוש אחד בשלושת המקורות, והוא שכל הדוגמאות שבאות דל"ת (שו' 11), ורק בה, אינן מתאימות לדברי הכלל ואינן מקטגוריה (1), שבה האות הקודמת לרי"ש באה בשווא, אלא שייכות לקטגוריה (2) שבה הרי"ש בשווא. לא זו בלבד שדוגמאות אלה אינן מתאימות לאמור בגוף הכלל (שו' 6) "ויהיה תחת האות הסמוך לו שוא", אלא שקטגוריה (2) אינה נזכרת כלל בנוסח א' כולו (להוציא תוספת מחת"ג – ראו להלן). אין זאת אלא שנשתרבה קבוצת דוגמאות זו כבר בגלגול קדים של נוסח א'.

בהמשכם שלדברים מדובר על צירופי נ"ל אחרי רי"ש, ומפרטן של הדוגמאות אתה למד שהרי"ש בשווא. הרי זו קטגוריה (3), ואף בה אין הבדלים חשובים בין המקורות השונים. ואולם כמה שבא אחרי שורת הסיכום (שו' 17), נתפצלו השניים – ל' 1 ויקא. הניסוח של 1: "זדט סצת מלפניו ובלבד שתהיה שוא יצא בדגש" הוא נוסח בלתי אפשרי, שכן הוא קובע דגש במקום שנקבע למעלה (שו' 6) רפי. בכך הוא סותר את הכלל בקטגוריה (1), ועל כן נראה שנשמטו בו כמה מילים בהומויאוטלאוטון (שוא-שוא): "ובלבד שתהיה שוא >תחת האות הסמוך לריש כאשר פירשנו, אם לא יהיה שוא < יהיה דגש", מילים המצויות במקורות האחרים. ואולם גם אחרי סילוקו של שיבוש זה בהעתקה עדיין יש הבדל בין ל' לבין קא. בזה האחרון נוספו המילים "נל מאחריו" בשו' 17, ובכך מחיל נוסח קא את ההתניה "ובלבד שתהיה שוא תחת אות הסמוך לריש" לא רק על "זדט סצת מלפניו" אלא גם על המילים הנוספות האלה "נל מאחריו". ובכן הרי"ש רפה גם כאשר השווא בא תחת האותיות נ"ל שאחרי הרי"ש, כלומר אף קטגוריה (5) כלולה כאן. אין ספק שזו הרחבה ותוספת בנוסח קא. במקור לא נכללה קטגוריה זו, והראיה – אין לכלל נוסף זה ליווי של דוגמאות. ועוד: גם "כאשר פירשנו" סותר את עצם התוספת, שהרי היא עומדת בניגוד אל מה ש"פירשנו", אל מה שנאמר בכלל. ועוד: התוספת גם גורמת כפילות וסרבול בנוסח קא, שכן זה הנוסח בו: "ששה מלפני ריש ושנים מאחריו נון למד זדט סצת מלפניו נל מאחריו". מעשה ההטלאה והתוספת ניכר על פניו, אך בסופו גורס נוסח קא שלוש קטגוריות 1, 3, 5.

2.1.3 בעל מחת"ג ראה נוסח מעין קא (ייזכר כאן שגם קא הוא כ"י תימני) וממנו העתיק, אמנם בלא הפתיחה, כאמור לעיל. אף הוא ראה את התוספת האמורה, וכדי להימנע מן הסרבול שהיא גורמת ויתר על הזכרת האותיות נ"ל בפעם הראשונה, וז"ל: "אלו שמונה אותיות ששה מלפני ריש ושנים מאחוריו זד טס צד [טעות וצ"ל: צת] מלפניו לנ מאחוריו". בכך פתר את הקושי שבגיבוב המילים, אך לא סילק את הקושי העולה מן המילים "כמו שביארנו" (כך בנוסחו במקום "כמו שפירשנו שבקא), כשם שלא חשש מפני היעדר דוגמאות לסוג זה.

ואולם בעל מחת"ג לא הסתפק אף בכלל מורחב זה והוסיף עליו עוד את שתי הקטגוריות 2, 4, שלא נמצאו במקורות שלפניו. מן הדוגמאות שבתוספת מחת"ג, שהביא בסופו של הכלל אחרי המשפט המסכם (שו' 18), שמקומו בסיום ושאחרי שנוספה התוספת שוב אינו במקומו, יוצא שאותו "שוא תחת הריש" שמדובר בו הריהו אחרי אותיות דוטסצ"ת שבתנועה, שלכל אחת מהן יש כאן דוגמה אחת על פי הסדר. הווי אומר – קטגוריה 2. ובהמשכה של התוספת (שו' 4-5) הריהו מוסיף גם קטגוריה 4. ובכך להוציא קטגוריה 6 (רי"ש שאחרי נ"ל שוואיות), שאיננה כאן, הכול כאן, קטגוריות: 1, 3, 5, 2, 4.

אין צריך לומר שנוסח התוספת שבמחת"ג שואב מתוך הדאיה אלקאר, שגם בו מגוון רחב של קטגוריות, כפי שכל החיבור מחת"ג נשען על ספר זה. וכאן יש ראייה מובהקת לתלות זו במבחר הדוגמאות שהביא בעל מחת"ג בתוספת שלו: מבין שמונה הדוגמאות שבתוספת, חמש – ואולי שש – מצויות בהדאיה אלקאר (ראו להלן, סעיף 5).

2.1.4 מכל מקום נוכחנו לדעת כיצד הנוסח המקורי יותר של ל1, שהוא גם כתב היד הקדום ביותר, הולך ומשתנה, הולך ותופח. והכלל שסבב בראשיתו על שתי קטגוריות בלבד (1, 3), שָׁנָא באחריתו לכלול חמש במחת"ג.

2.2 ועתה אל נוסח ב' (כתב היד היסודי הוא ג; הפיסוק והניקוד ברובו מידי הם):

### נוסח ב'

זה סימן ריש הדגש וריש הרך.  
והוא לבני מעזיה טבריה בלבד, כי הם מדברים וקורין בו במקרא ובדבריהם,  
והוא בפי האנשים והנשים והטף, ולא יזוז ולא יתחלף – קורים בו במקרא  
ומדברים בו בדבריהם: במקום דגש – דגש, ובמקום רפי – רפי.

5 וסימן ריש הרך במקרא אשר אינו דגש: נצב וסמוך לשמונה אותיות  
ז' ד' ט' ס' צ' ת' נ' ל', כמות

- (ז) מְזַרְק (במדבר ז 13 ועוד), מְזַרְקוֹת (מלכים ב יב 14; נחמיה ז 69), עֲזָרָא (עזרא ז 1 ועוד),  
 (ד) מְדָרְך (דברים ב 5), הִדְרִיכְנִי (תהלים כה 5; קיט 35), דְּרָכִים (דברים כח 7 ועוד),  
 (ט) מְטָרוֹת (איוב לז 6), עֲטָרוֹת (במדבר לב 35), לְטָרוֹף (תהלים יז 12), הִטְרִיפְנִי (משלי ל 8),  
 10 (ש) יִשְׂרָאֵל (בראשית לב 29 ועוד), סָנִי (יהושע יג 3 ועוד), הִסְרָנִים (שופטים טז 30 ועוד),  
 (צ) מְצָרִים (בראשית יג 10 ועוד), מְצָרְךָ (משלי יז 3; כז 21), וּאֲצָרְךָ (ישעיהו א 25),  
 (ת) יִתְרוֹ (שמות ג 1 ועוד), יִתְרִי (איוב ל 11), כֹּל הַבְּתָרוֹן (שמואל ב ב 29).

המשך ב

המשך ב

- נָר (שמות כז 20 ועוד),  
 נָדָר (בראשית כח 20 ועוד),  
 אלה שמונה אותיות,  
 כאשר תהיה אחת מהם  
 סמוכה לריש וקודמת לו כאשר  
 פירשנו  
 ויהיה ניקודו בשוא,  
 תהיה קריאתו בלשון רך, כמו  
 מְזַרְח (דברים ד 47 ועוד),  
 מְזַרְק (במדבר ז 13 ועוד).  
 ואם יהיה ריש הסמוך לשש  
 אותיות  
 ונקודן בשוא – יצא בלשון רך.  
 ואם אין שוא תחת זט"ד סצ"ת –  
 אז תחת ריש דגש.  
 וכן שתי אותיות נ"ל הסמוכות  
 לריש  
 מלפניו, כמו
- לְרוֹץ (שמואל א כ 6 ועוד).  
 15 אלו ששה אותיות ז'ד'ט'ס'צ'ת',  
 וכאשר יהיה אחד מן הששה אותיות  
 סמוכים לריש וקודמים לו כאשר פרשנו  
 ויהיה נקודו בשוא –  
 יצא בלשון רך, כמות  
 20 מְזַרְק (במדבר ז 13 ועוד).  
 וכן אם יהיה ריש הסמוך לשש אותיות  
 בשוא – יצא בלשון הרך.  
 ואם אין שוא תחת זד"ט סצ"ת  
 או תחת ר' – יצא הריש דגש.  
 25 וכן שתי אותיות הסמוכים לריש  
 מלפניו, כמו



עָרְלִי (יר' ט 25; יח' מד 7),	עָרְלִי (ירמיהו ט 25; יחזקאל מד 7),	
קָרְנוּ (תהלים פט 25; קיב 9),	קָרְנִי (שמואל א ב 1 ועוד),	
מָר לִי מָר (ישעיהו לח 17),	מַרְלִי (ישעיהו לח 17; רות א 13),	
עָרְלוֹת (שמואל א יח 25 ועוד),	מַרְלָה (איכה א 4)	
קָרְנוֹת (שמות כט 12 ועוד),	עָרְלוֹת (שמואל א יח 25 ועוד), קָרְנוֹת	30
גָּרְנוֹת (הושע ט 1),	קָרְנוֹת (שמות כט 12 ועוד),	
בְּרַנָּה (תהלים ק 2).	גָּרְנוֹת (הושע ט 1),	
על דרך זד"ס טצ"ת יצאו השנים,	על דרך זד"ס טצ"ת יצאו השנים,	
ושמושם בלא שוא.	ושמושם כלם בשוא.	
ושאר הריש שבמקרא דגש.	ושאר הריש שבמקרא ובדבור דגש כלו.	
סמוכים לעד לעולם.		35

## פירוש – נוסח ב'

	1	סימן] כלל. הדגש] משמש כאן כשם תואר. הדרך] הביטוי משמש גם בספר יצירה (ב, ב) לציון אחת משתי ההגיות של שבע הכפולות בגדכפר"ת (עמ' עד): 'רך וקשה', וכנגדם כאן 'רך' ו'דגש'. 'רך' בוודאי אינו סימן גרפי, ומכאן שגם 'דגש' כאן אינו סימן הניקוד אלא ציון ההגייה הקשה לעומת הרכה. בנוסח א' משמש כנגדו 'רפי', ואף כאן הוא מצוי פעמיים (שו' 4).
	2	מעזיה] שם נרדף לטבריה, והוא מצוי בכמה וכמה מקומות, ראו הפתיחה לספר דקדוקי הטעמים (דקה"ט, עמ' 105). צירוף שני השמות "מעזיה טבריה" מצוי ממש כך (ולא כבגרסת רד"ק "מעזיה היא טבריה") גם בקולופון של משה בן אשר לכ"י קהיר של הנביאים משנת 895. כפי שנתברר (דקה"ט, עמ' 149), הכינוי 'מעזיה' נודע רק מפי חכמים בני טבריה או קרובים אליה ורק עד המאה ה-1. ועוד יתברר (להלן, 2.2.6) שכללנו קדום אף למאה העשירית, ואפשר שנתחבר בסביבי טבריה. טבריה] כפי שיתברר (להלן, סעיף 6), באה כאן טבריה כמרכז המייצג את ארץ ישראל, ממש כשם שירושלים הייתה בדורות שלפני כן הכינוי לארץ ישראל. ההגייה המיוחדת של הרי"ש נחלת ארץ ישראל הייתה, וכפי שנאמרו הדברים בנוסח א' (שו' 2).

כי-ובדבריהם] הניסוח אינו חלק, אך אין ספק שהוא כולל את הקריאה במקרא ואת לשון הדיבור. ולהלן שו' 3-4 נשנים הדברים בניסוח טוב יותר.

בן ברי"ש שעל פי כלל זה.

ובדבריהם] בדיבורם.

4-3 קורים-בדבריהם] חזרה על מה שכבר נאמר לעיל שו' 2. ואפשר שבאחד משני המקומות המשפט מיותר ונוסף במאוחר. קשה לקבוע איזה מהם.

4 במקום-רפי<sup>2</sup>] במקום שלפי הכלל יש להגות דגש הוגים דגש ובמקום שלפי הכלל יש להגות רפי הוגים רפי.

5 וסימן-במקרא] הכלל ('סימן') ניתן באשר להגייה במקרא, וגם הדוגמאות כמובן מלשון המקרא הן, כלשון נורמטיבית. אך הכלל חל, כפי שנאמר, גם על לשון הדיבור.

אשר-דגש] ומכאן אתה למד גם את היפוכם של דברים – מתי הרי"ש הגויה דגושה.

נצב וסמוך] עומד ודבוק, בלא חציצה. נראה כרמז לרי"ש העומדת כאילו לעצמה, כלומר אינה דבוקה אל תנועה שלפניה אלא לפניה שווא נח.

נצב-אותיות] כותרת כללית לכל הכללים שיתפרשו להלן. הכלל הראשון (שו' 15-20) מתנסח רק לאחר דוגמאותיו (שו' 7-12).

6 כמות] אינו מקדים את הדוגמאות לכל שמונה האותיות אלא רק לשש הראשונות.

12-7 מִזְרָק-הַבְּתָרוֹן] הדוגמאות מסודרות בקבוצות לפי האותיות, וסדר האותיות כסדרן בכלל (ראו מניינן בשו' 6, 15, 23, 32). הצד השווה שבהן – האות הקודמת לרי"ש יש בה שווא.

8 דְרָכִים] השווא נע – דְרָכִים, ויש אפוא חציצת תנועה בין הדל"ת והרי"ש. הדוגמה איננה מתאימה, אף על פי שהיא באה בכל המקורות של נוסח זה (ראו להלן, 4.1).

10 יִשְׂרָאֵל] כהדגמות יש כאן גם תיבות בשי"ן וגם בסמ"ך, אלא שאותן שבסמ"ך אינן חלקות.

סְרִינִי] דוגמה יוצאת דופן, שכן הרי"ש עצמה בשווא ואין מקומה כאן. היא מתאימה להלן (שו' 27-31), בין הדוגמאות שבנו"ן אחרי רי"ש שוואית. כך היא נמנית גם בנוסח הדאיה אלקאר (ראו להלן, סעיף 5).

הסְרִינִים] השווא נע – הסְרִינִים. הדוגמה אינה מתאימה, ואכן לא בכל מקורותיו של נוסח זה היא מצויה. רוב נוסחי ב2 חסרים אותה (ראו להלן, סעיף 5).

- 12 יתרי] ברוב נוסחי מקרא דידן הכתיב: יתרו, אך יש גם קרי וכתיב ביו"ד (ראו גי"ת).

### פירוש המשך ב1

- 20-15 אלו-מזרק] לשון הכלל הראשון, הבא, שלא כרגיל, לאחר הדוגמאות לו.  
 15 ששה אותיות] בנוסח זה 'אות' לשון זכר על פי רוב.  
 17 כאשר פרשנו] בעזרת הדוגמאות שקדמו.  
 18 ויהיה נקודו] של האות הקודמת לרי"ש.  
 19 יצא-רך] יבוטא הרי"ש במבטא רך.  
 20-19 כמות מזרק] חוזר על הדוגמה הראשונה משורת הדוגמאות שקדמו (שו' 7), לאמור כמו תיבה זו ושאר כל חברותיה שנמנו עמה.  
 22-21 אם-בשוא] אם הרי"ש, שהיא סמוכה לשש האותיות, תהיה בשווא, כלומר זדטסצ"ת + ך (קטגוריה 2 מן המנויות לעיל, 1.4). זהו אפוא כלל אחר מן הנזכר לעיל. לכלל זה לא הובאה כאן אף דוגמה אחת.  
 24-23 ואם-ר'] כלל נגדי לשני הכללים הקודמים שבנוסח זה: גם כנגד הכלל הראשון – זדטסצ"ת + ר, וגם כנגד הכלל השני – זדטסצ"ת + ך.  
 25 שתי אותיות] מן השמונה שנוכרו לעיל (שו' 6) ועוד לא נדונו עד כאן, ואלה הן: נ"ל.  
 26-25 הסמוכים-מלפניו] כלומר אחרי הרי"ש. כך עולה מן הדוגמאות. 'מלפניו' כשלעצמו הריהו דרמשמעי.  
 31-27 ערלי-גננות] הדוגמאות מסודרות: תחילה למ"ד אחרי הרי"ש השוואית, ואחר כך נו"ן, בהיפוך סדר מנייתן של האותיות בפלל – נ"ל. דוגמה אחת, קרני, משבשת את הסדר.  
 28 קרני] בהיעדר ניקוד ספק בויהוי התיבה: קרני (כמראה המקום בפנים) או קרני (מלכים א כב 11 ועוד).  
 29 מר-לה] אף כאן – מר-לי, מר-לה – שווא נח ברי"ש בהגייה, אף על פי שאיננו נכתב. משמע שלא סימון שווא ברי"ש נדרש כאן אלא הגייתו בלבד, כיאה וכיאות לכלל הנסמך על הגייה. מגע הרי"ש עם העיצור הבא (למ"ד) מתממש כאן בגלל צמידות שתי התיבות במקף, העושה אותן ליחידת הטעמה אחת.  
 33-32 על-בשוא] שתיים אלה, נ"ל, נוהגות על דרך זדטסצ"ת שדובר בהן זה עתה (שו' 21-24), שאין בהן עצמן שווא, אלא הן משמשות עם השווא ברי"ש. כמותן גם נ"ל, אין בהן שווא והן משמשות עם השווא שברי"ש. גם אפשר להחיל את הסיפא (שו' 33) על כל שלושת הכללים (כלומר גם

על הכלל הראשון הנוהג בשווא באות זרטסצ"ת הקודמת לרי"ש), לאמור כל המקרים (הכללים) משמשים בשווא, השווא צריך להיות מעורב בהם – ברי"ש עצמה או באות הסמוכה לה. בלא שווא אין תנאים לרי"ש רפה. **34 שבמקרא ובדבור**] בהתאמה לראש הפרק (שו' 2-4), המחיל את התופעה על המקרא ועל הדיבור כאחד. ואולם הכלל אמור על פי המצוי בלשון המקרא (ראו שו' 5) וכן כל הדוגמאות. לכן נראה שגרסת ב2 כאן עדיפה, ואפשר שתיבת 'ובדבור' לא הייתה במקור.

### פירוש המשך ב2

- 14-13 נר-לרוץ**] דוגמאות אלה, שחלקן שגויות, אין מקומן כאן ונוספו בידי מי שנוספו בעקבות שיבוש ואי-הבנה. ראו הדיון המפורט להלן, 2.2.3.
- 13 נר**] נו"ן לפני רי"ש שוואית (בהגייה) שייכת לקטגוריה (4), שאין עניינה לכאן.
- נדר**] דוגמה שגויה בלא ספק. הדל"ת הקודמת לרי"ש הנחה (השוואית בהגייה) מתאימה לקטגוריה 2, שאינה נזכרת כלל בנוסח ב2, וגם התיבה מנויה בין תיבות האמורות להדגים אותיות נ"ל הקודמות לרי"ש שוואית. בחמישה מקורות (מתוך 11 שנברקו – ראו להלן, 2.2.3.4) הגרסה היא נרד, ואם כך הריהי מסוג התיבות שלהן שייכת גם נר.
- 14 לרוץ**] דוגמה זו לא רק שהיא משובשת, אלא שאף תמוהה היא כיצד נשתבשה.
- 15 שמונה אותיות**] תיקון מוטעה בעקבות שיבוש בהעתקה, שבו נמנו בהמשך (המקביל לשורה זו בנוסח ב1) כל שמונה האותיות שנמנו בראש הפרק (שו' 6). בעקבות תיקון זה נשתבשה הבנת כל הפסקה (ראו להלן, 2.2.3.1).
- 18-16 כאשר-בשוא**] דברים אלה אמורים לסכם בצורת כלל, הבא לאחר הדוגמאות לו, את שתי הקטגוריות שקדמו, הן את הנוגעת לשש האותיות זרטסצ"ת הן את הנוגעת לשתי האותיות נ"ל. אך הסיכום אינו מתאים לשתי הקטגוריות, שכן ממה נפשך: אם הסיפא "ויהיה ניקודו בשוא" מוסבת על הרי"ש (שהוא לשון זכר – ראו שו' 17: וקודמת לו) הריהי מתאימה רק לקטגוריית שתי האותיות נ"ל, ואם הסיפא מוסבת על שאר האותיות הריהי מתאימה רק לקטגוריית שש האותיות (שהן אכן בשווא). אין סיכום כזה יכול להתאים לשתיהן, וניכר בו מעשה התיקון ועמו גם שינוי מינה הדקדוקי של 'אות', שבנוסח המקורי הייתה כנראה לשון זכר (כבנוסח ב1). ראו על הכול להלן, 2.2.3.1, וכן להלן בפירושו לשו' 25-26.

- 17 **כאשר פירשנון** בעזרת הדוגמאות שקדמו.
- 20-19 **כמו-מזרק**] גם מן החזרה אל דוגמאות מסוג זה ראייה שזו כוונתו של הכלל ושהדוגמאות שבשו' 13-14 זמורת זר הן.
- 22-21 **ואם-בשוא**] ואם תהיה הרי"ש סמוכה לשש האותיות וניקודן של אותיות אלה בשווא. בנוסח המקורי, לפני שנכנס בו השיבוש והתיקון המוטעה שבעקבותיו, הייתה במשפט זה חזרה על הכלל הקודם (כפי שהוא מוצג בנוסח ב1 שו' 15-19). חזרה זו באה כהקדמה לכלל הנגדי שלהלן (שו' 23-24). אחרי השינוי המוטעה בנוסח ב2 משפט זה שוב אינו בגדר חזרה, אלא הוא ניסוח בהיר ראשון של כלל שש האותיות בשווא לפני רי"ש (קטגוריה 1).
- 23 **ואם-סצ"ת**] זה הכלל הנגדי לכלל הראשון **זדטסצ"ת** + ר. **זט"ד**] שינוי לא מובן בסדר האותיות, שינוי המצוי גם במקורות אחרים של נוסח זה.
- 24 **אז-דגש**] אז תהיה הרי"ש הגויה בדגש. 'תחת ריש' קצת קשה. ואולי אפשר לפרש: אז במקום הרי"ש (הרפה, שדובר בה עד כאן) יהיה דגש.
- 26-25 **וכן-מלפניו**] דרך ניסוח זו מלמדת שאותיות נ"ל לא נזכרו קודם לכן בפרק זה. עוד ראייה לאיחורו של התיקון המשבש דלעיל (שו' 13-14). **הסמוכות-מלפניו**] כלומר אחרי הרי"ש. כך עולה מן הדוגמאות. 'מלפניו' כשלעצמו הריהו דו-משמעי.
- 31-27 **עַרְלִי-בְרִנָּה**] הדוגמאות מסודרות כבנוסח ב1, שו' 25-31.
- 29 **מַר-מֶר**] הרי"ש המודגמת הריהי בתיבה הראשונה מַרְלִי. ראו את האמור עליה בפירוש לנוסח ב1 שו' 29.
- 33-32 **על-שוא**] שתיים אלה, נ"ל, נוהגות כמנהג אותיות זדטסצ"ת: מה אלה סמוכות לרי"ש אף שתיים אלה כך, אך שלא כמותן, שהן כולן בשווא, משמשות שתי אלה בלא שווא.
- 34 **שבמקרא**] בהתאמה לראשו של הסימן (שו' 5), המעמיד את הכלל בלשון המקרא (ראו לעיל בפירוש לשו' 5).
- 35 **סמוכים-לעולם**] תהלים קיא 8.

2.2.1 תהליך דומה שקרה בנוסח א' קרה גם בנוסח ב', ואף הוא אינו עשוי עור אחר. כ"י א (=עדת דבורים) הריהו נוסח מורחב של הכלל, אך בגלל הליקויים שבכתב היד נחסרו חלקים אחדים מן הטקסט. משום כך רק חלק מן ההרחבה שבו מתגלה לעינינו. מבין שאר המקורות, ג ו-במ10, למרות ריחוקם הכרונולוגי והגאוגרפי,

קרובים מאוד זה לזה (והם הם קבוצת ההמשך ב1). אף אחד מהם אינו נקי משיבושים ואפשר להיעזר בהם כדי לתקנם הדרדית. קרוב אליהם הוא הנוסח שמביא רד"ק בשם עלי בן יהודא הנזיר (והיא קבוצת ההמשך ב2). ואף על פי שקרוב הוא, בכל זאת יש בו חילופי נוסח לעומתם, שלכאורה נראים קלים, אך למעשה הם משנים דברים בגופו שלכלל. קשה לקבוע את שייכותו של א לאחד משני ענפי ההמשך האלה של נוסח ב', כיוון שבגלל הפגמים בכ"י זה חסרות בו דווקא גרסות המפתח, הקובעות את ההבדלים בין שני הענפים (ב1-ב2) והעשויות לשייך אותו לענף זה או זה. באפאראט שבמהדורתנו צירפנו גרסתיו של כ"י א אל ב1 בגלל שמץ קרבה שיש לו לפעמים אל ענף זה.

2.2.2 כנוסח הפנים בחרנו דווקא בכ"י ג, אף על פי שלא ראינו את כתב היד והסתמכנו על העתקתו של גרץ כפי שנתפרסמה לפני שנים הרבה.<sup>18</sup> הסיבה לכך היא גילו של מקור זה – משנת 1028, והוא אפוא הקדום ביותר בקבוצת נוסח זו – וגם העובדה שבידנו עוד מקור קרוב לו ביותר בנוסחו, אמנם מאוחר ביותר בזמן (במ10 הריהו משנת 1586 ומתימן), שבעזרתו ניתן לבדוק את מהימנות הנוסח ולתקן על פיו את השיבושים הגלויים. נוסח רד"ק כפי שהובא במכלול הריהו מסוף המאה הי"ב בקירוב (זמן חיבור המכלול), אף על פי שהוא מיוחס שם לחכם קדמון – עלי בן יהודא הנזיר, שגם זמנו אינו ידוע,<sup>19</sup> הבאנו נוסח זה על פי מהדורת ריטנברג בדפוס ליק (1872), אך בדקנו והשווינו גרסתיו לדפוסים אחרים ולכתבי יד של חיבור זה.

נוסח ב' – ג, במ10, רד"ק – הריהו אחיד למדיי.<sup>20</sup> אחרי הפתיחה המשותפת (שו' 1-4) מתנסח הכלל הראשון (שו' 5-12) בהרחבה ובשפע של דוגמאות לכל אחת מן האותיות זרטסצ"ת, בסדרן זה. הכלל הנובע מהן מציג את הקטגוריה מס' 1, ורק תיבה אחת מן הדוגמאות סוטה – סַרְנִי (שו' 10), שבוודאי נשתרבה בהיקש אל הסרנים הסמוכה ואינה מתאימה לקטגוריה זו.

2.2.3 בהמשך מתפצלים המקורות. יש ביניהם חילופי נוסח קלים לכאורה, אך לאמתו של דבר הם מייצגים שיטות שונות.

18 גרץ, רי"ש, עמ' 282.

19 ראו אלוני, הנזיר, עמ' 77-82 [=אלוני, מחקרי, ב, עמ' 213-218]; אלדר, רי"ש, עמ' 33.

20 לפרטי השיבושים הקלים שתוקנו ראו דותן, ק"מ, באפאראט.

2.2.3.1 אין הדברים אמורים בשו' 13-14 שבנוסח ההמשך ב2. קטע זה נשתבש בגלגול קדמון ובעקבות שיבוש הנוסח הוסיפו בו דוגמאות זרות ולא מתאימות.<sup>21</sup> שו' 15-20 בנוסח ב' הריהן סיכום ניסוחו של הכלל הראשון לאחר פירוט הדוגמאות לו. הניסוח ברור ובהיר בנוסח ב1 והוא מדבר בשש האותיות זדטסצ"ת. אך בשני כתבי היד של נוסח זה נפרטו כל שמונה האותיות, גם נ"ל, כנראה בעקבות המנייה הכוללת של כל השמונה בראש הפרק (שו' 6). אלא ששם פירוט זה ראוי ומתאים, שכן זוהי פתיחה לפרק כולו על כל כלליו, ואילו כאן, בסיכומו של הכלל הראשון אין מקום אלא לשש אותיות בלבד. ללא ספק כך היה הנוסח המקורי, כפי שעולה מן העניין וכפי שמוכח גם מן הניסוח "ששה אותיות" פעמיים (שו' 15, 16 בהמשך ב1).

התוספת המוטעית של שתי האותיות נ"ל בנוסח ב1<sup>22</sup> היא אפוא שיבוש קל הניכר מאליו. ואולם בנוסח ב2 תוקנה הסתירה שנתהוותה בעטיו של שיבוש זה בדרך אחרת: "ששה אותיות" תוקן ל"שמונה אותיות" בשו' 15 כדי שתהיה התאמה לפירוט (המוטעה) של שמונה אותיות. ואף שהפירוט עצמו נשמט לאחר זמן בנוסח זה, הגרסה "שמונה אותיות" נשארה בו ונמצאת סותרת את הדוגמאות שקדמו, שאין בהן אלא שש אותיות. כדי ליישב קושי זה הוסיף מי שהוסיף את הדוגמאות שבשו' 13-14, האמורות להדגים גם את האותיות נ"ל כשהן קודמות לרי"ש והרי"ש בשווא – ובכן קטגוריה 4. כך מכל מקום עולה מן הדוגמה הוודאית היחידה שבהן – גר. אך לא זו בלבד שהדוגמאות ברובן משובשות הן (ועוד ראו בירורן להלן), אלא שעדיין הסתירה קיימת בהמשכם שלדברים (שו' 16-18): "כאשר תהיה אחת מהם סמוכה לריש וקודמת לו כאשר פירשנו ויהיה ניקודו בשווא". הלשון 'יהיה ניקודו בשווא' עשוי לחול על האות הקודמת לרי"ש או על הרי"ש, אך לא על שתיהן. לפי קבוצת הדוגמאות המרכזית (שו' 7-12), הכוונה לאות הקודמת לרי"ש, משמע שהדוגמאות גר וחברותיה אינן עניין לכאן. מי שתיקן את הניסוח בשו' 16-18, ניסח כך שהדברים יתאימו דווקא לדוגמאות הנוספות, שכן נקט לשון נקבה לשאר האותיות ולשון זכר לרי"ש, ואז 'יהיה ניקודו בשווא' מכוון לרי"ש. והוא תיקון המעוות את כוונת הכלל לא רק בגלל התרחקותו מקבוצת הדוגמאות המרכזית, אלא שהוא עומד בסתירה גם להמשך הדברים (שו' 19-20), שמהם ברור שהכוונה לשווא באות הקודמת לרי"ש.

2.2.3.2 ועתה אל שלוש הדוגמאות עצמן: גר, נדר, לרוץ. הן תמוהות מכל צד, גם מצד מקומן בסופן של דוגמאות מסוג אחר (שהרי הן המשך לשו' 12) וגם מצד

21 ראו עליהן להלן, 2.2.3.2.

22 התוספת מובאת במהדורת דותן, ק"מ, באפאראט לשו' 15.

עצמן. האחרונה אינה מתאימה כלל שכן אין בה שווא. השנייה מתאימה לקטגוריה 2 (דל"ת הקודמת לרי"ש שוואית – נחה), והרי זו איננה בנוסח ב2 (ראו להלן 2.2.3.4 ואילך). הראשונה מתאימה לקטגוריה 4, קטגוריה שאיננה לא רק בנוסח ב1 אלא גם בנוסח א' איננה (להוציא את התוספת המאוחרת של מחת"ג, שבה הדוגמה ונראה). בדיקה בדפוסים ראשונים ובכתבי יד אינה מיישבת את הקושי.

2.2.3.3 לצורך בירור נוסח ב2, הוא נוסחו של רד"ק, נבדקו שלושה דפוסים של ספר מכלול: הדפוס הראשון קושטא רפ"ה [?] (1525),<sup>23</sup> דפוס ונציה ש"ה (1545), דפוס פיורדא תקנ"ג (1793). וכן נבדקו שבעה כתבי יד שלו: כ"י רומא, אנג'ליקה Or. 72/10 – איטלקי משנת 1342; פרמה 861/1 (2286) – מזרחי משנת 1396; פרמה 930 (2777) – איטלקי משנת 1342; פרמה 1256/1 (2120) – איטלקי מן המאה הי"ג; נאפולי, ויטוריו עמנואל 14,1 – משנת 1382; אוקספורד, בודלי 1469 (Laud. 293) – ספרדי מן המאה הי"ג או הי"ד; לונדון, הספרייה הבריטית Or. 10670 – ספרדי (כתב רהוט) מן המאה הי"ד או הט"ו.

2.2.3.4 בדיקת הדפוסים וכתבי היד אין בה כדי להושיע. הדוגמה התמוהה ביותר של ב2, לרוץ, מובאת ככולם. במקום נדר יש בחמישה מקורות (דפוס קושטא וכתבי היד לונדון, אוקספורד, פרמה 861/1, פרמה 930) נרד ולא נדר, ואם נתעלם מן הדוגמה לרוץ, שאינה מתיישבת כאמור עם שום קטגוריה והיא כנראה שיבוש עתיק יומין, נמצא ששתי הדוגמאות הנוספות נר, נרד מייצגות באמת קטגוריה נוספת, קטגוריה 4. לקטגוריה זו אין רמז בנוסח ב1, והיא עומדת בסתירה עם שאר חלקיו של נוסח ב2 עצמו, כפי שראינו (לעיל 2.2.3.2). הדעת נותנת שדוגמאות אלה תוספת הן משל מעתיק, שביקש להוסיף קטגוריה על אותן שתיים שנמצאו לו בנוסח הכלל. אלא שמעשה התוספת גלוי הוא, והתוספת זמורת זר היא שאי אפשר להסתירה, הן אשר למקומה, שאינה משתלבת עם שאר הדוגמאות, הן אשר לדוגמאותיה עצמן, שהן משובשות בקצת מקורות ונעדרות בחלקן בקצת מקורות. אם היה כאן ניסיון להוסיף קטגוריה 4 על נוסח ב2, הרי נשאר בחזקת ניסיון שלא צלח. בנוסח המקורי לא היו דוגמאות אלה. גם השינוי שנעשה בנוסח זה כדי להחיל את הכלל על קטגוריה 4 הוא כל כך גלוי וברור שניתן להתעלם ממנו כליל, ולראות את נוסח ב2 כאילו אינו שונה בקטע זה מנוסח ב1.

23 עותק יחיד נמצא בספריית בית המדרש לרבנים של אמריקה, ניו-יורק, והוא קודם לדפוס הראשון שציינו שטיינשיידר (ביבליוגרפיה, עמ' 73) כדפוס קושטא 1532–1534.



2.2.4 כשאמרנו לעיל (2.2.3) ששני הנוסחים ב1 ו-ב2 מתפצלים ומייצגים שיטות שונות לא לעניין זה הייתה הכוונה. כאן אין שיטות שונות אלא כאמור שיבוש וסילוף בצדו. ואולם בהמשכו של הפרק אכן יש פיצול ביניהם, והוא פיצול של עיקרון.

נוסח כ"י ג של המשך ב1 (שו' 21-22) אינו חד-משמעי. אפשר להבינו (כפיסוק שלי – א"ד):

א. "וכן אם יהיה ריש, הסמוך לשש אותיות, בשוא – יצא בלשון הרך" ואז הרי"ש בשווא, והרי זו קטגוריה 2. אלא שאז תמוה היעדר דוגמאות לקטגוריה זו (בכל המקורות כולם).

או אפשר:

ב. "וכן אם יהיה ריש, הסמוך לשש אותיות בשוא – יצא בלשון הרך" ואז שש האותיות בשווא, והרי זו קטגוריה 1. אלא שאז תמוה החזרה הזאת על דברים שנאמרו בשתי השורות הקודמות, וגם לשון 'וכן' הבא לרבות ולהוסיף אינו מתאים, ויש גם קצת דוחק ביידוע 'הסמוך'.

והנה בשני המקורות האחרים נוספה מילה אחת המכריעה את הכף, מקור לכאן ומקור לכאן. גרסת במ10: "וכן אם יהיה ריש הסמוך לשש אותיות ניקודו בשוא יצא בלשון רך", ואין ספק שהרי"ש מנוקדת בשווא, וההכרעה היא לצד אפשרות א' דלעיל וקטגוריה 2. לעומת זאת גרסת רד"ק היא: "ואם [בלי 'וכן' – א"ד] יהיה ריש הסמוך לשש אותיות ונקודן בשו"א יצא בלשון רך", ואין ספק ששש האותיות מנוקדות בשווא, וההכרעה לצד אפשרות ב' דלעיל וקטגוריה 1.

לאמתו של דבר אין נוסח כ"י ג נזקק להכרעתם של שני חבריו, שכן מתוכו עצמו מוכרע הדין. מהמשכם שלדברים, השווים בשני המקורות ג, במ10 (שו' 23-24), עולה ברור שנכללת גם האפשרות של ריש בשווא, כלומר אפשרות א' דלעיל, כלומר אף קטגוריה 2 במשמע. ועדיין חסרון הדוגמאות מפריע. לעומתם המשכו של נוסח רד"ק (ב2) מתנבא בסגנון אחר ובאופן המתאים לאפשרות ב', כראשיתו של נוסח זה (שו' 23-24): "ואם אין שוא תחת זט"ד סצ"ת אז תחת ריש דגש", הווי אומר קביעה מפורשת שקטגוריה 2 איננה רפה. אמנם יש קצת דוחק בלשון 'תחת ריש דגש'.

לשון 'תחת ריש' קשה. עיון בכתבי היד מעלה שהנוסח בהם אינו כך, ולמשל בכ"י לונדון הנוסח הוא "או תחת ריש דגש". וכך הנוסח אף בכ"י פרמה 861/1 ופרמה 930 ובדפוס קושטא רפ"ה (1525), והרי זה ממש נוסח ב1. גם שאר כתבי היד שנבדקו מתנבאים בנוסח זה. ראשיתם כך היא "או תחת ריש" (במקום "אז תחת ריש"), וסופם בלשון דומה ובמקום "יצא ריש דגש", יש בהם: "יהיה ריש לעולם

דגש" (רומא), "יהיה ריש דגש" (נאפולי, פרמה 1526/1), "יבא דגש" (אוקספורד). יתרה מזו, ראשיתו של כלל זה, המקבילה ל'שו' 21-22, אף היא שווה בהם לנוסח במ10: "ואם יהיה ריש הסמוך ל'שש אותיות ונקודו בשוא (בשבא) יצא בלשון רך", ובכולם אכן הגרסה היא 'ונקודו' (ולא 'ונקודן').

נמצא שנוסח רד"ק על פי גרסת כתבי יד אלה אינו שונה מנוסח ב1, וכמותו מונה אף הוא את קטגוריה 2, כלומר בסך הכול שלוש קטגוריות (1, 2, 3). שמא יש להעדיף גרסה זו, ולראות בגרסות הדפוס 'ונקודן' (במקום 'ונקודו'), 'אז תחת ריש' (במקום 'אז תחת ריש') שיבוש וטעות העתקה, ואם כן אין ייחוד לנוסח רד"ק בעניין זה? לא בנקל אפשר להכריע כך, ואולי כלל לא. שכן כנגד הדוחק המועט שבגרסת הדפוס, שנזכר לעיל, עומד היעדרן הבולט של דוגמאות לקטגוריה 2. אף לא באחד מכל כתבי היד והדפוסים שנבדקו אין אף לא דוגמה אחת ויחידה לקטגוריה 2. על כורחנו יש להחליט ששילובה של קטגוריה 2 מאוחר הוא, ושהנוסח המקורי לא כלל אותה. אין בידנו להכריע בשאלה אם נוסח רד"ק על פי הדפוס הוא תולדת שיבוש של גרסת כתבי היד, אשר הם עצמם אינם משקפים את הנוסח המקורי, או שנוסח הדפוס משתלשל בכל זאת מן הנוסח המקורי ומשקף אותו בדיעבד ביתר מהימנות מאשר כתבי היד. בין כך ובין כך נוסח הדפוס נראה קרוב יותר אל הנוסח הקדמון של כלל זה. מהימנות כתבי היד מתערערת גם בגלל חוסר האחידות של גרסותיהם בסיפא של המשפט הקובע (ראו לעיל). ומהימנותה של גרסת הדפוס מתחזקת בהיותה נחלת דפוסים אחדים, להוציא קושטא רפ"ה (1525), ובכך: גם ליק תרל"ב (1872), גם פיורדא תקנ"ג (1793), גם ונציה ש"ה (1545). נראה אפוא שיש יסוד לגרסתם. ואנו בדיוננו נדבק בגרסת הדפוסים האלה. גרסת כתבי היד אינה שונה מנוסח ב1 ואין בהם כל רבותא.

2.2.5 המשכו של נוסח ב' דן במקרים שבהם נ"ל אחרי רי"ש. בשני הנוסחים לשון "הסמוכים [הסמוכות] לריש מלפניו" (שו' 25-26) יוצא לשתי פנים, אך מן הדוגמאות ברור שהכוונה לאותיות נ"ל הבאות אחרי הרי"ש. מהן, ולא מלשון הכלל, גם ברור שהכוונה היא למקרים שבהם הרי"ש בלבד, ולא אותיות נ"ל, בשווא, הווי אומר קטגוריה 3. כך עולה מן הדוגמאות, ועל כך מסכימים כל הנוסחים. אך בהמשך שוב יש פיצול-מה. נוסח רד"ק (ב2) מסכם את הדוגמאות "על דרך זד"ט סצ"ת יצאו השנים ושמושם בלא שוא" (שו' 33-34), כלומר שניים אלה, נ"ל, נוהגים כקבוצת זדטסצ"ת, אך שלא כמותה, הם משמשים בלא שווא. הרי בנוסח ב2 (המקורי) נזכרה עד כה רק קטגוריה אחת בלבד – מס' 1, ונוסח ב2 ל'שו' 21-24 יוצא גם הוא לקטגוריה זו, כפי שראינו. אותיות נ"ל שעל פי קטגוריה 3 נוהגות אפוא כאותיות

קטגוריה 1 וכמותה הן סמוכות לרי"ש, אך שלא כמותה 'שמושם בלא שוא' – אין שווא באות הסמוכה לרי"ש.

לעומת זאת קשה יותר ליישב את המשפט המסכם בנוסח ב1. הרי בנוסח זה נזכרו שתי קטגוריות של זדטסצ"ת, גם מס' 1 גם מס' 2, ולא לשתיהן מתאימים "השניים" (שו' 32) האלה. אלא כך יש להבין: שניים אלה, נ"ל, נוהגים כמו קבוצת האותיות זדטסצ"ת, שדובר בהן קודם בסמוך (שו' 21-24), שאין בהן שווא, אלא השווא בא ברי"ש. לכך מתאימה גם הסיפא השונה בנוסח זה 'שימושם כלם בשוא' – כולם, גם זדטסצ"ת גם נ"ל, משמשים בשווא ברי"ש. גם אפשר לתפוס את הסיפא במובן רחב יותר: בכל מקום, בכל שלוש הקטגוריות (1, 2, 3), צריך שווא להיות מעורב בכל דרך שהיא (בין ברי"ש בין באות הסמוכה לה).

2.2.6 עינינו הרואות שחילופי הגרסה בין שני החליפים של נוסח ב', והם ב1 (ג, במ10) מכאן, ב2 (רד"ק בשם עלי בן יהודא הנזיר) מכאן, למרות שהם קלים ולכאורה פחותי ערך, הרי לאמתו של דבר הם מציגים שתי וריאציות של הכלל: נוסח ב2 המקורי – קטגוריות 1, 3, ונוסח ב1 – קטגוריות 1, 2, 3. הוסף לכאן את העובדה שבשני חליפי הנוסח יש דוגמאות אך ורק לקטגוריה 1 ולקטגוריה 3, וגם נוסח ב1, שהניסוח המילולי מונה בו עוד קטגוריה (2), דוגמאות לקטגוריה זו אין בו. אין מנוס מן המסקנה שנוסח ב2 הוא הקדום, והוא מציג את התוכן המקורי של הכלל, ואילו נוסח ב1 הוא תוצאה של שינוי והרחבת הכלל.

תוצאה זו, שעלתה מתוך בחינת הנוסחים בלבד, עולה בקנה אחד גם עם הידוע לנו על נוסח ב2. אין לנו שום סיבה שלא לקבל את עדותו של רד"ק שהכלל הוא מתוך "מחברת עלי בן יהודא הנזיר". בלא להיכנס לבעיית הזהות של עלי בן יהודה זה ולשאלה אם הוא זהה ליהודה בן עלאן הטברני,<sup>24</sup> מסתבר שהיה הוא חכם קדמון, שקדם הרבה לרד"ק. לדעת אלוני,<sup>25</sup> הוא חי בסוף המאה ה'ט' ובראשית המאה ה'י', ולפי זה הריהו בן זמנם של אהרן בן אשר ושל רב סעדיה גאון.<sup>26</sup> ובכן גם מצד זה, מצד זהותו של המחבר וזמנו, מתאשרת מסקנתנו, שנוסח רד"ק (ב2), או שמא מוטב לכנותו נוסח עלי בן יהודה, הוא הגרסה המקורית של נוסח ב'.

24 ראו על כך דיון מפורט בדברי אלוני, הנזיר, עמ' 77-82 [=213-218]; אלדר, רי"ש, עמ' 33 והערה

54. וראו עוד להלן, 3.2.1.

25 אלוני, שם, עמ' 82.

26 לדעת אלוני, שם, עמ' 80-81, אפילו היה עלי בן יהודה מורהו של סעדיה. אך אין לכך יסוד – ראו

דותן, אור ראשון, עמ' 19.

2.3 לסיכומו של שלב זה בכירור הנוסחים אי אפשר שלא לציין כבר עתה את ההקבלה המעניינת המתגלה בין הגרסות המקוריות של שני נוסחים של הכלל. הן הגרסה המקורית של נוסח א' – כ"י ל1, הן הגרסה המקורית של נוסח ב' – נוסח עלי בן יהודה (2ב), מגלות שתיהן תוכן זהה ומציגות משנה סדורה ומפורשת, המחייבת ריפוייה של רי"ש בשתי קטגוריות בלבד: 1 ו-3, ולא עוד. והוא הוא כלל היסוד להגיית הרי"ש הכפולה, כפי שהוא עולה מניתוח הנוסחים. במשך הדורות, משאבדה מסורת ההגייה הזאת והכלל שוב לא הובן, הוסיפו חכמים על כלל היסוד תוספות שונות על פי המתחייב מהגיונם שלהם. בחינה מדוקדקת של הנוסחים השונים העלתה אפוא שאין כאן בלבול כלל וכלל, כפי שסברו מלומדים רבים,<sup>27</sup> יש כאן התפתחות והשתלשלות בגלגולי הנוסחים. המבקש לבחון את כלל הרי"ש הכפולה לאשורו אין לו אלא לדון בכלל היסוד הקדום והמקורי, וכך נעשה אנחנו.

2.4 ולא זו בלבד אלא שהכלל המקורי הזה, הכולל אך ורק את הקטגוריות 1, 3, עומד על בסיס משותף שניתן למצוא לו הסבר פונטי. בשתי הקטגוריות נקריית הרי"ש במעמד של מגע עם העיצור הסמוך בלא חציצת תנועה: כך הוא כאשר עיצורי ז'טסצ"ת בשווא נח, ובכך הם חותמים הברה, והרי"ש שלאחריהם פותחת הברה בלי כל חציצה בין העיצורים (קטגוריה 1); כך הוא גם כאשר הרי"ש בשווא נח, ובכך היא סוגרת הברה, ועיצורי נ"ל שאחריה פותחים הברה בלי כל חציצה בין העיצורים (קטגוריה 3). בקטגוריות האחרות (2, 4, 5)<sup>28</sup> לעולם תנועה חוצצת בין העיצורים, ובהיעדר מגע אין להעלות על הדעת השפעה וזיקה פונטית. על טיבה של השפעה זו וכיצד גרמה להתהוות הרי"ש המיוחדת דנו רבים. וראו גם דברינו על כך להלן 9.

3. לעומת כלל היסוד הזה, העולה כאמור משני אבות־טופס – של נוסחים שונים המאשרים זה את זה, עומד כללו של רב סעדיה גאון בפירושו לספר יצירה, וזה לשונו:

אמא תאת'יר ד'ט'ל'נ'ת' ז'ס'צ'ר'ש' פאן אלריש ואלשין מעזולין נאחיה ובקי אלת'מאניה. פמנהא סתה אד'א ג'אורת אלריש מן קבלהא וכאן אלריש או אחד אלסתה בשוא אעני נקטתין קאימתין כאן אלריש דגש והי ד'ז'ט'ס'צ'ת' קקולך דרכמונים, דרוו, וכקולך ואזרם במזרה, וכקולך למטר השמים,

27 כגון דרנבורג, מחת"ג, עמ' 187, הערה 1; קאלה, בבליית, עמ' 43, ואחרים.

28 על קטגוריה 6 ראו הדיון להלן, 5.1-5.2.

ותקול שר אלף, ותחת הסרפד, ותקול צרופה אמרתך, וכקולך תרומה. פאן כאן בינהמא נגמה מא כאן אלריש רפי כקולך דרך יום, מעט צרי, ואם תרוץ, ומא אשבה ד'לך. ואלחרפאן אלאכ'ראן והמא למד נון פאד'א ג'אורא אלריש מן בעדהא בלא נגמה בינהמא יכון דגש כקולך בשר ערלתו, ברננה, ומא מאת'להא. והד'א את'באת מא ועדנא בה מן תעריף אלריש אלדגש ואלרפי ללטבראניין פי הד'א אלבאב.<sup>29</sup>

ותרגומו (על פי הרב קאפח, בשינויים אחדים):

ומהשפעות דטלנ'ת זסצר"ש הרי הרי"ש והשי"ן מובדלות הצדה, ונשארו השמונה. ומהן שש, אם היו סמוכות לרי"ש מלפניה, והייתה הרי"ש או אחת השש בשוא, כלומר שתי נקודות ניצבות, תהיה הרי"ש דגש, והן דזטסצ"ת, (ד) כאמרך דְּרִפְמוֹנִים (עזרא ב 69 ועוד), דְּרוֹר (שמות ל 23 ועוד), (ז) וכאמרך וְאֶזְרֵם בְּמִזְרָה<sup>30</sup> (ירמיהו טו 7), (ט) וכאמרך לְמִטֵּר הַשָּׁמַיִם (דברים יא 11), (ס) ותאמר שר אלף (שמואל א יח 13), ותחת הַסְּרִפָּד (ישעיהו נה 13), (צ) ותאמר צְרוּפָה אִמְרָתְךָ (תהלים קיט 140), (ת) וכאמרך תְּרוּמָה (שמות כה 2 ועוד).  
ואם הייתה ביניהן תנועת־מה<sup>31</sup> תהיה הרי"ש רפי, כאמרך דְּרִיךְ יוֹם (מלכים א יט 4), מעט צְרִי (בראשית מג 11), ואם תְּרוּץ (משלי ד 12), וכל הדומה לכך. ושתי האותיות האחרונות, והן למ"ד נו"ן, הרי אם נסמכו לרי"ש לאחריה בלי תנועה ביניהן, תהיה (הרי"ש) דגש, כאמרך בשר עֶרְלָתוֹ (בראשית יז 14 ועוד), בְּרִנְנָה (תהלים ק 2), ודומיהן.  
וזה קיום מה שהבטחנו להגדיר את הרי"ש הדגש והרפי אצל הטברנים בשער הזה. (עכ"ל התרגום)

29 פס"י, קאפח, עמ' קטז. הנוסח נבדק בכתב היד (אוקספורד, בודלי מס' 1533) שבו שינויים קלים לעומת מהדורת קאפח, אך אין אלה משנים דבר בעניין.

30 בתרגום קאפח נוספו דגשים בתיבות רבות (וְאֶזְרֵם בְּמִזְרָה, לְמִטֵּר, שר, הַסְּרִפָּד, צְרוּפָה, תְּרוּמָה, עֶרְלָתוֹ, בְּרִנְנָה) והשמטנום. על סימון הדגש ברי"ש כאן ראו גם להלן בהערה 38.

31 כך נראה לי עדיף לתרגם. קאפח תרגם "תנועה כל שהיא" (המתפרש: איזו שהיא), אך מוטב היה לנקוט בתרגום "תנועה כלשהי", היוצא גם למשמע הכמותי. גם תרגומו של למברט (יצירה, עמ' 102) *un brin de voyelle, une touche quelconque* וראוי היה לתרגם *un brin de voyelle, une touche quelconque*.

3.1 עיון ראשון בכללו של רס"ג מעמידנו מיד על היפוך המינוח – 'דגש' במקום 'רפי' בשאר הנוסחים, ולכך נשוב להלן, וכן על כך שכלל זה גורס שלוש קטגוריות 1, 2, 3. אלא שלמרות ניסוחו הבהיר של הכלל אין הדברים ברורים כל צורכם, ויש בהם גם עניינים תמוהים וגם סתירה של ממש.

תמיהה על אחת הדוגמאות שבה אין הכלל חל והיא צרי. כאן אין הרי"ש המיוחדת (בלשונו של רס"ג – הדגושה) הגויה, משום שיש בין הצד"י והרי"ש 'תנועת-מה' (נגמה מא'). יש להבין את הביטוי הערבי 'נגמה מא' במובן כמותי, כלומר אפילו משהו, קורטוב של תנועה, ולא במובן של מבחר התנועות, איזו שהיא תנועה. מכאן משמע שחטף קמץ בתיבת צרי נחשב תנועת-מה, תנועה בכמות כלשהי, שמץ תנועה. עובדה זו אינה מתיישבת עם קצת דוגמאות שהביא למקרים שהרי"ש המיוחדת הגויה, כגון דָרֹר, צְרוּפָה, תְרוּמָה, שבהן השווא נע הוא, ובוודאי הגוי בתנועת-מה. הרי גלוי ומפורסם הוא ששווא רישי נע הוא, ואף במסורת הטברנית כך, והוא הגוי בה כתנועת פתח, ושיעור הגייתו תנועת-מה, תנועה כלשהי ('פתחה קטנה').<sup>32</sup> מבחינת שיעור ההגייה אין בין שווא נע לבין החטפים ולא כלום. לא זו בלבד, אלא שרס"ג עצמו בפירושו לספר יצירה במשנה זו עצמה (ד, ג), כשהוא מונה את כללי ההגייה של אהח"ע, מתאר שווא נע רישי כתנועה פתוחה (עמ' קיג): "ואלכף אלמזאדה עלי נכרה תכון מפתוחה כקולך כבוא כצאת" (=והכף הנוספת על הבלתי-מיודע<sup>33</sup> תהיה פתוחה, כאמרו כבוא, כצאת). וכן (עמ' קיד): "ואללמד אלמזאדה עלי נכרה תכון כ'פיפה מפתוחה" (=והלמד הנוספת על הבלתי-מיודע תהיה קלה, פתוחה). כ'פיפה מפתוחה' הריהו ממש פתח-מה. הרי זה מנוגד לתיבות דָרֹר וכו', שאותן הוא מביא כדוגמאות להיעדר תנועה. קושי זה אפשר ליישב, שיש כאן שתי תפיסות שונות של השווא הנע, פונטית וגרפית: לעניין ההגייה ממש הרי שווא רישי נחשב תנועה וכך הגו אותו, שכן בסוגית אהח"ע מביא רס"ג כללי הגייה, והאמור בהם במימוש השווא בהגייה הוא אמור. לעניין שני סוגי הרי"ש דידן אין הוא מדבר בהגייה אלא בסמיכות השווא אל העיצורים (השישה או הרי"ש). הרי זה אספקט גרפי, המתחזק על ידי תוספת ההגדרה הגרפית לשווא 'אעני נקטתין קאימתין' (=כלומר, שתי נקודות ניצבות). לעומת שווא, המסומן שתי נקודות בלבד, שאינו נחשב, חטף פתח או חטף קמץ הריהו באמת תנועת-מה.

רק בגישה כזאת תסור תמיהה אחרת, והיא: על שום מה ראה רס"ג לנכון להגדיר את צורת השווא בשתי נקודות ניצבות דווקא כאן, והרי אין זה המקום הראשון בפירושו לספר יצירה שבו מזדמן המונח שווא. הוא מצוי כבר בסוגיית כללי אהח"ע

32 כמנח המשמש בקונטרס י"ב, ראו דותן, ק"מ. וראו גם דותן, אור ראשון, עמ' 118–120 ועוד.

33 כך יש לתרגם, ולא 'בלתי-מודע'.

(עמ' קיג): "וכל בי תזאד עלי נכרה תכון בשוא מפתוחה כקולך בראשית, במים רבים" (= וכל בית נוספת על בלתי-מיודע תהיה בשווא, פתוחה, כאמרו בראשית, במים רבים). המונח שווא הזדמן הרבה גם בספר הדקדוק של רס"ג "כתאב פציח לגה אלעבראניין", שבו מיוחד פרק שלם, השישי, לשווא, וחיבורו של ספר זה קדם לחיבור הפירוש לספר יצירה, שכן בפירוש מפנה רס"ג אל ספרו זה פעמים אחדות (עמ' עח, קיב).<sup>34</sup> אף על פי כן אין רס"ג מתאר את צורתו של השווא אלא כאן, בסוגיית הרי"ש. הסיבה לכך הריהי כאמור שכאן הצד הגרפי חשוב ומכריע.<sup>35</sup> מכל מקום מהגדרה זו של השווא אין ראיה לאיחורו היחסי של המונח 'שוא', כפי שסברו רבים בעקבות באכר<sup>36</sup> ואני בתוכם.<sup>37</sup>

נראה אפוא שבכלל הרי"ש של רס"ג האספקט הקובע הוא האספקט הגרפי: במקום שיש שווא ממש נהגית הרי"ש המיוחדת, ובמקום שאין שווא ממש ויש במקומו אפילו קורטוב של תנועה, כגון קמץ הנכתב עם השווא (= חטף קמץ), אין רי"ש זו הגייה. לפיכך נכנסות בגדר תמיהה שתיים מן הדוגמאות – לְמַטְר, שָׂר, שבהן אמנם הרי"ש נחה, כלומר כאילו היא בשווא נח, אך למעשה איננו כתוב, כלומר אין כאן 'נקטתין קאימתין'. תמיהה היא, והיא מיתוספת על שאר תמיהות שיש לנו על כללו של רס"ג.

מכל מקום גישה זו מפקיעה את כללו של רס"ג מתחום ההגייה ועושה אותו כלל של כתב. בכך לא אמרנו שהרי"ש המיוחדת לא נשמעה בהגייה, אלא שההתניה לרי"ש זו הריהי נסמכת בניסוחו של רס"ג על נתונים של כתב ולא על נתונים של הגייה. רק כך תובן העובדה שרס"ג מערב בכללו דוגמאות בשווא נע ובשווא נח ללא כל הבחנה ביניהן, מה שאין כן הגרסות האחרות של כללנו – נוסח א' ונוסח ב' – שבכולן (חוץ מחריגים שהוער עליהם בפירוש) דוגמאות בשווא נח. לרס"ג הכלל הוא מצוות אנשים מלומדה. ספק אם שמע באוזניו הגיית רי"ש מיוחדת. ניסוח כללו של רס"ג אף אינו מחייב להניח הגייה בפועל, והדברים יוצאים יפה גם לניקוד הרי"ש. 'כאן אלריש דגש' (= תהיה הריש דגש), 'כאן אלריש רפי' (= תהיה הריש רפי), אפשר שמדברים בניקוד ולא דווקא בהגייה. וכך תפסו את הכלל שני מהדיריו של פירוש רס"ג, שסימנו את הדוגמאות כולן בדגש ברי"ש.<sup>38</sup> גם קביעתו של רס"ג

34 ראו דותן, אור ראשון, עמ' 33.

35 ראו שם, עמ' 118.

36 באכר, התחלות, עמ' 18, הערה 5.

37 דותן, מסורה, טור 1449, וכך לימדתי בשיעורי שנים רבות, וטעיתי ולצערי התעיתי.

38 למברט, יצירה, עמ' 79; פס"י, קאפח, עמ' קטז, וראה לעיל הערה 30. למברט אף הרחיק לכת ובתרגומו (עמ' 102), כשתעתק את הדוגמאות באותיות לטיניות, רשם רי"ש כפולה ממש: darkemonim, derror, va'eztrem bammizre etc, ואין לכך שחר. בכתב היד אין ניקוד ברי"ש בכל הדוגמאות.

במקום אחר בספר יצירה (עמ' עט) – "ואמא<sup>39</sup> תצ'אעף אלריש פאנה ללטבראניין פי אלמקרא, וללעראקייין פי כלאמהם לא פי אלמקרא" (=ואולם כפילות הרי"ש הריהי לטברנים במקרא, ולכבלים בדיבורם לא במקרא) – איננה סותרת אפשרות זו. אדרבא הניגוד "פי אלמקרא / פי כלאמהם לא פי אלמקרא" מתחדד: 'בדיבור' הוא הפך 'במקרא'. במקרא – אפשר שיהא בכתב בלבד. סיוע לכך גם מן הביטוי 'רסום' שרס"ג משתמש בו (עמ' עט): "ואמא רסום אלטבראניין פאנא נד'כרהא [...]" (=ואולם כללי-מנהג הטברנים אנו נזכרים [...]). עם ש'רסם' אכן משמעו 'מנהג', כפי שמתרגם קאפח, הריהו מכוון יותר לכלל כתוב של המנהג, כפי שכבר ציין אל נכון רוול.<sup>40</sup>

בכל האמור יש כדי לחזק את הרושם שכללו של רס"ג אינו משקף הגייה ששמע באוזניו, וכנראה מסורת שבכתב היא שהגיעה לידי ואת כלליה הוא מוסר, עם שהוא מעיד על עצמו שלא מצא כלל כולל למנהג הבבלים בדיבורם גם לאחר שעייין בדבר.<sup>41</sup> מכאן משמע שאין אלו אותם כללים החלים על קריאת המקרא של הטברנים, כיוון שלכך יש בידו מסורת מפורשת בכתב. משום שלא שמע באזניו את מימוש ההגייה למעשה, אין לדקדק עמו בעסקי מינוח של דגש ורפה.<sup>42</sup> אפשר שנתהפך השימוש באחד הגלגולים משביקשו לציין את הרי"ש המיוחדת בסימן מיוחד. הרי מרבית הכללים בנוסחים א' ו'ב' ובתולדותיהם עוסקים בתיחומה ובהגדרתה של הרי"ש הרכה, הרפה, והדוגמאות באות להדגים רק אותה. טבעי אפוא שיבקש אדם לציין בסימן מיוחד דווקא רי"ש זו, שהיא גם מיוחדת וגם מועטת בהיקריותה לעומת הרי"ש הרגילה. לשם כך נבחרה הנקודה הדיאקריטית, שהיא סימן ההבחן היחיד בניקוד הטברני,<sup>43</sup> והיא מציינת בו ממילא מגוון רחב של הבחנות במגוון מצומצם יותר של שמות: 'דגש' לציון עיצור פוצץ ולציון מכפל, 'מפיק' לציון עיצוריות של ה"א, 'דחיק' לציון הפרדה בין תיבות מסוימות<sup>44</sup> ושתי נקודות ההבחן בין שי"ן לסי"ן, שנקבעו במרומי האות ובשיטת הניקוד הטברני הלא-מקובל הן קבועות בתוך

39 במהדורת קאפח "ואמר", וכך גם תרגם: "ועניין". והיא טעות. למברט הדפיס נכונה "ואמא", כפי שהוא בכתב היד.

40 רוול, רי"ש, עמ' 128, הערה 12.

41 קאפח, יצירה, עמ' עט.

42 כאן (הרי"ש, עמ' 72 והערה 29) ייחס את מלוא האמינות לכללו של רס"ג דווקא, ואין הדין עמו. אפשר שאילו ראה את הגרסה המקורית של הכלל, בלא השיבוצים וההרכבים שנעשו בו, היה משנה את דעתו.

43 סימן הרפה הטברני מעולם לא שימש סימן הבחן סדיר וקבוע, ובא רק כמשלים לדגש וכדי להסיר מעליו מקצת מריבוי משמעויותיו.

44 ראו דותן, דחיק, עמ' 104-105 והערה 23.



האות (ודווקא הדגש הוא שנקבע שם למעלה). לכך מקבילה גם הנקודה היחידה בטעמי ארץ ישראל על ריבוי משמעויותיה,<sup>45</sup> והשוו לכך גם את ריבוי המשמעויות של סימן ההבחן שבניקוד הארץ־ישראלי (⋈). ובכך, לציון ההבחנה בין שתי הרי"שין נבחר בדרך הטבע הסימן המבחין הרגיל בניקוד הטברני, הנקודה היחידה המכונה לרוב דגש. בדרך זו הפך 'רד' או 'רפה' ל'דגש'. וכאמור, לא בהגייה, אלא בסימון שבכתב, וכך הוא מוצג בכלל של רס"ג ורק בו. בכל שאר המקורות נשמרו המונחים המקוריים, החוזרים כפי הנראה אל ההגייה.

3.2 הרושם, שכללו של רס"ג אינו משקף מסורת חיה שהייתה מוכרת לרס"ג, מתחזק עוד יותר כאשר בוחנים את הסתירה הגלויה הנמצאת בדבריו, שעליה העיר רוול.<sup>46</sup> הכלל הנגדי "פאן כאן בינהמא נגמה מא כאן אלריש רפי" (=ואם הייתה ביניהן [בין שש האותיות ובין הרי"ש] תנועת־מה תהיה הרי"ש רפי) סותר למעשה את קטגוריה 2 שבכלל העיקרי "אד'א ג'אורת אלריש מן קבלהא וכאן אלריש או אחד אלו' בשוא [...] כאן אלריש דגש" (=אם היו [שש האותיות] סמוכות לרי"ש מלפניה, והיתה הרי"ש או אחת השש בשווא [...] תהיה הרי"ש דגש). אם הרי"ש בשווא, העיצור שלפניה עשוי להיות בתנועה, מעין הדוגמאות דְרַכְמוֹנִים, למִטְר, שׁוֹר, סְרַפְד. לפי הכלל העיקרי של רס"ג באלה הרי"ש בדגש (קטגוריה 2), ולפי הכלל הנגדי, כאמור לעיל, הרי"ש רפה. סתירה מפורשת, ואין לגשר על פניה בתיקון הנוסח או בפירוש מורחב של הכוונה,<sup>47</sup> כאילו הכוונה היא שהרי"ש רפה כאשר יש תנועה גם בין שש האותיות ובין הרי"ש וגם אחרי הרי"ש. זה הפך האמור, ואי אפשר לבטל את הסתירה בכך.

3.2.1 לפני שנדון בסתירה זו, הבה נעיין בנוסח אחר של כללנו. אלוני פרסם קטע גניזה אנונימי הדין ברי"ש הכפולה. הוא ייחס את הקטע לעלי בן יהודה הנזיר.<sup>48</sup> ייחוס זה לא רק שלא הוכח, אלא שאין גם כל רמז לקשר כלשהו בין הקטע האנונימי כמות שהוא לפנינו לבין עלי בן יהודה הנזיר.<sup>49</sup> ואולם מחבר אנונימי זה מביא אף הוא כלל למימוש הרי"ש הכפולה, וז"ל (ולהלן נכנהו: נוסח האלמוני):

45 ראו דותן, ארץ־ישראלית, עמ' 133-134.

46 רוול, רי"ש, עמ' 127. מפליא שאיש לא העיר על סתירה זו לפניו.

47 כך מנסה רוול עצמו (שם) ליישב או לרכך את הסתירה.

48 אלוני, הנזיר, עמ' 75-105; 187-209 [=209-268].

49 ראו אלדר, רי"ש, עמ' 33 והערה 54.

אעלם יאכ"י אן אלריש אד'א [ג'אורה] ו' אחרף [מן] קבלה קיל ריש וחרפין  
 מן בין ידיה [ו]ד'לך [ב]עד אן יכון אלחרף או אל רא בשבא פאן כאן יקאל  
 באחד אלמצותאת לא יכ'רג' ריש ואלאחר[ף] אלו' ז'ד'ט' ס'צת ואל חרפי[ן]  
 נ'ל'.<sup>50</sup>

ותרגומו:

דע אחי, שהרי"ש אם היו סמוכות לו שש אותיות מלפניו תבוטא רי"ש, ושתי  
 אותיות מלאחריו, וזאת כאשר תהיה האות או הרי"ש בשווא. ואם תבוטא  
 (האות או הרי"ש) באחת התנועות לא יצא רי"ש. ושש האותיות הן זרטסצ"ת  
 ושתי האותיות נ"ל.

תחילה יש לציין שהניסוח הסתמי 'קיל ריש' / 'יכ'רג' ריש' אינו מכוון להגיית רי"ש  
 לעומת אי-הגייתה, אלא להגיית רי"ש מיוחדת על פי הכללים האמורים בזה, וזאת  
 כדי להימנע מן הצורך בשימוש במונחים השגורים רך, רפה או דגש. יש בכך מעין  
 השימוש שלנו בכינוי 'רי"ש מיוחדת'.

בניסוח זה יש כאן משפט דו-משמעי 'וד'לך בעד אן יכון אלחרף או אלרא  
 בשבא'. אלוני פירשו<sup>51</sup> שכל אחת מכל האותיות הסמוכות לרי"ש או הרי"ש עצמה  
 יהיו בשווא, ולפי זה כולל הניסוח ארבע קטגוריות: 1, 2, 3, 5. ואולם פירוש זה  
 מנוגד לסיפא של הכלל "פאן כאן יקאל {אלחרף או אל רא} באחד אלמצותאת לא  
 יכ'רג' ריש", שכן בקטגוריות 2, 5 אכן יש תנועה בין הרי"ש ובין האות הסמוכה  
 לה (זרטסצ"ת + ך; + ר + גל). לפיכך הדין עם רוול<sup>52</sup> שיש הכרח לפרש את המשפט  
 כמוסב על כל אחת משתי הקבוצות בנפרד ולפי סדר היקרותן, הווי אומר: בתנאי  
 שתהיה האות הסמוכה לרי"ש בשווא בקבוצה הראשונה (זרטסצ"ת) או הרי"ש  
 בשווא בקבוצה השנייה (נ"ל). לפי זה הכול אתי שפיר, וכללו של האלמוני מכוון  
 אפוא לקטגוריות 1, 3, כנוסח א' וכענף אחד של נוסח ב' – הנוסח שהביא רד"ק  
 בשם עלי בן יהודא הנזיר (ב2).

3.2.2 לדעת רוול (שם, עמ' 128), התהוותה הסתירה בנוסחו של רס"ג מתוך שטעה  
 בפירוש המשפט הדו-משמעי הנזכר לעיל בנוסחו של האלמוני, כשניסה לנסח אותו

50 אלוני, הנזיר, עמ' 104-105 [=241-240].

51 שם, עמ' 93 [=229].

52 רוול, רי"ש, עמ' 127.

מחדש באופן חד-משמעי. הנחה כזאת אינה מסתברת לגבי מלומד בשיעור קומתו של רס"ג, ורוול עצמו מרגיש בכך ומהסס בהצעת פתרונו, אך דבק בו בגלל היותו הרע במיעוטו.

ספק בעינינו אם ניתן לתלות את נוסחו של רס"ג בנוסח שנמצא מבודד בקטע עלום של מחבר אלמוני. משעה שהזיקה בין קטע זה לבין עלי בן יהודה הנזיר הופרכה, שוב אין הקטע בעל מעמד שראוי להסתמך עליו כמקור לרס"ג. אפשר ואפשר שנוסח רס"ג נוסח מורחב הוא, שגרעינו הראשון אכן הוא קרוב לנוסח האלמוני, כלומר גם בו היו במקורו רק שלושה מרכיבים: קטגוריה 1; כלל נגדי (כשיש תנועה); קטגוריה 3. נוסח זה הורחב לכלול גם את קטגוריה 2 בהשראתו של נוסח מעין נוסח ב', אך לא בצורתו המקורית כפי שיצאה מתחת יד עלי בן יהודה הנזיר, אלא בצורה המורחבת שהתפתחה מתוכו, כפי שהיא מיוצגת בנוסח כתבי היד ג במס' 10 (ב1). ההקבלה בין נוסח כתבי יד אלה לבין נוסח רס"ג ניכרת היטב לא רק בתוכן הזהה הכולל שלוש קטגוריות 1, 2, 3, אלא גם במבנה. בסדר הדברים של שני הנוסחים באים תחילה הכללים לקטגוריה 1, 2, לאחר מכן בא הכלל הנגדי לשתי קטגוריות אלה (נוסח ב', שו' 23-24; נוסח רס"ג "פאן כאן בינהמא [...]"), ולבסוף כלל לקטגוריה 3, שלאחריו אין כלל נגדי בשניהם. זה היה אפוא מעין הנוסח שממנו שאב רס"ג. ספק אם הבחין מי שהרחיב את הנוסח, בין הוא רס"ג בין הוא קודמו של רס"ג שממנו שאב, בסתירה שנתהוותה עם המיזוג, שכן כנגד "ואם אין שוא" בנוסח ב' (שו' 23) נמצא בנוסח הערבי "פאן כאן בינהמא נגמה מא". ואין הדברים היינו הך, שכן קיומה של תנועה ביניהם אפשרי, בקטגוריה 2 (זדטסצ"ת + ך), גם כשיש שווא ברי"ש, והרי זה דבר והיפוכו. לא השגיח בכך, כשם שלא השגיח בכך מי שאין הדברים משנה סדורה וחיה בפיו, אלא חוק כתוב בלבד. והראיה – גם בדורותינו לא הושם לב לסתירה גלויה זו, עד שבא רוול והעמיד עליה.

4. הנוסחים השונים של כלל הרי"ש הכפולה יש בהם צד שווה – שכולם יוצאים מאותן שתי קטגוריות יסוד 1 ו-3, בין שהם מציגים למעשה אך ורק קטגוריות אלה (נוסח א' ונוסח ב' המקוריים ונוסח האלמוני), בין שנוסחם נובע מנוסח שיסודו בשתי קטגוריות אלה בלבד והורחב לכלול קטגוריות נוספות (נוסח א' המורחב, נוסח ב' המורחב ונוסח רס"ג מחזיקים קטגוריות 1, 2, 3, ונוסח מחת"ג מחזיק קטגוריות 1, 2, 3, 4, 5).

שתי הקטגוריות 1, 3 לכאורה שונות זו מזו לחלוטין; זו זדטסצ"ת קודמות לרי"ש והן בשווא, זו נ"ל באות אחרי הרי"ש והיא בשווא. אף על פי כן שוות הן בכך שאין חציצת תנועה בין הרי"ש לבין האותיות הסמוכות לה, כלומר בשתייהן

העיצורים במגע. עם כל השוני בטיב העיצורים המעורבים ובסדרם יש כאן מסיבות פונטיות שוות, והן הן שגרמו להגייה המיוחדת של הרי"ש. אין ספק שזהו עיקרו של הכלל. בין שיש כאן הידמות הרי"ש אל עיצורים אלה בין שיש כאן היבדלות שגרמה להגייה המיוחדת (ראו על כך עוד להלן), כורח פונטי הוא שיהא מגע. לפיכך רק שתי קטגוריות אלה נזכרות בגלגולים המקוריים של הכלל, שרק הן קטגוריות שבמגע העיצורים.<sup>53</sup> כל השאר – קטגוריה 2, ואף 4 ו-5 – יש בהן חציצת תנועה, ולא ייתכן שיעבור עליהן תהליך המתהווה במגע. ובכן, לא רק האמירה המפורשת שתנועה מונעת את התהוות הרי"ש המיוחדת (כבנוסח רס"ג ובנוסח האלמוני), אלא אף הבחינה הפונטית הטהורה מחייבת זאת.

ניתוח הנוסחים וגלגוליהם העלה אפוא את התוצאה המתחייבת גם מן השיקול הפונטי ומן ההתניה המפורשת בקצת נוסחים, ושלושתם מאשרים זה את זה. אמור מכאן, כל היתר על קטגוריות 1, 3, הריהו הרחבה ותוספת בידי מי שלא הכירו את הכלל מן ההגייה החיה ולא הבינוהו. הדברים אמורים הן בקטגוריה 2 הן בקטגוריות 4 ו-5 שבנוסח מחת"ג בלבד. ואף כאן, ניתוח הנוסחים לימדנו על כך ואושש זאת.

4.1 אי-הבנת הכלל גם גרמה לשרכוב של דוגמאות בשווא נע. זה מימושו בתנועה וספק אם אפשר להתעלם ממנו לעניין המגע בין עיצורים. אלא שבחינת הדוגמאות בשווא נע מגלה גמגום בהן, לפחות בקצתן, ואפשר שגם הן אינן מיד ראשונה. מכלל 19 הדוגמאות שבנוסח א' רק שתיים בשווא נע:

א. נַעְצָרָה נא (שו' 8) – כאן אין גרסה אחרת בנוסחים הרגילים והדוגמה נמצאת בשני כתבי היד, אך עדיין ניקוד נַעְצָרָה אפשרי, ופתח פתוח הוא להצדקת הדוגמה.

ב. הַתְרוּעָה (שו' 12) – שווא נע גמור וברור, אלא שיש גמגום בדוגמה זו: היא מצויה רק בכ"י ל'. בכ"י קא שיבוש – 'התרוצה', ובנוסח מחת"ג גמגום בפני עצמו: אף שבשני כתבי יד<sup>54</sup> – הַתְרוּעָה, בדפוס מהד' דרנבורג – הַתְרוּעָה (ישעיהו כד 19) – בשווא נח. אפשר שזו הדוגמה המקורית שנשתבשה כאן.

נמצא שדוגמאות אלה אינן ודאיות – מהן ספק בניקודן מהן ספק במקומן בין הדוגמאות של כלל זה. מבחינה זאת המצב בנוסח ב' אינו שונה עקרונית מבנוסח א'. מכלל 27 הדוגמאות שבנוסח ב' שתיים בשווא נע:

53 הקטגוריה השלישית שבמגע העיצורים – 6 – לא נזכרה אף באחד מן הנוסחים, וראו עליה עוד להלן.  
54 כ"י במהדורת צילום – מחת"ג אלעזאני, וכ"י שברק אלוני, הנזיר, עמ' 204 [=263].

- א. דְּרָכִים (שו' 8) – שווא נע ממש, והדוגמה באה בכל הנוסחים (לא בדקתי תיבה זו בכתבי היד של המכלול לרד"ק).
- ב. הֶסְרָנִים (שו' 10) – שווא נע ממש, וכבר הערנו בפירושו על סטייתו של דוגמה זו. אך לא בכל הנוסחים היא באה. היא מצויה בכתבי היד ג במ10 א, אך איננה בנוסח רד"ק הקדום. כאן המקום לציין שגם בנקודה זו עדיף נוסח הרפוסים (ונציה, פיורדא, ליק), שכולם אינם גורסים תיבה זו, על נוסחים אחרים הגורסים אותה, כגון דפוס ראשון קושטא (הֶסְרָנִים) וכגון כ"י פרמה 1256/1. ובלי ספק גם בעניין זה נוסח שלושת הרפוסים עדיף.

אף שמספר הדוגמאות בשווא נע מועט בנוסח ב', ולמעשה רק אחת ודאית (דְּרָכִים), הרי מבחינת התיעוד היא מאוששת יותר מן השתיים שבשווא נע בנוסח א', ולפיכך רשאים אנו לראות את המצב בשני הנוסחים שקול יחסית. בשניהם הדוגמאות שבשווא נע מפוקפקות הן, ויש לראות בהן שרוב דוגמאות שלא ממין העניין כבר בזמן קדום של גלגולי הנוסחים. אין בהן כדי לשנות את כוונתו ואת רוחו של הכלל – בשווא נח הוא עוסק והעיצורים במגע גמור הם עם הרי"ש.

עם שיש להתפלא על מיעוט הדוגמאות שלא ממין העניין בנוסחים אלה, אין לתמוה על דוגמאות כאלה בנוסח רס"ג. כבר ראינו (לעיל, 3.1) שגישתו של רס"ג גרפית הייתה ולא פונטית, ובגישה זו אין הבחנה בין סוגי השוואים. הדוגמאות שהביא – דְרוֹר, צְרוּפָה, תְרוּמָה – יש בהן שווא, כלומר שתי נקודות ניצבות, ובכך די להן להצטרף אל התיבות המדגימות את הכלל.

אשר לדוגמאות, הרי נוסח רס"ג נוהג בהן חירות יתרה ואין הוא תלוי במקורות האחרים: רק דוגמה אחת משותפת לו ולנוסח א', דְרָכִים, וכאמור, היא ואחיותיה שבאות דל"ת זמורת זר הן בנוסח א'. ודוגמה אחרת, בְרָנָה, משותפת לו ולרוב המקורות של נוסח ב' (להוציא כ"י ג). דוגמת עֲרָלְתוֹ שמביא רס"ג קרובה היא אל עֲרָלוֹת, המשותפת לשני הנוסחים א' ו-ב'. נמצאנו אומרים, רק מיעוט קטן של דוגמאות משותפות לנוסח רס"ג ולנוסחים האחרים. נראה שנהג דרך חירות בברירת הדוגמאות ודאג לשלב בהן, על פי הכלל שלפניו, דוגמאות מקטגוריה 1 ומקטגוריה 2 ביחס מתאים (5 דוגמאות מקטגוריה 1; 4 דוגמאות מקטגוריה 2). הווי אומר לאחר שנתגלגל נוסחו של הכלל כפי שנתגלגל, והתרחב (כאמור לעיל, סעיף 4) מכלל של שתי קטגוריות במקורו (1, 3) לכלל של שלוש קטגוריות (1, 2, 3), נבחרו הדוגמאות אף הן באופן שיתאימו לנוסח החדש הזה. ועוד נראה עד כמה עשוי מבחר הדוגמאות לשמש לבחינת מהימנותו ומקוריותו של נוסח.

5. לעומת כל הנוסחים שבדקנו עד עתה עומד לו עוד נוסח אחד, שונה מכולם ולכאורה מהימן מהם, הלוא הוא הנוסח שבכתב יד הדאיה אלקאר הארוך<sup>55</sup> ובו כל שש הקטגוריות. יש מקום לבחון גם נוסח זה, והריהו כלשונו (להלן ייקרא: נוסח הדאיה אלקאר):

פאלריש ענדהם לה חרוף מכ'צוצה כמה לב'ג'ר' כ'פ'ת' חרוף א'ו'י'ה' והיא ד'ו'צ'ת'ט'ס' ל'ן'. פהד'ה אלח' חרוף חרפאן מנהא תעמל קבל אלריש ובעדה<sup>56</sup> והמא ל'ן' ואלסתה חרוף מן קבל אלריש, והדא אלריש אלמד'כור לא תות'ר פיה חרופה אלח' אלא אן יכון תחתה שוא או תחת חרופה אלח' אלמכ'צוצה בה. פאלריש אלכ'פיף אלד'י להם מתל רתם המרכבה, רסיסי לילה, במרכבת המשנה פהד'א ומא\*<sup>57</sup> שאכלה מא כלאמהם עליה לאן הד'א ענדהם הו אלריש אלכ'פיף. ואלריש אלכביר ענדהם הו הראיתם, הרעימה ואמת'אלהמא. ואלמנזלה בין מנזלתין קבלה דאל כק' דרכי ציון, דרכו, לדראון, ואלזאי זרויף, [...] יזרוק (אל יסוד),<sup>58</sup> אלצדי\* מ'צ'רף לכספ\*<sup>59</sup>, עד צרפת, אלתו תרקיע, ותראלה, תרביע, אלטיית כל טרפי צמחה, יכסוף לטרופ, מטרת עזו, אלסמאך סרעפותיו, אללמאד לרחוץ, לרעות, לרצונכם, לרצונו, אלנון סרני, נרדי, פהד'ה אלאמת'אל ואשבאהא יסמונהא מנזלה בין מנזלתין והמא אלדגש ואלרפי\*.

ותרגומו (על פי אלדר בתיקונים אחדים):

והרי"ש אצלם (=אצל הטברנים) יש לה אותיות מיוחדות – כמו אותיות אוי"ה לבג"ד כפ"ת – והן דוצתט"ס ל"ן. ושתי אותיות מביין השמונה האלה פועלות (=על הרי"ש) כשהן לפני הרי"ש או לאחריה והן ל"ן. ושש האותיות (פועלות) כשהן לפני הרי"ש. והרי"ש הנזכרת לא ישפיעו עליה שמונה אותיות הללו, אלא אם כן יהיה תחתיה שווא או תחת שמונה אותיות המיוחדות לה. והרי"ש הקלה אשר להם, כמו רתם המרכבה (מיכה

55 הוא כתב יד הספרייה הלאומית של רוסיה, סנט פטרבורג, אסופת פירקוביץ השנייה מס' 2390, כפי שנתפרסם בידי אלדר, רי"ש, עמ' 29-30; אלדר, קריאה, עמ' 83-84.

56 גרסת מילה זו הריהי על פי כתב היד, ושונה ממה שהעתיק אלדר (קריאה, עמ' 83-84) – "ובעדהא". הניקוד המובא להלן במילים אחדות בטקסט הערבי אף הוא על פי כתב היד.

57 המילים המסומנות בכוכב זעיר (\*) כאן ולהלן – הובאה בהן הגרסה שבכתב היד בניגוד לשתי ההעתקות של אלדר.

58 כך בכתב היד, והיא השלמה מוטעית של הפסוק, על פי "ישפך אל יסוד" (ויקרא ד 30 ועוד).

א 13), רְסִי לילה (שיר השירים ה 2), בְּמִרְכַּבַּת המשנה (בראשית מא 43),  
 ואלה וכיוצא בהם אין דיבורם עליה מפני שזו אצלם הרי"ש הקלה. והרי"ש  
 הגדולה אצלם היא: הַרְאִיתֶם (מלכים ב ו 32), הִרְעִימָה (שמואל א א 6)  
 ודומיהם. והדרגה בין שתי דרגות, ממה שלפניה (לפני הרי"ש) –  
 דל"ת: כאמרו דְרַכֵּי צִיּוֹן (איכה א 4), דְרָכּוֹ (בראשית ו 12 ועוד), לְדָרְאוֹן  
 (דניאל יב 2),  
 והזי"ן: זִרְזִיף (תהלים עב 6), [...] יִזְרֵק (ויקרא ז 2),  
 הצד"י: מִצְרָף לכסף (משלי יז 3; כז 21), עד צִרְפַּת (עובדיה א 20),  
 התי"ו: תְּרַקֵּעַ (איוב לו 18), וְתִרְאֶלֶה (יהושע יח 27), תְּרַבִּיעַ (ויקרא יט  
 19),  
 הטי"ת: כֹּל טְרַפֵּי צִמְחָה (יחזקאל יז 9), יכסוף לְטָרוֹף (תהלים יז 12),  
 מְטָרוֹת עֲזוּ (איוב לו 6),  
 הסמ"ך: סִרְעָפוֹתָיו (יחזקאל לא 5),  
 הלמ"ד: לְרַחוּץ (בראשית כד 32 ועוד), לְרַעוֹת (בראשית לו 12 ועוד),  
 לְרַצוֹנְכֶם (ויקרא יט 5 ועוד), לְרַצוֹנוֹ (ויקרא א 3),  
 הננ"ן: סִרְנִי (יהושע יג 3 ועוד), נְרַדֵּי (שיר השירים יא 12)  
 ואלה הדוגמאות ודומותיהן מכנים אותן דרגה בין שתי דרגות והן (=שתי  
 הדרגות) הדגש והרפה.

5.1 הרי זה כלל מפורט ביותר. הוא מונה את כל שש הקטגוריות כגורמות להגיית  
 הרי"ש המיוחדת, מביא שפע של דוגמאות לכל אחת משמונה האותיות ואף יודע  
 לתאר את הגייתה המדויקת של הרי"ש המיוחדת הזאת. לכאורה הרי זה נוסח  
 כליל השלמות, ויכול אדם שיבקש להתאים אליו ולפרש על פיו את שאר הנוסחים  
 ה"חלקיים" לכאורה. רק לכאורה כך. באמת, נוסח זה יותר מדיי מושלם וסימטרי.  
 התמיהה הגדולה מתעוררת עם בחינת מבחר הדוגמאות. המחבר השקיע עמל רב  
 בהצגת הדוגמאות לכל אחת משמונה האותיות, ועשה זאת בסדר מופתי (אף כי סדר  
 האותיות שנקט אינו נהיר לי) ומתוך גיוון הדוגמאות לקטגוריות השונות. אך ראה  
 זה פלא – בכל המבחר הגדול שהוא מציג לא הביא דוגמאות אלא לקטגוריות 1-4.  
 אף לא דוגמה אחת לקטגוריות 5, 6. אין להתפלא על כך אם נזכור ששתי קטגוריות  
 אלה נשארו חוץ לתחומי ההרחבות של הכללים הקדמונים. אף באחד מהם אין  
 דוגמאות לקטגוריות אלה. בעל הדאיה אלקאר לא הוסיף דוגמאות לקטגוריות שלא  
 מצא להן דוגמאות בנוסחים שהיו לפניו. נמצא אפוא שמצע הדוגמאות שלו צר  
 מהיקף הכלל שהוא מביא.

5.2 וכללו של הראיה אלקאר יתר הוא לא רק על מבחר הדוגמאות שלו עצמו, אלא רחב הוא אף יותר מכל שהיה לפניו בנוסחים השונים. והכללים הריהם שונים ומשונים, בייחוד למי שאינו מבין בהם ואוזנו אינה מורגלת בהם: מכאן שש אותיות קודמות ומכאן שתי אותיות עוקבות, מכאן האותיות הסמוכות בשווא ומכאן הרי"ש בשווא, מכאן נוסחים הגורסים רק שני מצבים (קטגוריות 1, 3) ומכאן נוסחים הגורסים שלושה מצבים (קטגוריות 1, 2, 3) ואף יותר. מה פשוט יותר ומה מתבקש יותר ממחבר-מדקדק, שדרכו דרך השיטה והסדר, מלערוך את הכלל ולארגן אותו באורח מסודר ומאוזן, באופן שיכלול את כל המצוי בנוסחים השונים, ולא זו בלבד אלא אף להשלים בו את מה שאיננו בהם אך מבקש להימצא בהם מכוח ההיקש ההגייוני וההרמוני הסימטרי. והקץ לבלבול ולאיהסדר. הכול יש בו: כאשר שש האותיות קודמות לרי"ש והיא או הן בשווא (קטגוריות 1, 2), וכאשר שתי האותיות באות לפני או אחרי הרי"ש והיא או הן בשווא (קטגוריות 3-6) – בכל אלה הרי"ש מיוחדת. כך יצא לו למחבר מתוך האחדה והשלמה מסתברת, אך יסוד במציאות לכך אֵין.

5.3 לא זו בלבד אלא שגם מדברי עצמו יוצא שלא הכיר הגייה זו שלרי"ש. לא רק בכך שהוציא עצמו מקהלם של הטברנים הנוהגים ברי"ש המיוחדת וציין אליהם כלשון 'ענדהם' (=אצלם, ואני איני בתוכם), אלא שחיבר את מנהג הרי"ש המיוחדת של הטברנים עם מנהג הזי"ן המיוחדת שלהם. מה זה אינו מובן לו אף זה כך. ובלשונו:<sup>59</sup>

וקד קיל אן ת'ם מן יג'על ללזאי חכם ויסמיה זאי מכרוך' ומא וקפת להם  
עלי גרץ פי קולהם מכרוך' פכנת אד'כרה כמא אד'כר גרץ אלטבראניין פי  
אלריש.

ותרגומו (על פי אלדר):

וכבר נאמר, שישנו מי שקובע לזי"ן כלל, וקוראים לה 'זי"ן מכרוך', ולא  
עמדתי על כוונתם באמרם 'מכרוך', ואני מזכירה כשם שאני מזכיר את  
כוונת הטברנים לגבי הרי"ש. עכ"ל.

59 אלדר, רי"ש, עמ' 32; אלדר, קריאה, עמ' 85-86.



לאמור, כל הדרכים המוזרות של הטברנים מוזכרות ביחד. אלא שאת כלל הזי"ן אינו יודע כלל, ואילו את כלל הרי"ש יודע הוא מן הכלל שהועבר כמסורת, אך שניהם לא שלו הם, לא בפיו הם חיים, והובאו ביחד כדי לציין מנהג זר ועלום, מנהגם של הטברנים.

5.4 אם אכן אמת ונכון הדבר שאבו אלפרג' הרון הוא מחבר הדאיה אלקאר, כפי שקבע אלדר (הקריאה, עמ' 41), הרי ריחוקו של בעל הכלל בהדאיה אלקאר מתאושש ומתחזק. כידוע, היה אבו אלפרג' איש ירושלים וכן המחצית הראשונה של המאה ה"א,<sup>60</sup> משמע שהיה מרוחק מטבריה ומסתבר שמנהג ההגייה הזוה של הרי"ש הכפולה היה רחוק ממנו ריחוק מקום וריחוק זמן ועל כן זר לו לחלוטין.<sup>61</sup> הרי הוא עצמו מעיד בחיבורו "ואעלם אן אלטבראניין ד'כרו אן להם ריש לא יקראה גיריהם" (=ודע כי הטברנים אמרו, שיש להם רי"ש שאינו הוגה אותה איש מלברם).<sup>62</sup> מבחינתו הייתה זו אפוא מצוות אנשי טבריה מלומדה. הוא עצמו מופלג מן הזמן ומן המקום שבו הגייתה הכפולה של הרי"ש מנהג חי הייתה. אך טבעי הוא שפרטי הכלל הזה הגיעו אליו מפי השמועה בלבד ולא התנסה בהם.

6. לא נגענו עד כאן בשאלת המימוש של הרי"ש המיוחדת ובהסברו של בעל הדאיה אלקאר, אך כמי שלא חי את ההגייה אלא מוסר בה מנהג זר, ואולי מוזר, של זולתו, גם מהימנותו אשר לאופן המימוש איננה עומדת מעל לכל הרהור וערעור. גם עצם התיאור, שהוא מוסר להגיית הרי"ש המיוחדת 'מנזלה בין מנזלתיין', אינו תיאור פונטי כתיאורים שהוא מורגל בהם בחיתוכי העיצורים,<sup>63</sup> אלא פשרה ממוצעת בין שני חיתוכים ידועים, מעין מצוות אנשים מלומדה ולא דיוק פונטי (ודברים אלה אמורים גם על התי"ו המיוחדת, הזוכה אף היא לאותו תיאור).<sup>64</sup> גם בכך מתגלה ריחוקו של בעל הדאיה אלקאר ממימושה החי של הרי"ש המיוחדת.

ושמא ניתן ללמוד עוד דבר אחד מדבריו אלה שהובאו לעיל, שבהם הוא מייחס את הרי"ש המיוחדת לטברנים. מבין כל הנוסחים האחרים מייחסים את הרי"ש המיוחדת לבני טבריה<sup>65</sup> – נוסח ב', רס"ג ואולי גם נוסח האלמוני (אף כי אין ודאות

60 כאן, אבו אלפרג', עמ' XI.

61 כבר במאה ה' לא הייתה זו ידועה בטבריה, והדעת נותנת שכבר מספר דורות קודם לכן נשכחה. ראו על כך גם להלן סמוך לסוף סימן 6.1.

62 אלדר, רי"ש, עמ' 27-28 [=אלדר, קריאה, עמ' 82].

63 ראו אלדר, הדאיה, עמ' 246-259.

64 ראו אלדר, רי"ש, עמ' 28-29 [=אלדר, קריאה, עמ' 82]. ואכמ"ל.

65 ראו להלן, 6.1.

בכך). בעל הדאיה אלקאר היה עשוי לשאוב את ידיעותיו מאחד מאלה. מבחר הדוגמאות שהביא מצמצם את האפשרויות עוד יותר, שכן יש בו דוגמאות מספר המצויות אך ורק בנוסח ב': מִצָּרֶף (שו' 11), לְטָרוֹף (שו' 9), סִנְיָי (שו' 10), וכן מְטָרוֹת המשותף לשני הנוסחים (שו' 9). דְּרָכֵי היא אמנם תיבה המצויה גם בנוסח א', אך שם הצירוף המהווה את הדוגמה שונה הוא (שו' 11). גם נְרָדִי אפשר שהוא מתקשר עם נְרָד – אחת הדוגמאות הנוספות שבנוסח רד"ק (ראו בפירושו לנוסח 22 שו' 13), שאמנם הן בו תוספת מאוחרת כפי הנראה (ראו לעיל, 2.2.3.1). לפיכך יש סבירות מסוימת שנוסח מעין נוסח ב', או אולי ממש נוסחו של עלי בן יהודה הנזיר (ב2), היה לפני בעל הדאיה אלקאר, כשגיבש את כללו שלו ועל פיו ערך את הכלל מחדש. ואולם כאמור לגביו היה הכלל הזה מצוות אנשים מלומדה הנמסרת משמם של אנשי טבריה, ולא מבטא חי ידוע ומוכר לו.

6.1 מעין כך גם מודיע אותנו האלמוני. הוא חקר ולמד את מבטאם של אנשי טבריה מקרוב:

פאמתחנת ועארצ'ת בד'לך פי ג'מיע אלקראן ופי אלכלאם אלמסתעמל וכנת אטיל אלג'לוס פי סאחאת טבריה ושוארעהא א[לת]מע<sup>66</sup> כלאם אלסוקה ואלעאמה ואבחת' ען אללגה ואצול[הא] אנט'ר הל ינכסר שי ממא אצלת או ינפסד שי ממא ט'הר לי ופי מא נטק ב[ה מן] אלעבראני ואלסריאני ואנאועה.<sup>67</sup>

ותרגומו (על פי אלוני, בשינויים אחדים):

ובחנתי והקבלתי בעניין זה בכל המקרא ובלשון המדוברת. והייתי מאריך לשבת בכיכרות טבריה וברחובותיה מבקש<sup>68</sup> את (תר אחרי) דיבור פשוטי העם וההמון, ומחפש אחרי הלשון ויסודותיה, מעיין אם נהרס משהו ממה שקבעתי כיסוד או נפסד משהו ממה שנראה לי (כנכון), ובמה שנבטא בו (בדיבור) מן העברית והארמית לסוגיה.

66 כך הציע פרופ' עלי איתן להשלים (אלוני, הנזיר, עמ' 99 [=235], הערה 124), והצעתו עדיפה על קריאת אלוני [א]סת[מע], שאין לה שריד בכתב. אף יותר מכן נראה לי, מבחינת שרידי הכתב, לקרוא 'א[לא]מע' (הבניין השלישי), אף שאינו מובא במילונים.

67 אלוני, הנזיר, עמ' 98-101 [=234-237].

68 כך על פי Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, 8, London 1885, p. 3013.

הרי זה מומחה שירד אל העם בכוונת מכוון לקלוט את הלשון ואת ההגייה הנשמעת בפיו. ומה היא עדותו אשר להגיית הרי"ש בטבריה בזמנו, זמן שאמנם אינו ידוע לנו?

ואמא אלריש אלד'י לם יק[ו]לה אחד בתה ולא יוג'ד לאחד מן אלנאס פי זמאננא<sup>69</sup> הד'א וקבל זמאננא אנה ג'על ל[ה] סימן ולא דליל פ[אנפ]תח לנא פיה ואנאר אללה לנא בלטפה מע' צחיה ג'אמע לכל מא קיל עליה ווקף עלי אלשרוט ב[גיר שאד']<sup>70</sup>.

ותרגומו (על פי אלוני בשינויים):

ומה שנוגע לרי"ש – אשר אין אף אחד מבטא אותה [בשני אופנים] כלל וכלל, ולא נמצא איש מן האנשים בזמננו זה ולפני זמננו שקבע לה סימן ולא ראייה – הנה נפתח לנו פתח בעניינו, והאיר ה' לנו בחסדו מובן אמיתי כולל של כל מה שנאמר עליה וקיים לפי הכללים בלא יוצא מן הכלל. עכ"ל.

ובכן, איש לא היה מבטא את הרי"ש המיוחדת בטבריה בזמנו או לפני זמנו. ונראה לי לפרש 'סימן' ו'דליל' כשני מרכיביו של כלל כתוב: ניסוחו המילולי של הכלל הוא 'סימן' (והוא מונח שגור לעניין זה במסורה ובקונטרסי המסורה)<sup>71</sup>, והתיבות המדגומות אותו הן ה'דליל' (=ראיה), ואולי 'אמארה' בהמשך משמש באותו משמע. ובכן, כלל כזה, המשקף הגייה מיוחדת של הרי"ש או המחייב הגייה כזאת בניגוד לנוהג למעשה, כלל כזה לא נמצא לו, ואולם נפתח לו פתח להבין דברים על אודות הרי"ש שהיו נאמרים ונמסרים בעל־פה, ואותם ניסח מחדש על פי הבנתו בהארה ממרום.

הוא חוזר על דברים אלה במילים אחרות לקראת סופו של הקטע, ואנו מביאים את דבריו כאן כדי לפרשם (בניגוד לתרגום שפרסם אלוני)<sup>72</sup> ולהעמידם על מכונם:

ואנמא ריש ריש פלם יוג'ד לשי מנה אמארה ולא סימ[ן] אללהג' אהל אלבלד פי לגתהם וסיאק ינסקוה ע[לי אלס]נתהם לא יעדונה ולא יג'אוזוה.

69 כך צ"ל על פי כתב היד (ולא "זמננה").

70 אלוני, הנויר, עמ' 102-103 [=238-239].

71 ראו למשל, דקה"ט, שערים ג' ה' ט' ועוד; דותן, ק"מ, קונטרסים כא, נו, נו ועוד.

72 ראו אלוני, הנויר, עמ' 104 [=240].

ויש לתרגם כך:

ואולם ריש ריש הרי לא נמצא לדבר ממנה לא ציון [לראיה]<sup>73</sup> ולא סימן (=כלל), אלא מבטא אנשי העיר (=טבריה) בשיחתם והרצף (העיצורי) שבו הם עורכים אותה (=את הרי"ש) על לשונותיהם, אינם עוברים עליו ואינם חורגים ממנו (כלומר, אינם חורגים מן המבטא הרגיל בפייהם באשר לרי"ש).

במילים אחרות: אין כלל כתוב, והמבטא החי של אנשי טבריה אינו משנה דבר בהגיית הרי"ש על פי ההקשר העיצורי שלה. כך יש להבין את הדברים, וכך גם אין סתירה למה שאמר למעלה.

מכל מקום גם בזמנו של המחבר האלמוני לא הייתה הגייה מיוחדת לרי"ש בטבריה. הוסף לכך את העובדה שכך היה גם בזמנו של רס"ג, ונמצאת אומר שמנהג זה עבר מן העולם ובראשית המאה ה' כבר לא היה ידוע בטבריה. אם קדם המחבר האלמוני לרס"ג, קדמה עמו אף העדות על היעלמה של הגייה מיוחדת זו. על כורחנו מדובר בהגייה שחדלה מפני הבריות תקופת זמן קודם לכן, עד כדי כך שפרטיה הספיקו להשתכח מזיכרונם של החכמים. הם למדו עליה במקורות קדומים, שאותם ניסו להבין ולעתים אף לשחזר ולשפר. רשאים אנו לשער, שאם בראשית המאה ה' כבר לא הייתה ההגייה ידועה לחכמים, הרי נעקרה מפני הבריות לפחות כימי שלושה או ארבעה דורות קודם לכן. הווי אומר במאה הח' אפשר שאותה הגייה עדיין שגורה הייתה, והכללים הקדומים שבידינו אל אותה תקופה ואל שלפניה הם חוזרים.

7. הכללים הקדומים הריהם נתונים בידינו בשני נוסחים שהם אבות-טיפוס: נוסח א' כפי שהוא מוצג בכ"י ל' ונוסח ב' כגרסת רד"ק (ב) בדפוס המכלול בשם עלי בן יהודה הנזיר. שניהם רוח קדמות עולה מהם ושניהם תופסים בכללם רק שתי קטגוריות (1, 3), המתאימות אל נכון גם לשיקול הפונטי שיש בו כדי להצדיק את התופעה.

שני אבות-טיפוס אינם זהים מילולית וגם לא במרבית הדוגמאות, אף על פי כן אינם זרים זה לזה לחלוטין וניתן לומר שהם מקבילים זה לזה ואולי יש להם מקור משותף. שניהם קובעים את תופעת הרי"ש המיוחדת הן לקריאה במקרא הן לדיבור, ומייחסים אותה בשווה לכל רובדי הציבור כולל נשים וטף. ארבע דוגמאות משותפות להם מקטגוריה 1 – ישָׁאֵל, מְצָרִים, עֲטָרוֹת, מְטָרוֹת (מתוך 15 דוגמאות

73 על משמעות 'אמארה' ראו דבריי לעיל בסמוך.

שבנוסח א' ו-19 שבנוסח ב'), ושלוש דוגמאות מקטגוריה 3 – עַרְלִי, קַרְנִי (או קַרְנִי), עַרְלוֹת (מתוך 4 דוגמאות בנוסח א' ו-8 בנוסח ב'). הדבר מצביע על קרבה יתרה של שני הנוסחים ועל קרבתם של אלה אל מקור משותף.

7.1 פרט אחד שונה בהם לחלוטין: נוסח א' מייחס את התופעה "לכני ארץ ישראל לברם" (שו' 2), ואילו נוסח ב' "לכני מעזיה טבריה בלבד" (שו' 2). הרי זו סתירה גלויה לכאורה, שכן מה שהוא לכני טבריה בלבד אינו לכני שאר מקומות בארץ ישראל. ואולם קשה לשער שתופעה פונטית מעין זו שמדובר בה הייתה מצומצמת עד כדי כך לכני עיר אחת בלבד, וגם ספק גדול אם היו טורחים לנסח כלל מדויק לתופעה דיאלקטית מקורית מצומצמת. הדעת נותנת שהתופעה כלל ארץ-ישראלית הייתה, ואישור לכך גם בפי רס"ג (ראו להלן). ולשונו של נוסח א' בזה עיקר: הייחוד הוא לכני ארץ ישראל לעומת שאינם בני ארץ ישראל, ובעיקר לעומת בני בבל. נוסח ב' גורס 'טבריה' כמרכז של ארץ ישראל, כטבור המייצג של ארץ ישראל, ממש כשם שירושלים הייתה הטבור המייצג של ארץ ישראל בתקופות אחרות.<sup>74</sup> עדות לכך גם מאופן הצגת הדברים בידי רב סעדיה גאון בפירושו לספר יצירה (עמ' 48):

ואמא<sup>75</sup> תצ'אעף אלריש פאנה ללטבראניין פי אלמקרא וללעדראקיין פי כלאמהם לא פי אלמקרא (=ואולם כפילות הרי"ש היא לטברנים במקרא, ולבבלים בדיבורם לא במקרא).

הווי אומר, 'טברנים' כניגוד אל 'בבלים'. לימים אף נזדהו שני השמות וכבר מצאנו במקורות אחרים 'ארץ ישראל' ו'טבריה' כשמות נרדפים, בייחוד בפי היושבים הרחק מגבולות הארץ. כך מצאנו בפירוש ספר יצירה לאבוסהל דונש בן תמים, תלמידו של יצחק הישראלי, שניהם אנשי קירואן שבצפון אפריקה ושניהם בני זמנו של רס"ג.<sup>76</sup> וכך נאמר בו בתרגומו העברי:

ואנשי א"י וטבריה הם שלמים בלשון העברי והם ירשוהו והם המתארים בו והמוטבעים בשרשו. ואמנם שאר האומה ידעוהו על דרך ספור לא בטבע כי

74 השוו הלשונות 'תלמוד ירושלמי' / 'תרגום ירושלמי', במשמע ארץ-ישראלי.

75 כצ"ל. לגרסה זו ראו לעיל הערה 39.

76 הפירוש לספר יצירה נתנסח בידי דונש בן תמים בשנת 955/6 למניינם, זמן קצר לאחר פטירת רס"ג. ראו מלטר, רס"ג, עמ' 48.

הוצאת הרי"ש הדגושה והקמציץ הוא בהם כפי הראוי וירשוה בטבע ואינה בזולתו.<sup>77</sup>

הווי אומר 'ארץ ישראל' ו'טבריה' חד הם, שמות נרדפים, שאם לא כן לא היה מקום לְשָׁנוֹת את שניהם. ואולם עם שאין סתירה בין ארץ ישראל לבין טבריה, יש הבדל כרונולוגי ביניהן. הדעת נותנת שגרסת 'ארץ ישראל' עיקר היא, והוחלפה ב'טבריה' משהייתה עיר זו למרכז החיים היהודיים ולמרכז של חכמי מסורה ולשון. היפוכו של תהליך לא יעלה על הדעת. לא ייתכן שגרסת 'טבריה' קודמת ובאמת נתכוונה לתחום המצומצם של העיר, ובא מי שבא והחליף וכתב במקומה 'ארץ ישראל'.

בכך יש כדי להקדים ביחס את נוסח א' לנוסח ב', או מוטב: את נוסח ל' לנוסח עלי בן יהודה הנזיר. ועוד יש מכאן לימוד לזיהויו של עלי בן יהודה זה. מי שהחליף כך את 'ארץ ישראל' ב'טבריה' ספק אם היה הוא עצמו תושב טבריה, שכן החלפה כזאת מתאפשרת מתוך מבט מרחוק, מתוך פרספקטיבה. ואם לא היה עלי בן יהודה הנזיר בן טבריה אי אפשר לזהותו עם יהודה בן עלאן הטברני, כפי שהציעו רבים.<sup>78</sup> האלמוני, בהזכירו את "אהל אלבלד" (= אנשי העיר) בסתם, מתכוון כפי הנראה לטבריה, שאותה הזכיר במפורש בראשית הקטע.<sup>79</sup> נראה שהמסורת שהגיעה אליו בעניין הרי"ש ייחסה לבני טבריה את התכונה המיוחדת, ככנוסח ב', ועל כן בחן את התופעה בבני טבריה והודיענו שאף בני טבריה הוגים הגייה רגילה "לא יעדונה ולא יג'אווזה" (= אינם עוברים עליו ואינם חורגים ממנו), כלומר אינם חורגים מן ההגייה הרגילה שלהם גם ברי"ש. מכל מקום המסורת או השמועה שהגיעה עדיו כבר ייחסה את התופעה לבני העיר טבריה במובן המצומצם, ולא כמרכז מייצג של ארץ ישראל כולה, ועל כן בחן האלמוני את התופעה בבני העיר ומצא מה שמצא.

7.2 עדות השייכת אולי לעניין זה מצאנו בקטע גניזה אנונימי (כ"י כ17), הן בכללי הגיית השווא, ונאמר בו:

אעלם אן אלריש איצ'א לא ידכלהא דגש אלא אן יכון עלי טבראניין פאנהם ידגשוהא כמא קאל צאחב כתאב אלאחאן ואמא פי בלאדנא פלא נערף דלך (=דע שהרי"ש גם כן לא יבוא בה דגש אלא כשיהיה על דרך הטברניים

77 דונש בן תמים, עמ' כא.

78 ראו סיכום הדעות, אלוני, הנזיר, עמ' 76-82 [=211-218].

79 שם, עמ' 98 [=234].

שהם מדגישים אותה, כפי שאמר בעל ספר הטעמים, ואולם בארצנו אין אנו יודעים זאת).

אם אכן הכוונה לדיגוש הרי"ש שמענייננו,<sup>80</sup> יש כאן ייחוס התופעה לטברנים, ולעומת טבריה אין התופעה ידועה בארצו של המחבר. המקור לו נמצא בכתובים, ב"כתאב אלאחאן". היה מעניין לדעת מה היא ארצו של המחבר, אך לעצם העניין אין לכך חשיבות. נראה שבנוסח שהיה לפניו היה מעין נוסח ב' המדובר בטבריה. כלום אפשר להסתמך על עדותו של רד"ק בעניין עלי בן יהודה ולשער שבעל כתאב אלאחאן, שאינו בהכרח שמו של ספר מסוים,<sup>81</sup> הוא עלי בן יהודה? אפשרות היא, וראיה וחיזוק ממקום אחר עדיין היא מבקשת.

7.3 נמצאנו אומרים שתופעת הרי"ש הכפולה בימי חיותה נפוצה הייתה בארץ ישראל הן בקריאת המקרא הן בדיבור, ככל שהיה דיבור עברי או אף ארמי בחיי יום-יום, בבית המדרש ואולי אפילו בשיח התפילה.<sup>82</sup> הדעת נותנת שבקריאת המקרא, השמרנית מעצם טיבה, נשתמרה הגייה זו יותר מאשר בדיבור. אפשר שמסורת הכלל כפי שהגיעה אל סעדיה כבר הצטמצמה במהלך השנים עד זמנו למקרא בלבד, וכך הוא מציין בדבריו (ראו לעיל).

8. דברים אלה של סעדיה, הכורכים יחד טברנים ובבלים, הטעו והשגו רבים, שהבינו מדבריו שאופן מימושה של הרי"ש הכפולה שווה לאלה ולאלה. ולא לכך נתכוון, אף לא כך אמר. מעצם ההבחנה בין כלליהם בהמשך דבריו (עמ' עט) יוצא ההפך:

פאמא רסום אלעראקיין פי ד'לך פאלתמסנאהא פלם נג'ד להא אצלא  
ג'מ'עהא. ואמא רסום אלטבראניין פאנא נד'כרהא פי תפסיר אלפרק  
אלראבע מן הד'א אלכתאב [...].  
(= אבל מנהגי הבבלים בזה כבר חיפשונו<sup>83</sup> ולא מצאנו להם כלל הכוללם.  
אבל מנהגי הטברנים אנו נזכרים בפירוש הפרק הרביעי מספר זה [...]).

80 הסתייגות זו באה משום שניסוחם הסתמי של הדברים אינו מונע לחלוטין את האפשרות שמדובר כאן בדגש המסומן ברי"ש, כאותם דגשים מעטים ברי"ש שעל פי המסורה (ראו למשל גימ"ס, ר 7). כאילו ביקש המחבר לומר שבארצו אין גורסים דגשים אלה. בוודאי לא לכך הכוונה.

81 בעניין שמות כלליים של ספרים, ראו דותן, דקה"ט, עמ' 19-20.

82 ראו בפירוש לנוסח א', שו' 3.

83 ואין לתרגם "חקרנום" (כתרגומו של המהדיר) המשנה את העניין. וראו למברט, יצירה, עמ' 69, שתרגם נכונה: Nous avons cherché.

הכללים אינם שווים, שכן את אלה הוא יודע ומביא ואת אלה אינו יודע כלל. ולמה אפוא הזכירם יחד? הווי אומר לפרנס את דברי בעל ספר יצירה "שבע כפולות ב'ג'ד'כ'פ'ר'ת". אין בכך כדי לעשות את המימוש הכפול של הרי"ש שווה, אלא בעיניו של רס"ג בני בכל ובני ארץ ישראל היו להם מימושים כפולים של הרי"ש, אך לא ראי זה כראי זה.

8.1 כבר הראה מורג בדיון מקיף ומאלף, שדברי בעל ספר יצירה מתבארים מתוך הגייה המשתקפת בניקוד הבבלי, שבו אכן יש סימני דיגוש וריפוי ברי"ש בהתאם לכללי הדיגוש והריפוי של בגדכפ"ת.<sup>84</sup> אילו ידע רס"ג מנהג זה בוודאי לא היה מפריד את הרי"ש מן בגדכפ"ת ומבקש לה כללים אחרים, בוודאי לא בהגיית הבבלים. על כורחננו, רס"ג לא הכיר דרך ניקוד בבליית זו, אף על פי שבסוף ימיו, ובשעה שכתב את פירושו לספר יצירה, חי בבבל, וכבר האריך מורג בהסברת עובדה זו.<sup>85</sup> כיוון שכך ביקש רס"ג מבין המנהגים הידועים בימיו על אודות הגיית הרי"ש, כדי להסביר בעזרתם את עניין כפילות הרי"ש הנזכרת בספר יצירה. הוא מצא לו את הכלל הטברני, שכבר לא היה חי בימיו, והציגו על פי מסורת של כלל (בכתב או בעל-פה) שהגיעה אליו, והוא הכיר, וכנראה שמע, הגייה כפולה של רי"ש בדיבור הבבלי, והזכירה אף על פי שלא ידע את כלליה.

8.2 הרי"ש שבדיבור הבבלי שמזכיר רס"ג עדיין היא תמוהה ולא נתפרשה לנו. אי אפשר להניח שהיא משקפת את מנהגה של הרי"ש על פי כללי בגדכפ"ת, כפי שנתכוון בעל ספר יצירה. הרי הגייה זו, המתבססת כאמור על הניקוד הבבלי במקרא, אילו הכירה רס"ג בוודאי לא היה מדגיש שהבבלים נוהגים בה בדיבורם ולא במקרא. וכבר ציין מורג, ששיטתו הדקדוקית של רס"ג בכללותה אינה בנויה על המסורת הבבליית. ההגייה הטברנית הלכה והתפשטה בתפוצות ישראל, ובזמנו של רס"ג היא דחתה מפניה את המסורת הבבליית אפילו בבבל עצמה. למעשה שימשה בבבל בימי רס"ג מסורת מעורבת שיד הטברנית הייתה בה על העליונה.<sup>86</sup> שעל כן לא הכיר סעדיה, לדעת מורג, את מסורת ההגייה הבבליית של הרי"ש במקרא. משום כך מדבר רס"ג על הגיית הרי"ש בדיבורם של הבבלים ולא במקרא. כלום יעלה על הדעת שכללי הרי"ש שעל דרך בגדכפ"ת נעלמו בבבל מן הקריאה במקרא, שהיא שמרנית בעיקרה, בגלל השתלטות המסורת הטברנית, אך נשמרו דווקא בדיבורם

84 ראו מורג, בגדכפ"ת, עמ' 224-232.

85 שם, עמ' 233-235.

86 שם, עמ' 234-235.



(הארמי או העברי) של יהודי בבל? ואפילו נניח הנחה בלתי מסתברת כזאת, כלום יעלה על הדעת שרס"ג לא הבחין בחוקיות של הגיית רי"ש כזאת בדיבור ובקרבתה לכללי בגדכפ"ת? הרי רס"ג עצמו, וכמותו גם המחבר האלמוני, מפריד ומחלק במפורש בין כללי בגדכפ"ת לבין רי"ש:<sup>87</sup>

ת'ם נאכ'ד' פי שבע כפולות ונפרד אלריש מנהא ונתכלם עלי אלסת אלבאקיה אעני ב'ג'ד'כ'פ'ת' (=ועתה נעסוק בשבע כפולות ונכדיל את הרי"ש מהן, ונדבר על השש הנותרות, כלומר בגדכפ"ת).

על כורחנו – לא כללי בגדכפ"ת היו כללי הרי"ש בדיבורם של הבבלים, ובוודאי גם לא היו אלה כלליהם של הטברנים.

8.3 מה אפוא הייתה אותה הגייה שרס"ג לא מצא לה כלל? התשובה לשאלה זאת נפלאה היא ממנו ולא נוכל לדעתה. והרי הדברים קל וחומר: ומה רס"ג שחי באותו זמן ובאותו מקום, וישב בין בני בבל שנים רבות ואוזנו כרויה לדקויות ההגייה ומחשבתו אמונה על הבחנות דקדוקיות ועל הכללות לשוניות – לא היה יכול להעמיד כלל לתנאי ההגייה הכפולה של הרי"ש הבבלית, אנחנו, שרחוקים אנו מהם שנות אלף, שהגייתם זרה לנו ומנהגי לשונם מופלגים מאתנו, כיצד נוכל אנחנו להגיע אל חקר האמת ולגלות כלל שרס"ג לא גילהו?

אפשר כמובן שהתופעה של הגיית רי"ש מיוחדת לא הייתה סדירה, אלא הגייה ספורדית, שנשמעה פה ושם במילים מסוימות, ולפיכך לא ניתנה להיכלל בכללים. שמא אפשר ללמוד ממנהגי ההגייה של יהודי בבל בערבית של ימינו ולהקיש מהם על הגייתם לפני אלף שנים. בחינת הגיית הרי"ש בפיהם העלתה שאכן יש בדיבורם שני מיני רי"ש: בדרך כלל מימושה של הרי"ש כחוכך וילוני [ג], ובמילים מסוימות לא מעטות, שאינן ניתנות להיגדר בכירור, בעיקר במילים לא-ערביות, מימושה כעיצור חוד-לשוני [ז].<sup>88</sup> וכשם שאינן ניתנות להיגדר כיום, כך גם בזמנו של סעדיה, ולפיכך לא מצא להן כלל הכוללן. הרי זו אפשרות מתקבלת על הדעת, אך ודאות אין כאן.

דברי סעדיה על היעדרו של כלל לרי"ש הכפולה מכוונים בראש וראשונה להתניות הפוזיציונליות למימושה, שהן שונות לכבלים ולטברנים. לא דיבר על אופן מימושה של הרי"ש הבבלית, ומדבריו אין יוצא בכירור אם שונה מימושה של

87 פס"י, קאפח, עמ' עח.

88 ראו מנצור, בגדאד, עמ' 27; מורג, בגדכפ"ת, עמ' 221-223; בלנק, בגדאד, עמ' 25 ואילך.

הרי"ש הבבלי ממה שהיה ידוע לו על מימושה של הרי"ש הטברנית. המונחים 'מכרוך', 'גיר מכרוך' שבפיו (עמ' עט), המוסכים, לדעת מורג,<sup>89</sup> להגייתם של הבבלים ולא של הטברנים, אין בהם תועלת בגלל הספק במשמעם, ועוד יותר בגלל הספק אם השימוש בהם במקומו הוא ומתאים לרי"ש.<sup>90</sup> מתורף דבריו של רס"ג אין נמנעת האפשרות שהרי"ש הבבלי והטברנית שוות באופן מימושן, אף שהיו שונות בהתניות לכך.

9. בכל דיוננו לא העסיקתנו שאלת אופן מימושה של הרי"ש הטברנית, שאלה קשה שהעסיקה מלומדים רבים ולא הגיעו בה לידי הכרעה מוסמכת ומוסכמת. אף שאין בכך כדי לשנות דבר בסוגיה שאנו דנים בה, אין אנו פטורים מלחוות דעתנו בשאלה זו. לשתי סיעות עיקריות נחלקו חכמים:<sup>91</sup> אלה סבורים שהניגוד בין שני המימושים הוא במקום החיתוך – רי"ש לשונית [r] לעומת רי"ש וילונית [r], ואלה סבורים שהניגוד הוא באופן החיתוך – רי"ש מרטטת שמספר רעידותיה גדול יחסית [r'] לעומת רי"ש של רעידה (או הקשה) אחת או של מספר רעידות קטן יחסית. בדעה הראשונה החזיקו: דליטש,<sup>92</sup> קניג,<sup>93</sup> למברט,<sup>94</sup> קאלה,<sup>95</sup> ילין,<sup>96</sup> גוטשטיין,<sup>97</sup> גומפרץ,<sup>98</sup> רוול,<sup>99</sup> כאן.<sup>100</sup> בדעה השנייה לעומתם החזיקו: גוסטב דלמן,<sup>101</sup> ברגשטרסר,<sup>102</sup> סגל,<sup>103</sup> גרבל,<sup>104</sup> מורג,<sup>105</sup> אלדר.<sup>106</sup> דעתי נוטה לצד הדעה הראשונה, בעיקר משום

- 89 מורג, שם, עמ' 219-220.  
 90 ראו מורג, שם, הערה 45. וראו גם אלדר, רי"ש, עמ' 32-33; אלדר, קריאה, עמ' 86, שהראה כי בעל הדאיה אלקאר מחיל מונח זה על זי"ן בלבד ולא על רי"ש. וראו גם כאן, רי"ש, עמ' 76-77.  
 91 סיכומיהן של הדעות הביא מורג, שם, עמ' 218-219.  
 92 דליטש, פיזיולוגיה, עמ' 12.  
 93 קניג, דקרוק, עמ' 39.  
 94 למברט, יצירה, עמ' XII.  
 95 קאלה, בבליה, עמ' 45.  
 96 ילין, דקרוק, עמ' 26 והערה 3.  
 97 גוטשטיין, רי"ש, עמ' 210, הערה 3.  
 98 גומפרץ, מבטאי, עמ' 116.  
 99 רוול, רי"ש, עמ' 133, 136.  
 100 כאן, רי"ש, עמ' 74-76.  
 101 דלמן, ארמית, עמ' 64.  
 102 ברגשטרסר, דקרוק, א, §6t (עמ' 43).  
 103 סגל, פונטיקה, עמ' 33.  
 104 גרבל, ביקורת, עמ' 87.  
 105 מורג, בגדכפר"ת, עמ' 218-219, 237-238.  
 106 אלדר, רי"ש, עמ' 26-27, 32.

שקשה עליי לראות בהבחנה הכמותית של מספר הריטוטים של הרי"ש אמת-מידה ברורה וכוללת בעינינו, קל וחומר בעיני הקדמונים, להבחנה בין שני סוגי רי"ש עד כדי הכללתה בכפיפה אחת עם עיצורי בגדכפ"ת על מימושיהם המובהקים כפולי האיכות. דעתי זו נתחזקה משהעיר רוול<sup>107</sup> על שימושו של סיבויה במונחים 'שדיד' (קשה, דגוש), 'רכ'וה' (רפיון, רוך) לאִפיון עיצורים שונים בערבית, והוא מונה את הרי"ש הערבית (ج), שהיא לשונית רוטטת, בקבוצת 'שדיד' ואת העי"ן (ع), שהיא וילונית חוככת וקרובה ביותר לרי"ש עברית וילונית, בקבוצת 'רכ'וה'.<sup>108</sup> והרי זו הקבלה מאלפת לשימושם של המונחים דגש ורפי ממונחים פונטיים ולא כמצייני סימני כתב (גרפמים). וכפי שהבהרנו בפירושונו, מונחים אלה אינם מציינים גרפמים בנוסחים הקדומים, אלא הגייה, ועוד יותר ברור הדבר במונח רך שבנוסח ב' (שורות 1, 16). כל עצמם של הכללים שבשני הנוסחים הקדומים (א, ב) בהגייה הם מדברים.

9.1 כבר עמדנו על כך שמונחים אלה עדיפים ממונחיו של סעדיה, שאצלו נתהפכו היוצרות ואין לסמוך עליו בעניין זה.<sup>109</sup> ואולם מונח אחד שהביאו רס"ג עשוי לסייע בתפיסה זו של הרי"ש המיוחדת. בדברי רס"ג<sup>110</sup> מתכנים שני סוגי הרי"ש, 'מכרוך', 'גיר מכרוך' (=בלתי מכרוך) בלי ציון איזוהי הרי"ש המכונה כך ואיזו כך. למונח זה, שכבר לא הובן בימי רס"ג,<sup>111</sup> הציע ד"צ בנעט פירוש (הביאו בשמו גומפרץ)<sup>112</sup> הגוזר את המונח מן הערבית 'כאר'כ'ה' = גרון, כלומר 'רי"ש מכרוך' הוא כינוי לרי"ש הגרונית<sup>113</sup> הנהגית באחורי החיך, והיא ההגייה המתהווה לפי תפיסתנו בתנאים שהוצגו בכלל של הרי"ש.

107 רוול, רי"ש, עמ' 133, הערה 29.

108 בניגוד לכך מביא דליטש, פיזיולוגיה, עמ' 12 (בלא ציון מקור), מנהג של הערבים לכנות דווקא את הרי"ש הקדמית בשם דקה, רכה (raqiq), ואילו את הרי"ש האחורית (הקרובה אולי אל מבטא העי"ן), בשם עבה (fakim). וכנראה 'רקיק' = דק, רך, רפה, הוא קדמי, לעומת 'פכים' = עבה, מובלט, הוא אחורי.

109 ראו לעיל 3.1.

110 פס"י, קאפח, עמ' עט.

111 קל וחומר שלא הובן בימי בעל הדאיה אלקאר (אם אכן הוא אבו אלפרג' הרון המאוחר בכמאה שנה לרס"ג), שהביא אותו בויקה לזי"ן (ראו לעיל הערה 90).

112 גומפרץ, מבטאי, עמ' 114.

113 ההשגות שהושמעו על פירוש זה אין להן יסוד וכבר הפריכן מורג, בגדכפר"ת, עמ' 219, הערה 45. גם הדברים של אלדר, קריאה, עמ' 85-86, אין בהם כדי לסתור את דבריו של מורג.

פירוש אחר הציע כאן,<sup>114</sup> על סמך ההנחה שהמונח 'מכרוך' הוא צורה ערבית לבינוני העברי פְרוּך, המזדמן בין השאר בדקדוקי הטעמים<sup>115</sup> ומשמעו שם מנוגד ל'פתוח', כלומר סגור בשווא נח. מכאן נדחק להשוותו למושג פונטי ערבי ולפרשו כמונח פונטי מלשון נחציות: ריש נחצית ולא נחצית. ואולם אין סיבה שלא להישאר בגדרו של המונח הזה כפי שהוא משמש במקורו העברי, ולפרשו בעניין ההקשר מלשון שווא נח, כלומר הרי"ש כרוך, בשווא נח ובלא חציצת תנועה, או אינו כרוך, ויש בו חציצת תנועה. גם פירוש זה של 'מכרוך' אפשרי הוא, והוא תואם את כלל הרי"ש שלפנינו.

9.2 לאחר שראינו שבשתי הקטגוריות של הכלל (1, 3) הרי"ש במעמד של מגע עם העיצורים הסמוכים לה (לעיל 2.4), נפתח לנו פתח להבין את תופעת ההשתנות בהגייה ולהסבירה. המשותף לעיצורי שתי הקטגוריות הוא מקום החיתוך, שכולם עיצורי חוד-הלשון והשיניים, והרי זה גם מקום חיתוכה של הרי"ש. אך זו, בבואה במגע עם עיצורים כיוצא בה, נוטה להיבדל מהם ולהתרחק מהם אל מקום חיתוך אחורי יותר, אחור-לשוני חכי או וילוני, ואז נוצרה הרי"ש שהוגדרה 'רפי' או 'רך', כלומר רי"ש וילונית (או אף ענבלית), בעוד שבהגייה הרגילה הרי"ש 'דגושה', כלומר נהגית בחוזק, קדמית, לשונית. לפנינו אפוא תופעה של היבדלות פונטית שחלה על קבוצת עיצורים קרובי-מוצא.

חשוב לציין שעיצורים אלה נחשבים על אותן קבוצות מוצא בהשקפה המסורתית הבאה לידי ביטוי גם בספר יצירה (ד, ג), שבו דטלנ"ת נחתכים "בראש הלשון" (ובגרסה אחרת "על חצי הלשון"), זסצר"ש נחתכים "בין שינים ובלשון ישן", כלומר בהגדרה כללית הם עיצורים לשוניים-שיניים. יצאה מכללם השי"ן, שבהיותה מכתשית הריהי מרוחקת קמעה משאר העיצורים. לעומת זאת העיצורים טי"ת, צד"י, שבהגיייתם הנחצית נחתכים לאחור משהו (קדמי-לשוני חכי), לא הוצאו משאר בני הקבוצה, כנראה משום שלא כדין השי"ן המרוחקת, מידת ריחוקם של אלה לא הצדיקה את הוצאתם מן הכלל. ושמא באותו זמן עיצורים אלה לא נהגו

בנחציות.<sup>116</sup>

114 כאן, רי"ש, עמ' 73-75.

115 דותן, דקה"ט, עמ' 140, 146, 261, 275, וכמובן הוא מצוי בקונטרסי המסורה, ראו דותן, ק"מ, קונטרסים כד (לשון ברכה), כז (לשון הליכה).

116 על היעדר נחציות של צד"י בעברית ובלשוונות השמיות, ראו שטיינר, צד"י.

9.3 מכאן אנו מגיעים בהכרח למסקנה אשר להגייתה של הרי"ש הרגילה באותו זמן, שלשונית הייתה אף בטבריה, ורק במגעה עם עיצורים קרובי חיתוך כבכללנו הפכה לאחורית מכוח היבדלות. באיזו תקופה אמורים הדברים? הווי אומר בזמן שהרי"ש אכן הייתה הגויה הגייה כפולה בארץ ישראל. זמנה של הגייה זו אינו ידוע לנו בבירור. יש רגליים לסברה שהעלינו למעלה, שהגייה זו קדומה למאה השמינית למניינם. אין בכך כדי לקבוע קביעות ולהסיק מסקנות לגבי תקופות אחרות בתולדות הלשון, שבהן אפשר ואפשר שהרי"ש הרגילה וילונית הייתה.<sup>117</sup>

### רשימת הקיצורים

- אלדר, הראיה = אילן אלדר, "שער בדבר מקומות החיתוך של העיצורים מתוך הראיה אלקאר הארוך", לשוננו מה (תשמ"א), עמ' 233-259
- אלדר, קריאה = אילן אלדר, תורת הקריאה במקרא: ספר הוריית הקורא ומשנתו הלשונית, ירושלים תשנ"ד
- אלדר, רי"ש = אילן אלדר, "ההגייה הכפולה של הרי"ש הטברנית", לשוננו מח-מט (תשמ"ה), עמ' 22-34
- אלוני, הנזיר = נחמיה אלוני, "עלי בן יהודה הנזיר וחיבורו 'סודות הלשון העברית'", לשוננו לד (תשל"ל), עמ' 75-105, 187-209
- אלוני, הניקוד = נחמיה אלוני, "ספר הניקוד לרב סעדיה גאון", בית מקרא מ (תשל"ל), עמ' 19-67
- אלוני, מחקרי = נחמיה אלוני, מחקרי לשון וספרות, א-ו, ירושלים תשמ"ו-תשנ"ב אלוני וייבין, מקורות = נחמיה אלוני וישראל ייבין, "מקורות חדשים לבלשנות הארץ-ישראלית", מחקרים בלשון ב-ג (תשמ"ז), עמ' 315-337
- באכר, התחלות = Wilhelm Bacher, *Die Anfänge der hebräischen Grammatik*, Amsterdam 1974 (Leipzig 1895)
- בו"ש = יוסף בער והערמאן לעברעכט שטראק, ספר דקדוקי הטעמים לרבי אהרן בן משה בן אשר: עם מסורות עתיקות אחרות להבין יסודות המקרא ודרכי ישר לשונו, לייפציג 1879
- בלנק, בגראד = Haim Blanc, *Communal Dialects in Baghdad*, Cambridge, Mass. 1964

117 כפי שמסתבר משיטת הניקוד הטברני ומקרכת התנהגות הרי"ש בו אל עיצורי הגרון, שחיתוכם אחורי יותר (וילוני, לועי, סדקי), קרבה העולה מדרגם של הנקדנים ממצייא הניקוד הטברני בניקוד הרי"ש. ואכמ"ל.

- בן-חיים, ביקורת = זאב בן-חיים, "ביקורת: גומפרץ, ג. מבטאי שפתנו", קרית ספר ל (תש"ט), עמ' 163-172
- Gotthelf Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, I-II, = ברגשטרסר, דקרוק, Hildesheim 1962 (Leipzig 1918/1929)
- גוטשטיין, רי"ש = משה גוטשטיין, "על מבטא הרי"ש העברית", לשוננו טז (תש"ח-תש"ט), עמ' 209-211
- גומפרץ, מבטאי = יחיאל גדליה פ' גומפרץ, מבטאי שפתנו: מחקרים פונטיים-היסטוריים, ירושלים תשי"ג
- גימ"ס = גינצבורג, מסורה
- Christian D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, New York 1966 (London 1897)
- גינצבורג, מסורה = Christian D. Ginsburg, *The Massorah: Compiled from Manuscripts*, with a Prolegomenon, Analytical Table of Contents and List of Identified Sources and Parallels by A. Dotan, I-IV, New York 1975 (London 1880-1905)
- גינצבורג, תנ"ך = כריסטיאן ד' גינצבורג, חמשה חומשי תורה, לונדון 1908; נביאים ראשונים, לונדון 1911; נביאים אחרנים, לונדון 1911; כתובים, לונדון 1926
- גי"ת = גינצבורג, תנ"ך
- גרבל, ביקורת = אירנה גרבל, "ביקורת: מבטאי שפתנו", לשוננו: קובץ מיוחד [יט] (תשי"ד), עמ' 86-88
- גרץ, רי"ש = Heinrich Graetz, "Die zweifache Aussprache des hebräischen Resch", *MGWJ* 21 (1872), pp. 260-267
- דונש בן תמים = פירוש ספר יצירה לאבוסהל דונש בן תמים, מהדורת מנשה גרוסברג, לונדון תרס"ב
- דותן, אור ראשון = אהרן דותן, אור ראשון בחכמת הלשון: ספר צחות לשון העברים לרב סעדיה גאון, מבוא ומהדורה מדעית, א-ב, ירושלים תשנ"ז
- דותן, ארץ-ישראלית = אהרן דותן, "להתהוות מערכות הסימון בשיטה הארץ-ישראלית", שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, בעריכת א' ממזן, ש' פסברג, י' ברויאר, א, ירושלים תשס"ח, עמ' 128-139
- דותן, דחיק = אהרן דותן, "לבעיית דחיק ואתי מרחיק", דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, חטיבה ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 101-105
- דותן, דקה"ט = אהרן דותן, ספר דקדוקי הטעמים לר' אהרן בן משה בן אשר: על פי כתבי יד עתיקים עם מבואות ומחקרים, א-ג, ירושלים תשכ"ז

- A. Dotan, "Masorah", *Encyclopaedia Judaica*, 13, Jerusalem = מסורה  
2007, pp. 603–656 (16, Jerusalem 1971, cols. 1401–1482)
- דותן, ק"מ = אהרן דותן, אוצר קונטרסי המסורה: מכמני לשון מני קדם (בדפוס)  
Franz Delitzsch, *Physiologie und Musik in ihrer = פיזיולוגיה =  
Bedeutung für die Grammatik, besonders die Hebräische: eine  
akademische Rede: mit drei physikalischen Abbildungen und einer  
musikalischen Beilage*, Leipzig 1868
- Gustaf Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen = דלמן, ארמית =  
Aramäisch*, Darmstadt 1960 (Leipzig 1905)
- דקה"ט = דותן, דקה"ט  
Joseph Derenbourg, *Manuel du lecteur*, Paris 1871 (JA = מחת"ג  
16, 1870)
- הדאיה אלקאר = אלדר, הדאיה  
ליין, דקדוק = דוד ילין, דקדוק הלשון העברית, ירושלים תשכ"ג
- Geoffrey Khan, Maria Ángeles Gallego, Judith = כאן ואחרים, אבו אלפרג'  
Olszowy-Schlanger, *The Karaite Tradition of Hebrew Grammatical  
Thought in its Classical Form: A Critical Edition and English  
Translation of al-Kitab al-Kafi fi al-Luga al-Ibraniyya by abu al-  
Faraj Harun ibn al-Faraj*, I–II, Leiden–Boston 2003
- Geoffrey Khan, "The Pronunciation of *resh* in the Tiberian = כאן, רי"ש =  
Tradition of Biblical Hebrew", *HUCA* 66 (1995), pp. 67–80
- David N. Freedman et al. (eds.), *The Leningrad Codex: A = כ"י לנינגרד =  
Facsimile Edition*, Grand Rapids, Michigan And Leiden 1998
- Frederico C. Pérez et al. (eds.), *El codice de profetas de El = כ"י קהיר =  
Cairo*, 1–8, Madrid 1979–1992
- Mayer Lambert, *Commentaire sur le Séfer Yesira: ou Livre = למברט, יצירה =  
de création par le Gaon Saadya de Fayyoun*, Paris 1891
- מורג, בגדכפר"ת = שלמה מורג, "שבע כפולות בגד כפרת", ספר טור-סיני: מוגש  
לכבוד נ.ה. טור-סיני למלאת לו שבעים שנה, בעריכת מ' הרן וב"צ לוריא,  
ירושלים תש"ך, עמ' 207–242
- מחת"ג (העברית) = דרנבורג, מחת"ג
- מחת"ג, אלעזאני = מחברת התיג'אן וספר אבקת רוכל מתוך כ"י, ליקוטים מכמה  
ספרים בדרך הפרד"ס לר' סעיד אלעזאני, בתוך ספר תורה הדורה (חמשה  
חומשי תורה): פרשה-תאג', ירושלים תשל"א

- מלטר, רס"ג = Henry Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, Philadelphia 1921
- מנצור, בגדאד = יעקב מנצור, הערבית-היהודית של בגדאד, א': פרקים בפונולוגיה ובמורפולוגיה, חיפה תשל"ה
- סגל, פונטיקה = משה צבי סגל, יסודי הפוניטיקה העברית: חקירה בהברון העברי ותולדותיו, ירושלים תרפ"ח
- עדת דבורים = רפאל פרץ, ספר עדת דבורים לרבי יוסף קוסטנדיני, יוצא לאור על פי כתב יד לנינגרד, ליון 1984
- פס"י, קאפח = קאפח, יצירה
- קאלה, בבליה = Paul Kahle, *Der masoretische Text des Alten Testaments: nach der Ueberlieferung der babylonischen Juden*, Hildesheim 1966 (Leipzig 1902)
- קאפח, יצירה = ספר יצירה [כתאב אלמבאדי]: עם פירוש הגאון רבנו סעדיה ב"ר יוסף פיומי, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשל"ב
- קטלוג מרגליות, א-ד = George Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, I-IV, London 1899-1935
- קניג, דקדוק = Friedrich Eduard König, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, 1, Leipzig 1881
- רד"ק, מכלול = ר' דוד קמחי, ספר מכלול, מהדורת י' ריטנברג, ליק 1872
- רוול, רי"ש = Ernest J. Revell, "The Nature of Resh in Tiberian Hebrew", *AJSR* 6 (1981), pp. 125-136
- שטיינר, צד"י = Richard Steiner, *Affricated Šade in the Semitic Languages*, New York 1982
- שטיינשניידר, ביבליוגרפיה = Moritz Steinschneider, *Bibliographisches Handbuch über die theoretische und praktische Literatur für hebräische Sprachkunde*, Jerusalem 1937 (Leipzig 1859)
- תנ"ך, גינצבורג = גינצבורג, תנ"ך



## לשון קודש, לשון כשדים, לשון יוונים: רשימת הלשונות ב"מאור עין" ומסירתו של "דקדוקי המקרא"\*

משאת כבוד למו"ר בעל היובל,  
עלך תניי "אהב את הפריות ומקרבן"

### [א] רשימת הלשונות במאור עין

"מאור עין" הוא חיבור קראי בחכמת הלשון שנכתב בשלהי המאה הי"א למניין האומות. החיבור שרד באופן חלקי בכתב יד בודד בעולם ופורסם בידי מאיר זיסלין בשנת 1990.<sup>1</sup> מיום פרסומו נדונה שאלת לשונו המקורית של החיבור, אם עברי הוא או אם הוא תרגום מערבית. שאלה זו באה על פתרונו במאמר שפרסם לאחרונה אמיר געש, ובו הדגים כמה טעויות סופר שמקורן בדקדוק הערבי או בכתב הערבי, המוכיחות שלטקסט יש מצע ערבי מקורי.<sup>2</sup>

קודם שנתפרסם מאמרו של געש, נסבה שאלת לשונו המקורית של החיבור על רשימת לשונות קצרה שבו. פירושה של רשימה זו היה נתון במחלוקת מחקרית, ולדעת המתדיינים היה בו כדי להצביע על שפתו המקורית של החיבור ועל מקום מושבו של המחבר. במאמר זה אבקש לשוב לרשימה זו ולתהות על קנקנה, אולם במקום להסיק ממנה את לשון כתיבתו של החיבור – שאלה שכבר הוכרעה על בסיס ראיות אחרות – אבקש לחשוף את מקורה הטקסטואלי.  
בפרק יא של מאור עין נכתב כך:

ואם תהיה זאת משפת הקדש כן תהיה האחרת משפת הקדש. ואם תהיה זאת  
מלשון כשדים גם תהיה האחרת מלש' כשדים. ואם תהיה זאת מלשון יונים

\* אבקש להודות לד"ר אמיר געש מן האקדמיה ללשון העברית, שהערותיו החשובות על נוסח קודם של מאמר זה הצילוני לא פעם מפח יקוש, וכן לקורא האנונימי על הצעותיו המועילות. טובה גדולה אני מכיר גם לבעל היובל ולד"ר סזאר מרצ'אן-האמאן מן הספרייה הבודליאנית, שברוב טובם והשתדלותם התאפשר לי לעיין בא' בשעה שנודמנו דרכיי פתע לאוקספורד באדר תשע"ו.  
1 זיסלין 1990. כתב היד הוא כ" סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, Ebp. II A 132:1 (להלן מע). לפי הקולופון ברף כו ע"א (ראו תצלום בעמ' 213 ותעתיק בעמ' 155), הוא הושלם בידי הסופר יהודה בן יעקב בן יהודה בגרא ביום ז' באלול ד'תתקס"ח (1208 למניין האומות).  
2 געש תשע"ה.

גם תהיה האחרת מלשון יונים. ולא תשקול כל לשון אלא על לשונו למען כי לכל לשון תקון ולא הוא ללשון אחר.<sup>3</sup>

עיסוקו של המחבר בפרק זה הוא בכַּחַנִּים (קריטרִיה) לבניית משקלים – לאמור: אימתי שתי תיבות יכולות להצטרף יחדיו לצורה אחת. כך למשל, אם מצויות מילים שבהן יש אותיות גרוניות, על האותיות הגרוניות להופיע באותו המקום במילה, כגון יַעֲלֶה (תהלים כד 3), יִחַנֶּה,<sup>4</sup> שבכל אחת מהן האות השנייה (והאות השנייה בלבד!) גרונית. בציטוט לעיל ניכר שבעל מאור עיין מחייב ששקילת מילים תיעשה בתוך שפה אחת, כך שמילים עבריות ומילים יווניות למשל לא תוכלנה להצטרף לאותו המשקל הצורני. בוחן זה מובא בלא הדגמה; ואף על פי שבפני עצמו אין הוא מגלם חידוש רעיוני גדול, בכל זאת הבחירה לכלול יוונית ברשימת השפות ולא לכלול בה ערבית אמרה דרשני. חוקרים מספר נדרשו לרשימת השפות הנזכרת וביקשו לדלות ממנה מידע על אודות מקומו של המחבר ועל הלשון שבה כתב.

(א) זיסלין ביקש להסיק מהעובדה שרשימת השפות הנזכרת כוללת יוונית אך לא ערבית, שמאור עיין נתחבר במדינה נוצרית, שכן באותם זמנים לציין את הלשון הערבית במדינה נוצרית היה מעשה מסוכן ('неполитично').<sup>5</sup> מאחר שידוע שנתקיימו השוואות בין העברית לערבית בקרב הקראים כבר כמאה שנים קודם ימיו של מאור עיין, אכן יש רגליים להצעה שלכל הפחות בעל מאור עיין היה מודע לאפשרות זו של השוואת הלשונות,<sup>6</sup> ומכאן שהערך הערבית מתמיה.

(ב) אהרן ממזן סבר שציון הלשון הערבית אינו דבר מסוכן כשלעצמו וביקש ללמוד דווקא מהזכרת היוונית. לדידו הזכרתה רומזת לכך שהחיבור נכתב בביוזנטיון עבור הקהילה הקראית המקומית שלא ידעה ערבית.<sup>7</sup> ואף על פי שאי אפשר היה להכחיש את מקורו הערבי של החיבור, ממזן מצא כמה קווי דמיון לשוניים בין מאור עיין לבין סגנונו של המתרגם הקראי טוביה בן משה, סגנון שנפוץ במהלך המאה הי"א והי"ב למניין האומות בקרב קהילות הקראים, ובפרט בחיבורים עבריים שחוברו ונעתקו לצורך שימושה של הקהילה הביזנטית.<sup>8</sup>

3 זיסלין 1990, עמ' 117.

4 תיבה זו לא מצויה במקרא.

5 זיסלין 1990, עמ' 19.

6 ראו למשל את השוואותיהם של דוד בן אברהם אלפסי (ממזן 2004, עמ' 182-275) ואבו אלפרג' הארון (שם, עמ' 375-380).

7 ממזן תשנ"ד, עמ' 161-162.

8 על הסגנון הטובייני ראו ממזן תשל"ט.

(ג) נדיה וידרו הציעה שהופעתן של העברית, הארמית והיוונית ברשימת הלשונות שבחיבור אינה בהכרח עדות ללשונות שנתקיימו בתקופתו ובסביבתו של המחבר, אלא הן מייצגות את מגוון הלשונות המצוי במקרא, שכן היו מחברים בימי הביניים שפירשו תיבות מקראיות מסוימות על דרך היוונית.<sup>9</sup> מאז הצעתה של וידרו אינני יודע על סברות נוספות שהועלו בעניין זה, שכן גם במאמרו של געש לא ניתנת הצעה חלופית לשאלת הרשימה, אלא הוא מסכם את דעות קודמיו בעניין. ואולם אף על פי ששאלת לשונו של החיבור כבר באה על פתרונה, ואולי דווקא מכיוון שבאה על פתרונה, יכולים אנו לעיין מחדש ברשימת הלשונות ולהציע לה מקור ופירוש, בלא להיזקק לשאלה של שפת כתיבתה.

### [ב] מקורותיו של מאור עין

המחקר הניב שלנגד מחברו של מאור עין עמדו כמה מקורות שבהם עשה שימוש, ואף על פי שטרם נתגלו כולם יש בידינו להצביע לפחות על שלושה חיבורים שהיו ב"ספרייתו" של המחבר. אלו הם: (א) חיבור מן המסורת הדקדוקית הקדומה על הטיית פעלים ושמות, שאפשר שיש ליחסו למחבר ששמו סעיד שיראן;<sup>10</sup> (ב) כתאב אלכאפי של המדקדק הנודע אבו אלפרג' הארון, שהוא אולי החיבור הנפוץ ביותר של חכמת הלשון הקראית; (ג) דקדוק פדגוגי, מקוצר ומעובד מן כתאב אלכאפי, ששמו כתאב אלעקוד. יתרה מזאת, יש להעיר שאופן השימוש במקורות אינו אחיד. מצויים מקומות שבהם מאור עין מביא את מקורותיו פחות או יותר כצורתם, אך מחליף את הדוגמות או מציג את הדברים באופן מתומצת יותר; ואילו באחרים הוא מצטט את מקורותיו במדויק. גם בחירתו של בעל מאור עין לשלב פסקות מסוימות מן כתאב אלעקוד, ואחרות – המופיעות גם הן בכתאב אלעקוד! – מתוך כתאב אלכאפי במישרין, מעידה על מידה של גמישות בבחירה כיצד להציג את תורתו הלשונית על בסיס מקורות מגוונים.<sup>11</sup>

פרק יא שהובא לעיל ואשר דן בעקרונות היסוד של דרכי השקילה מקביל פחות

9 וידרו 2011, עמ' 24. הפנייתה של וידרו שם (הערה 69) היא לכתאב אללמע של ר' יונה אבן ג'נאח (וילנסקי תשכ"ד, עמ' יז-יח); אולם המקורות שהביא אבן ג'נאח אינם ימי ביניים כי אם דרשות תלמודיות (בבלי שבת, לא ע"ב, סג ע"א; סנהדרין, עו ע"ב). ברם רב האי גאון מביא אטימולוגיה יוונית לתיבה מן המשנה (ממן תש"ס, עמ' 406). עוד על תיבות יווניות במקרא ראו דרנבורג ויסטורב 1887; קוטשר 1982, עמ' 52-53; ולאחרונה גם דה לאנג 2013, עמ' 146.

10 קטעים מן החיבור פורסמו בידי כאן 2000, בתור Text 1 (על הפעלים) ו-Text 2 (על השמות). קטע תפר שביניהם, המאשש את השתייכותם של כל הקטעים לחיבור אחד, פרסם כאן 2004, עמ' 121-136.

11 וידרו 2011, עמ' 22.

או יותר לפרק ה של כתאב אלעקוד.<sup>12</sup> השוואת התוכן של שני הפרקים הללו, כמו גם הבחנים המובאים בכתאב אלכאפי (א, כג, 3-9),<sup>13</sup> מראה שאמנם אין חפיפה מלאה ביניהם, אך העיקרון המשותף של התאמת מלים למשקל ("וּזן") נשמר.<sup>14</sup> מאחר שרשימת הלשונות לא מופיעה בכתאב אלכאפי או בכתאב אלעקוד, על כרחנו נאמר שעמד לפני מחברו של מאור עין טקסט אחר שממנו הביא את הרשימה – אלא אם כן חידש רעיון זה מדעתו.

### [ג] רשימת הלשונות בדקדוקי המקרא

רשימה של לשונות מצויה גם בחיבור "דקדוקי המקרא", חיבור שהוא ככל הנראה הקדום ביותר בחכמת הלשון העברית ועיקרו רשימה של מונחים דקדוקיים וספרותיים.<sup>15</sup> מכורתו של דקדוקי המקרא היא ככל הנראה בטבריה<sup>16</sup> בסביבות המאה ה'ח', והטקסט מסור בדינו כיום בשני קטעי גניזה, במבחר קונטרסי מסורה (לעתיים בכתב מיקרוגרפי) ובציטוטים (חלקיים או מלאים) בחיבורים מאוחרים יותר בחכמת הלשון, החשוב שבהם ספר "עדת דבורים" לקראי יוסף הקוסטנדיני.<sup>17</sup>

- 12 "באב פי שרטט אלאוואן" (פרק בתורת המשקלים). ראו וידרו 2013, עמ' 54-62. אבל במבוא של וידרו 2011, עמ' 11, העמידה אותו בתור פרק 1. פרק ה במבוא ("על תיבות השייכות לחלקי דיבר מרובים") צוין במהדורה עצמה (עמ' 51) בתור "פצל" (סעיף) בפרק הכולל.
- 13 ראו כאן ואחרים 2003, א, עמ' 210-221.
- 14 ראו וידרו 2011, עמ' 40-43. וראו עוד על כך להלן, בסעיף ה.
- 15 הוציא לאור בפעם האחרונה נחמיה אלוני, "רשימת מונחים קראית מהמאה השמינית: תכנית לימודים והשכלה קראית עתיקה", ספר קורנגרין: לזכר ד"ר י"פ קורנגרין נשיאה הראשונה של החברה לחקר המקרא, בעריכת א' וייזר, ב"צ לוריא, תל אביב תשכ"ד, עמ' 324-363 (אלוני תשמ"ח, עמ' 105-144).
- 16 דותן תשע"ב, עמ' 275-277, הציע דווקא את כבל בתור ארץ המוצא של החיבור. ראייה אחת שהביא היא תוכנו של פרק "סדר הסימנין" שמופיע באחד מכתבי היד של החיבור (א' – ראו לקמן) לאחר דקדוקי המקרא; וראייה שנייה שהביא היא צורות ניקוד שתואמות את המסורת הבבלית, כגון דְּבָרִי במקום דְּבָרִי, תְּמוּה בלא פתח גנובה. אולם כדאי לדייק בדבריו על תיבת דְּבָרִי, שכן הוא כותב (עמ' 275) שתיבה זו נקריית פעמים אחדות בכתב היד ובכולן היא נקודה בפתח. למעשה, התיבה מופיעה פעמיים בלבד, פעם אחת בהגהת גיליון – ודברי אמת, ופעם שנייה בצמוד לה בגוף הטקסט – ודברי משלים (ע"ב, שורה 3). העיון בקטע במקורו מעלה שאמנם יש שתי שכבות של ניקוד במופע השני: שכבה ראשונה של דיו חומה שבה מנוקד דְּבָרִי, ואילו שכבה שנייה של דיו שחורה שבה תוקן הניקוד לדָבָר, ניכרת כאן מגמת תיקון ממסורת הגייה בבליית למסורת הגייה טברנית. במופע הראשון חור תחת הדל"ת, אשר מעיד שסומן שם חיריק (כנראה שנתלש בשיני הזמן; ואין זה החור היחיד בקטע). מכל מקום שומה עלינו להבדיל בין מסורת הנקדן (הנקדנים?) לבין מסורת הסופר.
- 17 למעט קטע גניזה קצר (ראו דותן תשכ"ז, ג, עמ' 321, הערה 11), חיבור זה שרד בכתב יד בודד בעולם (עד, הוא כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, (Ebp. II C 161), שהועתק גם הוא בידי

עתיקותו של החיבור מוכחת הן מעדויות מטריאליות ומציטוטיו הקדמונים הן מלשונו וממונחיו הזרים, ונראה שיש לקושרו עם חוגי המסורה. אפשר גם שהחיבור שימש כלי לפולמוס הקראי-רבני, כפי שמעיד ציטוט ממנו המצוי בפיוטו של רב סעדיה גאון "אשא משלי", פיוט שנכתב כנגד העדה הקראית.<sup>18</sup>

מסורת הנוסח של החיבור ארוכה ומורכבת, ואין היריעה מאפשרת דיון בה. לענייננו די להעיר על אחד מקטעי הגניזה, להלן א'<sup>19</sup>, שהוא ככל הנראה עד הנוסח החשוב ביותר של החיבור מפאת אורכו וכמות המונחים המופיעה בו, משום שהוא מנוקד ומשום שככל הנראה הוא עד הנוסח העתיק ביותר. יתרה מזאת, כתב היד עשוי כמה שכבות טקסטואליות שמוצאן בידיים שונות, ודבר זה מאפשר לנו להתחקות במידה מסוימת אחר גלגוליו (עניין זה עוד יידון להלן).<sup>20</sup>

וזהו נוסח רשימת הלשונות שבא':

וּלְשׁוֹן זָכָר וּלְשׁוֹן נְקִיבָה וּלְשׁוֹן רַחֲמִים וּלְשׁוֹן קֶצֶף [וּלְשׁוֹן קוֹדֶשׁ] וּלְשׁוֹן  
אַרְמִית וּלְשׁוֹן פְּסָדִים וּלְשׁוֹן קוֹדֶשׁ וּלְשׁוֹן יִשְׁמַעְאִים [וְהַגִּי'וֹנִים]<sup>21</sup>

המונח לשון משמש כאן במובן רחב, הכולל גם קטגוריות דקדוקיות (מין) וגם קטגוריות הקרובות יותר לתחומי הספרות (מבעים רגשיים של קצף ורחמים). ואולם גם שפות נזכרות בתוך הרשימה, לרבות הכפילות התמוהה של "לשון ארמית ולשון

יהודה בן יעקב, מעתיקו של מע, ונסתיימה כתיבתו בכ' בסיון ד'תתקס"ז בגרא. הציטוט של דקדוקי המקרא מופיע בדף יז ע"א. ראו פרץ 1984 (כרך ב הוא פקסימיליה של כתב היד, וכרך ג העתקה בלויית הערות).

18 אלוני תשמ"ח, עמ' 111-116, ביקש להוכיח את קראותו של החיבור, אולם כפי שהראה כאן 2000, עמ' 20 (והדברים חזרו ונשנו מאז), סברה זו אינה מוכחת.

19 כ"י אוקספורד, הספרייה הבורליאנית, Heb. e. 77/3 (נויבאואר 2851/2). קלף, דף אחד, כתוב משני עבריו בכתב מרובע (17 שורות בעמוד; שטח כתוב: 14-10 ס"מ לערך), מנוקד ניקוד טברני מלא. קטע גניזה שני (3), כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, ENA 4124, כולל אף הוא חלק מדקדוקי המקרא. קטע זה לא זכיתי לראות במקורו או בתצלומים המקוונים שבאתר "פרידברג" לחקר הגניזה הקהירית, ואף אין תצלום ממוזער שלו במכון לתצלומי כתבי יד עבריים (תיאור קצרצר שלו מצוי בקטלוג של אוסף אדלר, ומתוכו עולה שמדובר בכתב יד מקראי: קטלוג 1921, עמ' 3). תצלום של קטע מכתב היד נמצא אצל ייבין תשכ"ז, עמ' 149, ושם כלולה רשימה מספר "אכלה ואכלה". נוסח הטקסט מכתב יד זה הועתק לתוך מסד הנתונים "מאגרים" של מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית. בטקסט עצמו יכולתי להבחין בכמה שכבות נבדלות: הסופר, המוחק (אפשר שהוא הסופר או המגיה), המגיה ושני נקדנים.

21 א', ע"א, שורות 12-14; נדפס אצל אלוני תשמ"ח, עמ' 122. הטקסט המובא בין סוגריים מרובעים כתוב במקור בין השיטין. אני מודה לצוות הספרייה הבורליאנית באוקספורד שהתיר לי לפרסם את הדברים מתוך עיון במקור.

כסדים" שעניינה הוא כנראה הארמית המקראית. מונח זה משמש כבר במקרא (דניאל א 4), אבל גם בידי מקורות מאוחרים יותר כמו התלמוד הבבלי והמסורה לתרגום אונקלוס.<sup>22</sup> על דרך השלילה ניתן לשער שלשון ארמית היא לשון התרגום, אף שאין שום ראיה חותכת לתמוך בעניין זה והוא נשאר בגדר סברה בלבד.<sup>23</sup> שאלה מעניינת עולה כאשר לנוסח ה[ג]יונים. האות גימ"ל מופיעה בין השיטין והיא גלוסה מידיו של המגיה ולא משל הסופר, ומכאן עולה הסברה שנוסח הסופר המקורי היה היונים. הניקוד עצמו נראה מותאם לנוסח המוגה ולפיכך יש להבין את הכתוב הַגְיוֹנִים בתור ביטוי מילולי; הגייה.<sup>24</sup> בשאר עדי הנוסח רשימת הלשונות כולה קצרה ביותר, ונוסחה הרגיל הוא "ולשון קודש ולשון ארמית ולשון ישמעאלים",<sup>25</sup> בהתאמה לתבנית התלת-לשונית של הפילולוגיה המשווה בימי הביניים שעליה עמד ממן: תבנית שכוללת את הערבית אך משמיטה את היוונית, בדיוק להפך ממאור עין. רק בעדת דבורים נמצא שריד המזכיר את הנוסח המורחב של א': תוספת של והגיונם, לאחר הזכרתה של "לשון ישמעאלים".

22 בבלי חולין, כד ע"א; מסורה לתרגום אונקלוס על שמות ו 5 (ראו קליין 2000, עמ' 101, על פי ר, הוא כ" רומא, הספרייה האנגלית, Or. 7).

23 השו"מ 2004, עמ' 53-55, על הטרימינולוגיה המגוונת לתאר את הלשונות השונות.

24 ראו בן-יהודה תשמ"ח, ב, עמ' 1037, ציון ה. את נוסח הסופר יש כנראה לנקד הַיּוֹנִים (השו"מ יואל ד 6). הצורה \*הגיונים לא מופיעה במקרא, אבל היא משתמעת כריבוי של הַיּוֹנִין (תהלים צב 4, ועוד). אף על פי שאין סימון של שווא מתחת לאות גימ"ל, הדבר אינו ראיה לכך שהניקוד הותאם לנוסח הסופר או שהוא שייך לשלב מטריאלי קדום יותר בהתהוות הטקסט של א' מאשר ההגהות: בע"א, שורה 4, השווא שחתח וי"ו השימוש ב"ואותיות קטנות" הושמט לפי שהמקום נתמלא כבר על ידי ההגהה לשורה 5: וקול וחומר. את אותו הטיעון אפשר להחיל גם על האות גימ"ל הנוספת. מנגד בע"א, שורה 3, האות רי"ש שנוספה לתיבה קו[ר]אים מנוקדת, שכן שם היה מקום להטיל שווא תחת האות. ראיה נוספת היא העדר הדגש ביו"ד. עם זאת הניקוד הַיּוֹנִים בפתח במקום בסגול מתמיהה: מבחינה פונולוגית, המעתק /e/ < /a/ מתועד לאחר אות גרונית רק במקרים שבהם יש שינוי בהטעמה (ראו ז'ואן ומוראוקה 2006, עמ' 80, §21i). אפשר שזוהי עדות אפשרית לחילוף בבלי שבין פתח לסגול (השו"מ רותן תשע"ב). ואולם לחלופין, אם באמת יש לקרוא את הניקוד הַיּוֹנִים כמכונן לגרסת הסופר, האין כאן עדות שההגייה יונית משקפת את היוונית ἰωνες?

עדות נוספת אפשרית היא התיבה בע"א, שורה 16: לַמֶּד. ניקוד זה תואם את שם האות למ"ד כפי שהוא מסור בידי העדה התימנית (מורג תשכ"ג, עמ' 62: "לַמֶּד") – עדה שמסורת הגייתה בעלת זיקה ברורה למסורת בבלי; וזאת כנגד ההגייה לַמֶּד המקובלת בפי מסורות הלשון האחרות ושמתועדת כבר בתעתיקים היווניים (λαμῆδ) אצל אוסביוס, ראו נלדקה 1904, עמ' 126). כך למשל בשאר עדי הנוסח שפרסם אלוני: "לונדון", "ששון" ו"רומא".

## [ד] הערכת הגרסאות

נראה שהאופן היחיד שבו ניתן להציע מסירה קווית של שלוש הנוסחות השונות – נוסחת הסופר והיונים, נוסחת המגיה והגיונים ונוסחת עדת דבורים והגיונם – היא המסירה והיונים < והגיונים > והגיונם. בהתאם להצעה זו עולה שהמגיה שינה את הנוסח שעמד לפניו, כך שבמקום לעסוק בלשון היוונית הוא עוסק בהגיה עצמה, ואילו בעל עדת דבורים (או אחד מאבותיו הטקסטואליים) השמיט, במתכוון או שלא במתכוון, את צורן הרבים 'ים' והחליפו בכינוי השייכות לנסתרים 'ם'. הנחת היסוד המגולמת בהצעה זו היא שנוסחת היונים היא הנוסחה המקורית. אלא שהצעה זו מעלה בפנינו קושי לשוני וסגנוני גדול. כל שאר הפריטים ברשימה הם מאפיינים של השם לשון: לשון זכר, לשון נקבה, לשון רחמים, לשון קצף, לשון קודש, לשון ארמית, לשון כסדים ולשון ישמעאלים. אילו ביקש מחברו של דקדוקי המקרא להוסיף לרשימה את הלשון היוונית, היה לו לומר ולשון יונים או ולשון יונית; אך היעדרה של התיבה הפותחת מעלה את החשד שמא אין תיבת היונים משמשת פריט נוסף ברשימת הלשונות, אלא שהיא תיבה בעלת תפקיד תחבירי אחר. ומכאן שההנחה שנוסח סופר א', היונים, הוא הנוסח הקרום והמקורי – אינה עולה יפה.

אמנם כשאנו משווים את נוסח הסופר עם נוסח המגיה ניכר שאכן שתי ידיים שונות שימשו במלאכה, ושכפני כל אחת מהן עמד נוסח שונה של הטקסט. הצעה זו מוכחת מכך שהמגיה הוסיף את התיבות "ולשון קודש" לפני "ולשון ארמית", אף על פי שהתיבות הללו כבר מופיעות בנוסח הסופר מעט בהמשך: הגהה זו לא יכלה לצאת מתחת ידיו של הסופר, ועל כורחנו נאמר שהמגיה הוסיף את התיבות במקומן – על פי טופס קדום שעמד לפניו – כדי לשמר את הסדר הראוי של הלשונות שבו לשון הקודש ניצבת בראש.<sup>26</sup> אם כן, עוד קודם התהוותו של א' כעדות טקסטואלית מצויות היו לפחות שתי גרסאות שונות של רשימת הלשונות שבדקדוקי המקרא, ואנו יכולים לשחזר פחות או יותר את נוסחן:

- (א) ולשון ארמית ולשון כסדים ולשון קודש ולשון ישמעאלים והיונים.  
 (ב) ולשון קודש ולשון ארמית (ולשון כסדים)<sup>27</sup> ולשון ישמעאלים והגיונים.  
 נוסח (א) – להלן  $\sigma$  (scriptor) – הוא אביו הטקסטואלי של נוסח הסופר של א',  
 ואילו נוסח (ב) – להלן  $\gamma$  (glossator) – הוא הנוסח שעמד מול המגיה. אכן, נוסח  $\gamma$  מאפשר לנו להסביר את טעמן של ההגהות: משהגיע המגיה לתיבות "לשון ארמית" –

26 וכן גם אלוני תשמ"ח, עמ' 109: "הסדר שברשימה הוא לפי החשיבות".

27 ייתכן שתיבה זו לא הייתה מצויה ב' $\gamma$ ', אך נשמרה בנוסח א' לפי שהיא כבר הייתה מצויה ב' $\sigma$ '. מכיוון שאין לנו עדות שהמגיה עצמו השתמש בסימני מחיקה, קשה להגיע לידי הכרעה בדבר.

העדרה של לשון הקודש בראש הרשימה הביאתו להוסיף אותה במקומה שם בין השיטין על פי טופס מסוג  $\epsilon$  שעל פיו הגיה; ומשהגיע לתיבת "היונים" – תיבה זו הייתה משובשת בעיניו ביחס לטופס שממנו הגיה, ועל כן הוא תיקן את נוסח הסופר באמצעות הוספת האות גימ"ל בין השיטין. ניכר שנוסח  $\sigma$  הוא גם זה שעמד בפני בעל עדת דבורים, שכן זה גורס "והגיונם".<sup>28</sup>

### [ה] זיקת הרשימות

אני מבקש להציע שרשימת הלשונות שבדקדוקי המקרא – כפי שהיא מופיעה בנוסח המשוחזר של  $\sigma$  שהובא לעיל – היא היא המקור הטקסטואלי של רשימת הלשונות הנזכרת במאור עין. הסמך העיקרי לטענה זו הוא העובדה שכל הלשונות במאור עין מופיעות גם בנוסח  $\sigma$  של דקדוקי המקרא. סמך זה בולט בייחוד לנוכח העובדה שבין א' לבין מאור עין (משך של כשלוש מאות שנה) לא מצינו מקור נוסף שמזכיר יוונית בהקשר הבלשני.<sup>29</sup> לפיכך עולה הסברה שאכן דקדוקי המקרא הוא המקור הטקסטואלי הימנו שאב בעל מאור עין את הרמיזה ללשון היוונית, אגב ציון רשימה של לשונות.

אלא שזיקה טקסטואלית זו איננה שאילה חלקה, וכדי לבססה יש צורך לבאר הן את המניע הטקסטואלי שעליו עונה השאילה – או לכל הפחות את הסיבה לה ואת הסבירות שהיא יכולה בכלל להתקיים – הן את הפערים שבין שתי הרשימות. צורך זה נובל להעמיד על שלוש שאלות ממוקדות: (א) האם בפני המחבר המקורי של מאור עין יכול היה לעמוד דקדוקי המקרא, והאם סביר היה שישתמש בו לצורך השלמת עניינים דקדוקיים? (ב) איזה צורך ראה בעל מאור עין לשאול את רשימת הלשונות מדקדוקי המקרא, בשעה שהבוחר הלשוני לא נזכר במקורותיו הדקדוקיים האחרים והידועים של המחבר – כתאב אלכאפי וכתאב אלעקוד? (ג) איזו סיבה ראה המחבר לברור דווקא את לשון הקודש, את הלשון הארמית ואת לשון היוונים בשעה שהוא השמיט את לשון הארמים ולשון הישמעאלים?

על השאלה הראשונה יש לנו לענות בחיוב גמור: דקדוקי המקרא היה חיבור

28 לפי ההצעה שלעיל (הערה 24), תאם נוסח הנקדן את נוסח המגיה. עם זאת מסופק בעיניי להניח שהיה קיים בפני הנקדן טופס נפרד (punctator,  $\Pi$ ) שעל פיו הגיה; שכן אפשר שהוא עשה כן מדעתו (ואפילו צורה מפתיעה כמו ע"א, שורה 9: ושִׁנְי לא מחייבת את קיומו של טופס כזה). מכל מקום אפילו אם יוכח קיומו, אין הכרח שִׁנְי ר"ס השתלשלו מטופס קרום נוסף שהיה אחיו של  $\sigma$  – השגיאה "והיונים" יכלה להיות טעות שהופיעה לראשונה ב־ $\sigma$  עצמו.

29 יוצא דופן מכלל זה רב האי גאון בדוגמה יחידה (!) בכתאב אלחאוי שנוכרה לעיל (הערה 9), אולם הוא לעניין אחר נתכוון.



נפוץ מאוד כבר בשלבים הראשוניים ביותר של חכמת הלשון. החיבור היה ידוע למשה בן אשר שביקש לכתוב עליו פירוש, והוא היה ידוע לבעל "סדר הסימנים"<sup>30</sup> – שניהם שייכים לחוגי המסורה של טבריה בסביבות המאות ה'ט' והי'. גם רס"ג בפיוטו הפולמוסי "אשא משלי" השתמש במונחים ששאב מתוך הרשימה;<sup>31</sup> העתקת א' מעירה שהחיבור היה מוכר לכל הידיים שטיפלו בכתב היד, כגון הסופר, המגיה והנקדן; ואף דונש בן לברט מעבד את הרשימה בהקדמתו לתשובות על מחברת מנחם.<sup>32</sup>

יתרה מזאת, ידוע לנו שהרשימה שימשה מדקדקים קראים: מונחים רבים שמצויים ברשימה מצויים גם בדקדוקו של הקראי יוסף אבן נוח, ואין זה כלל מן הנמנע שאבן נוח השתמש בדקדוקי המקרא ממש – למרות שהשתמש גם במונחים ערביים.<sup>33</sup> עיבוד של הרשימה מצוי גם בהקדמתו של דוד בן אברהם אלפאסי לחיבורו "ג'אמע אלאלפאט";<sup>34</sup> וכאמור לעיל, החיבור הועתק גם בידי בעל עדת דבורים – מה שמעיד גם על תפוצתו מחוץ לארץ ישראל, בקהילה הקראית הביזנטית. בכל אלה יש די כדי להעמיד את ההצעה שבעל מאור עין הכיר את החיבור בסכירות גבוהה: חכם לשון טברני בן המאה הי"א<sup>35</sup> שלנגד עיניו עמדו דקדוקים קראיים הן מבית מדרשו של אבו אלפרג' הארון הן מהמסורת הקדומה יותר, אפשר גם אפשר שדקדוקי המקרא היה טקסט מוכר לו.

לעניין השאלה השנייה, דהיינו הצורך של בעל מאור עין להידרש לרשימת הלשונות שלא נזכרה בכתאב אלכאפי או באלכתאב אלעקוד, יש ליתן דעתנו על ההקשר שבו מתקיימת השאלה. בין הבחנים השונים ששימשו את מאור עין לצורך בניית משקלים נזכרו התאמה בחסרות וביתרות ("א]ם] יהיה חסר מן האחת אות חסר כן תהיה האחרת"), זמני עבר ועתיד ("ו]אם] תהיה זאת עבר תהיה גם האחרת עבר", "ו]אם] תהי]ה] זאת [מ]עשה עתיד גם תהיה האחרת מעשה עתיד"), צורות

30 ראו נחמיה אלוני, "סדר הסימנים: חיבור קראי בדקדוק המסורה מתקופת משה בן אשר", *Hebrew Union College Annual* 35 (1964), חלק עברי, עמ' א-מ (אלוני תשמ"ח, עמ' 145-184). בעמ' 153 מצטט המחבר בדילוגים מונחים רבים מדקדוקי המקרא, ובעמ' 154 הוא מתייחס לפירוש שמשו בן אשר ביקש לכתוב על רשימת המונחים.

31 מאן תרצ"ב, עמ' 386.

32 בדיוס 1980, עמ' 15\*.

33 כך למשל סמוך ומכרת – שמצויים בדקדוקי המקרא – לצד מצ'אף ומקטוע הערביים. על זיקת המסורות שבין אבן נוח לדקדוקי המקרא (ולמסורות דקדוקיות אחרות) ראו כאן 2000א, עמ' 18-25; על חילופי סמוך ומכרת במצ'אף ומקטוע ראו שם, עמ' 112.

34 סקוז 1936, עמ' 14-15.

35 ראו געש תשע"ה, עמ' 335-336, שמסתמך על עדותו של יהודה הדסי בספר "אשכל הכפר".

סמוכות ומוכרותות ("ואם תהיה זאת מכרתה [...] תהיה האחר[ת] מכרתה", "ואם תהיה זאת סמוכה"), דגש ורפי ("ואם תהיה זאת רפי"<sup>36</sup> ואם תהיה זאת דגש תהיה גם האחרת דג[ש]) ועוד כיוצא בהם. בחנים אלה מופיעים גם בדקדוקי המקרא: "וחסיר ויתיר", "ועתיד ועבר", "וטפול ומוכרת", "חטף ודגש [...] חזק ורפי"<sup>37</sup> – אך לשווא נחפשם בצורתם בכתאב אלעקוד (או כיוצא בו בכתאב אלכאפי). תחת הדרישה של מאור עין להבדיל בין צורות סמוכות ומוכרותות,<sup>38</sup> כתאב אלעקוד קובע שהניקוד של שתי מילים ששייכות לאותו המשקל חייב להיות זהה.<sup>39</sup> גם המונחים "חסר" ו"יתר" לא מצויים בכתאב אלעקוד, ובמקומם יש דרישה שמספר האותיות והרכבן יהיו זהים.<sup>40</sup> תחת הדרישה של "עתיד ועבר" (התאמת זמני הפועל) מציין כתאב אלעקוד דווקא את צורות הציווי והעבר.<sup>41</sup>

הבחנים השונים של כתאב אלעקוד (וכיוצא בו כתאב אלכאפי)<sup>42</sup> ושל מאור עין מולידים אפוא תוצאות קרובות מאוד אלא שניסוחם שונה, ואנו מוצאים קרבה גדולה בין המושגים הבלשניים המובאים במאור עין לבין המינוח המובא בדקדוקי המקרא. מסתבר בעיניי שמאור עין "קירב" את העקרונות המנחים שהיו מצויים לפניו בכתאב אלעקוד ובכתאב אלכאפי למונחים שהיו מצויים לפניו בדקדוקי המקרא. במונח מסוים ניתן אולי לראות כפרק הזה במאור עין ניסיון לפרש את

- 36 כנראה יש להוסיף "תהיה גם האחרת רפי", ראו זיסלין 1990, עמ' 118, הערה 10.
- 37 אלוני תשמ"ח, עמ' 137, כבר עמד על כפל הלשון של המונחים. בעיניי אין כאן כפל, והמונחים "חזק ורפי" (על פי במדבר יג 18) מכוונים לעניין אחר, ואכמ"ל.
- 38 אמנם לא ברור אם מדובר בצורות סמוכות למול צורות פרודות, או בצורות פרודות למול צורות הפסק (המונחים משמשים בערבוביה הן בספרות המסורה הן בספרות הדקדוק), מכל מקום לענייננו הפירוש המדויק אינו משנה.
- 39 וידרו 2013, עמ' 55: "ויראעא ערד אלמלוך ואן לא תכ'תלף אלמלוך פי אללפט'תין והד'ה הו אחכאם אלציגה".
- 40 שם: "ויראעא תרתיב אחרוף אלצליה פי אללפט'תין תרתיבא ואחדא".
- 41 שם, עמ' 57: "אן לא יוזן [...] אלד'י הוא אמר עלי [...] אלד'י הוא פעל מאץ". מקומה המרכזי של צורת הציווי היא מן המפורסמות של חכמת הלשון הקראית; ראו כאן 2000א, עמ' 39-45. הפער בין צורת הציווי לצורת העבר הוא גם אבן הראשה של שיטת הסימנים – על אודותיה ראו לאחרונה וידרו 2011, עמ' 27-52.
- אני מבקש לציין כאן דוגמה אפשרית אחת נוספת לקרבה בין המונחים: מאור עין מציין בוחן של פועל "בזולת הנפש", דהיינו פועל יוצא כנגד פועל עומד. אבו אלפרג' הארון הציע שהמושגים "אלאמר אלאל" ו"אלאמר אלתאני" (ציווי ראשון וציווי שני) שפירושם כבר לא נודע בימינו (אבל לא כן אצל אבן נוה! – ראו כאן 1997, עמ' 329-334) שימשו לתאר אבחנה זו. ייתכן שהמונחים "ראשון לכל דבר" ו"שיני לכל דבר" שמופיעים בדקדוקי המקרא נתפרשו בעיני מחברו של מאור עין כמכוונים לעניין זה, והוא הוסיף את הבוחן הזה בהתאמה.
- 42 גם כתאב אלכאפי אינו זהה לכתאב אלעקוד בעניין זה; ראו וידרו 2011, עמ' 40.

רשימת המונחים שבדקדוקי המקרא – או לכל הפחות לאמצה לצורך אפיון הבחנים של שקילת פעלים. דבר זה גם יכול להסביר לנו את העובדה שאף על פי שמאור עין הוא מעין גרסה מתומצתת של כתאב אלעקוד, בכל זאת במקום שבעה בחנים של התאמת המשקלים שמצינו הן בכתאב אלכאפי הן בכתאב אלעקוד, במאור עין מספר הבחנים רב יותר: תמיהה זו מתיישבת לאור המסקנה שבעל מאור עין ביקש להתאים את הבחנים שהיו לפניו למינוח המקצועי של דקדוקי המקרא והדבר גבה את מחיר התמצות. ואם אמנם הזיקה בין החיבורים חזקה דיה כאמור, הרי אין פלא שבעל מאור עין הוסיף מדעתו גם את רשימת הלשונות שבדקדוקי המקרא וביאר כיצד שקילת פעלים צריכה להיעשות גם בהתאם לבוחן זה.

באשר לשאלה השלישית על הפערים שבין שתי הרשימות, תשובתה נוגעת להבדל הענייני שביניהן. המונחים של דקדוקי המקרא מוצגים באמירה שכל מי שיוודע אותם "תלמיד הוא לתלמידי בעלי מקרא" – ואילו מי שאינו יודע אותם "אינו יודע לקרות", "ואם קרא ישגה ולא ידע",<sup>43</sup> או "אין לו ללמד פְּרָשׁוֹן לאדם".<sup>44</sup> לפיכך גם ידיעת הלשונות השונות היא מן הדברים ההכרחיים להבנת המקרא ולפירושו. אין הכרח לומר שדקדוקי המקרא עוסק דווקא באותן לשונות שמצויות במקרא, אלא כל שפה שיש בה כדי להסביר את המקרא (למשל באמצעות פילולוגיה משווה) יכולה להיות כלי עבודה הכרחי בעבור התלמיד. מנגד ניכר שרשימת הלשונות במאור עין עוסקת דווקא בשפות שמצויות במקרא עצמו, לפי שעניינה שקילת תיבות שבמקרא.

מכאן מתבהר הפער שבין שתי הרשימות: בדקדוקי המקרא מצינו את הכפילות "לשון ארמית" ו"לשון כסדים" (כנגד "כשרים" בלבד במאור עין) וכן "לשון ישמעאלים". כבר העירונו לעיל שלשון כסדים עניינה כנראה הארמית המקראית ואילו לשון ארמית היא לשון התרגום – ודבר זה עולה יפה לפי שהתרגום אינו שייך לשקילת תיבות שבמקרא גופו, אבל יש בו כלי עזר פילולוגי ופרשני. כיוצא בו לשון ישמעאלים: זו איננה מצויה במקרא, אבל יש בה כדי לסייע למעיין בפירוש המקרא ובהבנתו. בעל מאור עין, שלא היה לו צורך בארמית של התרגום או בערבית, שכן שפות אלו אינן מצויות בקורפוס, לא כלל אותן ברשימת הלשונות שלו. ומכל מקום ניכר שנחשף כאן מקור קדום מאוד – המאה הח' לערך! – שיש בו עדות לקיומה של פילולוגיה משווה בין לשון המקרא והערבית.

43 אלוני תשמ"ח, עמ' 126.

44 שם, עמ' 122. חילופי הנוסח סביב משפט זה משמעותיים עד מאוד, אך איני יכול להתעמק בהם במסגרת זו. מכל מקום ברור שידיעת המונחים נחשבת עיקר גדול במשנתו של מחבר הדקדוקים, ולא להפך.

### [ו] הערות חתימה

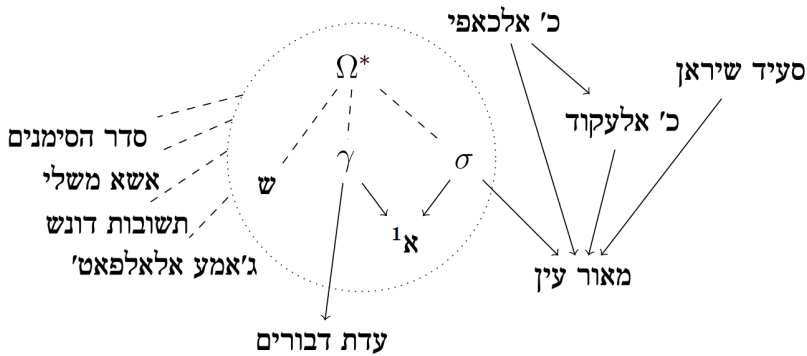
משפתרנו את שלוש הקושיות, נמצאנו למדים כמה דברים: ראשית, נחשף מקור נוסף שעמד בפני בעל מאור עין, והוא החיבור הקדמון דקדוקי המקרא. חיבור זה כבר היה מצוי בפני כמה מדקדקים – רבנים וקראים כאחד – ואף מחבר מאור עין נמנה עמם. ושנית, הראינו שפרק יא בספר אמנם יסוד מצד תוכנו על אותם דקדוקים ששייכים למסורת הקלאסית מבית מדרשו של אבו אלפרג' הארון, ועם זאת ניכר ניסיון של המחבר להתאים את הטרמינולוגיה של הפרק למונחים שהיו מצויים לפניו בדקדוקי המקרא.

אולם לא רק מאור עין יצא נשכר מהעיון אלא אף דקדוקי המקרא. חיבור קצר ולקוני זה, שהורתו בעמקי האנונימיות של המסורה – גם מסירתו הקדומה ביותר (א') חושפת בפנינו שכבות עריכה קדומות ואבות טיפוס של נוסח. אולם גם על מסירתו המאוחרת של החיבור אנו למדים מתוך כך שנוסח היונים – שאיננו מקורי! – עדיין נתקיים בקהילה הקראית בטבריה במאה הי"א, כפי שעולה משרידיו שצפים מתוך מאור עין. דומה שכל ניסיון חדש לההדיר את הטקסט,<sup>45</sup> בדין יהיה עליו להתחשב בעיבורי הרשימה המאוחרים ובמסירתו העקיפה בתוך חיבורים כמו מאור עין.

### נספח: אילן היוחסין של החיבורים ועדי הנוסח

מצורף כאן אילן יוחסין (סטמה) משולב של המקורות הספרותיים העיקריים שנדונו במאמר ושל עדי הנוסח השונים של דקדוקי המקרא. אילן היוחסין הוא חלקי בלבד, ואינו כולל את כל עדי הנוסח של דקדוקי המקרא או את כלל החיבורים הידועים לנו בחכמת הלשון של התקופה. שמות החיבורים הובאו כצורתם (לרבות מע ועד, אך למעט החיבור המקוטע על הטיית הפעלים והשמות ששמו לא נודע; זה הובא בשם המחבר שאליו יוחס: סעיד שיראן). עדי הנוסח של דקדוקי המקרא מובאים בתוך המעגל הנקוד: א<sup>1</sup>; σ; ע; שאר עדי הנוסח – כגון אלה שהופיעו במהדורתו של אלוני – צוינו באות ש; ובהנחה האפשרית שהיה קיים אבטיפוס קדמון של דקדוקי המקרא שממנו נשתלשלו כל העותקים שבידינו, זה צוין כמקובל באות \*Ω.

45 מלאכה כזאת היא צורך בדורנו, לפי שמהדורת אלוני אינה מספקת את הדרישות המדעיות. דותן תשע"ב, עמ' 273, ציין שבכוונתו להוציא לאור את דקדוקי המקרא במהדורה מדעית חדשה.



### רשימת הקיצורים

#### כתבי יד

א<sup>1</sup> = כ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb. e. 77/3 (נויבאוואר 2851/2); מע  
 כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, Ebp. II A 132:1; נ = כ"י  
 ניו יורק, בית המדרש לרבנים, ENA 4124; עד = כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה  
 הלאומית הרוסית, Ebp. II C 161; ר = כ"י רומא, הספרייה האנגלית, Or. 7

#### מחקרים

אלוני תשמ"ח = נחמיה אלוני, מחקרי לשון וספרות, ב: אסכולות הניקוד והמסורה,  
 ירושלים תשמ"ח

בדיוס Angel Sáenz-Badillos, *Tešubot de Dunaš ben Labrat: Edición = 1980*  
*crítica y traducción española*, Granada 1980

בן-יהודה תשמ"ח = אליעזר בן-יהודה, הלשון העברית: הישנה והחדשה, א-יז  
 ומבוא, ד"צ ירושלים תשמ"ח

געש תשע"ה = אמיר געש, "האם החיבור הדקדוקי 'מאור עין' עברי במקורו או  
 תרגום מן הערבית?", לשוננו עז (תשע"ה), עמ' 327-338

דה לאנג 2013 = Nicholas De Lange, "Greek Influence on Hebrew: Late = 2013  
 Antiquity", *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, II, pp.  
 146-147

דוּתן תשכ"ז = אהרן דוּתן, ספר דקדוקי הטעמים לר' אהרן בן משה בן אשר, א-ג,  
 ירושלים תשכ"ז

- דוֹתָן תְּשַׁע"ב = אהרן דותן, "להתהוות סימני התנועות בניקוד הבבלי", לשוננו עד  
(תשע"ב), עמ' 275-277
- Hartwing Derenbourg and Morris Jastrow, "The = 1887  
Greek Words in the Book of Daniel", *Hebraica* 4 (1887), pp. 7-13
- Nadia Vidro, *Verbal Morphology in the Karaite Treatise on = 2011*  
*Hebrew Grammar Kitāb al-'Uqūd fī Taṣārīf al-Luġa al-'Ibrāniyya*,  
Leiden 2011
- Nadia Vidro, *A Medieval Karaite Pedagogical Grammar of = 2013*  
*Hebrew: A Critical Edition and English translation of Kitāb al-'Uqūd*  
*fī Taṣārīf al-Luġa al-'Ibrāniyya*, Leiden 2013
- וילנסקי תשכ"ד = מיכאל וילנסקי, ספר הרקמה (כתאב אללמע) לר' יונה אבן  
ג'נאח, א-ב, ירושלים תשכ"ד
- ז'ואן ומוראוקה = 2006  
Paul Joüon and Takamitsu Muraoka, *A Grammar of = 2006*  
*Biblical Hebrew<sup>2</sup>*, Rome 2006
- Meer Натанович Зислин, *Me'or 'Aḥin ("Светоч глаза")*: = 1990  
*караимская грамматика древнееврейского языка по рукописи*  
*1208 г.*, Москва 1990
- ייבין תשכ"ה = ישראל ייבין, "מסורה", אנציקלופדיה מקראית, ה, ירושלים  
תשכ"ה, עמ' 130-159
- כאן = 1997  
Geoffrey Khan, "Abū al-Faraj Hārūn and the Early Karaite = 1997  
Grammatial Tradition", *Journal of Jewish Studies* 48 (1997), pp. 314-  
334
- כאן = 2000  
Geoffrey Khan, *The Early Karaite Tradition of Hebrew = 2000*  
*Grammatical Thought: Including a Critical Edition, Translation*  
*and Analysis of the Diqduq of 'Abū Ya'qūb Yūsuf ibn Nūḥ on the*  
*Hagiographa*, Leiden 2000
- כאן = 2000  
Geoffrey Khan, *Early Karaite Grammatical Texts*, Atlanta = 2000  
2000
- כאן ואחרים = 2003  
Geoffrey Khan, María Ángeles Gallego and Judith = 2003  
Olszowy-Schlanger, *The Karaite Tradition of Hebrew Grammatical*  
*Thought in Its Classical Form: A Critical Edition and English*  
*Translation of al-Kitāb al-Kāfī fī al-Luġa al-'Ibrāniyya by 'Abū al-*  
*Faraj Hārūn ibn al-Faraj*, I-II, Leiden 2003

- Geoffrey Khan, "Fragments from an Early Karaite Grammatical = 2004 כאן Treatise", *Verbum et Calamus: Semitic and Related Studies in Honour the Sixtieth Birthday of Professor Tapani Harviainen*, eds. H. Juusola et al., Helsinki 2004, pp. 121–136
- מאן תרצ"ב = יעקב מאן, "החיבור הפיוטי 'אשא משלי' לרב סעדיה גאון", תרביץ ג (תרצ"ב), עמ' 380–392
- מורג תשכ"ג = שלמה מורג, העברית שבפי יהודי תימן, ירושלים תשכ"ג
- ממן תשל"ט = אהרן ממן, העברית של טוביה בן משה הקראי, הפעל: תצורה, שימוש ומילון עפ"י 10 פרקים מן 'אלכתאב אלמחתוי', עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ט
- ממן תשנ"ד = אהרן ממן, "מאור עין' ותולדות המחשבה הדקדוקית העברית", לשוננו נח (תשנ"ד), עמ' 161–162
- ממן תש"ס = אהרן ממן, "שרידי מילון 'כתאב אלחאוי' לרב האי גאון מאוספי אדלר וטיילור-שכטר", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 341–421
- Aharon Maman, *Comparative Semitic Philology in the Middle Ages*, Leiden 2004
- Theodor Nöldeke, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1904
- Solomon Skoss, *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible = 1936 סקוז known as Kitāb Jāmi' al-Alfāz (Agrōn) of David ben Abraham Al-Fasi, the Karaite*, I, New Haven 1936
- Raphaël Perez, *Adat devorim de Yosef Qostandini: edition = 1984 פרץ et étude critique d'un manuscrit hébreu du Moyen-Age*, Thèse de Doctorat, I–III, Université Jean Moulin, Lyon 1984
- Eduard Yechezkel Kutscher, *A History of the Hebrew = 1982 קוטשר Language*, Jerusalem and Leiden 1982
- Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Collection of Elkan = 1921 קטלוג Nathan Adler*, Cambridge 1921
- Michael L. Klein, *The Masorah to Targum Onqelos*, = 2000 קליין Binghamton 2000





## הערבית של יהודי פקיעין: בין ערבית יהודית לערבית מקומית

לאהרן,  
מורה ורע של אמת  
בברכת השנים הטובות

### 1. מבוא

מאות בשנים התגוררו בארץ ישראל יהודים ותיקים דוברי ערבית שכונו **מוסתערבים**, מוריסקוס או תושבי הארץ. קהילות של יהודים אלה, שקדמו לקהילות המהגרים החדשים מספרד ומצפון אפריקה, תפסו מקום נכבד מאוד במרחב היהודי המקומי של ימי הביניים ושל ראשית העת החדשה.<sup>1</sup> במוצאי ימי הביניים, עם התגברות גלי ההגירה היהודית לארץ, הלכו קהילות אלה ואיבדו ממעמדן.<sup>2</sup> תהליך היטמעותם של המוסתערבים בקהילות הספרדים והמוגרבנים הארץ-ישראליות הסתיים ברובו במאה השמונה עשרה. עם זאת קהילות קטנות אחדות של מוסתערבים המשיכו להתקיים בארץ ישראל עד ראשיתה של המאה העשרים. הקהילה המוסתערבית האחרונה שרדה עד השליש הראשון של המאה העשרים בכפר החקלאי המבודד בקיעה – פקיעין שבהרי הגליל. נצר אחרון של קהילה זו, יהודייה קשישה בשם מרגלית-ז'והרה [Zuhra] זנתי, עדיין מתגוררת בכפר.

### 2. מסורות בעל פה ובכתב

משפחת זנתי היא משפחת כוהנים מוסתערבים, עובדי אדמה, שלפי המסורת המשפחתית מתגוררים בפקיעין מימי בית שני ומעולם לא עזבו את הארץ.<sup>3</sup> מסורת

\* מאמר זה מבוסס על הרצאתי בכינוס הבינלאומי החמישי ללשונות היהודים וספרויותיהם באוניברסיטה העברית בחודש אייר תשע"ג. גרסה ראשונה של המאמר מתפרסמת באנגלית בכתב העת *Journal of Semitic Studies*, 2018/1. אני מבקשת להודות לפרופ' חגי בן-שמאי ולד"ר אורי מור על שקראו את המאמר והעירו הערות חשובות.

1 לתיאור מפורט של קהילות אלה ראו ארד תשע"ג.

2 רוזן 1980 (בן-צבי תשכ"ט); ארד תשע"ג, עמ' 70-153.

3 כך סיפרה מרגלית בראיונות אחדים שערכתי עמה.

זו נתקבלה על דעתם של חוקרים ושל מבקרים אחדים.<sup>4</sup> מלבד המסורת שבעל פה, עדויות כתובות ראשונות על יישוב יהודי בפקיעין עולות מן המאה השש עשרה, אך כבר בתוספתא נזכר יישוב ששמו פקיעין, מקום מגוריו של התנא ר' יהושע בן חנניה,<sup>5</sup> וחוקרים אחדים<sup>6</sup> זיהו אותו עם היישוב פקיעין של ימינו. זיהוי זה אמנם אינו מוסכם,<sup>7</sup> אך אף לדעת המערערים,<sup>8</sup> אין חולק על קיומו של יישוב יהודי בפקיעין מראשית המאה השש עשרה<sup>9</sup> ואף לא על קדמוניותו של יישוב יהודי חקלאי רצוף בארץ ישראל. ברסלבסקי לדוגמה סיכם את דיונו כך: "אין להוכיח ש'פקיעין' עצמה היא יישוב קדום שלא הלך מעולם בגולה, אך אנו רשאים לראות בבניה 'מוהיקנים' אחרונים של שלשלת יישובים כפריים בלתי פוסקת שבעורקיהם נזל גם דם יישוב חקלאי יהודי מימי תקופת המשנה עד היום".<sup>10</sup>

היוצא לנו מכאן הוא כי אף שעדויות שבכתב על אודות יישוב יהודי בפקיעין עולות רק מן המאה השש עשרה, הרי אין לבטל את שורשיותם הארץ-ישראלית של יהודי פקיעין ואת קדמוניותם.

### 3. ממצאים ארכיאולוגיים

בפקיעין מצויים ממצאים ארכיאולוגיים לא מעטים. הפירות וסקרים שנערכו בשנת 1995 ובשנת 2005 ליד האתר המכונה קבר רבי יוסי הצביעו על קיום די רצוף של יישוב החל מן התקופה הכלקוליתית המאוחרת, דרך התקופה הרומית והתקופה הביזנטית המאוחרת וכלה בתקופה האסלאמית.<sup>11</sup> אשר לעדויות על יישוב יהודי, הרי בחפירות ובפעילויות ארכיאולוגיות אחרות שנעשו במקום ב-1999 וב-2002

- 4 ראו סקירתו של ברסלבי (תשכ"ה, עמ' 137-139), המונה עדויות של חוקרים ושל מלומדים המאמצים מסורת זו. בראש המתעניינים בקהילה זו במאה העשרים עמד יצחק בן-צבי (בן-צבי תשכ"ט, עמ' 62-17).
- 5 סוטה ז, ט, מהדרות ליברמן, עמ' 193. מקבילות בירושלמי חגיגה א, א (ע"ה ע"ד); סוטה ג, ד (יח ע"ד) [בכ"י ליידין: בקיעין], בבבלי חגיגה ג ע"א; סנהדרין לב ע"ב ובבמדבר רבה פרשה יד, סימן ד.
- 6 בן-צבי תשכ"ט, עמ' 34-36; אבי-יונה תשמ"ד, עמ' 136.
- 7 ברסלבסקי תשי"ד, עמ' 172-175.
- 8 עמדה זו חיוק לאחרונה אליצור (תשע"ב, עמ' 441), וראו שם הפניות נוספות.
- 9 ברסלבסקי, תשי"ד; ברסלבסקי תשכ"ה, עמ' 142-147.
- 10 ברסלבסקי תשי"ד, עמ' 175. אף ארד (תשע"ג, עמ' 24) סבור כי מקורו של היישוב היהודי בפקיעין הוא בקהילות ארץ-ישראליות מוסתערבות קדומות.
- 11 גל ואחרים, 1995; וולף, 2008.

נתגלו שתי דלתות אבן המעוטרות בסמלים יהודיים ומתוארכות לשלהי התקופה הרומית.<sup>12</sup>

נוסף על כך, יש בפקיעין בית כנסת עתיק. בראשית המאה העשרים נחשפו בבית הכנסת אבנים עתיקות ששולבו בקיר בעת הבניה או השיפוץ, ועליהן שני תבליטים. האחד הוא מנורת שבעת קנים נאה - מימינה שופר ומחתה ומשמאלה לולב אגור. מתחתיה, במקום שבדרך כלל מצוי אתרוג, יש תבליט של ענף וממנו יוצאים שני פרות קטנים.<sup>13</sup> על האבן השנייה יש תבליט של חזית ארון קודש בעל זוג עמודים וביניהם דלתות העץ של הארון, ומעליו - תיאור קונכייה וגג היכלית. בבית הכנסת, בכנסייה ובאחדים מבתי הכפר מצויות עוד אבנים יהודיות עתיקות ששולבו בהם בשימוש חוזר.<sup>14</sup>

אלמנטים דומים של גילוף נמצאו גם במקומות אחרים בגליל. בייחוד ראוי להזכיר את חזית ארון הקודש שנמצאו לה מקבילות בכפר נחום, בכורזים, בדנא שבגליל התחתון, בסוסיא ובכוכב הירדן. יש מן הארכיאולוגים הקושרים בין דמותו של התבליט בפקיעין ובבתי כנסת אחרים לבין איורים במטבעות בר כוכבא ולציורים בדורא אירופוס, וסבורים שכולם קדומים. בשל קדמותם הם משקפים לדעתם את חזית בית המקדש ולא את ארון הקודש המאוחר יחסית.<sup>15</sup>

#### 4. מוזיקה

גברת זנתי הפקידה בידי קלטת, ובה שירים וקטעי תפילה בקולו של אביה יוסף. הקלטות אחרות של בני פקיעין נעשו עבור קול ישראל בשנות השישים.<sup>16</sup> המוזיקולוג המנוח פרופ' אמנון שילוח האזין עמי להקלטות הללו ואפיין אותן. לדבריו ניתן לחלק את החומר שהוקלט לארבעה מקורות השפעה: בשירים הערביים ניכרות השפעות המוזיקה והאינטונציה הערבית המקומית; בקריאה בתורה ניכרת השפעת מסורת דרום מרוקו; בפיוט "צור משלו אכלנו" ניכרת השפעתה הספרדית של הרומנסה. אך קביעתו המעניינת מכל היא בדבר המקור הרביעי: בשאר הפיוטים ניכרים מאפיינים ייחודיים לבני פקיעין שאינם ערבים, אינם ספרדים ואינם מזרחים.

12 משה 2003.

13 אפשר גם אולי לזהות פרי שלישי על הקנה המרכזי.

14 בן-צבי תשכ"ט, עמ' 36-41; אילן תשנ"א, עמ' 54-55.

15 גרוסברג תשנ"ו, עמ' 316-317.

16 פרופ' שילוח ז"ל העיד בפניי שהוא זה שהקליט מסורות אלה בעת עבודתו בקול ישראל. ההקלטות שמורות בארכיון הצליל הלאומי.

לקטעים הללו יש גוונים ואינטונציות מיוחדים להם. הוא כינה זאת "אמירה זמרתית", מעין דקלום בעל גוון מלודי, כלומר מלודיה פשוטה מאוד על גבול האמירה. נמצא כי אף שקשה להוכיח את מהימנותה של המסורת הפקיעינית בשלמותה, הרי ההנחה כי יישוב יהודי בפקיעין נתקיים בימים קדומים אינה רחוקה. מכל מקום ברור שלפנינו קהילת מוסתערבים מבודדת ושורשית, בעלת מאפיינים ייחודיים. בין שמקורה של קהילת פלאחים זו בפקיעין עצמה ובין שמקורה בכפרי הסביבה של הגליל העליון, הרי יש עניין של ממש בחקר מסורתה העברית והערבית היהודית.

## 5. מחקר שדה

בשנים 2011-2014 ערכתי מחקר שדה שכלל סדרת מפגשים ושיחות עם הגברת זנתי, ובמהלכם ביקשתי לעמוד על טיב לשונה. השיחות עמה התנהלו ברובן בשפה הערבית. כמו כן ראיינתי את בני משפחת נקיבילי, יוצאי פקיעין,<sup>17</sup> והאזנתי להקלטות שונות של אנשי פקיעין שנעשו במחצית המאה העשרים.<sup>18</sup> ברי שמתחילה יש לסייג ולומר שקשה לקבוע מסמרות בלשונה של קהילת פקיעין, ובוודאי בלשון המוסתערבים בכללם, על סמך לשונה של אינפורמנטית מהימנה אחת ואינפורמנטים משניים אחרים. עם זאת מיקומו המבודד של הכפר,<sup>19</sup> ניתוקה של משפחת זנתי במשך שנים רבות מסביבה ישראלית קרובה והחינוך הישראלי המוגבל שקיבלה הבת מרגלית, עשויים לשמש יתרון לבא לחקור את הלשון הפקיעינית.

אני מבקשת אפוא לעמוד על טיבה של הערבית של יהודי פקיעין כפי שנשמרה בלשונם של דובריה האחרונים. ארון בשאלת ייחודיה היהודיים ומרכיבה העברי מחד גיסא, ובטיב יחסה לערבית המקומית מאידך גיסא. בשל קוצר היריעה אתמקד במאמר זה בכינוייהם של המועדים היהודיים.

### 5.1 לשון וחברה

מן המחקר האנתרופולוגי שנעשה על פקיעין<sup>20</sup> ומשיחותיי הארוכות עם גברת

17 עליי לציין כי המרואיינים מבני משפחת נקיבילי חיים מחוץ לפקיעין, וידיעותיהם על פקיעין ולשונה מבוססים על ההווי ועל לשון הדיבור שהשתמרו בבית הוריהם. אביהם שלמה, שהיה תלמיד חכמים ושימש מעין רב בפקיעין, עזב את פקיעין עם משפחתו בשנת 1938 ושב אליה לבדו (לסירוגין) משנת 1940 ואילך. ראו גם בן-דרור תשע"ג, עמ' 132-136.

18 ראו לעיל.

19 על השפעת הניתוק הגאוגרפי על ניבי הערבית של יהודי הגליל ראו גבע-קליינברגר 2009, עמ' 2-3.

20 חדאד 1980.

זנתי עולה כי היהודים בפקיעין היו משולבים ומעורבים היטב בסביבה הגלילית המקומית, כשאר אחיהם המוסתערבים. לבושם של הגברים והנשים היה זהה לאלה של שכניהם הפלאחים. פרנסתם – גם של הנשים – הייתה מעיבוד האדמה ויחסייהם עם האוכלוסייה הערבית היו לרוב טובים. ועוד, אתרי העלייה לרגל היהודיים – מערת רשב"י, קברי רבי יוסי ורבי אושעיא ואפילו בית הכנסת היהודי – שימשו מקום פולחן אף לאוכלוסייה הערבית שבסביבה.<sup>21</sup>

לשונם של היהודים בפקיעין הייתה ערבית גלילית מקומית. עם זאת הגברים בפקיעין ידעו לקרוא את התפילות בעברית, ומקצתם אף היו בעלי יכולת בלימודי הקודש.<sup>22</sup> מחקר שהתפרסם על לשונה הערבית של מרגלית זנתי<sup>23</sup> קבע, כי מן ההיבט הפונולוגי קרובה לשונה לניב העירוני ולדיאלקט הנוצרי שבכפר ולא לדיאלקט הדרוזי השליט,<sup>24</sup> וזאת על אף הייחודים בלשונה. מבחינה זו דומה לשונה של זנתי לניב הערבי של יהודי צפת, טבריה וחיפה.<sup>25</sup> דובר מן הצד לא היה חש כל הברדל בין לשונה הערבית של זנתי לבין ניב ערבי גלילי אחר. שאלה זו אף בחנתי בעצמי בשיחה עם צאלחה, ידידתה הדרוזית של מרגלית. לשאלתי ענתה שאין כל הברדל בין לשונה שלה ללשונה של מרגלית חברתה.

עם זאת יש לציין, שעל אף השתלבותם של יהודי פקיעין והסתערבותם, הם ניהלו אורח חיים דתי של ממש.<sup>26</sup> הקהילה היהודית בפקיעין הפסיקה להתקיים בעקבות פרעות שהיו בכפר ביולי 1938.<sup>27</sup> המשפחה היחידה שחזרה לכפר היא משפחת זנתי (הסב ובתו, בנו וכלתו ושני נכדיו). המשפחה פונתה שוב במלחמת השחרור ואחרי המלחמה חזרה לכפר.<sup>28</sup> כאמור, השריד היחיד מן המשפחה שנותר בחיים היא מרגלית, ז'והרה,<sup>29</sup> שנולדה בשנת 1931. אף שלמה, אבי משפחת נקיבילי, שב לכפר ב־1940 וחי בו תקופות ממושכות.<sup>30</sup>

21 על מקומם של אתרי הפולחן בקרב תושבי פקיעין ראו חראד 1980, עמ' 61-62, 70-74.

22 בן־צבי תשכ"ט, עמ' 25; מרגלית זנתי, בעל פה.

23 גבע־קליינברג 2005.

24 על ההבחנה בין הדיאלקטים הערביים הכפריים שבגליל העליון ראו לוין 2005.

25 גבע־קליינברג 2005, עמ' 47.

26 בן־צבי תשכ"ט, עמ' 25; מ' זנתי, בעל פה.

27 מ' זנתי, בעל פה; בן־דרור תשע"ג, עמ' 132.

28 מ' זנתי, בעל פה; בן־דרור תשע"ג, עמ' 139-140.

29 מרגלית הוא שמה העברי וז'והרה הוא שמה הערבי.

30 ראו לעיל הערה 17.

## 5.2 אינפורמנטים

גברת זנתי נולדה בפקיעין וחיה בה כמעט כל חייה.<sup>31</sup> משפחתה הייתה המשפחה היהודית היחידה ששבה אחרי מלחמת השחרור לכפר.<sup>32</sup> עם זאת המשפחה המשיכה לשמור את מצוות היהדות, כפי שנהגו בפקיעין מקדמת דנא, ואביה אף התפלל לרוב בבית הכנסת שבכפר. לדבריה היה האב בקשרים מיוחדים עם בתו והשתדל להעביר לה את המסורת המשפחתית. אציין כי על אף גילה המופלג, מרגלית היא אישה פעילה ונמרצת מאוד וזיכרונה טוב.

מרגלית החלה את לימודיה ב־1944 כשהייתה בת 14; עד אז לא יצאה מפקיעין כלל וכלל. היא למדה שנה אחת בקיבוץ יגור, שנה בבית הספר לבנות "למל" בירושלים ושנתיים ברחובות. עם פרוץ מלחמת השחרור היא חזרה לפקיעין ולא המשיכה ללמוד. לשונה העברית קולחת והיא יכולה להשתמש בשני הערוצים, עברי וערבי, בחופשיות. בולטת מאוד העובדה כי היא אינה נוהגת כדרך דוברים דו־ לשוניים רבים ואינה עוברת משפה לשפה במהלך השיחה. שיחותינו התנהלו ברובן בערבית, והיא לא סתה מכך אף כשביקשתי הסבר למילה או למונח בלתי מוכרים. רק כשביקשתי תרגום לעברית היא השתמשה בעברית. בה בעת שיחות בעברית התנהלו בעברית לכל אורך השיחה. לעומת זאת שיחותיי עם בנות משפחת נקיבילי התנהלו על פי רוב בעברית, והערבית הייתה משנית בלבד.

## 5.3 לקסיקון

## 5.3.1 רכיב עברי

כאמור לעיל, לשונם של המוסתערבים מפקיעין הייתה ערבית מקומית שקשה מאוד להבדילה מן הניבים הערביים המהלכים בגליל. עם זאת לשונם המקומית נושאת עמה יסוד עברי (וארמי) ברור. כך לדוגמה:

- **שמות ופעלים:** אבל [ebel];<sup>33</sup> מתאבלים [bi'ebly]; אליהו הנביא [elijahu an-nabi]; אתרוג [etrog]; ברכה [braxa]; הברלה [habdala/havdala]; הגדה (של פסח) [agada]; הגעלה [aga'la];<sup>34</sup> חופה [huppa]; חרוסת [ħa'ros'et/]

31 להוציא כארבע שנים של לימודים ושתי עזיבות קצרות לחדרה ולנהריה עם בני משפחתה בעקבות הפרעות בשנות השלושים ומלחמת השחרור בסוף שנות הארבעים (מ' זנתי, בעל פה).

32 אף שלמה נקיבילי התגורר בכפר תקופות ארוכות. ראו לעיל הערה 17.

33 בהוראת 'מי השבעה'.

34 נשילת העי"ן במילה זו מתועדת בקהילות יהודיות רבות (הנשקה תשס"ז, עמ' 23, 220). מעניינת העובדה שאף המוסתערבים מצרפים עדותם להגייה מיוחדת זו.

[ħar'ros<sup>ət</sup>; טבילה [tʰvɪla]; טובלת [təʔbəl];<sup>35</sup> טלית [talit];<sup>36</sup> כיפור [kippur]; כהן־כהנים [kohanim-kohen]; חמין [ħammin]; כשר [kašer]; לולב [lulab]; (ברית) מילה [mila]; מנחה [minħa]; מניין [minyan]; מעשר [maʕaser]; מצה [mašə];<sup>37</sup> מרור [maror]; סליחות [seliħot]; צדיק [saddi']; קידוש [qaddus]; מְקַדֵּשׁ [bi'addes]; רב [rab]; שופר [šofar]; שחרית [šəħrit]; שמחת תורה [šəmħat tora]; שמש [šammaš]; תפילין [tefillim];<sup>38</sup> חוגג בר מצוה [Bilabes] tefillin

- **צירופים:** רבי יוסה דפקיעין [rabbi yoše de-peki'in]; רבי ישוע בן חנניה rabi [rabbi šim'on bar yoħay];<sup>39</sup> רבי שמעון בר־יוחאי [yešūwa' ben ħananya].

שיבוץ ושיקוע של מרכיב עברי בלשון הערבית הגלילית של פקיעין דומה מאוד בעיקרו לתהליך שהתרחש בלשונן של קהילות יהודיות רבות אחרות שהתגוררו בסביבה נכרית מאות בשנים.<sup>40</sup> יסוד עברי זה הוא פרי המגע הבין־לשוני בין העברית הקלאסית ובין הלשון הערבית הגלילית. הוא אף מעיד כמאה עדים על הייחוד הדתי והתרבותי של דוברים אלה, המבדל אותם מן הדוברים שאינם בני ברית.

### 5.3.2 רכיב ערבי־יהודי

החידוש בלשון הפקיעינית הוא השימוש המיוחד במרכיב העברי־יהודי. מן השיחות עם המרואיינים עולה כי הרבה מן המילים העבריות הבסיסיות השייכות לתחום הדתי אינן שומרות על מסגרתן העברית, כנהוג ברוב קהילות ישראל, אלא באות דווקא בתרגום ערבי,<sup>41</sup> ולעתים בערבית בצד העברית. צפוי היה ששמות ומונחים אלה, המיוחדים ליהודים בלבד, ישמרו על עבריותם מכל משמר וישתבצו כמות שהם בלשון הזרה, שכן הם משמשים מרכיב חשוב בזהותם וברדתם ומבדלים אותם מן הסביבה הנכרית. והנה דווקא הם באים בערבית תוך כדי שימוש מפתיע במונחים דתיים זרים: אסלאמיים או נוצריים.

נמצינו למדים כי מלבד הרכיב העברי שנשתקע ונשתבץ בלשונם הערבית של

35 הוראה זו אינה קיימת בערבית הארץ־ישראלית הכללית.

36 מימוש תי"ו רפה במילה זו בא כמה פעמים בשיחה.

37 הטעמת מלעיל.

38 גם בהוראת 'בר־מצוה'.

39 על הפונולוגיה של היסוד העברי בלשון המוסתערבים אדון במקום אחר.

40 אשר לקהילות היהודיות דוברות הערבית, ראו סקירה מקיפה אצל הנשקה (בדפוס).

41 ראו הערתו של גבע־קליינברגר (2005, עמ' 50) באשר לביטוי הערבי־עברי בית המקדש בלשונה של זנתי.

יהודי פקיעין, החידוש בלשונם הוא בקיומן של מילים וצירופים ערביים-יהודיים ייחודיים ובמציאותן של הוראות יהודיות ייחודיות למילים ערביות כלליות. אלה גם אלה מרוכזים בתחומי הדת והתרבות היהודית.

רכיב ערבי-יהודי זה מתחלק לשלוש קבוצות: האחת – מילים וצירופים ערביים המשותפים לכלל דוברי הערבית הארץ-ישראלית, אלא שהוראתם שונה בהתאם לדת המוצא; הקבוצה השנייה משמשת יהודים ושאנים יהודים בהתייחסם לדתם ולמנהגייהם של היהודים בלבד; והשלישית – מילים וצירופים ערביים המשמשים כפי יהודים בלבד. קבוצה בולטת ומפתיעה היא שמות החגים והימים הטובים היהודיים:

#### א. שבת

הצורה היחידה והבלעדית המשמשת בפקיעין עבור השבת היהודית היא המילה הערבית [sabət או sabət]. גברת זנתי אינה משתמשת בלשונה הערבית במילה העברית שבת בכלל. כך נהגו גם בני משפחת נקיבילי וגם יהודי טבריה בלשונם הערבית.<sup>42</sup>

[sabət] הוא המונח בערבית הכללית (=הערבית הארץ-ישראלית המשמשת את כלל הדוברים הלא יהודים: מוסלמים, דרוזים ונוצרים ואחרים), המסמן הן את היום השביעי בשבוע הן את יום השבת היהודי. אדגיש כי המילונים לערבית הארץ-ישראלית המדוברת<sup>43</sup> מציינים במפורש את ההוראה של 'יום השבת היהודי'.

אך בעוד קהילות יהודיות דוברות ערבית אחרות כמו קהילות צפון אפריקה,<sup>44</sup> תימן<sup>45</sup> ואף עירק<sup>46</sup> השתמשו בדרך כלל בשבת העברית והבחינו היטב בינה ובין מקבילתה הערבית,<sup>47</sup> הרי יהודי פקיעין (וצפון הארץ) השתמשו בווריאציה הערבית בלבד, בדומה לשכניהם הנכרים. עם זאת התייחדו יהודי פקיעין משכניהם הלא

42 בשנת 2013 ראינתי את גברת אדל ממן ז"ל, ילידת טבריה. היא השתמשה אך ורק במילה הערבית [sabət], ולא בשבת העברית. לשאלתי הישירה היא ענתה שאכן כך נהגו בביתה ובקהילתה. בירושלים הדרומית היהודים השתמשו במילה העברית שבת, אך בתקשורת בין יהודים לערבים השתמשו היהודים ב-[sabət] הערבית (פיאמנטה 2000, עמ' 27).

43 מילונו של ברג'זתי 1987-1998, עמ' 587, ומילונו של אליחי 2005, עמ' 462, אך להוציא מילונו של זגר 2015 (שורש sbt).

44 בר-אשר תשנ"ט, עמ' 157; הנשקה תשס"ז, עמ' 374-376.

45 קארה תשנ"ב, עמ' 136.

46 אבישור תשס"א, עמ' 31; אבישור תש"ע, ג, עמ' 506-507. סבת הערבית שימשה בלשון הדיבור בעירק בצירופים כבולים בודדים (אבישור תש"ע, ג, עמ' 97).

47 לפירוט ולהשוואה של ערך שבת בקהילות שונות ראו ממן תשע"ג, עמ' 538-543.



יהודים בכך שיצרו פועל ערבי־יהודי מיוחד שהוראתו 'לשבות שבת': [misbet].<sup>48</sup>  
 פעלים אלה לא שימשו בלשונם של בני הדתות האחרות.<sup>49</sup>  
 סבת בהוראת 'שבת' מופיעה גם בערבית היהודית הכתובה מימי הביניים.<sup>50</sup>  
 אף כאן שימשו פעלים משורש זה באותה הוראה יהודית.<sup>51</sup> מכאן שיהודי פקיעין  
 השתמשו בשם עצם ערבי כללי, שהוראתו כוללת גם את השבת היהודית; לעומת  
 זאת הפעלים המתאימים הם יהודיים בצורתם ובהוראתם.

### ב. ראש חודש

יהודי פקיעין, אליבא דמרגלית זנתי ובני משפחת נקיבילי, לא השתמשו במונח  
 העברי ראש חודש אלא בצירוף הערבי [ras əs-sahər] בלבד.<sup>52</sup> ראס אלשהר משמש  
 גם בערבית היהודית הכתובה.<sup>53</sup> אף שמדובר במושג יהודי, שתי מילות הצירוף  
 שלפנינו הן ערביות. ניתן היה לשער שזהו תרגום בבואה של המונח העברי, אלא  
 שצירוף זה בא גם בטקסטים מוסלמיים.<sup>54</sup>

מכל מקום בערבית המדוברת של הדוברים הלא יהודים הצירוף [ras əs-sahər]  
 אינו קיים.<sup>55</sup> כדי לציין את תחילת החודש עשויים דוברים אלה להשתמש ב־  
 [iš-šahər]<sup>56</sup> ולא ב־[ras əs-sahər].<sup>57</sup> נמצא כי לפנינו צירוף ערבי־יהודי שיש לו

48 פעלים מותכים דומים שימשו בלשונן של קהילות רבות. ראו הנשקה תשס"ז, עמ' 374; אבישור  
 תש"ע, ג, עמ' 97; פיאמנטה 2000, עמ' 212. עוד אוסיף כי פועל ערבי זה משמש כיום בפי הדרוזים  
 המשרתים בצה"ל בהוראה של 'להישאר בבסיס בשבת' (עדות בעל פה של תלמידי מר ריזק עותמאן).

49 כך על פי מילונייהם של ברג'ותי, זגר ואליחי.

50 בלאו תשס"ו, עמ' 285, והקורפוס לערבית יהודית בפרויקט פרידברג: <http://www.genizah.org/onlineFGPOnline.htm?site=FJP&lang=heb&UIT=2fed9b3d-faa4-41d8-843e-90eb5d1968f1>

51 בלאו, שם, ובפרויקט פרידברג: יסבת – <http://www.genizah.org/onlineFGPOnline.htm?site=FJP&lang=heb&UIT=2fed9b3d-faa4-41d8-843e-90eb5d1968f1> – תסבת – <http://www.genizah.org/onlineFGPOnline.htm?site=FJP&lang=heb&UIT=2fed9b3d-faa4-41d8-843e-90eb5d1968f1> ועוד.

52 יהודי ירושלים לעומת זאת השתמשו בצירוף העברי 'ראש חודש' (פיאמנטה 2000, עמ' 269).

53 בלאו תשס"ו, עמ' 232 והקורפוס לערבית יהודית בפרויקט פרידברג: <http://www.genizah.org/onlineFGPOnline.htm?site=FJP&lang=heb&UIT=2fed9b3d-faa4-41d8-843e-90eb5d1968f1>

54 בלאו, שם.

55 לפי מילונים לערבית מדוברת.

56 ואילו סוף החודש מכונה: [axer iš-šahər] (אליחי 2005, עמ' 508).

57 אליחי 1977, עמ' 150; אליחי 2005, עמ' 508.

מקורות בערבית הכתובה, יהודית ומוסלמית כאחת, אך אינו קיים בערבית המקומית המדוברת.

### ג. ראש השנה

אף ראש השנה היהודי זכה בפקיעין לכינוי ערבי: <sup>58</sup>[ras əs-sane/sene].<sup>59</sup> ביטוי זה משמש את כלל דוברי הערבית, יהודים ושאינם יהודים, והוראתו 'ראש השנה היהודי'<sup>60</sup> ו'ראש השנה הלא יהודי'.<sup>61</sup> תחילת השנה הלא יהודית נקראת גם is-sane [awwal] (זגר: sn). מדובר אפוא בביטוי המשמש בערבית הכללית ולו ייחוד יהודי מובהק, אך הוא אינו נעדר מלשונם של הדוברים הלא יהודים ולצדו משמש צירוף אחר.

### ד. סוכות

חג הסוכות נקרא בפי היהודים מפקיעין <sup>62</sup>[ʿid l-ʿorš]. כינוי זה שימש גם בלשונם של יהודי צפת,<sup>63</sup> חיפה וטבריה.<sup>64</sup> הכינוי רווח גם בפי דוברי הערבית שאינם יהודים בכל הארץ ככינוי לחג היהודי.<sup>65</sup> לפנינו אפוא מונח ערבי כללי בעל הוראה יהודית בלבד.

עדות למידת השתלבותו של שם החג היהודי בערבית הכללית עולה מפתגם השגור בפי כל תושבי הגליל [min ʿoroš-ko la-foruš-ko], שפירושו המילולי:

- 58 הכינוי הערבי משמש מעט בגניזה. 5 מופעים ערביים בצד 142 מופעים לצירוף העברי, ראש השנה – <http://www.genizah.org/onlineFGPOnline.htm?site=FJP&lang=heb&UIT=2fed9b3d-faa4-41d8-843e-90eb5d1968f1>
- 59 בערבית היהודית של ירושלים: [roš haš-šana].
- 60 אליחי 1977, עמ' 517. פיאמנטה (2000, עמ' 227) מציין אליו בירושלים, אך לא ברור אם שימש בפי לא יהודים.
- 61 ברג'תי 1987–1998, עמ' 483. מעניינת הערתו של אליחי (2005, עמ' 449) כי הצירוף משמש דווקא בניב הגלילי, אך ההוראה 'שנה חדשה' שהוא מציין אליה אינה ברורה. זגר אינו מביא את הצירוף במילונו.
- 62 לעומת זאת בערבית היהודית של ירושלים נהג הביטוי העברי סוכות ככרוב קהילות ישראל (פיאמנטה 2000, עמ' 37).
- 63 גבע'קליינברגר 2000, עמ' 27 והערה 43 שם. מדבריו של גבע'קליינברגר (שם) אין זה ברור אם הצירוף העברי שימש לבדו או ששימש לצד המונח העברי.
- 64 גבע'קליינברגר (2009, עמ' 22) מציין כי בטבריה הביטוי הערבי בא בצד השם העברי סוכות. גב' ארל ממן ילידת טבריה לא הכירה את הצירוף הערבי כלל.
- 65 אליחי 2005, עמ' 35–36; פיאמנטה 2000, עמ' 37; זגר 2015, שורש ʕrš.

"מן הסוכות שלכם למיטות שלכם" והוראתו 'חג הסוכות היהודי מבשר את החורף וכדאי להתכונן אליו'.<sup>66</sup>

נוסף על הייחוד הסמנטי, מתייחד כינוי זה אף מן הצד המורפולוגי. בערבית הארץ-ישראלית המדוברת משמשות [‘ariše, ‘ariš] בהוראת 'פרגולה, סוכת גפנים מודלית',<sup>67</sup> וצורת הריבוי שלהן היא תמיד [‘arayeš], ואילו הריבוי [‘orš] שבמונח היהודי משמש אך ורק בכינוי לחג הסוכות היהודי.<sup>68</sup>

### ה. חנוכה

שני כינויים לו לחג החנוכה בלשון הפקיעינית: [‘id ən-nur], [‘id izlabe], שפירושה המילולי הוא 'חג האור' ו'חג הסופגניות' (בהתאמה).<sup>69</sup>

הצירוף הראשון [‘id ən-nur], המשמש בפי יהודי פקיעין, אינו מופיע במילוני הערבית הארץ-ישראלית.<sup>70</sup> ועוד, המילה הערבית [nur] אינה משמשת בערבית הארץ-ישראלית באופן חופשי, אלא בעיקר בצירופים כבולים של ברכות<sup>71</sup> או בהקשרים דתיים (זגר: שורש nwr). מבחינה זו מתאים הניב היהודי ללשון הכללית, שכן אף בלשונו משמשת נור בצירוף כבול.

הבחנה נוספת בין הניב היהודי הפקיעיני ובין הערבית הכללית ניכרת בצורת הריבוי [zlabe] של המונח השני. ריבוי זה משמש רק בפי היהודים. בערבית הכללית כדורי הבצק המטוגנים בשמן (=סופגניות) מכונים [zalabye].<sup>72</sup> לסיכום, לפנינו שני ביטויים ערביים-יהודיים שהוראתם יהודית בלבד. אחד מהם משמר צורת ריבוי ייחודית.

### ו. פורים

חג הפורים היהודי מכונה [‘id l-masxara] בהוראת 'חג הגיחוך, התחפושת'.<sup>73</sup> אף

- 66 מ' זנתי, בעל פה; חראד 1980, עמ' 106-107. את הביטוי שמעתי גם מפי תלמידי מר ריזק עותמאן, בן כפר מראר שבגליל.
- 67 ברז'זתי 1987-1998, עמ' 523; אליחי 2005, 18; זגר 2015, שם.
- 68 זגר 2015 (שורש Šrš) מציין גם את [‘urš] בהוראה של 'מטע זיתים על ראש גבעה'. עם זאת גם לשיטתו של זגר (שם), [‘id l-‘urš] הוא כינוי לחג הסוכות היהודי.
- 69 יהודי ירושלים השתמשו במילה העברית חנוכה (פיאמנטה 2000, עמ' 46) ואילו ערביי ירושלים השתמשו בביטוי [‘id il-‘anwar] (פיאמנטה 2000, עמ' 227).
- 70 בערבית הירושלמית שימש [‘id il-‘anwar]. ראו הערה הקודמת.
- 71 אליחי 2005, עמ' 409.
- 72 ברז'זתי 1987-1998, עמ' 574; אליחי 2005, עמ' 632; זגר 2015: [zlb]. אף בערבית הכתובה מימי הביניים ולאביה משמשת תרגום של סופגנין (בלאו תשס"ו, עמ' 275).
- 73 אליחי 1977, עמ' 429; אליחי 2005, עמ' 332; זגר 2015: [sxt].

כאן ניכרת הבחנה בין הניב היהודי ובין הניב הכללי. היהודים משתמשים בצורת היחיד [masxara], ואילו דוברי הערבית שאינם יהודים משתמשים בצורת הריבוי בכנותם את חג פורים היהודי [‘id il-masaxer].<sup>74</sup> לפנינו אפוא מונח ערבי שהוראתו יהודית במובהק. ייחודם של היהודים מפקיעין הוא בשימוש מורפולוגי מובהק.

### 5.3.3 רכיב עברי וערבי יהודי

לצדם של שמות מועדים יהודיים המשמשים רק בערבית, מצאתי שמות חגים המשמשים הן בעברית הן בערבית.

#### א. יום כיפור

יום כיפור משמש בלשון הפקיעינית הן בצורתו העברית [kippur] הן בצירוף הערבי [yom/‘id l-ġufrān].<sup>75</sup> השימוש במונח כיפור העברי ולא ביום הכיפורים הולם את הנוהג של הקהילות דוברות הערבית.<sup>76</sup> אשר לצירוף הערבי, הוא מופיע בערבית היהודית הכתובה – בשרח ובתרגומים<sup>77</sup> – ומשמש כלי דוברי הערבית בהוראת 'יום הכיפורים היהודי'.<sup>78</sup>

היוצא לנו מכאן הוא שיהודי פקיעין משתמשים אמנם בצירוף העברי, אך לצדו משמש בפיהם צירוף ערבי כללי בעל הוראה יהודית בלבד.

#### ב. פסח

אף חג הפסח נתכנה בפי יהודי פקיעין בשני כינויים. האחד – [‘id l-fasah]<sup>79</sup> – המשמש בפי כל כינוי לחג הפסח היהודי ולחג הפסחא הנוצרי.<sup>80</sup> עם זאת נשתנה משקלו של השם היהודי מן השם שבפי הדוברים שאינם יהודים המממשים: [‘id

74 אליחי 2005, עמ' 333; פיאמנטה 2000, עמ' 227. צורת הריבוי בשם החג מופיעה גם בערבית הכתובה. ראו מילון איילון, שנער ומילסון: <https://arabdictionary.huji.ac.il/Matrix.Arabdictionary/MainPage.aspx>

75 בערבית של ירושלים יום כיפור נקרא [‘id ij-jaj] = חג העופות, על שם הכפרות (פיאמנטה 2000, עמ' 35).

76 הנשקה 2013, עמ' 184–183.

77 אבישור תש"ע, א, עמ' 275.

78 איילון, שנער ומילסון: <https://arabdictionary.huji.ac.il/Matrix.Arabdictionary/MainPage.aspx>; אליחי 1977, עמ' 214. אליחי אף מביא את הצירוף חרב ל-ע'ופראן, המשמש כינוי למלחמת יום כיפור.

79 זהו שקיע עברי בערבית הארץ-ישראלית; ראו דיונו המפורט של בסל 2004, עמ' 316–317.

80 לעתים הוסיפו לצירוף זה את התוספת [lal-yahud] או [la-l-masihiyin] (אליחי 2005, עמ' 29).

<sup>81</sup> [il-fiṣḥ]. המשקל היהודי [fasah] נמצא בערבית הנוצרית הכתובה אך לא בניב המדובר. <sup>82</sup> יש לציין שהמימוש [l-fasah] נוהג אף בפי השומרונים. <sup>83</sup> אף כינויו השני של חג הפסח הוא עברי, אלא שהלה משמש רק בפי יהודים – [‘id l-‘maṣa] (= חג המצה). <sup>84</sup> כינוי מעניין זה משתקף בעקיפין אף בערבית של ירושלים, שבה חג הפסח היהודי נתכנה [‘id l-iftir] (= חג המצות). <sup>85</sup> אף כאן מתגלה הקבלה מעניינת ללשון הערבית של השומרונים המכנים את חג הפסח [ḥaž] [l-maṣut]. <sup>86</sup> נמצא כי לפנינו שני כינויים יהודיים ייחודיים. האחד ערבי-יהודי (שמקורו עברי), המאופיין במורפולוגיה יהודית ייחודית אך הוראתו היהודית מקובלת על כלל הדוברים, והשני ייחודי ליהודים בלבד ורק תרגומו משמש בלשון האוכלוסיה הכללית.

### ג. שבועות

אף חג השבועות זוכה לשלושה שמות: הראשון עברי, המשמש רק בפי יהודים [šabo‘ot] (= שבועות); השני אף הוא עברי-ארמי קדום [‘anšara] או [‘id l-‘anšara], ששקע בערבית <sup>87</sup> ומשמש בפי הדוברים הלא יהודים בהוראת 'חג השבועות' – היהודי והנוצרי כאחד. <sup>88</sup> ענצרה אף מצויה בערבית היהודית הכתובה למן סידור רס"ג. <sup>89</sup> יש לציין כי אף שענצרה הוא יסוד עברי קדום בערבית, עם הזמן הוא הפך

- 81 ברג'זתי 1987-1998, עמ' 940; אליחי 2005, עמ' 134; זגר 2015: fṣḥ. מימוש תנועת i עלה אף מבירורים נוספים שערכתי בקרב דוברים שונים. הוא מתועד אף במילון איילון-שנער ומילסון: <https://arabdictionary.huji.ac.il/Matrix.Arabdictionary/MainPage.aspx>
- 82 בסל 2004, עמ' 316-317. האם יש כאן שריד למבטא בבלי?
- 83 אני מודה לפרופ' שטפן שורש על המידע.
- 84 כך הוא נתכנה גם בפי יהודי דמשק, כפי שעלה מעבודה סמינריונית של תלמידתי תום אלפיה. בהטעמת המלעיל של מצה אדון אי"ה במקום אחר.
- 85 פיאמנטה 2000, עמ' 40. יהודי ירושלים השתמשו בו רק בשיחתם עם דוברים שאינם יהודים (פיאמנטה, שם). כינוי זה שימש גם בערבית הכתובה בעירק (אבישור תש"ע, ג, עמ' 191-192).
- 86 אף כאן אני מודה לפרופ' שורש על האינפורמציה החשובה.
- 87 לדיון מפורט בענצרה ראו בסל 2004, עמ' 311-313.
- 88 ברג'זתי 1987-1998, עמ' 877; אליחי 1977, עמ' 494; שם 2005, עמ' 12. יהודי ירושלים השתמשו במונח העברי שבועות, אך בשיחתם עם שכניהם הלא יהודים נקטו לשון ענצרה (פיאמנטה 2000, עמ' 227).
- 89 בלאו תשס"ו, עמ' 463.

להיות מזוהה מאוד עם הדת הנוצרית ועם עיקריה.<sup>90</sup> השימוש של יהודים בכינוי נוצרי מובהק עשוי להתמיה.

הכינוי השלישי הוא [ˈid əl-ğibne] (=חג הגבינה). זהו מונח ערבי-יהודי ייחודי שלא מצאתי לו מקבילה, לא בלשון העברית הכללית ולא בלשונן של קהילות אחרות.

ראינו אפוא שהיהודים בפקיעין כינו את חג השבועות בשלושה כינויים: שניים עבריים ואחד ערבי. האחד עברי-ארמי קדום שזוהה עם הזמן עם החג הנוצרי, השניים הנותרים (עברי וערבי) נהגו רק בפי יהודים.

### 5.5 סיכום ביניים

מניתוח שמות מועדים וחגים יהודיים בלשון הערבית-היהודית הפקיעינית עולה תמונה מעניינת. הבידול הסוציולינגוויסטי שנהג בהרבה מקהילות ישראל בגולה באשר לאוכלוסייה הנכרית מטשטש בקהילה המוסתערבית הפקיעינית. מן הצד האחד השפעתה של הלשון העברית הקלאסית ניכרת בלשונם הערבית של יהודי פקיעין, ומילים עבריות משובצות ומשוקעות מצויות בלשונם. מן הצד השני היקפו של המרכיב העברי בלשונם מוגבל, ותחת זאת באים מילים ובכינויים ערביים-יהודיים רבי עניין.

בדיקתנו את שמותיהם של מועדי ישראל העלתה כי יהודי פקיעין מעדיפים שמות ערביים על פני שמות עבריים. חלקם קדום ומתועד כבר בטקסטים יהודיים מימי הביניים וחלקם מאוחר.

עוד עלה בבדיקה כי יהודי פקיעין משתמשים במילים ובכינויים ערביים-יהודיים הזוהים לאלה המשמשים בפי שכניהם שאינם יהודים, כמו ראס אססנה, עיד לג'ופראן ועיד אלעורש. יתר על כן, אין יהודי פקיעין מהססים להשתמש אף בכינויים רב משמעיים, המורים גם על מועדים לא יהודיים כמו סבת, עיד אלפסח וענצרה.

הדבקות בערבית ניכרת אף במילים ובכינויים ייחודיים, שאינם משמשים בערבית הכללית, והוראותיהם יהודיות מובהקות; כך הפעלים משורש סב"ת בהוראת 'לשבות שבת', והצירופים: עיד אלנור, עיד אלזלאבה, ראס אששהר, עיד אלג'יבנה ואולי אף עיד אלמסח'רה.

נתון מעניין נוסף עלה מניתוח הערבית הפקיעינית. בניב זה נשתמרו תצורות ערביות ייחודיות שאינן קיימות בניב המדובר הכללי, כמו עורש ולא עראיש, זלאבה ולא זלאיבה, פסח ולא פיסח.

90 ראו גויטיין 1971, עמ' 608, הערה 37.

ולבסוף, כינוי עברי-ערבי ייחודי נשתמר בצירוף עיד אלמצה, בניגוד לחג הפסח המשמש ברובן המכריע של קהילות ישראל.

## 6. ערבית בתחומי משמע דתיים-יהודיים

חומות גבוהות מפרידות בין העולם היהודי לבין שכניו הנכריים. בידול זה ניכר היטב בתחומי חיים כוללים: במעמד המשפטי, במערכות החינוך, בתחומי העיסוק ואף בסימנים חיצוניים של מקומות מגורים ובפרטים של לבוש. ראש לכל אלה הוא התחום הדתי, שהוא הליבה הבוערת של ההבדלים בין היהודים לנכרים. אורח החיים הדתי מקיף את חיי הפרט והכלל ומברל היטב את היהודי משכנו הגוי.<sup>91</sup> במצב זה של ריחוק קשה להלום את הקרבה הלשונית בתחום הדתי המקודש והמבודד מטבעו. חדירתה העמוקה של הערבית לתחום הדתי, העולה בלשונם המדוברת של יהודי פקיעין, מופרת מרובד אחר של הערבית היהודית הקרובה לה במקום, אך שונה ממנה בזמן, בסוגה ובמשלב: הערבית היהודית הכתובה של ימי הביניים באזור הסהר הפורה. בלשון זו רווחו תרגומים ערביים של מילים עבריות ושל מושגים הלכתיים. אף זו: מושגים קדושים ביותר של דת ישראל נתכנו שם במונחים אסלאמיים דתיים. אף שם נתקשו החוקרים בתופעה נדירה זו<sup>92</sup> ונתחבטו בשאלת המניע: "מה הביא לידי חדירת הערבית דווקא אף לתחומים המקודשים ביותר ליהדות?"<sup>93</sup> יש מי שתלה זאת בקרבה הגדולה שבין העברית לערבית שהקלה מאוד על התמזגות שתי הלשונות. במקרים אחרים ראו ככאן מניעים הנוגעים לפסיכולוגיה

91 על הברל בין קהילות יהודי ארצות האסלאם ובין קהילות היהודים באירופה בימי הביניים ביחס לדתות הסביבה ראו בלאו 1999, עמ' 159.

92 גוייטיין תרצ"ח, עמ' xxxv-xxxvii; בלאו תשכ"ב; בלאו תשמ"ו, עמ' 116; בלאו 1999, עמ' 20-22, 159-160, 229.

93 בלאו תשכ"ב, עמ' 282. דרורי (1988, עמ' 42) מסתייגת משאלתם של בלאו ושל אחרים בדבר חדירת הערבית לתחומי הדת המקודשים ומבקשת להתרכז בתפקידה של הלשון בטקסטים הללו ולהפריד בינה ובין מעמדם של הטקסטים הרבניים (אך ראו תגובתו של בלאו 1999, עמ' 229-230). עוד היא טוענת, שיש להבחין בטקסטים הללו בין השימוש בעברית לצרכים ספרותיים אסתטיים ובין הערבית ששימשה לצרכים קומוניקטיביים (דרורי 1988, עמ' 51-54, וראו תגובתו של בלאו 1999, עמ' 232-239). אולם שאלתי כאן במקומה עומדת גם אליבא דדרורי, שכן היא נוגעת ללשון הדיבור: במישור קומוניקטיבי-תקשורתי עסקינן, ובשעה שבלשונות דיבור יהודיות אחרות (ובכלל זה ערבית-יהודית לסוגיה!) יש בתחומי הדת העדפה ברורה של העברית והסתייגות חריפה משימוש בלשונות זרות, הרי בפקיעין אין הדבר כך. מכל מקום יש בעולה כאן, באשר ללשון הדיבור, חיזוק לעמדתו של בלאו בנוגע ללשון הכתיבה.

של הלשון<sup>94</sup> או לגורמים חוץ בלשניים אחרים.<sup>95</sup> אך נראה כי סיבות אלה אין בהן כדי להסביר את התופעה לעומקה.

בלאו (תשכ"ב) ייחד לסוגיה זו דיון מיוחד והעלה בהקשר זה טיעון מרתק. הוא אוחז בדעתו שהמניע להדירת הערבית לתחום הדת אינו לשוני אלא חוץ לשוני וסבור כי יש לחפשו בפונקציה של הלשון, שנדחתה במהלך המגע הרב לשוני עברי-ארמי-ערבי באזור הסהר הפורה. מאחר שהארמית נדחתה מפני הערבית, החלה הערבית לתפקד באותם תחומים שהיא הורישה את הארמית.<sup>96</sup> בתהליך הפיכת הערבית ללשון דיבור היא חדרה לאותם תחומים שהארמית שימשה בהם קודם לכן, ובכלל זה תחומי הדת המקודשים. הווי אומר מאחר שהערבית דחקה את הארמית והייתה ללשונם של בני כל העדות הדתיות בכל תחומי החיים, הן בחיי היומיום הן בחיי הרוח והפולחן, היא לא נתפסה כלשון דת האסלאם דווקא ועל כן שימשה בטבעיות אף בתחומי הקודש היהודי. בלאו אף מחזק את עמדתו בטענה כי לו השתלטה הערבית על אזור שהארמית לא הייתה בו לשון דיבור, דוגמת צפון אפריקה, הרי לא הייתה הערבית חודרת עמוק לתחומי הדת.

בחינה של הערבית המדוברת של יהודי צפון אפריקה לעומת הערבית המדוברת של יהודי פקיעין תומכת בהחלט בהשערתו של בלאו. תחומי הדת בערבית היהודית המדוברת בצפון אפריקה נתייחדו במילים עבריות רבות.<sup>97</sup> יתרה מכך, דובר ערבית-יהודית של צפון אפריקה לא יעלה על דעתו להשתמש במילים אסלאמיות בתחום הדתי בגלל חשש כפול: כלפי חוץ – מחשש שיואשם בביזוי האסלאם, וכלפי פנים – מחשש לחילול היהדות.<sup>98</sup> ואילו הערבית של יהודי פקיעין מציגה, כפי שהראינו, תמונה הפוכה. שילוב והתמזגות של אוצר מילים מן התחום הדתי הנוצרי, המוסלמי והיהודי. נראה שיש אפוא יסוד מוצק לטענה שיש בכך המשך מורשת הסובסטרט הארמי ששלטה במרחב הארץ-הישראלי הכללי.<sup>99</sup>

לעומת הכפר החקלאי המבודד שבהרי הגליל מציגה ירושלים תמונה מרוברת. מלבד אופייה העירוני (יחסית) והיותה עיר חשובה ומרכזית, לא הייתה ירושלים

94 גויטיין, תרצ"ח, עמ' xxxv-xxxiv.

95 בלאו תשי"ח, עמ' 194. סיבות אחרות בהקשר קרוב העלה וידר תש"ו, עמ' 38.

96 על מקומה של הארמית בלשונם של יהודי ארץ ישראל במאה העשירית ראו אלוני תשכ"ה; בלאו תש"ם, עמ' 346-348.

97 הנשקה תשנ"א, עמ' 100-102; בר-אשר תשנ"ט, עמ' 158-163. מילים עבריות בתחום ההלכה חדרו גם לשרח המגרב; ראו בר-אשר שם, עמ' 173-207.

98 דבריי מכוונים ללשון הדיבור הערבית-יהודית בלבד ולא לתרגום השרח, שבו מילים אסלאמיות מורשות (בר-אשר תשנ"ט, עמ' 28, 47 ועוד). אני מודה לפרופ' עפרה תירוש-ביקר על הערתה.

99 ראו הערתו של בלאו (תשכ"ב, עמ' 282, הערה 6) על מעוזי הארמית שהיו בכפרים.



יציבה מבחינה דמוגרפית ויהודים מכל רחבי העולם הגיעו אליה במשך מאות שנים. אין ספק כי השינויים באוכלוסיית הדוברים ניכרו היטב אף בתחום הלשון. בחינתנו דלעיל העלתה כי הירושלמים נוקטים לרוב גרסה עברית של שמות המועדים והימים הטובים, כפי שמקובל ברוב קהילות ישראל, ואף על פי כן עקבותיו של הסובסטרט הארמי-ערבי ניכרים היטב בלשונם: מילים ערביות נותרו בהקשרי שיח שונים, בעיקר בשיחות עם דוברים לא יהודים.

מכאן שבערבית המדוברת של יהודי פקיעין (וחלקית אף של יהודי ירושלים) נשתמרה תופעה קדומה שהכרנו אותה עד כה רק מן הערבית היהודית הכתובה. בידודו של הכפר הגלילי הקטן וקדמותם של דובריו סייעו כנראה בשימור רוחה של הארמית המדוברת ששלטה במרחב קודם ההשתלטות הערבית.

## 7. חתימה

במאמר זה נדונה לשונם של יהודי פקיעין, אך ביקשתי להצביע על הסבירות שהיא אינה אלא דוגמה ללשון המוסתערבית בכללה. מנייתוח הנתונים עלתה אסטרטגיה חדשה במגע הבין-לשוני ערבי-עברי. בעוד רוב לשונות היהודים בחרו לשמור על המילים העבריות שבתחום הדתי כמות שהן, ולשבצן או להתיכן בלשונות המקום, הרי דווקא יושבי הארץ, המוסתערבים, בחרו בנתיב קדמוני. המילים והמונחים, אף בתחום הפנימי של ענייני הדת והקודש, מתאפיינים בגוון מקומי: ארמי-עברי. יתר על כן, אין למוסתערבים רתיעה משימוש במילים מקבילות מן התחום הדתי של דתות אחרות.

כאן התמקדתי בתחומם של מועדי ישראל, אך תופעת התרגום והשימוש במונחים ובצירופים ערביים-יהודיים מקומיים ניכרת היטב אף בתחומי משמע נוספים. ולא עוד, אפילו בקריאה הליטורגית של בני הקהילה, ואף בברכות שבפיהם, נהגו יהודים אלה להצמיד תרגום ערבי לנוסח העברי או להמיר את העברי בערבי. אני מקווה אי"ה להרחיב את הדיבור על כך במקום אחר.

## רשימת הקיצורים

אבייונה תשמ"ד = מיכאל אבייונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ ישראל: למן שיבת ציון ועד ראשית הכיבוש הערבי, ירושלים תשמ"ד  
 אבישור תשס"א = יצחק אבישור, העברית שבערבית היהודית: המרכיב העברי והארמי בערבית היהודית של קהילות יהודי עיראק, סוריה ומצרים, תל אביב-יפו תשס"א

- אבישור תש"ע = יצחק אבישור, מילון לערבית היהודית החדשה: הכתובה והמדוברת של יהודי עיראק (1600-2000), ג, תל אביב תש"ע
- איילון, שנער ומילסון = דוד איילון פסח שנער ומנחם מילסון, מילון ערבי-עברי, (https://arabdictionary.huji.ac.il/Matrix.Arabdictionary/Main 2015 Page.aspx)
- אלוני תשכ"ח = נחמיה אלוני, "קבוצת העשר בלשון הדיבור במאה העשירית", לשוננו לב (תשכ"ח), עמ' 153-172
- אליחי 1977 = יוחנן אליחי, מילון עברי-ערבי לשפה הערבית המדוברת, ירושלים 1977
- אליחי 2005 = Yohanan Elihay, *The Olive Tree Dictionary: A Transliterated Dictionary of Conversational Estearn Arabic (Palestinian)*, Jerusalem 2005
- אליצור תשע"ב = יואל אליצור, שמות מקומות קדומים בארץ ישראל: השתמרותם וגלגוליהם, ירושלים תשע"ב
- ארד תש"ע = דותן ארד, "ערבית-יהודית ועברית בקרב יהודי סוריה, ארץ-ישראל ומצרים במאה החמש עשרה והשש עשרה", פעמים 121 (תש"ע), עמ' 101-129
- ארד תשע"ג = דותן ארד, היהודים המוסתערכים בסוריה, ארץ ישראל ומצרים: 1330-1700, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ג
- בלאו תשי"ח = יהושע בלאו, "על היסודות העבריים בטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 183-196
- בלאו תשכ"ב = יהושע בלאו, "על מעמדן של העברית והערבית בין יהודים דוברי ערבית במאות הראשונות של האסלאם", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 281-284
- בלאו תש"ם = יהושע בלאו, דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים, ירושלים תש"ם
- בלאו תשמ"ו = יהושע בלאו, תשובות הרמב"ם, ג, ירושלים תשמ"ו
- בלאו תשס"ו = יהושע בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו
- בלאו 1999 = Joshua Blau, *The Emergence and Linguistic Background of Judeo-Arabic*, Jerusalem 1999
- בן-דרור תשע"ג = אלעד בן-דרור, "שומר החומות האחרון של הכפר העיברי הראשון: יצחק בן-צבי ויהודי פקיעין", קתדרה (תשע"ג), עמ' 115-148
- בן-צבי תשכ"ט = יצחק בן-צבי, שאר ישוב, ירושלים תשכ"ט

- בסל תשס"ה = אברהם בסל, יסודות עבריים וארמיים בערבית הדבורה בפי נוצרים בא"י ובערבית הכתובה בקהילות הנוצריות בא"י, סוריה והלבנון, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשס"ה
- בריאשר תשנ"ט = משה בריאשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון-אפריקה, ירושלים תשנ"ט
- ברג'ותי 1987-1998 = עבד אל-לטיף ברג'ותי, אלקמוס אלערבי אש-שעבי אלפלסטיני, אלבירה 1987-1998
- ברסלבסקי תשכ"ה = יוסף ברסלבסקי, "למהותו של 'שאר ישוב' בגליל", מערכו של גליל וחוף הגליל: הכינוס הארצי התשעה-עשר לדיעת הארץ, ירושלים תשכ"ה, עמ' 137-152
- ברסלבסקי תשי"ד = יוסף ברסלבסקי, לחקר ארצנו: עבר ושרידים, תל אביב תשי"ד
- גבע'קליינברגר 2000 = Aharon Geva-Kleinberger, "Living Amongst the Spirits: Death and Superstition as Reflected in the Arabic and Hebrew Vocabulary of the Jews of Safed", *Mediterranean Language Review (MLR)* 12 (2000), pp. 18-40
- גבע'קליינברגר 2005 = Aharon Geva-Kleinberger, "The Last Informant: A Text in the Jewish Arabic Diakten of Peqi'n", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 95 (2005), pp. 45-61
- גבע'קליינברגר 2009 = Aharon Geva-Kleinberger, *Autochthonous Texts in the Arabic Dialect of the Jews in Tiberias*, Wiesbaden 2009
- גויטיין תרצ"ח = שלמה דב גויטיין, תשובות רבנו אברהם בן הרמב"ם, ירושלים תרצ"ח
- גויטיין 1971 = Shelomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of Cairo Geniza*, 2, Berkeley 1971
- גל ואחרים 1995 = צבי גל, הווארד סמיטליין ודינה שלם, "פקיעין", חדשות ארכיאולוגיות קד (1995), עמ' 20-22
- גרוסברג תשנ"ו = אשר גרוסברג, "בתי הכנסת הקדומים ובית המקדש", ארץ ישראל: מחקרים בדיעת הארץ ובעתיקותיה 25 (תשנ"ו), עמ' 314-326
- דרורי 1988 = רינה דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב 1988
- הנשקה תשנ"א = יהודית הנשקה, "שקיעים העבריים שבפי יהודי ג'רבה", מסורות ה (תשנ"א), עמ' 77-118

- הנשקה תשס"ז = יהודית הנשקה, לשון עברי בדיבור ערבי: אוצר המילים העברי בערבית המדוברת של יהודי תוניסיה – מילון ודקדוק, ירושלים תשס"ז
- הנשקה 2013 = Yehudit Henshke, "The Contribution of the Hebrew Component in Judeo-Languages to the Revival of Spoken Hebrew", *Revue des Études Juives* 172 (2013), pp. 169–187
- וולף 2008 = שמואל וולף, "פקיעין (מערב) – דו"ח סופי", חדשות ארכיאולוגיות 120 (2008), <http://www.hadashot-esi.org.il/reports.aspx?id=114>
- וידר תש"ו = נפתלי וידר, "השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי", מלילה 2 (תש"ו), עמ' 37–120
- חדאד 1980 = מנעם חדאד, פקיעין וסביבתה באספקלריה של הפולקלור, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1980
- לויין 2005 = Aryeh Levin, "The Arabic Dialects of Upper Galilee", *Sacrum Arabo-Semitic*, eds. J. Aguadé, A. Vicente, L. Abu-Shams, Zaragoza 2005, pp. 255–264
- ממן תשע"ג = אהרן ממן, מילון משווה למרכיב העברי בלשונות היהודים (עדה ולשון, לא), ירושלים תשע"ג
- משה 2003 = יוסי משה, "פקיעין", חדשות ארכיאולוגיות 115 (2003), עמ' 7–8
- זגר 2015 = Ulrich Seeger, *Worterbuch Plasinensisch-Deutsch*, 2015 (<http://www.uni-heidelberg.de/md/semitistik/seeger-wb-pal-deu-2015>)
- פיאמנטה 2000 = Moshe Piamenta, *Jewish Life in Arabic Language and Jerusalem Arabic in Communal Perspective: A Lexico-Semantic Study*, Leiden, Boston and Köln 2000
- קארה תשנ"ב = יחיאל קארה, "היסודות העבריים והטיפולוגיה של העברית שבפי יהודי תימן", מקדם ומים ה (תשנ"ב), עמ' 131–149
- רוזן 1980 = מינה רוזן, "מעמד המוסתערבים והיחסים בין העדות ביישוב היהודי בארץ-ישראל משלהי המאה הט"ו עד שלהי המאה הי"ז", קתדרה 17 (1980), עמ' 73–101

## מסורת תימן בקריאת המשנה – סוגיה אחת במערכת הפועל\*

מסורת תימן של קריאת המשנה נחקרת זה שנים לא מעטות. מוקד העניין הוא במסורת הלשון שנהגה במרכז תימן, ובעיקר בעיר צנעא. זו מסורת עקיבה וסדירה, ואין בה עקבות של השפעת דפוסים מנוקדים. יש בה גם ערך רב מבחינת חקר לשון חז"ל בכללה: היא מתאימה ברכיבים רבים שלה ללשונם של כתבי היד הטובים של המשנה.

רוב המחקרים המתארים את מסורת תימן מתמקדים בתצורת שמות העצם שבמשנה. מקצתם ערוכים בדרך של סקירה שיטתית של משקלי השם על פי העדויות ממסורת תימן שיש בידנו. ואולם עד עתה אין בנמצא תיאור שיטתי של מערכת הפועל במסורת זו. הגם שהצורות הפועליות בלשון המשנה נתונות במספר מוגבל של בניינים וגזרות, עובדה המקלה על עריכתן ועל תיאורן, והגם שיש לא מעט מהדורות משנה מנוקדות במלואן על פי מסורת זו – לא נמצא עדיין מחקר שהחל להציב קטגוריות סדורות של הבניינים ולמיין באמצעותן את כל הצורות.<sup>1</sup> נראה כי לפי שעה אין טעם לעסוק במערכת הפועל במסורת דרום תימן בסדירות. צריכה היא להיות מתייחסת על אחותה הגדולה ממנה – מסורת המרכז. רק השוואה למסורת טובה המתוארת במלאות יכולה להסביר את רכיביה של מסורת הדרום ולאפשר לעמוד על שורשיה.

במאמר הקצר הזה יבוא תיאור שיטתי של תבנית פועלית אחת על פי בני תימן. תחילה אפרוס את הנתונים המלאים ממסורת מרכז תימן ואוסיף את הנתונים המקבילים ממסורת הדרום. התבוננות מקיפה על הנתונים תסייע לחשוף את מקורותיהם. כדי להשלים את התמונה אשווה גם למסורות האחרות של לשון המשנה – אלה הבאות בכתבי יד מנוקדים ואלה שהילכו בעל פה ותוארו במחקר.

\* אני שמח להגיש את המאמר הזה לרבי הרגול פרוץ אהרן ממן. הרבה למדתי ממנו על העברית ועל מסורתיה, ובכלל על עולמם של המחקר ושל החוקר.

1 שבטיאל, מסורות, עמ' 208-214, 233, הציג הצגה חלוצה וראשונית של צורות הפועל בגזרות השונות, אבל היא רחוקה מלמצות את כל הצורות במשנה ואינה מבוססת על כל העדים התימניים. גמליאל (כתב יד תימני) כתב תיאור שלם של הפועל בכ"י סדר מועד המפורסם, ולעתים השווה למסורת תימן של הדור האחרון. תיאור שלם של צורות פועל במסורת תימן יש במחקרו של מוג, פעל.

### תנועת ע' הפועל בבניין נתפעל

במסורות הטובות של לשון חז"ל תנועת ע' הפועל בבניין נתפעל היא a.2 רק בדפוסים מאוחרים החלו לנקד אותה בצירי.3 הניקוד בצירי מחקה את דרכו של ניקוד המקרא בבניין התפעל. בלשון מקרא יש לצורות התפעל בעבר (או והתפעל כיו' ההיפוך) יתרון קטן על צורות התפעל.4 אבל בשם הפועל, העתיד, הבינוני והציווי יש רוב ניכר לצורות בצירי, ומסתבר שגם הן קבעו את הניקוד של צורות העבר במהדרות המשנה החדשות.5

גם במסורת מרכז תימן התנועה הקבועה של ע' הפועל בעבר היא פתח: נתפעל (חולין ז, ה), נתגלגל (שבת יא, ג), נתערב (פסחים ט, ח) וכיו"ב.6

אבל במסורת יהודי שרעב שבדרום תימן ע' הפועל נקראת בקביעות בקמץ:7

- 2 ראו ילון, עמ' 15-17; הנמן, תורת הצורות, עמ' 212. בניגוד לדברי ילון צריך להעיר כי יש לפועל נתכוון מסורת מוצקה לניקוד בצירי. הכתיבים נתכוין, נתכווין מצויים לא מעט בכתבי יד ישנים (על פי המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית), וכזאת הייתה גם מסורת הרמב"ם (צורבל, רמב"ם, עמ' 118, הערה 80); ואף בחיבורו משנה תורה רווח מאוד הכתיב ביו"ד – כל על פי כתבי היד הטובים של חיבור זה, כגון כ"י אוקספורד והספר המוגה).
- 3 כן הוא למשל ברפוס אשכול (ירושלים תשט"ו) ובמשניות קהתי (החל במהדורת הקונטרס היומי, תל-אביב תשט"ז).
- 4 מניתי 15 צורות, ובכללן וְנִכְפַּר (דברים כא 8) וצורות מוקפות המנוקדות בסגול, כגון הַתְּהַלֵּךְ- (בראשית ו 9). 14 צורות מנוקדות בפתח (10) או בקמץ (4 בהפסק; ובכללן הַתְּבוּנָן וישעיהו א 3, אֶתְחַבֵּר ודברי הימים ב כ 35). בפועל אחד נחלקו הנוסחאות: במהדרות הרב ברויאר בדברים ד 21 הַתְּאַנְּפֵי (על פי כתבי יד כגון ששון 507), אבל בכתב יד לנינגרד הַתְּאַנְּפֵי. תודה רבה לידידי מר אלנאן חן שווידיא שבבילי את הספירה בתכנת Accordance.
- 5 כידוע, במסורת האשכנזית הברה הסופית במילים עבריות אינה מוטעמת, והיא הגויה כמעט תמיד בתנועה עמומה הקרובה לתנועה e (ראו למשל מישור, אשכנז, עמ' 90). במהדרות מוקדמות יותר שניקדו בני אשכנז, בזמן שהגיית העברית שלהם הייתה אשכנזית גמורה בטרם עלתה העברית החדשה, ניכרת מגמה של ניקוד על פי דקדוק. פועלי נתפעל מנוקדים שם בדרך כלל בצירי, כגון נְתַנְּיָר, נְתַחֲשֵׁי(1); אלה המסתיימים בעיצורים גרוניים מנוקדים בפתח, כמו נְתַפְּקָה, נְתַפְּתַח על דרך המצוי במקרא במילים כגון וְשָׁלַח, וְשָׁלַח. כך מנוקד במהדורה אשכנזית עממית של המשנה (ראו עליה מישור, שם; אני מורה לד"ר מישור שמסר לי את הנתונים האלה על פי מהמהדורה ההיא). הניקוד שלהם אפוא מלומד ומבוסס על היוצא מניקוד המקרא. גם רוב המנקדים של הדפוסים החדשים היו יוצאי אשכנז, והם ממשיכים אפוא את מגמת הניקוד המדוקדק.
- 6 שבטיאל, מסורות, עמ' 209; מורג, העברית, עמ' 126.
- 7 לא מניתי פעלים בגזרות ל"א ול"י, כגון נְשַׁתְּנָה, נְתַרְפָּא (שבת יד, ד). נְתַמְלָא (יומא ה, א), שכן הקמץ בהם מקורו ב-a שבאה בקמץ בהברה פתוחה. כמובן גם במסורת מרכז תימן פעלים אלו נקראים בקמץ סופי.

נתגלגל (שבת יא, ג), נתכנין<sup>8</sup> (שבת יב, ה), נסתפג (שבת כב, ה), נשתתף (עירובין ו, ח), נתמעט (שם ז, ה), נתגייר (פסחים ח, ח), נתענות (חגיגה א, ז), נתפקח (גיטין ב, ו), נתפתח (שם), נתקבל (זכחים יא, ג), נתבשל (חולין ז, ג).  
אלה הן כל הצורות שהזדמנו בקורפוס הנבדק.<sup>9</sup> הן אינן באות דווקא במעמד תחבירי של הפסק, ובכלל, הבדלי ניקוד הבאים מחמת המעמד התחבירי כמעט שאינם קיימים בתימן.<sup>10</sup>

אפשר להוסיף עליהן פעלים אחרים שנקרו בהקלטות אחרות של בני שרעב:<sup>11</sup> נתעטף (בבלי שבת לא ע"ב מפי הרב אברהם חנדלי; תענית יט ע"ב מפי הרב חיים חנדלי; מגילה טז ע"א מפי הרב סעדיה בן-אור), נתתיב (עירובין נד ע"א מפי הרב אברהם חנדלי), נשתטח (תענית כ ע"א מפי הרב חיים חנדלי), נשתייר (ברכות ז ע"א מפי הרב סעדיה בן-אור).

שלושה פעלים שנקרו בקורפוס יצאו מן הכלל ונקראו בפתח ב"ע' הפועל: נתערב (פסחים ט, ח), נתחריש (גיטין ב, ו), נסתאב (מנחות יג, ט).

הסיבה לחריגותם ברורה: תנועת פ' הפועל היא קמץ בגלל העדר הדגש בעיצורי אל"ף ורי"ש, עיצורי ע' הפועל. הקוראים מבדלים בין התנועות ומשנים את הקמץ היסודי ב"ע' הפועל לפתח. למעשה הם משכלים את התנועות (הצפויות) כדי למנוע רצף של תנועות קמץ.

ככל הידוע לי, המסורת הזאת בקריאת נתפעל בקמץ ב"ע' הפועל מיוחדת ליהודי שרעב. קוראים בני שאר הקהילות בדרום תימן קראו את ע' הפועל בפתח קבוע כיהודי המרכז.<sup>12</sup>

8 כלומר בדפוס כתובה יר"ד, והקוראים התעלמו ממנה וקראו וי"ו בקמץ.

9 הקורפוס כולל את כל מסכתות סדר מועד, את פרקי המשנה הנאמרים בבית האבל ופרקים הכלולים בתפילות (לפירוט ראו יעקב, דרום תימן, עמ' 13). קטעי המשנה האלה הוקלטו מפי שלושה מסרנים יוצאי שרעב: חסן יחיא, נסים סעיד ורצון טאסה (על אודותם ראו שם, עמ' 15). אלה הם הקטעים שהיו שגורים היטב על פי יהודי דרום תימן. שאר סדרי המשנה היו ידועים בעיקר לתלמידי החכמים.

10 ראו יעקב, תבניות, עמ' 53-54.

11 ההקלטות מצויות בארכיון הצליל הלאומי שבספרייה הלאומית.

12 כך במסורת יהודי ע"ן וכך עולה מהקלטות של הרב יוסף רצ"א בן חוג'יה הסמוכה לשרעב. ההקלטות מצויות במרכז לחקר מסורות קהילות ישראל שבאוניברסיטה העברית. אבל כמובא למעלה, הרב סעדיה בן-אור (צ'וראני), אף הוא איש חוג'יה, קרא בקמץ כבני שרעב. משמע באזור זה נהגו שתי הקריאות.

### המקורות לקריאה נתפּעל

ככלל אפשר להפריד במסורת דרום תימן בין שלושה רכיבים: הרכיב התימני הכללי,<sup>13</sup> הרכיב המיוחד לבני דרום תימן והשפעה של רפוסים מנוקדים.<sup>14</sup> בדיקה של צורות נתפּעל בשלושת הרכיבים תסייע להתחקות על תולדותיה של התופעה שתוארה.

#### א. מסורת תימן הכללית

אין ספק שהצורה נתפּעל בפתח נמסרה בתימן זה מאות שנים. כך למשל מנוקד בקביעות בכתב יד נחום לסדר מועד מן המאה הט"ז.<sup>15</sup> כאמור, צורות נתפּעל נשמעו בדור האחרון של מחזיקי המסורת רק בקריאתם של בני הדרום. האם הן מתועדות בדורות העבר גם מאזורים אחרים בתימן?

מתברר שיש למסורת הזאת עקבות בכתבי יד קדומים מתימן. בכתב יד של מדרש הגדול שתואר בידי ייבין נמצאו צורות רבות כדגם נתפּעל, כגון נתפּרסם, נתחבט.<sup>16</sup> כתב היד הזה מקוטלג באוסף נחום במספר הסידורי 66.17 גילו הוא בן 400 ל-500 שנה.<sup>18</sup> אין בו חילופי הולם וצירי,<sup>19</sup> ולפיכך מתקבל מאוד על הדעת כי הוא איננו מדרום תימן.

- 13 בין שהוא כולל צורות לשון שנהגו בדור האחרון גם במסורת מרכז תימן ובין שהוא מתאים למצוי בעדים קדומים מתימן ואין לו ביטוי במסורת המרכז של הדור האחרון.
- 14 ראו יעקב, דרום תימן, עמ' 402-408.
- 15 ראו גמליאל, עמ' 48, 51.
- 16 ייבין, מדרש הגדול, עמ' 72. לצדן הוא מציין מיעוט מילים המנוקדות בפתח ב"ע' הפועל. אף אני עיינתי בכמה מן הדפים שבכתב היד (הוא סרוק באתר של אוסף נחום הנספח לפרויקט פרידברג לחקר הגניזה) ומצאתי בו פעלים המנוקדים בקמץ: נתגבר, נודמן (ב3), נתעכב (א15), נתעטר (X2ב29, א32), נתחבט (ב45), נתנחם (א50). מצאתי גם ניקוד בפתח-סגול: נודמן (=נודמן; א12, א41), נשתניר (ב22), נתחבר (א25), נסתבב (א41), נתפּרסם (ב56). יש כאן מקום לציין שחטיבת כתיב היד של מדרש הגדול טרם נחקרה כראוי מבחינה לשונית. מאות כתיב יד של החיבור החשוב הזה הגיעו מתימן, ומקצתם קדומים מאוד. יש בהם שפע של צורות מנוקדות, וכמובן גם המילים שאינן מנוקדות מוסרות מידע חשוב על תצורתן (תחילתו של מחקר יש במאמרו של יהודה רצהבי, "עיוני לשון במדרש הגדול", ספר בראילן יג' תשל"ו, עמ' 282-320). אני סבור (ואחרים מסכימים אתי) שעד שלא תואר מסורת הלשון של החטיבה הזאת אין בידנו תמונה מלאה למסורת תימן של לשון חז"ל.
- 17 ראו יהודה לוי נחום, צִהָר לחשיפת גנוזי תימן, חולון תשמ"ו, עמ' כט. ושם נפלה טעות במספר הדפים: כתוב 88 וצ"ל 91.
- 18 נחום, שם, תיארך למאה הי"ז; ייבין (שם, עמ' 71) מסר מפיו של נחום שהוא בן כ-500 שנה (בשנת תשכ"ה).
- 19 ראו ייבין, מדרש הגדול, עמ' 74.



כלומר הקריאה בקמץ נהגה בתימן בדורות קדומים לצד הקריאה בפתח. קרוב לוודאי ששורשיו של הקו הלשוני הזה נטועים במסורת כבל. הלוא צורות נתפעל בקמץ (גם בהקשר) מתועדות יפה בניקוד הבבלי (במקביל לניקוד בפתח ב'ע' הפועל) כבר בשלב העתיק שלו,<sup>20</sup> וכמו קווים בבליים אחרים ירשה מסורת ממסורות תימן גם את הקו הזה. במקרים של תשלום דגש לפני אל"ף ורי"ש מתועדות בניקוד בבלי רק צורות בפתח,<sup>21</sup> אבל אין להוכיח מהן בוודאות שגם בכבל פעל הבידול, כי כאמור פתח ב'ע' הפועל יש גם בפעלים אחרים.

### ב. מסורת דרום תימן

הניקוד בקמץ איננו נחלת הדור האחרון בשרעב. הוא קבוע גם בניקודיו של המשורר הנודע ר' שלום שבזי, איש שרעב, שחי ופעל לפני כ-350 שנה. בידינו מצויים כמה אוטוגרפים של שבזי ושל אחרים שפעלו בזמנו ובסביבתו.

בדיוואנים המצולמים שפרסמו סרי וטובי<sup>22</sup> מצאתי בכתב ידו של שבזי את הצורות נתיסר (עמ' 58א), נתפון (עמ' 119ב). בתכלאל בכתובת ידו<sup>23</sup> נמצאו הצורות ונתפון (עמ' 75א), ונתפון (עמ' 75ב), ונתפון (עמ' 90ב).<sup>24</sup> בתכלאל משתא-שבזי<sup>25</sup> נקרו לפניי הצורות נתחלק (עמ' שנו), נתבון (שנו), ונתפון (עמ' שנו) (עמ' שנו). בתכלאל, שנכתב בידי תלמידו של ר' שלום שבזי<sup>26</sup> ושזורפו לו דפים רבים בכתובת שבזי עצמו, נמצאו ונתכפר (עמ' 55ב), ונתפון (עמ' 72ב). כלומר מסורת ישנה היא בדרום תימן, וסביר מאוד שנשתלשלה ברצף עד קריאת בני הדור האחרון של יהודי שרעב.

### ג. ניקוד הדפוסים

כיום ברור לנו כי בתימן סבבו לפחות שני דפוסים מנוקדים של משניות, ומסורת

20 ראו ייבין, ניקוד בבלי, עמ' 550 (ובהערה 3 הביא עדויות מתימן לקמץ), 580.

21 שם, עמ' 551.

22 שלום סרי ויוסף טובי, שירים חדשים לרבי שלום שבזי, ירושלים תשל"ו.

23 סימנו בספרייה הלאומית Ms. Yah. Heb. 152.

24 צריך לסייג ולומר שהצורה הראשונה מצויה בסוף טור שיר וחזרות במילה סך.

25 תכלאל משתא-שבזי (תכלאל כתיבת קדושים), ירושלים תשמ"ו. כתבו (ברובו המוחלט) ר' ישראל בן

יוסף משתא, בנו של המשורר הנודע יוסף בן ישראל, רבו של ר' שלום שבזי ובן משפחתו.

26 סימנו בספרייה הלאומית Ms. Heb. 38°1351.

27 היא חזרות במילה פך. אבל דומה שלא הייתה למשורר כל מניעה לנקד פך, נתכפר אלמלא שתי

המילים האלה היו הגויות בפיו בקמץ. על ניקוד פך ראו יעקב, דרום תימן, עמ' 268-269.

הניקוד שלהם חדרה למסורת שבעל פה. הרפוס האחד הוא דפוס קושטא ת"ד.<sup>28</sup> אם אמנם שאבה מסורת תימן צורות מנוקדות מדפוס זה, הדבר קרה בשלב מוקדם יחסית,<sup>29</sup> כי ניקודים מיוחדים לדפוס הזה מצויים במפתיע גם במסורת מרכז תימן במידה לא-מועטה.<sup>30</sup> הרפוס השני הוא דפוס ליוורנו – מהדורות שונות של "ששה סדרי משנה" בניקודו של דוד אלטאראס, ובעיקר סידורי תפילה בדפוס זה ששימשו קהילות רבות בתימן – כלולים בהם פרקי משנה לא מעטים.

בדפוס קושטא<sup>31</sup> בניין נתפעל מנוקד על פי רוב בקמץ בע' הפועל: נְתָכוֹן (תרומות ד, ד; שבת יב, ה; נדרים ג, ז; ח, ה-ז), נְתָגִיר (פאה ד, ו; חלה ג, X21; גיטין ב, ו), נְתָחִיב (חלה ד, ג; קידושין א, X21), נְשַׁתִּיר (ערלה א, ד; יבמות ח, ב), נְתָגְלָל (! שבת יא, ג ו-ד; עירובין י, ג), נְסַתְפֵּג (שבת כב, ה; יומא ג, ד ו-ז; ג ו-ד X21), נְשַׁתְתֵּף (עירובין ו, ח), נְתַעֲוֹת (חגיגה א, ז), נְתַחְתֵּךְ (יבמות ז, ה), נְתַעֲסֵק (סוטה א, ט), נְתַפְקָח (גיטין ב, ו), נְתַפְתַּח (שם), נְתַיַּחֲד (קידושין א, ו), ואף נְתַחְרַשׁ (סוטה ד, ה), נְתַעַרְב (ערלה ג, א – אין ניקוד בעי"ן), נְתַעַרְב (פסחים ט, ח – הפתח ממושטש מעט; יבמות שם – הפתח נראה כחיריק, הקמץ כמעט ודאי), נְתַעַרְב (יבמות יא, ד; נדרים ו, ו). כנגדן מנוקדות בפתח הצורות נְתַמְעַט (כלאיים ג, ב; עירובין ז, ו ו-ז – כמעט בוודאות), נְתַעַרְב (חלה א, ב; ערלה ג, ד), נְתַחְרַשׁ (יבמות יד, א; גיטין ב, ו), נְתַכוֹן (נדרים ג, ט – יוצא דופן על פי המובא לעיל).

דומה שבדפוס זה נתקבע הקמץ בניקוד היסוד של צורות נתפעל. הפתח בולט בפעלים שיש בהם תשלום דגש. ניקוד דפוס קושטא דומה אפוא מאוד למסורת שרעב.

במשניות בדפוס ליוורנו יש רוב מוחלט של צורות נתפעל בפתח. שבעה פעלים מנוקדים בקמץ: שניים מהם קמוצים פעמים רבות – נְתַחֲיֵב, נְתַגִּיר; שניים יחידאיים – נְתַעֲוֹת, נְשַׁתְתֵּף; בשלושה ניקוד כפול – נְסַתְפֵּג (לרוב בקמץ), נְשַׁתִּיר (לרוב בפתח), נְתַכוֹן (ברוב גדול).<sup>32</sup>

28 על החזקתו בתימן ראו מ' בניהו, "העתקת מרכז הדפוס מוויניציה לאמסטרדם וההתחרות ביניהן לבין הדפוס בקושטא", בתוך: מחקרים על תולדות יהדות הולנד, בעריכת י' מכמן, א, ירושלים תשל"ה, עמ' 46-45.

29 כבר במהלך המאה הי"ז אנו מוצאים שהפירוש כף נחת הועתק בתימן (ראו למשל כ"י הספרייה הלאומית Ms. Heb 4°1331), ומן הסתם דפוס קושטא הכולל את הפירוש הזה הוא המקור להעתקה.

30 ראו יעקב, דרום תימן, עמ' 406.

31 בדקתי בעיקר את החלק הראשון (שלושה סדרים ראשונים), ואלה כל הממצאים מחלק זה.

32 בסידורי ליוורנו (בדקתי שתי מהדורות – תקע"ג ותשי"א) הצורות (ממסכת שבת) נְתַגְלָל ונְסַתְפֵּג בפתח והצורה נְתַכוֹן בקמץ. בסידור זה היו רגילים בני הדרום להתפלל, וניקוד מסכת שבת שבו חדר למסורת הלשון שלהם במידה הרבה ביותר (יעקב, דרום תימן, עמ' 408).

נראה שהבחירה בין קמץ לפתח ברפואי ליורנו היא לקסיקלית, אבל סיבתה אינה גלויה לעין (אין תלות במידת ההפסק של הצורה במשפט) ואף סדירותה אינה מלאה.<sup>33</sup> מכל מקום ברור שניקוד הקמץ איננו מקרי.

מנקדי הדפוסים האלו הגו בוודאי ב'ע' הפועל של נתפעל תנועת a, ואולם בהגייתם אין כל הבחנה בין קמץ לפתח. מדוע אפוא בחרו בסימן הקמץ לייצג אותה (במידה זו או אחרת)? הלוא בפעלים במקרא הטברני החותמים בתנועת a הפתח הוא התנועה היסודית (כלומר במעמד הקשר) ואף משמש ברוב המקרים?<sup>34</sup> אפשר להעלות באשר לסיבת ניקוד בקמץ שתי השערות.

ההשערה הראשונה היא שהניקוד הוא תוצאה של סטנדרטיזציה. כיוון שבחוקי הניקוד תנועת a סגורה ומוטעמת מנוקדת בדרך כלל בקמץ – נהג כך גם מנקד דפוס קושטא בצורות נתפעל. הצורות המקראיות בפתח לא היו מוכרות לו דיין כדי לקבוע את ניקודן גם במשנה (כפי שהיה ברור לו בפעלים בבניינים אחרים כגון פָּעַל וּנְפַעַל). אשר לדפוס ליורנו, ייתכן שהניקוד בפתח נקבע על פי המצוי במקרא, והקמץ חזר במקום שהמנקד בחר לנקד על פי הכלל הרגיל של חוק הברות. לפי זה נצטרך גם לומר שהניקוד בפעלים כגון נְתַחֲרֵשׁ נובע מבידול גרפי – המנקד נמנע מלסמן שני קמצים ברצף מסיבות אסתטיות או מחמת היקש לניקוד הבסיסי של נְתַפְעַל – שבו הפתח והקמץ נסמכים זה לזה, אבל בסדר הפוך.

ההשערה השנייה היא שיש כאן מסורת של ממש. במחקר כתבי היד (ובעיקר כ"י קאופמן) הוכח שגם מנקדים שלא הבחינו בהגייתם בין תנועת הקמץ לפתח השתמשו בהם באופן המעיד על שקיעי מסורת שנבדלו בה התנועות האלה.<sup>35</sup> ייתכן (לכל הפחות במה שנוגע לדפוס קושטא) שהמסורת הבבלית המקיימת קמץ בבניין נתפעל עברה דרך ערוץ מסירה שנתן את ביטוי גם בניקוד הדפוסים.<sup>36</sup>

33 כלום יש קשר לעובדה שברוב המקרים יש יו"ד או וי"ו במקומה של ע' הפועל?

34 ואף בכתבי היד הטובים של המשנה המבחינים בין קמץ לפתח – כ"י קאופמן וכ"י פרמה ב – מנוקדת ע' הפועל בפתח.

35 ראו חיים א' חקן, "לתצורתו של בינוני נפעל בלשון חז"ל על פי כתב יד קופמן למשנה", מחקרים בשומרונות, בעברית ובארמית מוגשים לאברהם טל, בעריכת משה בראשר ומשה פלורנטינו, ירושלים תשס"ה, עמ' 213-228; מיכאל ריז'יק, "מערכת חמש התנועות והגיית יהודי איטליה", לשוננו עב (תש"ע), עמ' 162-165, 175; בראשר, תורת הצורות, עמ' 68-70.

36 וראו ההערה הבאה.

### מסקנות

הבירור שהוצג כאן מוכיח מה גדול ומרתק כוחן של המסורות שבעל פה בשימור יסודות לשון קדומים. לטעמי אין להניח שמסורת הדרום שאלה את הקריאה נתפּעל ישירות מדפוס קושטא, בפרט לאור העובדה שהקריאה הזאת מתועדת בתימן מאות שנים ומקוימת גם במסורת הבבלית.<sup>37</sup> בלשון אחר, מכל הנתונים נראה יותר להסיק שמסורת בבליית זו הגיעה לתימן, נשכחה מבני המרכז ונתרה לפלטה בפני יהודי הדרום.

קריאת נתפּעל בקמץ יוצרת במערכת הפועל הדרום-תימנית תפוצה משלימה בתנועת ע' הפועל בעבר-נסתר. בבניינים הפעילים ע' הפועל מנוקדת בפתח, ובבניינים הסבילים היא מנוקדת בקמץ:

פעיל – פתח	סביל – קמץ
פָּעַל	נִפְעַל
	הוּפְעַל
פְּעַל	נִתְפְּעַל

תנועת ע' הפועל הפכה סימן היכר להוראת הפעולה. בהיערכות הזאת היא נבדלת הברל רב ממערכת הפועל של המקרא הטברני.

### פרק אחרון – ניקוד ע' הפועל בבניין התפעל

כידוע, בלשון חז"ל יש חמישה פעלים הבאים בתחילית ה"א במקום הנו"ן הרגילה.<sup>38</sup> בעבר-נסתר יש במשנה שתי צורות: התפלל (תענית ג, ח), התנדב (מנחות יב, ג). כיצד הן מנוקדות במסורות השונות, ומה דרכם של בני שרעב בקריאתן? במסורת מרכז תימן התפּלל, התנדב. כלומר היא מקיימת תצורה אחידה לצורות התפעל ולצורות נתפעל. אבל בכ"י נחום (שנוכר למעלה) הצורה מנוקדת התפּלל.<sup>39</sup>

37 בדפוס קושטא גם צורות העבר נפעל והופעל מנוקדות בקמץ (ואפשר להסביר אותו בשתי ההשערות שהועלו כאן בדיוק באותה מידה). גם בתימן הן נקראות לעולם בקמץ. כלום נאמר שהצורות הנדפסות הן הן שקבעו את הקמץ בקריאה ששוו בה כל בני תימן? כידוע, הקמץ בצורות הללו מתועד גם במסורת הבבלית (ייבין, ניקוד בבלי, עמ' 498, 570), ומסתבר יותר שממנה נשתלשל הדבר לתימן.

38 ראו הנמן, תורת הצורות, עמ' 208-211; ברויאר, בבלי, עמ' 175-178.

39 בניקוד בבלי. כתב היד אינו מרבה לסמן דגשים. ואין צריך לומר שבכתב יד זה צורות נתפעל מנוקדות

האם לשון המקרא, שבה תחילית הבניין הרגילה היא ה"א, השפיעה על מסורת מנקה כתב היד? ואולי נגרר ניקוד הצורה מצורת הציווי הסמוכה לה במילים ספורות 'מעשה שאמרו לו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים?' אפשרות אחרת היא לסמוך על מנקה כתב היד ולומר שבתימן הקדומה נקראו צורות התפעל בתחילית ה"א בצירי סופי; הפתח בצורות התפעל התהווה במסורת המרכז בתקופה מאוחרת יותר, ונועד להבחין בין צורת הציווי התפלל ובין צורת העבר.<sup>40</sup>

במסורת הדרום התפלל, התנדב. ובזה היא ממשיכה את הקריאה בצורות נתפעל. אף בדפוס קושטא התפלל, התנדב! לכאורה לפנינו חיזוק משמעותי לקשר שבין דפוס זה למסורת הדרום, שכן בשתי המסורות האלה גם הצורות בתחילית המקראית מנוקדות בקמץ.<sup>41</sup>

בדפוס ליוורנו חילופים בצורה מתענית: במהדורות המוקדמות התפלל, התנדב או התנדב; במאוחרות (מהדורת תרפ"ו) – התפלל, התנדב.<sup>42</sup> במסורות הקדומות: במסורת הבבלית אין כל תיעוד לקריאת צורות התפעל במשנה.

הצורה במסכת תענית<sup>43</sup> בכתב יד פרמה א היא ונתפלל (ואף בכ"י קיימברידג' ונתפלל). בכ"י קאופמן בעיה: מתחילה היה כתוב וניתפלל. יד מאוחרת תיקנה לצורה והתפלל. הניקוד הוא והתפלל. כלום קדם הניקוד לתיקון? או שמא גם כאן יש עדות לתנועת a בצורות התפעל? תיקו.

## רשימת הקיצורים

ברויאר, בבלי = יוחנן ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כתבי היד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב  
גמליאל, כתב יד תימני = חנוך גמליאל, "מערכת הפועל בלשון חכמים לפי כתב-יד תימני עתיק", מסורות ג-ד (תשמ"ט), עמ' 37-71  
הנמן, תורת הצורות = גדעון הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה על פי מסורת כתב-יד פרמה (דה-רוסי 138), תל אביב תש"ם

בפתח בלבר.

40 בידול מכוון להבחנה סמנטית הוא חזון נפרץ במסורת תימן. ראו יעקב, דרום תימן, עמ' 8.

41 ובכל זאת, כאמור לעיל, איני סבור שתולדתה של מסורת זו בהשפעת הדפוס.

42 תורה רבה לפרופ' מיכאל ריז"ק על עזרתו בבירור העובדות האלה.

43 במנחות יב, ג הגרסה בכ"י קאופמן היא נתנדב. בכ"י פרמה א הגרסה היא התנדב, אך המילה אינה מנוקדת.

ייבין, מדרש הגדול = ישראל ייבין, "מלים מנוקדות ב'מדרש הגדול", לשוננו כט  
 (תשכ"ה), עמ' 71-74

ייבין, ניקוד בבלי = ישראל ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי,  
 ירושלים תשמ"ה

ילון = חנוך ילון, מבוא לניקוד המשנה, ירושלים תשכ"ד

יעקב, דרום תימן = דורון יעקב, מסורת העברית שבפי יהודי דרום תימן: מערכת  
 ההגה ולשון המשנה (עדה ולשון, לד), ירושלים תשע"ו

יעקב, תבניות = דורון יעקב, "תבניות תצורה במסורת הלשון שלבני תימן", מטוב  
 יוסף: ספר היובל לכבוד פרופ' יוסף טובי, בעריכת א' אטינגר וד' בר-מעוז,  
 חיפה תשע"א, עמ' 37-60

מורג, העברית = שלמה מורג, העברית שבפי יהודי תימן, ירושלים תשכ"ג

מורג, פעל = שלמה מורג, "בניין פִּעַל במסורת תימן", קובץ מאמרים בלשון חז"ל,  
 א, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשל"ב, עמ' 90-101

מישור, אשכנז = מרדכי מישור, "חקר מסורת אשכנז: בדרך לשיטה", מסורות ג-ד  
 (תשמ"ט), עמ' 87-127

צורבל, רמב"ם = תלמה צורבל, מסורת הלשון של הרמב"ם לפי האוטוגרף של  
 פירושו למשנה: תורת ההגה ומערכת הפועל (עדה ולשון, כה), ירושלים  
 תשס"ד

שבטיאל, מסורות = יצחק שבטיאל, "מסורת התימנים בדקדוק לשון חכמים"  
 (שלושה מאמרים), קובץ מאמרים בלשון חז"ל, א, בעריכת מ' בר-אשר,  
 ירושלים תשל"ב, עמ' 208-229

## מבטא הדגש במסורת הקריאה הטברנית של המקרא

במאמר זה אדון בכמה היבטים של מבטא הדגש במסורת הקריאה הטברנית, שאפשר לשחזרם ממקורות מימי הביניים. המקורות העיקריים שאעסוק בהם כוללים את קונטרסי המסורה ותעתיקים קראיים של המקרא לכתב ערבי. את קונטרסי המסורה כתבו בעלי המסורה או מלומדים שהייתה להם גישה ישירה למסורת הקריאה הטברנית. החיבור החשוב ביותר למטרותינו כאן הוא "הדאית אלקארי" (*Hidāyat al-Qāri'*), שכתב בערבית בנוסח ארוך וקצר בחצי הראשון של המאה הי"א המדקדק הקראי אבו אלפרג' הארון.<sup>1</sup> התעתיקים הקראיים נכתבו רובם ככולם במאה הי' והי"א, והם משקפים על פי רוב את מסורת הקריאה הטברנית. רובם מייצגים את הקריאה באורתוגרפיה ערבית, ורבים מהם משתמשים בסימני ניקוד ערבי. לפיכך הם מאפשרים לנו להבין את הקריאה הטברנית הנפרדת מהאורתוגרפיה העברית של שיטת הניקוד הטברני.<sup>2</sup> הדאית אלקארי והתעתיקים הקראיים הם מקורות חשובים לשחזור תכונות רבות של מסורת הקריאה הטברנית.

לפי התיאור המסורתי של הדגש בספרי דקדוק מודרניים נכתב הסימן בעיקר בשני הקשרים, ואלו הם: (א) בעיצור מוכפל (שם הוא מכונה **דגש חזק**); (ב) בעיצורי בגדכפת"ה הממומשים כעיצורים סותמים בלתי מוכפלים ולא חוככים (שם הוא מכונה **דגש קל**). לפי הדאית אלקארי, "הדגש גורם את האות להיות כבדה והרפה גורם אותו להיות רכה", ו"דגש הוא חיזוק (תשדיר) שנקרה במימוש הפונטי של האות". כבדות זו של האותיות הושגה בגידול הלחץ על שרירי הדיבור שתוצאתו היא תהליכים כמו סגירה (אלטבק) והידוק (אלצם).<sup>3</sup> ניסוח כזה יכול לחול בעיקרון גם על חיתוך של דגש חזק וגם על חיתוך של דגש קל. ההדאיה אינה מבחינה בבירור במינוח בין השניים.

כמו כן, קונטרסי המסורה האחרים והחיבורים של המדקדקים המזרחיים, שהיו קרובים למסורת הטברנית, אינם מבחינים הבחנה ברורה במינוח בין דגש חזק לדגש קל. דותן מזהה אזכור אפשרי להבחנה כזאת בספר הדקדוק של רס"ג ("כתאב פצח לגת העבראניין"). בפסקה הדנה בתפקידו של הדגש המביע הבדל במשמעות בצורות מורפולוגיות רס"ג כולל את הצורה יִכְבֵּד בקבוצת הצורות הפועליות בעיצורים

1 ראו אלדר 1994, כאן 2014.

2 כאן 1987, 1992, 1993, 2013.

3 אלדר 1980-1981, עמ' 9א-9ב, שורות 15-16, 37-38.

אמצעיים "רפויים" (מורכיה), בניגוד ל־יִכְבֵּד שבקבוצת הצורות בחיזוק (תשדיר) העיצור האמצעי. דותן טוען כי יש בכך כדי לשקף הבחנה בין דגש קל לדגש חזק בהתאמה. וזו לשון הפסקה:<sup>4</sup>

פאדא כאן פאעלא פי דאתה כאנת הדה אלחרוף מרכיה כקו חֲזַק ואמץ פאדא כאן פאעלא פי גיר דאתה כאנת משדדה כקולך חֲזַק מתנים אמץ כח מאד וכדלך תקול פי אלפאעל פי דאתה שְׁמַע ופי גיר דאתה שְׁמַע וכדלך תקול פי אלפאעאל פי דאתה למען שמי יכבד יי ופי גיר דאתה בן יִכְבֵּד אב. תרגומה: אם הוא פועל בעצמו [דהיינו אם הוא פועל עומד], האותיות רפות [מורכיה], כמו חֲזַק וְאֶמֶץ [דברים לא 7 וכו'], ואם הוא פועל על אחר [דהיינו אם הוא פועל יוצא], יש לו חיזוק [תשדיר] כמו חֲזַק מִתְנִים אֶמֶץ כַּח מְאֹד [נחמיה ב 2]. כמו כן אתה אומר לגבי הפועל בעצמו שְׁמַע [בראשית כא 12] והפועל על אחר שְׁמַע. כמו כן אתה אומר לגבי פועל בעצמו לְמַעַן שְׁמִי יִכְבֵּד יְהוָה [ישעיהו סו 5] ולגבי פועל על אחר בְּן יִכְבֵּד אָב [מלאכי א 6].

פסקה זו מעידה כי המונחים מורכיה ותשדיר עניינם בדרך כלל רפה ודגש. אך במקרה של יִכְבֵּד ו־יִכְבֵּד המינוח הזה משמש, לפי דותן, להבחנה בין שני סוגי הדגש. אזכור מפורש מזה להבחנה בין דגש חזק לדגש קל נמצא אצל המדקדק יהודה חיוג', שכתב בספרד בשלהי המאה ה'י'. ב"כתאב אלפאעאל דואת חרוף אללין" הוא כותב:<sup>5</sup>

اعلم ان ب'ג'ד'כ'פ'ת' يُنطق بها في العبراني على ضربين الضرب الاول هكذا بيت  
גימל דל כף פא תא فالضرب الثاني بيت גימל דל כף פא תא فسُمي الضرب  
الاول ثقيلًا والثاني خفيفًا وإنما سَمِينَا الاول ثقيلًا والثاني خفيفًا لان الاول ياتي في  
الكلم العبرانية ثقيلًا وخفيفًا اما الثَّقِيل فممثل بِرَأْسِيَت بَرَأِ اלהים [...] وَيَرَبُّ [...] وهذا الذي يقال له  
مَشَدَّد على الحقيقة فاما الخفيف فممثل بِرَأْسِيَت بَرَأِ اלהים [...] وَيَرَبُّ [...] واما  
الضرب الثاني فلا ياتي في اللغة العبرانية الا خفيفا ابدأ فسُميت الضرب الاول  
ثَقِيلًا بالاضافة الى الثاني لا لانه ثقيل مشدَّد في كلِّ حال.

תרגומו: דע כי בגדכפ"ת מבוטאים בשתי דרכים. הסוג הראשון [של מבטא] הוא בית, גימל, דל, כף, פא, תא. הסוג השני הוא בית, גימל, דל, כף, פא, תא. הסוג הראשון מכונה כבד והסוג השני קל. אני קראתי לראשון כבד

4 דותן 1997, עמ' 401.

5 חיוג' 1897, עמ' 12-13.



ולשני קל משום שהראשון נקרה במלים עבריות ככד או קל, דוגמאות הכבד הן יִשְׁבֵר, יִדְבֵר [...] וזהו מה שמכונה ככד במציאות, דוגמאות הקל [דהיינו המשתנה הקלה של המבטא הכבד] הן בְּרָאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים [בראשית א 1], יִרְבֶּה. אשר לסוג השני, זה נקרא רק קל בלשון העברית. קראתי לסוג הראשון "ככד" [משום שהוא כזה] בהשוואה לשני, לא משום שהוא ככד בכל המקרים.

כאן משתמש חיוג' במונח קל כדי לציין גם אות בגדכפ"ת חוככת וגם אות בגדכפ"ת סותמת בדגש קל. המונחים שאנו משתמשים בהם, דגש חזק ודגש קל, מקורם במינוחים שטבע דוד קמחי (1160-1235) בספר המכלול שלו. במונחים אלה משתמש גם יקותיאל הנקדן, שהיה פעיל באשכנז בחצי השני של המאה הי"ג. יקותיאל אינו מזכיר את המכלול של דוד קמחי, שנכתב קודם לכן, אך ייתכן ששאל ממנו את המינוח שלו.<sup>6</sup>

ההבחנה במינוח של קמחי נכללה בספרי דקדוק מודרניים של עברית מקראית. במבט ראשון היא הפירוש הקל ביותר של שיטת הניקוד הטברנית התקנית, שכן עיצורי בגדכפ"ת המסומנים בדגש קל מקבילים לעיצורים אחרים בלי דגש באותם ההקשרים ההברתיים, לדוגמה: יִשְׁבֵר || יִשְׁמֵר. לעומתם עיצורי בגדכפ"ת המסומנים בדגש חזק מקבילים לעיצורים אחרים דגושים באותם ההקשרים, לדוגמה: וַיִּשְׁבֵר || וַיִּחַזֵק. אין ספק אפוא שעיצורי בגדכפ"ת בדגש קל היו בלתי מוכפלים מבחינה היסטורית. עדויות לכך נמצאות למשל בתעתיקים יווניים ולטיניים מהתקופה שקדמה למסורה הטברנית, כמו התעתיקים של אוריגינס ושל הירונמוס:

*εργασ* (בְּקֶר), *εραβερ* (אֶרְבֵר) כנגד *ιδαββερ* (יִדְבֵר), *σαδδικιμ* (צַדִיקִים).<sup>7</sup>  
*marphe* (מַרְפֵא) כנגד *baddim* (בְּדִים), *thepphol* (תַפֵל).<sup>8</sup>

בדיקת כמה מהמקורות הקרובים למסורת הקריאה הטברנית, ובייחוד התעתיקים הקראיים ופסקאות מהדאית אלקארי, מעידה שהמצב במסורת הקריאה הטברנית לא היה כה חד-משמעי.

ברבים מכתבי היד של התעתיקים הקראיים סימנו הסופרים את סימן השדה הערבי במקומות שיש בהם דגש במסורת הקריאה הטברנית. בכתבי יד אחרים

6 ירקוני 1985, עמ' 105-113.

7 ברנו 1943, עמ' 357, 383.

8 שפרבר 1937, עמ' 158, 159, 192, 211.

מסומנת השדה רק במקומות שהדגש הוא דגש חזק, לפי הפירוש הרגיל של תפוצת דגש חזק ודגש קל. לעומת זאת בכתבי יד אחרים סימן השדה נכתב גם מעל אותיות בדגש חזק וגם מעל אותיות הדגושות בסימן שמקובל לראות בו דגש קל. בדוגמאות שלפנינו מוצג הכתב הערבי בניקוד ערבי בצד תעתיק של הערבית לאותיות עבריות בניקוד העברי ובטעמים המסומנים בכתב היד.

1. כתבי יד שבהם סימן שדה מקביל רק לדגש חזק:

- א. BL Or 2539, fols. 56–114  
 هَذَابَارِ هَذَابَارِ (BL Or 2539 MS A, fol. 63r, 8), ל<sup>9</sup> הִדְבָּר (בראשית כא 11)
- ב. BL Or 2544 + Or. 2545 + Or. 2546  
 وَبِنَهَاغٍ وَيَنْهَاغٍ (BL Or 2544 fol. 74r, 4), ל ויִנְהֶג (שמות ג 1)  
 هَمْدَابَارِ هَمْدَابَارِ (BL Or 2544 fol. 74r, 5), ל הַמְדָבָר (שמות ג 1)
- ג. BL Or 2547 + Or 2547 fols 288–290  
 لَشَابِطٍ لِّشَابِطٍ (BL Or 2547 fol. 3v, 7), ל מְשַׁבֵּט (יהושע ד 2)  
 وَيَاعَسُو وَيَاعَسُو (BL Or 2547 fol. 5r, 9), וַיַּעֲשׂוּ (יהושע ד 8)
- ד. BL Or 2549, fols. 1–140  
 يَشِيْبَانَا يَشِيْبَانَا (BL Or 2549 fol. 5v, 1), ל יְשִׁיבְנָה (ירמיהו ב 24)  
 هَرَا هَرَا (BL Or 2549 fol. 28v, 1), ל הִרְהֵה (ירמיהו ה 14)
- ה. BL Or 2549 folios 141–308  
 وَأَنَا وَأَنَا (BL Or 2549 fol. 141v, 1), ל וְאַתָּה (יחזקאל ג 19)  
 أَيْلَا أَيْلَا (BL Or 2549 fol. 146r, 2), ל אֵלֶּה (יחזקאל ד 6)
- ו. BL Or 2551 folios 103–113  
 مَعْمِيرٍ مَعْمِيرٍ (BL Or 2551 fol. 106v, 1), ל מְעִמֵּר (תהלים קכט 7)  
 عَمَّا هَسْلِيحَا عَمَّا هَسْلِيحَا (BL Or 2551 fol. 107v, 12), ל עֲמֵהָ הַסְּלִיחָה (תהלים קל 4)
- ז. BL Or 2552 folios 1–89  
 هَيَوْمَ هَيَوْمَ (BL Or 2552 fol. 1v, 11), ל הַיּוֹם (איוב א 6)  
 هَنْبَالُوْثِ هَنْبَالُوْثِ (BL Or 2552 fol. 2v, 11), ל הַנְּבָלוֹת (איוב ב 10)
- ח. Or 2555  
 هَكُوْلِ هَكُوْلِ (BL Or 2555 fol. 10r), ל הַכֹּל (קהלת ג 4)  
 بَعْتُوْ بَعْتُوْ (BL Or 2555 fol. 1or), ל בְּעִתּוֹ (קהלת ג 11)

9 ל – קורקס לנינגראד, I Firkovitch B19a.

## 2. כתבי יד שבהם סימן שדה מקביל גם לדגש חזק וגם לדגש קל:

א. BL Or. 2540

## דגש חזק

نِيحْكَمَا نِيْتَحْكَمَا (BL Or 2540, fol. 4r, 4), ל נִתְחַכְמָה (שמות א 10)  
 وَاتَّصَفْنَا هُوَ نَاتَّصَفْنَا هُوَ (BL Or 2540, fol. 5v, 4), ל וַתִּצְפְּנָהּ (שמות ב 2)

## דגש קל

يَرَبًا يَرْبَا (BL Or 2540, fol. 4v, 1), ל יִרְבָּה (שמות א 12)  
 جَادَ جَاد (BL Or 2540, fol. 3v, 4), ל גָּד (שמות א 4)  
 ذَانِ ذَان (BL Or 2540, fol. 3v, 3), ל דָּן (שמות א 4)  
 مِيهْرَتَانِ مِيهْرَتَان (BL Or 2540, fol. 7r, 5), ל מֵהֲרִתָּן (שמות ב 18)

ט. BL Or 2548 fols. 1–185

## דגש חזק

مَدَوَع مَدُوَع (BL Or 2548 fol. 3r, 10), ל מְדוּעַ (ישעיהו ה 4)  
 هَمَّالِحِ هَمَّالِح (BL Or 2548 fol. 13r, 9), ל הִמְלִיךְ (ישעיהו לז 5)

## דגש קל

صَمْدِي خَارَمِ صَمْدِي كَارَم (BL Or 2548 fol. 6r, 10), ל צְמִדֵי-כָרָם (ישעיהו  
 ה 10)

عَدْوَرِ عَدْوَر (BL Or 2548 fol. 10r, 5), ל עַד-דָּוָר (ישעיהו יג 20)  
 شَامَاعَتَا شَامَاعَتَا (BL Or 2548 fol. 14r, 10), ל שְׁמֹעֶתָ (ישעיהו לז 6)

י. BL Or 2550

## דגש חזק

بَيَّامِ بِيَّام (BL Or 2550 fol. 2r, 10), ל בַּיָּם (חבקוק ג 15)  
 بَجَفَانِيمِ بِنَفَانِيم (BL Or 2550 fol. 3r, 12), ל בְּגִפְנִים (חבקוק ג 17)

## דגש קל

هَقْدِيْشِ هَقْدِيْش (BL Or 2550 fol. 9v, 11), ל הִקְדִּישׁ (צפניה א 7)  
 جَمِ زَهَابَامِ جَمِ زَهَابَام (BL Or 2550 fol. 15r, 7), ל גַּם-זִהְבָּם (צפניה א 18)  
 نَعْدَارِ نَعْدَار (BL Or 2550 fol. 26r, 12), ל נְעָדָר (צפניה ג 5)

יא. Or 2551 fols 1–30

## דגש חזק

كَلُوْ كَلُو (BL Or 2551 fol. 11v, 3), ל כָּלוּ (תהלים נג 4)  
 عَمَانُوْ عَمَانُو (BL Or 2551 fol. 13v, 8), ל עֲמָנוּ (תהלים נד 2)

## דגש קל

كِهْنَدُوْفِ كِهْنَدُوْف (BL Or 2551 fol. 30v, 6), ל כִּהְנִדְוּ (תהלים סח 3)

יב. BL Or 2554

## דגש חזק

شَدَّايْ شَرَاي (BL Or 2554 fol. 10r, 12), ל שַׁדְי (רות א 20)

صَوَّيْ صَوَيْتِي (BL Or 2554 fol. 13r, 11), ל צַוִּיתִי (רות ב 9)

## דגש קל

تَفَّعِي بِي تَفَّعِي بِي (BL Or 2554 fol. 9r, 6), ל תַּפְּעִי־בִי (רות א 16)

دَوَّاحَا دَوَّاحَا (BL Or 2554 fol. 28r, 9), ל דִּדְחָךְ (שיר השירים א 2)

دَوَّوْدِي دَوَّوْدِي (BL Or 2554 fol. 39r, 4), ל דוֹדִי (שיר השירים א 13)

بَّتْ بَت (BL Or 2554 fol. 74r, 4), ל בַּת־ (שיר השירים ז 2)

באורתוגרפיה הערבית מייצג סימן השדה הפעלת לחץ בשרירים בחיתוך עיצור כרי להאריך אותו. בחיבורים שנכתבו בימי הביניים באשר לקריאתו הנכונה של הקוראן הערבי (תַּגְ'וִיד) יש תיאורים של דרגות שונות של הארכה המסומנת בסימן השדה, אך הסימן מעולם לא שימש לייצוג עיצור סותם בלתי מוכפל כייצוגו של הדגש הקל. התעתקים הקראיים המשתמשים בסימן השדה הם בעיקר ייצוגים פונטיים של הקריאה העברית באורתוגרפיה ערבית, ולפיכך אפשר להניח כי בסימן השדה מטרתם לסמן את הארכת העיצור. לכן הנתונים שלעיל משקפים שני סוגים של קריאה: באחד יש לדגש את מבטאו הצפוי, דהיינו בהארכת דגש חזק אך לא דגש קל, ובאחר הוארכו הדגש החזק והדגש הקל גם יחד ויש להם אפוא את אותו המימוש הפונטי. את סוג הקריאה השני נכנה הקריאה בדגש חזק מורחב. ואילו קריאה שאין בה הארכה של דגש קל נכנה הקריאה בדגש חזק דגש קל.

פסקה מן הדאית אלקארי משקפת סוג קריאה שאינו מקביל לסיווג הרגיל של דגש חזק להבעת הכפלה ודגש קל להבעת סותם בלתי מוכפל של אותיות בגדכפ"ת. הפסקה הנדונה נוגעת לעיצור תי"ו, שיש לו לפי המחבר שלוש דרגות חזוק. וזו לשון הפסקה בנוסח הארוך הערבי של חיבור זה:<sup>10</sup>

באב פי מא יגי מן אחרוף עלי תלאתה מנאזל  
 אעלם אן כמא גא פי אחרוף מא ארא אסתנד עלי גירה כפפה ורפאה כדאך  
 פי אחרוף מא יגי עלי ג מנאזל פי אלתקל ואלכפה אלמנזלה אלא אלתכפפי  
 אלב אלהגש אלמעוהוד אלג אלהגש אלככיר והו אלחו.  
 אעלם אן אלחו מן דון סאיר אחרוף קד יגי רפי כק ותאי השער וקד יגי דגש  
 כקול תחת הנחשת תורי זהב וקד יגי דגש ככיר והו תלת תאואת וישימקה תל-

10 כ"י II Firk. Evr. Arab. I 2390, fols. 18a–18b

עוֹלָם וּבְתִיּוֹ וּגְנוּזְכִיּוֹ וּגְבִרְיָא אֶלְךָ תִּלְתְּהוֹן פַּהֲדָה אֶלְתֵּלֶת תְּאוּאָת מֵא עֶרְפֶּת מִן כֹּאֲלֶף פִּיֵּהָ וְאִמָּא לְשׁוֹן בְּתִים פִּקְד אַכְתֵּלֶף פִּיָּה וְאֶעֱלֵם אֵן אֶלְטִבְרָאֲנִיִּין דְּכִרּוּ אֵן לֵהֶם רִישׁ לֹא יִקְרָאָה גִירָהֶם וְאֶלְקִרִיב אֵן הוּא בְּלִדְהֶם יִפְעֵלָה וְהוּ יִגְרִי מִגְרִי אֶלְתוּ פִי לְשׁוֹן בְּתִים עֲלֵי רֵאִי בֵן נִפְתְּלֵי אֶלְדֵי יִגְעֵלָה הוּ מִנְזֹלָה בִּין מִנְזֹלְתִין תִּרְגוּמוֹ:

פרק על אותיות בשלוש דרגות

דע כי כמו שיש בין האותיות אותיות שכשהן סמוכות לאות אחרת, זו האחרונה גורמת שתהיה רפה, כמו כן בין האותיות יש כאלה שנקרות בשלוש דרגות לגבי כבודות וקלות. הדרגה הראשונה היא קלות. הדרגה השנייה היא הדגש הרגיל. השלישית היא הדגש הגדול. ובה נכללת התי"ו. דע כי התי"ו, לעומת האותיות האחרות, יכולה להיקרות רפה, כמו בַּיִתָּאִי הַשְּׁעָר [יחזקאל נ 10], היא יכולה להקרות בדגש, כמו בַּתְּחַת הַנְּחֹשֶׁת [ישעיהו ס 17], תוֹרֵי זָהָב [שיר השירים א 11] והיא יכולה להיקרות בדגש גדול. האחרון כולל שלושה תי"וים: וַיִּשְׁמַע תִּלְּעוֹלָם [יהושע ח 28], וְאֶת־בְּתִיּוֹ וּגְנוּזְכִיּוֹ [דברי הימים א כח 11], וּגְבִרְיָא אֶלְךָ תִּלְתְּהוֹן [דניאל ג 23]. אני לא מכיר אף אחד שחולק על זה [לגבי הקריאה]. דע שהטברניים אמרו כי יש להם רי"ש שלא נקראה [בדרך דומה] על ידי אף אחד אחר. ייתכן ש[האקלים של] העיר שלהם גרם לכך. יש לה המעמד של התי"ו במלה בְּתִים לפי הדעה של בן נפתלי, שהוא נותן לה דרגה בין שתי דרגות.

הנוסח הקצר של הדאית אלקארי מספק פרטים נוספים לגבי חילוקי הדעות בקריאה של בְּתִים:

וכל תאו פי לשון בְּתִים מא כלא ובתי"ו וגנוזכיו הו כלף מן אראד אן יכרְגָה בדגש אלתאו אלמעהוד ומן אראד יכְרְגָה בתקל תאו ובתי"ו בשרט אן יכון פי אללפּטָה כְּאֵדֶם וּלְחֵן וְלִיס בִּינְהֵמָא חֶרֶף.<sup>11</sup>  
תרגומו: יש חילוקי דעות לגבי [הקריאה של] כל תי"ו במלה בְּתִים מלבד וְאֶת־בְּתִיּוֹ וּגְנוּזְכִיּוֹ [דברי הימים א כח 11].<sup>12</sup> יש שרוצים לבטא אותה בדגש רגיל ויש שרוצים לבטא אותה בכבודות התי"ו ב בְּתִיּוֹ [דברי הימים א כח 11] בתנאי שיש במלה טעם משרת וטעם מפסיק והם לא נפרדים על ידי אות.

11 אלדר 1987, עמ' 12; אלדר 1994, עמ' 77-78.

12 בכ"י ובתי"ו וגנוזכיו (אלדר 1987, עמ' 12).

משום שבפסקאות אלה נאמר כי יש רק שלוש תי"וים שהקוראים כולם מסכימים שצריך לקרוא אותן בדגש גדול, הדגש הגדול הזה צריך להיות שונה ומובחן מדגש חזק רגיל. גם את הדגש הקל וגם את הדגש החזק יש לכלול בדרגה השנייה המכונה הדגש הרגיל. הדוגמאות המצוטטות לדגש הרגיל כוללות רק את מה שאנו רגילים לראות בו דגש קל, דהיינו תַחַת וּתְּוֹרִי, אך אין צורך להסיק שבהכרח יש לראות בדגש הרגיל דגש קל. המחבר מצדו אינו מבחין בין דגש קל לדגש חזק, אולי משום שהדגש הרגיל משמש במגוון מימושים פונטיים ומבוטא בדרגות לחץ שרירי הכולל סותם בלתי מוכפל וגם סותם מוכפל. זהו הפירוש הרגיל של סימן הדגש. לעומת זאת מן הפסקה אפשר להניח שלא הייתה הבחנה פונטית בין דגש קל ודגש חזק. דהיינו תי"ו דגושה בוטאה בדרגה דומה של לחץ שרירי ושל משך גם בהקשרים שרגיל לראות בדגש דגש קל וגם בהקשרים שרגיל לראות בו דגש חזק. זהו למעשה הפירוש הפשוט ביותר, מפני שמטרת הפסקה היא לסווג את הדרגות המתבססות על הבדלים בכבדות, דהיינו בלחץ השרירי, ודרגה אחת לא הייתה צפויה להכיל מגוון לחצים ומשכים. לפיכך הדרגה השלישית מומשה בלחץ שרירי גבוה וככל הנראה גם במשך יתר של העיצור, המצויים רק במילים אחדות. לכן יש כאן כנראה תיאור של סוג קריאה בדגש חזק מורחב בתוספת שלוש מקרים של דגש במשך יתר.

לפי ספר החילופים ("כתאב אל־כֻּלֵּף", *Kitāb al-Khilaf*) של מישאל בן־עוזיאל, שבו יש רשימות של חילופים בין בעלי המסורה בן־אשר ובן־נפתלי, קרא בעל המקרא בן־נפתלי את כל ההיקרויות של פְּתִים בשני טעמים בלחץ שרירי גדול מזה שבהיקרויותיו בלי שני טעמים.<sup>13</sup> לעומת זאת נאמר שבן־אשר חלק על בן־נפתלי וקרא רק פְּתִי (דברי הימים א כח 11) וגם וּבְתִים (דברים ו 11) בלחץ גדול. הדוגמה השנייה אינה נזכרת בהדאית אלקארי אבל יש לה את אותם הטעמים (קדמא ואולא). בן־אשר לא קרא היקרויות אחרות של פְּתִים באותו הלחץ.<sup>14</sup> מישאל בן־עוזיאל<sup>15</sup> מצטט מקור של המסורה המיוחס לבן־אשר, וזו לשונו: "לאנה דכר פי מאסרתה וקאל אן פי אלקראן ארבעה בלשון מרובה דגשין", ותרגומו: משום שהוא [בן־אשר] הזכיר במסורה שלו שבמקרא יש ארבעה מקרים עם דגש גדול. הדברים האלה בספר החילופים מראים שהמבטא של תי"ו במשך יתר היה תכונת הקריאה של בן־אשר ושל בן־נפתלי.

- 13 כל לשון בתים מא כאן מנה בלחנין כאן בן־נפתלי ידגשה אעני ישר פיה זאיד עלי גירה, כלומר "בן נפתלי נתן כל מקרה של פְּתִים בשני טעמים, ז"א בטא אותו בכוח יותר מאשר מקרים אחרים (של המלה בלי שני טעמים)" (ליפשיץ 1965, עמ' 4; אלדר 1994, עמ' 77).
- 14 ומא כאן גיראה מא כאן ישר פיה אמתאל הדא אלשר, כלומר "לא בטא מקרים אחרים באותו הכוח" (ליפשיץ 1965, עמ' 4; אלדר 1994, עמ' 77).
- 15 ליפשיץ, שם.

בסוף הפסקה המובאת מן הנוסח הארוך של הדאית אלקארי נאמר שבמסורת הקריאה הטברנית יש מימוש של הרי"ש שלא נמצא במסורת קריאה אחרת, ושיש לו "המעמד של התי"ו במלה בְּתִים לפי הדעה של בן-נפתלי, שהוא נותן לה דרגה בין שתי דרגות". המחבר של הדאית אלקארי משתמש בסיווג המתבסס על דרגות (מנאזל manāzil) לשלושה מבטאים משתנים של האות רי"ש. אלה היו מבטא ענבלי בלתי נחצי, מכתשי-נחצי ומוכפל, שאפשר לייחס גם כן לשלוש דרגות של לחץ שריי. המבטא הענבלי הבלתי נחצי מכונה בהדאית אלקארי קל (כפִיף kafif), הרי"ש המוכפלת, המסומנת בסימן דגש, היא הדרגה הגדולה (כביר kabīr) והמבטא המכתשי-נחצי הוא "הדרגה בין דרגות" (מנזלה בין מנזלתין manzila bayna manzilatayn).<sup>16</sup>

מקור המונח מנזלה בין מנזלתין הוא כפי הנראה במסורת התאולוגיה המועתזלית.<sup>17</sup> הוא מתייחס בספרות דקדוקית ערבית למקרים של מעמד דקדוקי בינוני. למשל, אלג'ורג'אני (שנפטר בשנת 471 להג'רה, 1078 לספירה) כותב שלמילית השלילה הערבית לִיס laysa יש מעמד בינוני (מנזלה בין מנזלתין) בין הפועל כאן kāna ומילית השלילה מא mā לגבי מידת הנטייה שלה.<sup>18</sup> מישאל בן-עזיאל אומר שהתכונה האופיינית לקריאת בְּתִים של בן-נפתלי הייתה שהוא ביטא את התי"ו בכל היקרויותיה של המילה בשני טעמים בלחץ חזק מזה שבהיקרויות חסרות הטעם המשני. לכן המונח מנזלה בין מנזלתין נוגע בהכרח לדרגה של לחץ גדולה מזו של דגש רגיל. בפסקה על התי"ו בהדאית אלקארי הוכפל הדגש הרגיל, ולפיכך בדרגה הבינונית של בן-נפתלי הופעל לחץ גדול מזה שהופעל בהכפלה הרגילה, אך פחות מלחץ היתר במקרים הספציפיים הנזכרים. ההרגל לבטא את דגש התי"ו בלחץ גדול מזה שבהכפלה רגילה היה, לפי ההדאיה, מיוחד למסורת הטברנית.<sup>19</sup>

הפסקה המצוטטת לעיל מהנוסחים הערביים המקוריים של הדאית אלקארי עֲבָדָה בנוסחים העבריים של החיבור שהתפרסמו באירופה בימי הביניים, כמו "הורית הקורא" (המאה הי"ב) ו"ספר טעמי המקרא" (המאה הי"ג).<sup>20</sup> וזהו נוסח

16 כאן 1995; כאן 2013 א.

17 ראו למשל, Daniel Gimaret, "Mu'tazila", *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs, Brill Online, 2015.

18 ראו בעלבקי 2008, עמ' 132.

19 המסורה הקטנה לדברי הימים כח 11 כוללת את ההערה: "ה' תוין דגש' בחווק". לא ברור באילו מילים התי"וים האלו נקרות חוץ מהתי"ו בְּתִי בדברי הימים כח 11.

20 אלדר 1994, עמ' 16-18.

הפסקה הנדונה בהורית הקורא:<sup>21</sup>

שער התי"ו. בג' מקומות נדגשת התי"ו, מכל התי"ו הנדגשות והם וישימה תל עולם, ובתי"ו וגנזכיו, וגובריא אלך תלתייהון. וכל בתי"ם, שהן לשון מדה, כגון: ויין בתי"ם עשרים אלף ושמן בתי"ם עשרים אלף, דכותהון פתח ודגש. אבל, בתי"ם שהן לשון דירה, כגון: ובתי"ם מלאים כל טוב, הניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתי"ם, כולהון קמצין, ואין ידגיש בחוזק. מבלעדיו: ואת בתי"ו וגנזכיו, שאע"פ שהוא לשון דירה הוא מדגיש בחוזק ובקמץ, מפני שיש בו משרת וטעם, ונראה כאילו הוא שני תיבות. ויש שמוסיפין עליהן, להדגיש בחוזק: ובתי"ם מלאים טוב, הואיל שהמשרת והטעם יחד בתיבה.

כאן נוסף צירוף לפסקה המקורית הנוגע לצורת הרבים בתי"ם. הנוסח הזה של הפסקה מביע שני סוגים של דגש, דהיינו דגש חזק ודגש קל. שלושת המקרים של דגש בתי"ו אחרי קמץ ב־וִישִׁמָה תֵּל־עוֹלָם (יהושע ח 28), וְאֶת־בְּתָיו וְגִנְזָבָיו (דברי הימים א כח 11), וְגִבְרִיָּא אֶלְךָ תִּלְתֵּיהוֹן (דניאל ג 23), ויש הכוללים גם את הדגש אחרי הקמץ ב־וּבְתֵי"ם מְלֵאִים כֶּל־טוֹב (דברים ו 11), מוצגים כשווים לדגש בצורת הרבים בתי"ם, כלומר רואים בהם דגש חזק רגיל. בכל המקרים האחרים של בתי"ם הדגש הוא דגש קל. כאן אין שום התייחסות לדרגת דגש בעל משך יתר. מסתבר שמחבר הורית הקורא לא הכיר את סוג מסורת הקריאה שבו היה הדגש בעל משך יתר. לכן הוא לא הבין מה מטרת הפסקה המקורית, שבה חורג הדגש בתי"ו אחרי קמץ, במקרים הספציפיים הנזכרים, במידת הלחץ והמשך ולא נוהג כדגש החזק הרגיל במלים כמו בתי"ם. מחבר הורית הקורא לא הכיר גם את הקריאה בדגש חזק מורחב, ולפיכך הוא רואה בדגש המופיע ברוב המקרים של בתי"ם דגש קל.<sup>22</sup>

מכאן שהדגש במשך יתר היה תופעה של הקריאה בדגש חזק מורחב, ולא היה ידוע בקריאה בדגש חזק ובדגש קל. נראה שרק הסוג האחרון של הקריאה נמסר באירופה, או לכל הפחות בחוגים שבהם נעשו העיבודים האירופאיים של הראית

21 בוז' 1984, עמ' 60, עם פיסוק של המהדורה.

22 לפסקה יש את אותה הצורה המעוברת גם בספר טעמי המקרא. אלדר (1984, עמ' 28) השתמש בנוסח המעובר הזה של הפסקה על התי"ו בפירושו לנוסח המקורי הערבי של הראית אלקארי ולכן לא פירש את המקור נכונה. לפי אלדר, אלהגש אלכביר של תי"ו לא היה תי"ו מוכפלת לגמרי, אלא רק חצי מוכפלת, דהיינו [t]. התי"ו המוכפלת לגמרי נמצאת במילה בתי"ם. הטענה הזאת מתבססת על ההנחה שהפסקה לא כוללת דגש חזק להבעת הכפלה. אך בפסקה על דרגות הרי"ש, הדרגה הגדולה (כביר) של האות היא רי"ש מוכפלת בדגש, כמו ב־הִקְאִיתֶם (שמואל א י 24). זוהי עדות לכך שהסיווג של דרגות הלחץ של תי"ו כולל את כל מגוון מימושיה.



אלקארי. ואם אכן כך, אזי יש להסיק שהדגש במשך יתר, שבו השתמשו בעלי המסורה בן-אשר ובן-נפתלי בקריאה שלהם באות תי"ו במילים מסוימות, היה דגש חזק מורחב.

הקריאה בדגש חזק מורחב התפתחה מסימן הדגש הנקרא במימושו המלא (כלומר בהכפלה) בכל ההקשרים. סביר להניח שהמניע העיקרי להתפתחות זו היה השאיפה להבחין הבחנה מובהקת ומרבית בין מימושים חוככים ובין מימושים סותמים של עיצורי בגדכפ"ת. תוצאה אחרת של חיזוק מבטא הדגש הייתה סימון של הפרדה ברורה בין הברות.

מאמץ רב הושקע אפוא בקריאה הטברנית כדי להבטיח שאותיות ומילים לא יובלעו וייקראו במימושן המלא. הדבר נבע מהרצון לשמר את קריאת הטקסט במלואו ולממש בכירור הבחנות שעמדו להיטשטש. בעלי המסורה הטברנית הקפידו לא רק על שמירת הטקסט הכתוב אלא גם על שמירת מסורת הקריאה שבעל פה ועל מימושה המדויק.

סביר מאוד להניח שמאמצם של בעלי המסורה הטברנית בימי הביניים הוגבר בעקבות מגעם עם מסורות קריאת הקוראן הערבי, שגם בהן נעשו מאמצים רבים לשמור על קריאה מלאה ומדויקת. על כך מעידה התפתחותו של סוג ספרותי שעסק בתורת הקריאה ונודע בערבית בכינויו תג'ויד tajwīd (שמשמעותו: 'הפיכת [הקריאה] למצוינת'). אחד העקרונות היסודיים של תג'ויד הוא שכל פרטי הקריאה ימומשו כלשונם ובמלואם ולא יובלעו.

ההבחנה הברורה בקריאה בין המימושים החוככים ובין המימושים הסותמים של אותיות בגדכפ"ת הושגה כמתן חיזוק נוסף לדגש המסומן באותיות בגדכפ"ת בשיטת הניקוד הטברנית. כאמור, מכאן גם נבעה ההפרדה הברורה של הברות. לתופעת השימוש בדגש חזק לשם הדגשתה של הפרדת הברות יש הסבר פונולוגי טבעי. המגע האופטימלי בין שתי הברות הוא כאשר פתיחתה של ההברה השנייה חזקה מסגירתה של ההברה הקודמת.<sup>23</sup> הדייקנות המוקפדת הזאת בקריאת מילים עם אותיות בגדכפ"ת הושגה בלי סטייה משיטת הניקוד הטברנית התקנית.

כמו שהזכרנו לעיל, מבחינה היסטורית הייתה בוודאי הבחנה בין מימושים סותמים של בגדכפ"ת מוכפלים ובלתי מוכפלים. העדויות הראשונות שיש בידינו על הקריאה בדגש חזק מורחב הן השימוש בסימן שדה בכתבי יד מסוימים של תעתיקים קראיים מהמאה ה' והי"א ופסקאות מסוימות בהדאית אלקארי, שנכתב במאה ה"א המוקדמת. ייתכן אפוא שהקריאה בדגש חזק מורחב התפתחה בתקופת המסורה הטברנית המאוחרת. החיבור הדאית אלקארי מניח שהשיטה המורחבת היא

23 פנמן 1980, עמ' 40.

הקריאה הטברנית הנכונה, ומכאן אפשר להסיק שהשיטה המורחבת הייתה השיטה המועדפת על המורים לקריאה הטברנית בתקופה ההיא. כאמור, המקורות מעידים שזו אכן הייתה תכונת הקריאה של בן-אשר ובן-נפתלי, שהיו הדור האחרון של בעלי המסורה הטברנית.

התפתחות מסורת הקריאה הטברנית לא נודעה ככל הנראה מחוץ לארץ ישראל בימי הביניים המאוחרים וירדה לתהום הנשייה. חוסר הידע באשר לשלבים האחרונים של הקריאה הטברנית נובע מכך שהמסורת התפזרה מחוץ לארץ ישראל, והדרות המאוחרים נחשפו אליה רק בצורת ניקוד כתוב. הניקוד בצורתו התקנית לא שיקף את ההתפתחויות האלה בקריאה. לכן צורתה האחרונה של מסורת הקריאה הטברנית נשכחה לחלוטין, ואפשר לשחזרה רק דרך מקורות דוגמת התעתיקים הקראיים והנוסח הערבי המקורי של הדאית אלקארי. סביר להניח שהקריאה בדגש חזק מורחב הייתה המניע לשימוש בדגש חזק בעיצורים אחרים בתחילת הברות, לשם סימנה של הפרדה ברורה בין ההברות בצורות כמו יֶקֶב (ירמיהו ט 3), שספר החילופים מייחסה לבן-נפתלי,<sup>24</sup> ולשימוש הנרחב בדגש בכתבי יד שנוקדו בשיטת הניקוד הטברני הארץ-ישראלי.<sup>25</sup> בפרטיה של ההתפתחות הנוספת הזאת של הדגש ושורשיה בקריאה בדגש חזק מורחב אדון במקום אחר.

### רשימת הקיצורים

ברונו 1943 = Einar Brønno, *Studien über hebräische Morphologie und Vocalismus auf Grundlage der mercatischen Fragmente der zweiten Kolumne der Hexapla des Origenes*, (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 28), Leipzig 1943

אלדר תשמ"ה = אילן אלדר, הגייה הכפולה של הרי"ש הטברנית, לשוננו מח-מט (תשמ"ה), עמ' 22-34

אלדר 1994 = אילן אלדר, תורת הקריאה במקרא, ירושלים 1994  
בוזי 1984 = Giulio Busi, *Horayat ha-qore': una Grammatica ebraica del Secolo XI* (Judentum und Umwelt, 11), Frankfurt and Main 1984

בעלבקי 2008 = Ramzi Baalbakki, *The Legacy of the Kitāb: Sībawayhi's Analytical Methods Within the Context of the Arabic Grammatical Theory*, Leiden and Boston 2008

24 מורג 1959, ייבין 1983.

25 מורג 1959, ייבין 1983.

- דוֹתָן 1967 = אהרן דוֹתָן, ספר דקדוקי הטעמים לר' אהרן בן משה בן אשר, ירושלים 1967
- דוֹתָן 1997 = אהרן דוֹתָן, אור ראשון בחכמת הלשון: ספר צחות לשון העברים לרב סעדיה גאון, ירושלים 1997
- פנמָן 1988 = Theo Vennemann, *Preference Laws for Syllable Structure and the Explanation of Sound Change*, Berlin 1988
- חיוג' 1897 = Judah ben David Ḥayyuj, *The Weak and Geminative Verbs in Hebrew*, ed. M. Jastrow, Leiden 1897
- ייבין תשמ"ג = ישראל ייבין, "משמעות סימן הדגש בניקוד הטברני המורחב", מחקרי לשון: מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, בעריכת מ' בר אשר, א' דוֹתָן, ד' טנא וגב"ע צרפתי, ירושלים תשמ"ג, עמ' 293–307
- ירקוני 1985 = רבקה ירקוני, עין הקורא ליקותיאל הכהן, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 1985
- כאן 1987 = Geoffrey Khan, "Vowel Length and Syllable Structure in the Tiberian Tradition of Biblical Hebrew", *Journal of Semitic Studies* 32 (1987), pp. 23–82
- כאן 1992 = Geoffrey Khan, "The Medieval Karaite Transcriptions of Hebrew in Arabic Script", *Israel Oriental Studies* 12 (1992), pp. 157–176
- כאן 1993 = Geoffrey Khan, "The Orthography of Karaite Hebrew Bible Manuscripts in Arabic Transcription", *Journal of Semitic Studies* 38 (1993), pp. 49–70
- כאן 1995 = Geoffrey Khan, "The Pronunciation of the Reš in the Tiberian Tradition of Biblical Hebrew", *Hebrew Union College Annual* 66 (1995), pp. 67–80
- כאן 2013א = Geoffrey Khan, "Resh, Pre-Modern Hebrew", *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, eds. G. Khan, S. Bolozky, S. E. Fassberg, G. A. Rendsburg, A. D. Rubin, O. R. Schwartzwald and T. Zewi, Leiden and Boston 2013
- כאן 2013ב = Geoffrey Khan, "Transcriptions into Arabic Script: Medieval Karaite Sources", *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, eds. G. Khan, S. Bolozky, S. E. Fassberg, G. A. Rendsburg, A. D. Rubin, O. R. Schwartzwald and T. Zewi, Leiden and Boston 2013

Geoffrey Khan, "The Medieval Karaite Tradition of Hebrew = 2014 כאן Grammar", *A Universal Art: Hebrew Grammar Across Disciplines and Faiths*, ed. N. Vidro, I. E. Zwiép and J. Olszowy-Schlanger, Leiden 2014, pp. 15–33

ליפשיץ 1965 = אליעזר ליפשיץ, ספר החילופים, ירושלים 1965  
 Shelomo Morag, "The Vocalization of Codex Reuchlinianus: = 1959 מורג Is the Pre-Masoretic Bible Pre-Masoretic?", *Journal of Semitic Studies* 4 (1959), pp. 216–37

Alexander Sperber, "Hebrew Based upon Greek and Latin = 1937 שפרבר Transliterations", *Hebrew Union College Annual* 12–13 (1937), pp. 103–274

## מימושי קמץ בימינו (כיצד יש לבטא מילים כמו נַעְמִי או תַּעֲבָדָם?)

### א. השתלשלות מבטאי הדיבור העברי

מבטאי הדיבור העבריים התפתחו בתפוצות ישראל במשך אלפי שנים. מסורות ההגייה הלכו ונברדלו זו מזו בעיקר בגלל הגלגליות השונות ובהשפעת השפות שבאו במגע עם העברית. בתחילה צמחו מסורות הלשון מתוך דיאלקטים אזוריים, ואפשר היה לתחום את ההגיות השונות לפי אזורים גאוגרפיים שונים. אפילו בתקופה קדומה כבר היו דיאלקטים שונים בעם ישראל, כפי שמעיד המקרא עצמו בספר שופטים על הגייתם השונה של בני אפרים (שופטים יב 6 – שְׁבַלְתִּי/סְבַלְתִּי).

בגלי ההגירה והגירושים שפקדו את עמנו במרוצת ההיסטוריה הוכחדו והתמזגו קהילות שלמות, והדיאלקטים האזוריים אף נעקרו ממקומם הגאוגרפי. דוברי ההגיות השונות התפזרו והתקבצו באזורים גאוגרפיים חדשים.<sup>1</sup> עם ישראל נדר אמנם בין גלויות ובין לשונות, אך השכיל לשמור אמונים לעברית. יהודים שאפו לשמר את לשון התפילה והקריאה בכתבי הקודש, ולשם כך פותחו שיטות ניקוד שונות שנועדו לסייע בשימור המסורות שעברו עד אז בעל־פה מדור לדור. מן המאה השביעית ועד למחציתה הראשונה של המאה העשירית לספירה התפתחו שלוש שיטות ניקוד עיקריות לעברית הכתובה, והן שיקפו שלוש מסורות הגייה שונות: הניקוד הבבלי, הניקוד המכונה ארץ־ישראלי והניקוד הטברני. מטרתן של שיטות ניקוד אלה הייתה אחת – לשמר את נוסח המקרא בדקדקנות ולקיימו בקפידה.<sup>2</sup>

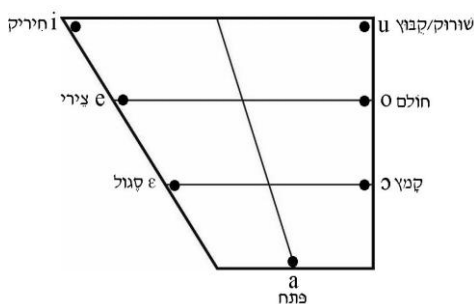
מגוון מבטאי העברית כיום יונק משלוש מסורות הניקוד האלה. הניקוד הבבלי שיקף את המבטא שנהג בקהילות ככל של הגאונים (מזרח, צפון־מזרח ודרום־מזרח א"י). הניקוד הארץ־ישראלי שיקף את המבטא שנהג בקהילות ישראל שבררום א"י

1 במרכזים שונים בישראל, באירופה, בצפון אמריקה ובדרומה, בדרום אפריקה ובאוסטרליה. למעשה כשאנו מדברים היום על מבטא תימני, ספרדי או אשכנזי בעברית בת־זמננו איננו מתכוונים למבטא שמדובר באזור גאוגרפי מסוים אלא למבטא שמוצאו ומקורו באותו אזור גאוגרפי. למשל, בבית כנסת בניו־יורק אנו יכולים לשמוע הגייה אשכנזית מפי דוברים שנולדו בניו־יורק, ובבית כנסת בירושלים נוכל לשמוע מבטא תימני מפי ילידי ירושלים.

2 מורג תשכ"ח, עמ' 841; יהלום תשמ"ח; אלדר תשמ"ט; יבין תשס"ג, מבוא. על ההבדלים הגראפיים בין שיטות הניקוד האלה ר' למשל מורג תשכ"ח ויבין תשס"ג, עמ' 54–89.

ובמערכה ("דרום א"י" בפי וויינרייך (תשכ"ד, עמ' 230), כדי להבדילו מהטברני שהוא "צפון א"י"), וההנחה המקובלת היא שהניקוד הטברני שיקף את מסורת ההגייה של אסכולת טבריה. שלוש מסורות הניקוד שיקפו הבדלים ברורים של שלושה סוגי מבטאים (או שלושה דיאלקטים) שנבדלו זה מזה.<sup>3</sup> במאמר זה נעסוק רק בתנועות, ומהן נתמקד במבטא הקמץ.

מניתוח הטקסט המקראי במסורת הטברנית עולה כי במערכת התנועות הטברנית היו שבע תנועות פונמיות (מבחינות), כפי שמעידים בבירור גם בעלי המסורה עצמם. בכתבי בעלי המסורה הטברנית יש דיונים על מערכת התנועות, ומהם עולה בפירושו כי במערכת התנועות שבשפתם יש שבע איכויות של תנועות שהם כינו **שבעת המלכים**. איור 1 מסכם את מערכת התנועות הטברנית בשיטת הסימון הבינלאומית של יפ"א בתוך טרפז התנועות המקובל.<sup>4</sup>



איור 1: מערכת התנועות בעברית הטברנית ("שבעת המלכים")

החוקרים תמימי דעים שבדיאלקט הטברני לא הבחינו בין מה שאנו מכנים קמץ גדול וקמץ קטן, ורובם משערים שאיכותו הייתה אחת – [ɔ].<sup>5</sup> מניתוח הטקסט המקראי במסורת הבבלית עולה כי במערכת התנועות שלה היו

3 מורג תשכ"ח; יהלום תשמ"ח, עמ' 115; או ייבין תשס"ג. המסורות אף נבדלו פה ושם גם בנוסחי הכתיבה של אמות קריאה יתרות וחסרות.

4 ר' לאופר תשס"ט, פרק 15; וכן ר' בן-חיים תשי"ג, עמ' 90-91; דותן תשכ"ז; מורג תשכ"ח; בלאו תש"ע; אלדר תשנ"ד; כאן 1997. השוואים (=השווא הנע והחטפים) במסורת הטברנית שיקפו גם כן את שבע איכויות התנועות שבטרפז, ולפי עדויות של בעלי המסורה עצמם ההבדלים בין מימוש השוואים ובין מימוש התנועות הרגילות היו רק הבדלי משך – השוואים נהגו בחטיפות.

5 ר' למשל גזניוס 1910, עמ' 50; ברגשטרסר תשמ"ב, עמ' 100; סגל תרפ"ח, עמ' 113; מורג תשכ"ג, עמ' 103; ויינברג 1968, עמ' 151; ז'ארו ומוראוקה 1993, עמ' 40; ייבין תשמ"ה, עמ' 56; דותן תשנ"ב, עמ'

שש תנועות פונמיות, כמתואר באיור 2 (לצורך השוואה הוכנסה מערכת התנועות הטברנית בשלוש השורות שבתחתית האיור). בניקוד הבבלי יש סימן אחד המקביל לפתח ולסגול הטברניים. קרוב לוודאי שהבדל זה נבע מהעובדה שהניקוד הבבלי התפתח באזור שבו לא הבחינו בין פתח לסגול טברניים. תופעה כזאת אינה צריכה להפתיע, שכן חוסר הבחנה בין פתח לסגול נשאר עד ימינו אלה בכל מסורות הקריאה התימניות, ואכן החוקרים בדעה אחת כי המסורות התימניות הן תולדות של מסורת הקריאה הבבלית.<sup>6</sup>

Babylonian Niqqud with ב	בְּ	בֶּ	בִּ	בָּ	בּוּ	בֹּ	6
Tiberian Niqqud	hiriq	tzere	segol	patah	qamatz	holam	qubutz shurug
Niqqud with ב	בְּ	בֶּ	בִּ	בָּ	בּוּ	בֹּ	7
IPA	/i/	/e/	/e/	/a/	/ɔ/	/o/	/u/

איור 2: מערכת התנועות של העברית בניקוד הבבלי

כמו במסורה הטברנית, אף במסורה הבבלית הייתה לקמץ איכות אחת בלבד, כאיכות הקמץ הטברני – [ɔ].<sup>7</sup>

הניקוד המכונה ארץ-ישראלי שיקף מבטא עברי שהיו בו רק חמש תנועות פונולוגיות, כמתואר באיור 3, שכן בניקוד הזה לא הבחינו בין צירי לסגול ולא בין פתח לקמץ כבניקוד הטברני (גם באיור זה הוספנו לצורך השוואה שלוש שורות המתארות את הניקוד הטברני). חוסר הבחנה כזה מאפיינ עד ימינו אלה את הקהילות

75; אלדר תשנ"ד, עמ' 7; בלאו תש"ע. לדעתם ההרגל שלנו להבחין בין קמץ גדול לקמץ קטן נובע מניתוח העברית הטברנית ככלים של מסורות עדות שמקורן אינו העברית הטברנית.

6 ר' מורג תשכ"ג, תשכ"ח; אלדר תשנ"ד, עמ' 21. כל המסורות התימניות הגוות בשווה זוגות מילים כמו אָרְאָנוּ (במדבר כג 9) / אָרְאָנוּ (מיכה ז 15); חֶבְלֵי (כ"ב), הוּשַׁע יג 13 / חֶבְלֵי (חבל ארץ), יהושע יז 5.

7 ר' יבין תשמ"ה, עמ' 56.

המכונות "ספרדיות", וההנחה המקובלת היא שהמסורות הספרדיות הן תולדות של מסורת הקריאה הארץ-ישראלית.<sup>8</sup>

**זאת דוגמה למסורה בניקוד א"י, שמייצג מערכת בת 5 תנועות**

**שרבו התנועות של המסורה הא"י**

חיריק • חולם • סקול וירי • סתח וקמץ

לפתח ולקמץ הטברניים  
מקביל רק סימו אחד [a]

לצירי ולסגול הטברניים  
מקביל רק סימו אחד [e]

Palestina Niqqud	בְּ	בִּ	בֵּ	בֹּ	בּוּ	בֻּ	5
Tiberian Niqqud	hiriq	tzere	segol	batah	qamatz	holam	qubutz shtrua
Niqqud wnt	בְּ	בִּ	בֵּ	בֹּ	בוּ, בֻּ	בוּ, בֻּ	7
IPA	/i/	/e/	/e/	/a/	/o/	/u/	

איור 3: מערכת התנועות של העברית בניקוד הארץ-ישראלי

מאפיין נוסף של הניקוד הארץ-ישראלי הקדום הוא ניקוד של חולם במקומות שבניקוד הטברני מופיע קמץ בהברה סגורה בלתי-מוטעמת (דהיינו במקומות שבהם היינו מצפים למה שמכונה בפינו היום "קמץ קטן"). במילים כמו אֶזְבֵּךְ, אֶזְנִי, אֶזְנִיךְ אנו מוצאים בניקוד הארץ-ישראלי חולם. לדוגמה: במקום שבטברנית כתוב קָדְשׁוֹ והקו"ף מנוקדת בקמץ, אנו מוצאים בניקוד הארץ-ישראלי קודשו (בווי"ו אחרי

8 כתבי היד בניקוד הארץ-ישראלי אינם הומוגניים בכמות סימני הניקוד המשמשים בהם ואינם בני תקופה אחת. החוקרים נוטים לסברה שהניקודים הקדומים משקפים כאמור מערכת של חמש תנועות. עם השנים הוכנסו באופן מלאכותי סימני ניקוד נוספים כדי לחקות מעין ניקוד טברני. לדעת החוקרים הסימנים המאוחרים אינם מעידים על מסורת הגייה נפרדת אלא על שאיפה ל"טברון", שכן הניקוד הטברני הפך לניקוד היוקרתי והמוערך. אחת הראיות היא שבכתבי היד המאוחרים יש שימוש מבוזבז בסימני קמץ ופתח ובסימני צירי וסגול (ר' מורג תשכ"ח, עמ' 855; יהלום תשמ"ח, עמ' 130, 142; אלדר תשנ"ד, עמ' 18-19; היימנס 2013). עדות ספרדיות לא הבחינו בדיבור בין זוגות מילים כמו זָכַר (פועל, בראשית מ 23) / זָכַר (זכר ונקבה, בראשית א 27); נָלַחַם (בזמן עבר) / נָלַחַם (בבינוני); חָבַל (אזור, דברים ג 13) / חָבַל (צער, ישעיהו סו 7); וָעַד (לעולמים, שמות טו 18) / וָעַד (לשון עדות, ירמיהו כט 23).



הקו"ף). כלומר הקמץ שאנו מכנים קמץ קטן מנוקד בניקוד הטברני בקמץ, אך בניקוד הארץ-ישראלי הוא מנוקד בדרך כלל בחולם.<sup>9</sup> תכונה זאת, של בידול בין מימושים שונים של הקמץ, נשמרה בקהילות הספרדיות המבחינות בטקסט המנוקד בניקוד טברני בין קמץ גדול לבין קמץ קטן, אף שסימנם שווה בניקוד.<sup>10</sup> אנו רואים אפוא כי הניקוד הארץ-ישראלי הקדום שיקף מבטא קרוב לזה המוכר לנו ביסוד המסורות הספרדיות כיום.

מסורות הניקוד השונות מעידות שכבר בתקופה קדומה מאוד נהגו בהגיית העברית דיאלקטים שונים, ומעידים על כך גם מקורות נוספים כמו תעתיקי שמות בתרגומי מקרא עתיקים. באשר למימושי התנועות של שלוש מסורות הלשון נוכל לסכם: הניקוד הטברני שיקף מסורת הגייה שבמערכת התנועות שלה היו שבע תנועות פונולוגיות, הניקוד הבבלי שיקף מערכת של שש תנועות פונולוגיות, והניקוד הארץ-ישראלי שיקף מערכת של חמש תנועות פונולוגיות.

השיטה המשוכללת והמושלמת של מסירת המקרא היא ללא ספק המסורת הטברנית, והיא עולה בהרבה על השיטות האחרות. ואכן כבר בתחילת האלף השני מסורת הניקוד הטברנית גוברת על מסורות הניקוד האחרות, ונוסח טבריה נעשה לנוסח המחייב את כל עדות ישראל כמעט בכל תפוצותיהן.<sup>11</sup>

עם ישראל התאחד ודבק אפוא במסורה הטברנית, אך יש להדגיש שהוא התאחד רק מהבחינות של הכתיב, של הניקוד ושל הטעמים. מבחינת ההגייה המשיכה כל עדה במסורת ההגייה הפונטית שהייתה נהוגה בה זה דורות. עדות ישראל לא שינו את המבטאים שלהן והמשיכו להשתמש במערכות הפונולוגיות שהשתמרו בכל עדה במשך הדורות. נוצר אפוא מצב שהגיתן של העדות בפועל לא תאמה לגמרי את המבטא המונח ביסודה של המסורה הטברנית. למשל, התימנים קיבלו אמנם את נוסח המקרא הטברני, אך במבטאם המשיכו למעשה לממש את הפתח ואת הסגול כבמסורת הבבליית שנהגה אצלם.<sup>12</sup> אף הספרדים קיבלו את נוסח המקרא הטברני, אך שלא כבמסורת טבריה, הם לא הבחינו בין קמץ לפתח ובין צירי לסגול.<sup>13</sup>

9 בלשון "בלשנית" נוכל לכלול ולומר, כי תנועת /u/ פרוטושמית צברה בהברה סגורה ובלתי-מוטעמת מנוקדת בטברנית בקמץ, אך בניקוד הארץ-ישראלי – בחולם (בנרודי תשי"ח, עמ' 29; מורג תשכ"ג, עמ' 102; ילון תשל"א, עמ' 385; ייבין תשמ"ה, עמ' 57, 377 ואילך).

10 יהלום תשמ"ח, עמ' 130-131.

11 ייבין תשס"ג, עמ' 7.

12 תימנים לא הבחינו למשל בין אָרָאָנו (במדבר כג 9) לבין אָרָאָנו (מיכה ז 15).

13 ספרדים לא הבחינו למשל בין גֶלְחָם (פועל בעבר) לבין גֶלְחָם (פועל בבינוני) או בין חָבֵל ('אזור', דברים ג 13) לבין חָבֵל ('צער', ישעיהו סו 7).

כאמור, עם ישראל התאחד ודבק במסורת הטברנית מהבחינות של הכתב, של הניקוד ושל הטעמים, אך לא מבחינת ההגייה. מכאן שבימינו אלה אנו יכולים להבחין בארבעה מבטאים ליטורגיים יהודיים עיקריים, ורובם אף מתפצלים לכמה תת-מבטאים (לכמה ענפים).<sup>14</sup>

בעברית בת זמננו אפשר להבחין בשני סוגי הגיות: (א) בעברית הליטורגית על שלל מבטאיה, וכוונתנו לשלל מסורות הלשון בפי עדות ישראל השונות המשמשות לצורכי תפילה וקריאה בתנ"ך; (ב) בעברית המדוברת ובה אפשר להבחין בשני מבטאים: עברית מזרחית ועברית לא-מזרחית. המבטאים האלה מסוכמים בטבלה 1.1<sup>15</sup>.

14 יש מבטא עברי נוסף, לא יהודי, של המסורת השומרנית אך הוא חורג מתחום דיוננו. ר' בן-חיים תשל"ז.

15 חוקרים רבים חקרו מבטאים עבריים שונים בפי עדות ישראל וקצר המצע מלהזכיר את כולם. המרכז החשוב מכולם הוא "המרכז לחקר מסורות הלשון של קהילות ישראל", שייסד מורי ורבי פרופ' שלמה מורג ז"ל. מרכז זה הניב שלל מחקרים ובהם: (1) הסדרה **עדה ולשון**, שבה יצאו לאור עד כה 31 כרכים (כל כרך מוקדש למונוגרפיה באחת הסוגיות הנוגעות למסורות הלשון של קהילות ישראל); (2) הסדרה **מסורות** (כרכים א-ט), שאף היא עוסקת במסורות הלשון של העברית ושל הארמית כפי שהן באות לידי ביטוי בקריאה המסורתית של טקסטים ליטורגיים. לאחרונה התפרסמה במרשתת **אנציקלופדיה של הלשון העברית בעריכת ג'פרי כאן** ובה מאמרים שונים המסכמים את מבטאי העדות (כאן 2015).

### טבלה 1: המבטאים בעברית בת-ימינו

א. מסורות הלשון הליטורגיות של העברית בפי עדות ישראל נשים לב שהחלוקה בטבלה זאת איננה על פי מעמד חברתי, ומבחינה סינכרונית אף איננה לפי חלוקה גאוגרפית (אזורית). היא מושפעת בעיקר ממוצא הדוברים או מדוברים שסיגלו לעצמם את אותו מבטא. במבטאי הדיבור העבריים של מסורות הלשון הליטורגיות אנו מבחינים כיום בארבעה מבטאים עיקריים, ורובם מתפצלים לכמה תת-מבטאים (לכמה ענפים):

מבטאים עיקריים	מוצא ענפי המשנה (או מוצא צאצאי מהגרים ממקומות אלה)
1 תימני (צאצאי המסורה הבבלית)	שמקורו במרכז (צנעה)
	שמקורו בצפון (צעדה)
	שמקורו בדרום-מערב (חוגרייה)
	שמקורו בדרום (עדן)
	שמקורו במזרח (חָבֵן)
2 ספרדי (צאצאי המסורה הארץ- ישראלית)	שמקורו בארצות דוברות ערבית (עיראק, סוריה, לבנון, מצרים, מרוקו, תוניס ועוד)
	שמקורו בארצות דוברות ארמית (כורדיסטן, פרס, סוריה)
	שמקורו בארצות דוברות פרסית
	שמקורו בגיאורגיה (גרוזינית = גיאורגית)
	שמקורו באתיופיה ובאריתריאה (געז, אמהרית)
	שמקורו באירופה הספרדית (דוברי לדינו)
	שמקורו באירופה הספרדית (דוברי איטלקית, יונית, בולגרית ויוגוסלבית)
שמקורו באירופה הספרדית (דוברי הולנדית-פורטוגזית)	
3 אשכנזי (צאצאי המסורה הטברנית)	שמקורו בדרום-מזרח אירופה (גליציה, רומניה, אוקראינה)
	שמקורו בצפון-מזרח אירופה (ליטא, ברוס)
	שמקורו במרכז אירופה (פולניה)
	שמקורו במערב אירופה (גרמניה, אנגליה)
4 ישראלי לא-מזרחי	

ב. המבטאים בעברית המדוברת בת-זמננו:

1. מבטא מזרחי.

2. מבטא לא-מזרחי.

כמה הערות על המבטאים הליטורגיים שבטבלה 1:

1. המבטא התימני מאופיין בחוסר הבחנה בין סגול לפתח, ומבחינה זאת אפשר לראות בו המשך של הניקוד הבבלי הקדום. כיום מבחינים במבטא התימני בהתפצלות לחמישה ענפים, הנבדלים זה מזה במאפיינים ברורים הקשורים למחוזות שונים בתימן: (I) צנעה במרכז; (II) צעדה בצפון; (III) חוג'ריה בדרום מערב; (IV) חבאן וחאצ'נה במזרח; (V) עדן בדרום.<sup>16</sup>
2. המבטא המכונה ספרדי מאופיין בחוסר הבחנה בין צירי לסגול ובין קמץ לפתח ובמימוש קמץ טברני בהברה סגורה ובלתי־מוטעמת ב־/o/. מהבחינות האלה אפשר לראות במבטא הספרדי את המשכו של הניקוד הארץ־ישראלי הקדום. אף המבטא הספרדי מתפצל לתת־ענפים הנבדלים זה מזה במאפיינים ברורים הקשורים לגליות השונות: (I) לארצות דוכרות ערבית (כמו עירק, בגדד); (II) לארצות דוכרות לדינו, איטלקית, הולנדית או פורטוגזית; (III) לארצות דוכרות ארמית או פרסית; (IV) לארצות שמדברים בהן גיאורגית (גרזינית).<sup>17</sup>
3. חוקרים טוענים שהמבטאים האשכנזיים ממשיכים את המסורת הטברנית, אך אפילו מבחינת התנועות הם אינם זהים: במסורה הטברנית היו שבע תנועות פונמיות, ואילו במבטאי העברית של האשכנזים כיום יש במערכות התנועות רק חמש או שש תנועות. במבטא האשכנזי אפשר להבחין בארבעה תת־ענפים, שהם תוצאה של השתלשלות מבטאים של מהגרים יהודים מאזורים שונים באירופה: (I) מצפון מזרח אירופה; (II) ממרכז מזרח אירופה; (III) מדרום מזרח אירופה; (IV) ממערב אירופה.<sup>18</sup>
4. המבטא בקבוצה 4 שבטבלה, מבטא ישראלי לא־מזרחי, הוא די חדש והוא התפתח בדורות האחרונים (הוא בן פחות ממאה שנים). יש המכנים אותו "מבטא ספרדי", אך שם זה אינו מוצלח, כי אמנם מבחינת מערכת התנועות ומבחינת

16 דיון מפורט בהתפצלות ובמאפיינים של כל ענף אפשר למצוא בספרו של מו"ר פרופ' שלמה מורג, העברית שבפי יהודי תימן, ירושלים תשכ"ג. מבחינת נוסחי התפילה קיימים אצל התימנים שני נוסחים: נוסח תימני מקורי, המכונה בלאדי (נוסח המקום), והנוסח הספרדי־שאמי (נוסח ארץ־ישראל; ר' מורג תשכ"ג, עמ' כג).

17 דיון מפורט בהתפצלות ובמאפיינים של הענפים הספרדיים השונים אפשר למצוא במורג תשכ"ח, תשנ"א ותשנ"ג; וכן בכ"ץ תשל"ז ותשמ"א ובהנשקה 2013.

18 ר' גלינרט 2013; אלדר תשע"ד. במבטא האשכנזי יש שניסו להבחין בין מבטאים חסידיים לבין מבטאים לא־חסידיים. אך דעמביצער (תשע"ב, עמ' א-ב) בהחיר שהכוונה בביטוי מבטא חסידי למבטא יהודי מאזור מסוים ולא למבטא של כת מסוימת. הוא מדגים כי בגליציה גם חסידיים וגם לא־חסידיים קראו הוא כמו ה'יא, וברוסיה גם חסידי חב"ד וגם מתנגדיהם ביטאו חולם כמו צירי (ג'יא וגוי נהגו בשוה).

מקום הטעם הוא מתאים בעיקרו להגיות הספרדיות, אך מבחינת מערכת העיצורים הוא מתאים להגיות האשכנזיות (מצד אחד הוא איבד את הלועיות ואת רוב הנחציות, אך מצד שני הוא לא שימר את ההגייה האשכנזית של ת). למעשה המבטא הליטורגי החדש, הישראלי הלא-מזרחי, הוא המכנה המשותף הנמוך של שני המבטאים – הספרדי והאשכנזי.<sup>19</sup>

### ב. מימוש הקמץ במבטאים הליטורגיים של העדות

העברית המדוברת בימינו היא בעלת מערכת של חמש תנועות, כבניקוד הארץ-ישראלי.<sup>20</sup> אבל בקריאת עברית אנחנו נעזרים בניקוד הטברני שייצג דיאלקט בעל מערכת של שבע תנועות. אי-ההתאמה המושלמת בין מערכות התנועות עלולה לעורר קשיים, וכאן נתמקד בקושי של מימוש הקמץ. מוסכם על כל החוקרים כי בניקוד הטברני סימל סימן הקמץ איכות אחת – [o] (ר' הערה 5). אך בעברית שלנו הקמץ ממומש לפעמים ב-[o] (בדומה לקמץ קטן) ולפעמים ב-[a] (בדומה לקמץ גדול). לכן לקוראים במבטא שלנו יש לפעמים קושי להחליט איך לממש את סימן הקמץ שלפניהם, בקמץ קטן או בקמץ גדול.

כדי לסייע בקריאה נכונה יש שהחלו בעשורים האחרונים לסמן בטקסטים ליטורגיים הברל בין שני סוגי הקמץ, והם מסמנים את הקמץ הקטן בסימון שונה במעט מסימונו של הקמץ הרגיל. אפשר לראות דוגמות לכך באיור 4 שבו סומנו שני סוגי הקמצים על צילום קטע מסידור "רינת ישראל" (נוסח אשכנז, מהדורה רביעית מתשס"ז) ועל צילום מסידור "קורן" (נוסח ספרד, תש"ע).<sup>21</sup>

19 על מבטאי העברית השונים ר' מורג 1972; מורג תש"ן; עופר תשס"ח.

20 לאופר תשס"ט.

21 עוד בימי הביניים, בייחוד אצל הספרדים, התפשט מנהג לנקד את הקמץ הקטן בסימן שונה, אך הם סימנו אותו בסימן החטף קמץ. כך במחזורים ובכתבי-יד של מקרא שבדק אלדר (תשל"ט, עמ' 37-40), וכך בכתב היד של "דייקות" לרשב"ם ובכתב יד של מחזור לונדון מ-1056 ובעוד רבים (ייבין תש"ם, עמ' 174). אבל המרת קמץ קטן בחטף קמץ לא הייתה גורפת. במקומות שאין ספק שהקמץ צריך להתממש בקמץ קטן (כמו קמץ לפני שווא נח או לפני דגש) לא טרחו לסמנו בחטף קמץ. בעניין זה ראוי לצטט את הרד"ק:

אבל אם תדגש האות שאחריה ינקדו הקמץ לבדו [ולא חטף קמץ], כי אין לטעות בו כי בוודאי הוא חטוף אחר שהדגש לצדו, כמו **נָזַי נִזְרָה**, **כָּנָה שְׁמִים**, והדומים להם. וכן אם האות שאחריה היא בשו"א נח ינקדו קמץ לבדו כי אין לטעות בו כי בודאי הוא חטוף אחר שהשו"א נח הוא לצדו, כי אין אחר הקמץ רחב שו"א נח, כמו **קָרְבָּן**, **קָדְשׁוֹ** והדומים להם (קמחי תשכ"ו, עמ' קלז, ב; וראו דיון על כך אצל ייבין תש"ם, עמ' 174).

<p><b>סידור קורן</b></p> <p>נסח ספרד</p>	<p>קמץ גדול</p> <p>קמץ קטן</p>	<p><b>רַבַּת יִשְׂרָאֵל</b></p> <p>נסח אשכנז</p>
<p>אֵל אֲדוֹן עַל כָּל הַמַּעֲשִׂים</p> <p>בְּרוּךְ וּמְבָרָךְ בְּפִי כָל הַנְּשָׂמָה</p> <p>אֵלֵינוּ וְטוֹבוֹ מְלֵא עוֹלָם</p>		<p>אֵל אֲדוֹן עַל כָּל הַמַּעֲשִׂים,</p> <p>בְּרוּךְ וּמְבָרָךְ בְּפִי כָל הַנְּשָׂמָה</p> <p>אֵלֵינוּ וְטוֹבוֹ מְלֵא עוֹלָם.</p>

איור 4: דוגמה להבחנה בין קמץ גדול לקמץ קטן בשני סידורים

השימוש בשני סוגים של קמץ הוסיף למעשה סימן ניקוד שלא היה בניקוד הטברני. בשיטה החדשה נאלץ הנקדן להחליט אם לסמן את הקמץ שלפניו בקמץ גדול או בקמץ קטן. שיקולים שונים עלולים לגרום מחלוקות בזיהוי הקמצים. כך למשל שונה פרשנותו של קמץ שלפני חטף קמץ בשני הסידורים שהזכרנו, וכפי שמודגם בראש איור 5.

<p><b>סידור קורן</b></p> <p>נסח ספרד</p>	<p>קמץ גדול</p> <p>קמץ קטן</p>	<p><b>רַבַּת יִשְׂרָאֵל</b></p> <p>נסח אשכנז</p>
<p>פָּאָר וְכַבּוּד נוֹתְנִים לְשִׁמּוֹ</p> <p>צִהְיֶה יְרֵנָה לְזִכְר מַלְכוּתוֹ</p> <p>קְרָא לְשִׁמְשׁ וַיִּזְרַח אוֹר</p> <p>רָאָה וְהִתְקִין צוּרַת הַלְּבָנָה.</p> <p>וְעַל נַפְלְאוֹתֶיךָ וְטוֹבוֹתֶיךָ</p> <p>שֶׁבְּכָל עֵת, עֲרַב וּבִקֵּר וְצִהְרִים</p>		<p>פָּאָר וְכַבּוּד נוֹתְנִים לְשִׁמּוֹ,</p> <p>צִהְיֶה יְרֵנָה לְזִכְר מַלְכוּתוֹ,</p> <p>קְרָא לְשִׁמְשׁ וַיִּזְרַח אוֹר,</p> <p>רָאָה וְהִתְקִין צוּרַת הַלְּבָנָה.</p> <p>נַפְלְאוֹתֶיךָ וְטוֹבוֹתֶיךָ</p> <p>שֶׁבְּכָל עֵת, עֲרַב וּבִקֵּר</p> <p>וְצִהְרִים. הַטּוֹב כִּי לֹא</p>
<p>קָדְשִׁים... בְּצַפּוֹן.</p> <p>וְכָל בְּרַךְ לֵךְ תִּכְרַע וְכָל קוֹמָה לִפְנֵי תַשְׁתַּחוּהָ</p> <p>וְכָל הַלְּבָבוֹת יִירְאוּ וְכָל קָרֵב וְכָלִיּוֹת יִזְמְרוּ לְשִׁמְךָ</p> <p>מִבְּרֵית שְׁכֵנֶיךָ</p> <p>כָּל עֲצַמְתֵי תְּאֻמְרָנָה יְהוּה מִי כְמוֹךָ</p>		<p>קָדְשִׁים... בְּצַפּוֹן.</p> <p>לֵךְ תַּצְפֵּה, וְכָל בְּרַךְ לֵךְ תִּכְרַע, וְכָל קוֹמָה</p> <p>לִפְנֵי תַשְׁתַּחוּהָ, וְכָל הַלְּבָבוֹת יִירְאוּ, וְכָל</p> <p>קָרֵב וְכָלִיּוֹת יִזְמְרוּ לְשִׁמְךָ, כַּדְּבַר שְׁכֵנֵיךָ כִּי</p> <p>עֲצַמְתֵי תְּאֻמְרָנָה: יְהוּה מִי כְמוֹךָ, מִצִּיל עַנּוֹ</p>

איור 5: מחלוקת בין שני הסידורים בעניין קמצים

המחלוקת בעניין הקמצים היא גם בקטגוריות נוספות: במימוש קמץ שלפני קמץ קטן (כמו בתעבולם); במימוש הקמץ הראשון בשתי הצורות הנדירות קדשים, שרשים; וכן במימוש שתי היקרויות מסוימות ונדירות של המילה פל, שבהן

המסורות הספרדיות ממשות את הקמץ בקמץ גדול: "כָּל עֲצֻמֹתַיִן" (תהלים לה 10); כָּל אֲחֵי־יִשְׂרָאֵל (משלי יט 7).<sup>22</sup>  
 מערכת שיקולים שונה מכתובה את הניקודים שבסידורים הנזכרים: השיקול המרכזי לפסיקתם של מנגדי סידור "קורן" הוא שיקול דקדוקי.<sup>23</sup> לעומת זאת הכרעתם של מנגדי "רינת ישראל" (וסידורים אחרים כמו "עבודת השם") מתבססת על מסורות ההגייה.<sup>24</sup> השאלה שנרצה לדון בה עכשיו היא מה עדיף: דקדוק או מסורת? תחילה נביא טיעונים דקדוקיים לנושא (I), ובהמשך נביא גם שיקולים של מסורת (II).

## I. טיעונים דקדוקיים

### 1. מטיעוני בעלי דקדוק בעניין הקמץ

1.1 הטיעון הדקדוקי המקובל: קמץ שלפני חטף קמץ או קמץ שלפני קמץ קטן הוא קמץ קטן, שכן מקורו ב-/u/ פרוטושמית קצרה שהתגלגלה בעברית ל-[o].<sup>25</sup> בפשטות ההסבר הוא:

כשם שמתכן קיבלנו את תְּכִנִּית ומקְדָשׁ קיבלנו את קְדָשִׁי או את קְדָשׁוֹ, והקמץ השתנה ל-[o], כך גם מתְאָר נקבל את תְּאָרוֹ ומפְעֵל נקבל את פְּעַלְךְ. לכן לדעת מרדקדים אלה יש לממש קמץ מסוג זה בקמץ קטן – [o].<sup>26</sup>

1.2 טיעון דקדוקי נוסף: בדרך כלל סימן תנועה הזזה לתנועת החטף שאחריו נהגה בתנועת החטף, בתנועה קטנה: נֶעְרַו (הפתח בנו"ן כתנועת \_), נֶאֱמָן (הסגול בנו"ן כתנועת \_). לפי קו מחשבה זה יש להגות את הקמץ שלפני חטף קמץ בקמץ קטן,

- 22 ר' דוגמות למחלוקת בין הסידורים בחלק התחתון של איור 5. מן הראוי להזכיר שאקון מצאה אצל חלק מיוצאי מרוקו שהוגים את הקמצים הראשונים בצורות קְדָשִׁים, שְׁשִׁים בקמץ קטן. אולם אלו יוצאים מן הכלל נדירים, שכן כל שאר העדות הספרדיות הוגות אותם בקמץ גדול (אקון תשע"ג).
- 23 בנספח לסידור "קורן" נוסח ספרד כתוב: "אימצנו את הכרעתו של ר' אליהו קורן וקבענו את סוג הקמץ לפי הסברה הדקדוקית" (סידור קורן 2010, עמ' 846). בהרחבה ר' אריאל תשע"א א.
- 24 במבוא לסידור "רינת ישראל" מצהיר הרב טל כי השאיר את הקמצים שבהם דנו קמצים גדולים, ונימוקו: "... סמכנו על המסורת הבלתי-מעורערת של כל הקהילות המבחינות מקדמת דנא בין קמץ גדול לקמץ קטן".
- 25 בנרדיד תשי"ח, עמ' 29; מורג תשכ"ג, עמ' 102 (ומורג מביא לתימוכין את קאהלה); ייבין תשמ"ה, עמ' 377, 57 ואילך.
- 26 ועל טיעון דקדוקי כזה מעיר אלינר שמילים כמו מְחַרְת שִׁמְקוֹרוּ בִּמְחַר (ולא מְחַר!) אינן מתאימות לכלל, ולכן לכל הדעות יש לקראן בקמץ גדול (אלינר תשכ"ה, עמ' 17).

כי ברור שאת החטף קמץ הוגים [o], ולכן את הקמץ בנו"ן של מילה כמו נַעְמִי יש להגות כמו את הקמץ שבחטף שאחריו [noʃo' mi], וכך גם בצורות כמו פַּעְלִי [poʃo' li], צְהָרִים [tsoho' raim], מַחְרַת [moħo' rat].

המקור לטיעונים אלה הם הניתוחים הדקדוקיים משל גזניוס וברגשטרסר, ובעומק הדברים מסתרת ההנחה שמקורה בדקדוק משווה של השפות השמיות, ולפיה גם התנועות העבריות התפתחו והתגלגלו משלוש תנועות קצרות וארוכות. ההסברים האלה חזרו ונשנו בכתביהם של מדקדקים מאוחרים יותר, והוראתם אף נכנסה לספרי לימוד.

ברור שכל הדיונים על תנועות קצרות וארוכות מתייחסים לעברית הקדם-טברנית, שכן גם גזניוס וגם ברגשטרסר מודים שבעברית המנוקדת בניקוד הטברני היו רק שבע תנועות ושלקמץ הטברני הייתה איכות אחת בלבד.<sup>27</sup> כאן אין בכוננתנו להתווכח, לא עם ההנחה ולא עם ההסברים שהובאו. אנו מבקשים לדון במערכת התנועות של מסורות העברית החל מהמאה השביעית ועד לעברית של ימינו. העברית שלפני המסורת הטברנית אינה מענייננו.

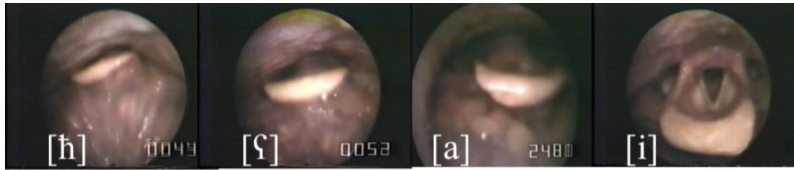
כנגד השיקולים הדקדוקיים שהעלינו, נביא להלן שיקולים דקדוקיים אחרים שיובילו למסקנה שונה בעניין הקמצים. לפני שנציג אותם נבחר שלצורך פישוט, נכנה במאמר זה את העיצורים שבסיס חיתוכם הוא בגרון [h ʔ] ואת העיצורים שבסיס חיתוכם הוא בלוע [h ʕ] בשם הכללי "גרוניים", ולצורך מאמר זה נכנה את אזור הלוע והגרון בשם "גרון".

במחקרים פיזיולוגיים ואקוסטיים התגלה שגם בסיס החיתוך של התנועות הנמוכות הוא באזור הלוע-גרוני. כלומר ההיצרות בחלל לוע-הגרון משותפת לעיצורים הגרוניים ולתנועות הנמוכות. תגלית זאת מסבירה מדוע בעברית תנועה גבוהה שלפני עיצורים גרוניים מתדמית בבסיס החיתוך לגרונית והופכת לתנועה נמוכה. באיור 6 מובאים תצלומים של פנים הלוע, המראים כיצד גדל בהדרגה המיצר שכיסוי הגרון יוצר עם דופן הלוע האחורי: הוא צר ביותר בחיתוך [h], רחב מעט יותר בחיתוך [ʕ] ורחב עוד יותר בחיתוך [a]. לעומת זאת בחיתוך התנועות הגבוהות אין כלל היצרות בלוע.<sup>28</sup>

27 בעברית הטברנית ההבדל בין תנועות ארוכות לתנועות קצרות היה רק בין שבע התנועות הרגילות לבין השוואים הנעים והחטופים (ר' למשל בלאו תשמ"ו; לאופר תשס"ט, פרקים 15.1 ו-15.2).

28 ר' לדפוגד 1967, עמ' 66-68; לאופר תשמ"ו, עמ' 39-63; לאופר תשמ"ד; לאופר תשס"ט, עמ' 112-120; לאופר וקונדקס 1981; לאופר ובר 1988. התמונות נלקחו מלאופר תשס"ז.

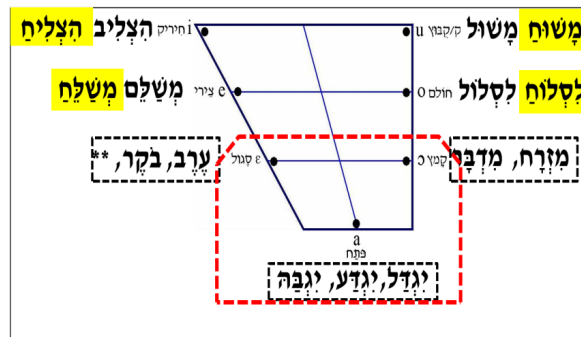




איור 6: דירוג היצרות בלוע בהגאים הגרוניים ותנועה גבוהה [i]

מכמה חוקי דקדוק עבריים נוכל ללמוד שהתנועות שלפני הגרוניות נוטות להיות תנועות נמוכות. למשל, אם מילה עברית מסתיימת בעיצור גרוני, התנועה שלפניו תהיה תמיד תנועה נמוכה [a]. ואם לפי הדקדוק והמשקל אין תנועה נמוכה לפני הגרונית, חוק פונטי יחדיר את התנועה הנמוכה ביותר [a] בין התנועה הלא נמוכה לעיצור הגרוני. חוק זה ידוע בשם חוק הפתח הגנובה.

החוק מודגם באיור 7 מסורטט בו טרפז שבע התנועות הטברני. ארבע התנועות העליונות בטרפז (חיריק, שורוק, צירי וחולם) הן גבוהות, ובחיתוכן כיסוי הגרון אינו יוצר מכשול בגרון. אם עיצור גרוני מופיע בסוף מילה, חוק הפתח הגנובה מחדיר לפני הגרונית את תנועת העזר הנמוכה [a] שגם בה יש היצרות בגרון. ההסבר הוא פשוט: בתנועה הגבוהה כיסוי הגרון רחוק מדופן הלוע, אך כדי להגיע לחיתוך העיצור הגרוני הסופי, שיש בו היצרות גדולה בגרון, על כיסוי הגרון לנוע הרבה לאחור. חוק הפתח הגנובה נועד להקל על ההגייה בהוספת הגה ביניים של מעבר [a], שאף בו יש היצרות בלוע, אם כי במידה פחותה מאשר בעיצורים הגרוניים (אפשר לדמות זאת לאדם היוורד מהשולחן לרצפה ונעזר בשפרפרף כדי להקל על הירידה. תנועת [a] מאפשרת מעבר חלק וטבעי מתנועה גבוהה אל העיצור הגרוני).



איור 7: טרפז התנועות של העברית הטברנית ועליו דוגמות להמחשה כי פתח גנובה נוספת רק אחרי תנועות גבוהות ולא אחרי תנועות נמוכות

תנועת העזר של פתח גנוכה מתגנבת רק אחרי תנועות גבוהות, כי אחרי תנועות נמוכות אין צורך בתנועת עזר, שהרי ביצירתן ממילא יש כבר היצרות מסוימת בין כיסוי הגרון לדופן הלוע. הדבר מודגם בחלקו התחתון של איור 7, המראה שחוק הפתח הגנוכה אינו חל כשגרונת באה אחרי תנועות נמוכות (פתח או קמץ; אין בעברית סגול לפני גרונת סופית). במילה כמו מִזְרָח יש קמץ לפני הגרונת הסופית, ומאחר שזו תנועה נמוכה, אין צורך בתנועת העזר של הפתח הגנוכה. מכאן אנו למדים שהקמץ הטברני סימל תנועה נמוכה שבה כיסוי הגרון נע לאחור.<sup>29</sup>

העובדה הפונטית שבסיסי החיתוך של התנועות הנמוכות ושל הגרונות קרובים זה לזה מסבירה תופעות הידמות נוספות בעברית המתגלות בדוגמות כאלה:

- שווא נע מתחת לגרונת הופך לחטף של אחת מהתנועות הנמוכות: חטף פתח, חטף קמץ או חטף סגול: אַחֲזַק, חֲמִישִׁי, עָמֹד; אֲנִיּוֹת, חֲדָשִׁים, עֲפְרַיִם; אֲמַת, הַשִּׁבּוּי, עָנָו (נזכיר: בניקוד הטברני אין הברלים בין הקמצים. כולם מסמלים תנועות נמוכות).
- משקל אֶפְעוּל משתנה למשקל אֶפְעַל ליד גרונות. לדוגמה: אֶשְׁמֹר אבל אֶגְבֶּה, אֶנְבַּח, אֶשְׁמַע; שׁוֹמְרֵת אבל פּוֹרְחַת, צוֹבְעַת, מוֹצַנְחַת.
- בציווי נאמר שְׁמֹר, אבל כשיש גרונת בְּרַח, שְׁמַע.
- במשקל בְּגַד אנו הוגים נַעַר, נַחַל.
- אפילו שווא נח עשוי להשתנות לחטף לפני גרונת. לדוגמה: שְׁמְרֵת אבל שְׁמַעַת, יִדְעֵת, לְקַחַת; וכן נֶאֱחָז, נֶהַמָּה, נֶחֱזַק, נֶעֱצַב.

## 2. טיעונים דקדוקיים אחרים בעניין הקמץ

2.1 לאחר שהבהרנו כי בעברית יש נטייה חזקה לתנועות נמוכות בסביבת עיצורים גרוניים, נוכל לקבוע שגם במילים שדנו בהן לעיל צריכה להיות תנועה נמוכה. הדוגמות האחרונות הראו שלפני גרונת יש בעברית תנועה נמוכה, ולכן סביר שגם במילים כמו: צְהָרִים [tsaho'raim], נַעְמִי [naʕo'mi], מְחַרֵּת [maħo'rat], פְּעֵלוּ [paʕo'lo], הקמץ שלפני הגרונת הוא תנועה נמוכה. כלומר הקמץ הוא קמץ גדול ולא תנועה גבוהה מסוג חולם. במבטא הטברני כל הקמצים היו תנועות נמוכות [o]

29 חוק הפתח הגנוכה מתקיים בעברית ללא יוצא מן הכלל בכל מילה המסתיימת בעיצור גרוני. למעשה מדובר רק בעיצורים המסומנים באותיות הח"ע. אמנם גם אל"ף יכולה לסמן עיצור גרוני, אך בעברית אין אפילו דוגמה אחת לפתח גנוכה לפני אל"ף סופית. והסיבה פשוטה: כל אל"ף סופית בעברית מסמלת אם קריאה ולא עיצור. כאמור, אין בעברית אף דוגמה לעיצור גרוני סופי אחרי התנועה הנמוכה סגול.

ולא היה הברל בהגייתם. לעומתו, במבטא הספרדי שהבחין בין קמץ קטן לגדול, הקמץ שלפני הגרונית חייב להיות תנועה נמוכה, דהיינו קמץ גדול ולא קמץ קטן.

2.2 נוכל לטעון כי בסוגיה שלנו פועל במסורת ההגייה הספרדית חוק בידול (dissimilation), ולכן קמץ שלפני חטף קמץ או קמץ שלפני קמץ קטן הוא דווקא קמץ גדול.<sup>30</sup>

- כשם שמראש יש לנו ראשון (והתנועות נברלות זו מזו)
  - כשם שמתוך יש לנו תיכון (והתנועות נברלות זו מזו)
  - כשם שמחוצ יש לנו חיצון (והתנועות נברלות זו מזו)
- נוכל לטעון שבקמץ באות צד"י של צְהָרִים יש בידול מתנועת החטף שאחריה, והיא מתממשת [a]: צְהָרִים [tsaho'raim], וכך גם נַעְמִי [nafo'mi], מְחַרְתּ [maħo'rat], פְּעָלוּ [pafo'lo] ועוד.

2.3 הכלל הרגיל בעברית הוא שקמץ בהברה פתוחה לא מוטעמת הוא קמץ גדול, ובמילים קְדָשִׁים וּשְׂרָשָׁיו (וכן במילים כמו נַעְמִי, מְחַרְתּ וּפְעָלוּ) יש קמץ בהברה פתוחה לא מוטעמת (כמו במילים שָׁמֵר או פְּתַב). לכן, לפי הכלל הפשוט הזה, אין סיבה להניח שהקמץ הוא קמץ קטן.<sup>31</sup> ובאותו עניין:

- כשם שהחולם ביום מתגלגל ל-[a], ואנו מקבלים ימים
- כשם שהחולם בראש מתגלגל ל-[a], כמו בְּרָאשֵׁיכֶם או רָאשִׁים
- כך גם החולם בקדש מתגלגל ל-[a] בקְדָשִׁים
- וכך גם החולם בשרש מתגלגל ל-[a] בּשְׂרָשָׁיו.

30 טענת "בידול" דקדוקית דומה לשלנו על מילים כאלה כבר העלה אליעזר בן-יהודה: "ברור הדבר כי הקמץ חטף שלאחריו הוא הגורם, כי קראו את האות שלפני החטף בתנועת פתח, מפני שהיה אולי קשה עליהם הברת שני קולות של חולם קצר זה אחרי זה" (בן-יהודה 1902, עמ' 259). אף הר"ז סבר ש"על הקדמונים היתה קשה במקצת הגיית שני הגאים של חולם [...] והרחיבו את ההגה o ל-a, ביחוד לפני אות הגרון" (הר"ז סב"ז, עמ' 129).

31 בן-חיים מביא את הדיון באקדמיה ללשון בסוגיה זאת, ומצטט את פרופ' מלמד שטען כי "אשכנזים לא הבחינו מעולם בין קמץ גדול לקמץ קטן", ואת הא' ברגרין שאמר "הגיית פעלו הוכנסה לפני 60-70 שנה על ידי ועד הלשון בהשפעת מרדקיים אירופיים" (בן-חיים תשנ"ב, עמ' 294-295); ור' גם אריאל תשע"א, ואת דעמביצער תשע"ב, עמ' צח.

ראינו אפוא שהטיעונים הדקדוקיים אינם חד־משמעיים: חלקם מורים שהקמצים שדנו בהם צריכים להיות קמצים קטנים, וחלקם מורים שהם צריכים להיות קמצים גדולים. נעבור עתה לדון בשיקולים של מסורות הגייה לעניין מימוש הקמצים. כאמור, בעלי המסורת הטברנית ובעלי המסורת הבבלית לא הבחינו בין מה שאנו מכנים קמץ גדול וקמץ קטן. איכות הקמץ שלהם הייתה אחת – [o]. גם לממשיכי המסורת האלה, לאשכנזים ולתימנים, אין כלל בעיה באשר למימוש הקמץ, כי גם במסורתיהם לא הבחינו בין קמץ גדול לקמץ קטן. לכן לבעלי מסורות אלה אין כל טעם בהמצאת סימן קמץ חדש.

רק לבעלי המסורות הספרדיות, ממשיכות ההגייה של הניקוד הארץ־ישראלי, עלול להיווצר קושי, שכן לפי מסורת מבטאם עליהם לדעת אם את הקמץ שלפניהם יש לבטא [a] או [o] (בקמץ גדול או בקמץ קטן). סימון שני סוגי קמצים עשוי להועיל להם, אך רק בתנאי שיתאים למסורת הספרדית שלהם.

## II. שיקולי מסורת

### 1. עדויות קדומות משל פרשנים ומדקדקים על מבטא הקמץ

החל מהמאה העשירית יש עדויות של עשרות מדקדקים ופרשנים ספרדיים שללא יוצא מן הכלל קובעים בנחרצות כי הקמץ שלפני הקמץ הקטן הוא קמץ גדול.<sup>32</sup> הרד"ק כותב למשל: "וְנֶעְמֵי מְזוּ הַגְזֵרָה וְלִהְיֶה עַל הַעֵי"ן הוֹסֵב הַקֶּמֶץ חֹטֵף תַּחַת הַעֵי"ן וְהַנּוּ"ן בַּקֶּמֶץ רַחֵב כַּמְשַׁפֵּט" (קמחי תשכ"ו, קנז, א). כך סבורים אף מדקדקים הנחשבים לאשכנזיים.<sup>33</sup> אסתפק בדוגמה מהרשב"ם:

וגם לא תינקד חטף קמץ [...] אבל נהפך החטף קמץ להיות באות אהח"ע ואות שלפניה פתוחה [ההדגשה שלי; וכוונתו לומר שהאות שלפניה קמוצה!] [...] כגון מן אהל יאמר אהלו [...] מן תאר יאמר תארים [איכה ד 8] [...] זהרו [...] פעלו וכן כלם.<sup>34</sup>

32 כמו ר' יהודה חיוג' (ספרד, עמ' 946–1012), ר' יונה בן ג'נאח (ספרד; סוף המאה העשירית עד מחצית המאה האחת־עשרה), ר' דוד קמחי (נרבונא צרפת, עמ' 1160–1235).

33 לדוגמה, ר' שמואל בן מאיר (=הרשב"ם, נכדו של רש"י; במחצית הראשונה של המאה השתיים־עשרה), בעל ערוגת הבשם (שחיבר ר' אברהם ב"ר זוריאל במאה השלוש־עשרה), ר' משה הנקדן (לונדון; המאה השתיים־עשרה), מנחם המאירי והשמשוני (סיכומי דעות מדקדקים כאלה אפשר למצוא אצל אריאל תשע"א א ותשע"א ב; אצל דעמביצער (תשע"ב, עמ' פ"ג צח) ואצל ייבין תש"ם, עמ' 177–178. ייבין מסכם כי בעיקרו של דבר טיעוני מדקדקי ספרד דומים לאלה של מדקדקי אשכנז.

34 רשב"ם תש"ס, עמ' 21.

ברור מכאן שהרשב"ם מכנה את הקמץ שלפני החטף קמץ במילים המוזכרות "פתח" ושהוא הגה את הקמץ כמו את הפתח [a].<sup>35</sup> ייבין מודה שלא מצא בדברי קדמונינו צירוף דקדוקי המסביר כי הקמץ שלפני חטף קמץ או שלפני קמץ קטן הוא קמץ קטן.<sup>36</sup>

## 2. עדויות על מבטא הקמץ

### 2.1 ברשותנו עדויות למעין מבטא ספרדי עוד לפני קבלת מסורת הניקוד:

- במגילות מדבר יהודה מוצאים פעמים רבות כתיב בווי"ו, במקום שבניקוד הטברני אנו מוצאים מה שאנו מכנים "קמץ קטן".<sup>37</sup>
- בתרגום השבעים מוצאים שקמץ טברני הוא בדרך כלל  $\alpha$ , אבל לפעמים הוא גם  $\omega$ ; למשל שמה של נעמי מתועתק Naomi.
- בהכספלה הקמץ שאנו קוראים קמץ גדול הוא בדרך כלל  $\alpha$ , אך הקמץ הקטן הוא בדרך כלל  $\omega$ .<sup>38</sup>

### 2.2 ברשותנו גם עדויות למבטא ספרדי כשכבר קיימת מסורת ניקוד אצל היהודים:

- בכתבי היד משארטר מהמאה העשירית יש תעתיקים באותיות לטיניות, ושם הקמץ שאנו דנים בו מתועתק ב־a (לפי ויינרייך תשכ"ד, עמ' 244-246).
- ילון (תשכ"ד) מצטט תעתיקים שהכין המומר דונין לקראת הוויכוח עם ר' יחיאל מפאריס ב־1240, ושם המילה קָדָשִׁים למשל מתועתקת kazzassim.

### 2.3 עדויות מכתבי יד מנוקדים ישנים

בדיקות מדוקדקות של כתבי יד מנוקדים עתיקים מעלות שהמסורת הספרדית היא בת דורות רבים.<sup>39</sup> באיור 8 מובאת דוגמה לכתב יד מפארמה מהמאה הארבע־עשרה של ספר תהלים המכיל כתב עברי מנוקד, ובין השורות יש אף תרגום ללטינית. הניקוד של המילה באהליך מורה בבירור שהגייתו של המנקה היא ספרדית [beʔaholeχa].<sup>40</sup>

35 הוכחות מכתבי רש"י, רשב"ם ור"ת שלא הבחינו בהגייה בין קמץ לפתח (וגם לא בין סגול לצירי) אספתי ופרסמתי בלאופר תשס"ג.

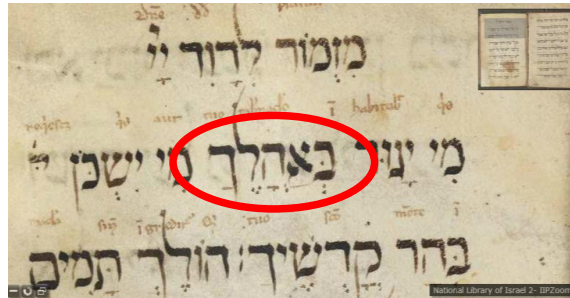
36 ייבין תש"ם, עמ' 181-182.

37 ייבין תשמ"ה, עמ' 377; למשל תַעֲבָדִם שבעשרת הדיברות שלנו כתוב במגילות תעובדם.

38 מורג תשכ"ג, עמ' 104.

39 ר' למשל בן־טולילה תשמ"ט; קציעה כ"ץ, תשל"ז; צורבל תשס"ד.

40 הצילום באדיבות המכון לכתבי יד של הספרייה הלאומית.



איור 8: דוגמה לכתב יד מפארמה מהמאה ה-14 של ספר תהלים המכיל כתב עברי מנוקד, ובין השורות יש תרגום ללטינית

2.4 מסורות חיות של הגיית הקמץ

בשנות השישים והשבעים של המאה הקודמת זכיתי להקליט למפעל מסורות הלשון של עדות ישראל רבנים בעלי מסורות ספרדיות חיות. ללא יוצא מהכלל העידו כולם שהקמץ שאנו דנים בו הוא קמץ גדול. כשביקשתי כללים להבחנה בין קמץ קטן לקמץ גדול, אמרו הרבנים שזאת המסורת שבידיהם. כשהפצתי בהם ובכל זאת ביקשתי כללים, נענו מקצתם ונתנו לי כלל פשוט אחד: "כל קמץ מוטעם, ואפילו במתג, יש לממשו כ-[a]". הם הדגימו זאת בדפוסי החומשים שהציגו לי: צְהַרְיָם; תַּעֲבָדִם; יִרְבְּעִם; קֶדְשִׁים; שְׂרָשִׁי; פְּדֻרְבְּנוֹת; וְאִנְיָת; כָּל עֲצְמוֹתֵי; כָּל אַחֲרֵי־לֶשׁ. כלל זה כבר נתנו למעשה מדקדקים קדומים. למשל רד"ק בפירושו על שְׁמֵרָה נִפְשֵׁי: "השי"ן נקרא בקמץ רחב, ו'געיא' עם הקמץ, להורות כי כן נקרא ולא בקמץ חטף (תהלים פו 2)".<sup>41</sup>

ג. מה עדיף: דקדוק או מסורת?

תפקיד הדקדוק הוא לבסס את מסורת הקריאה, ולא להיות נגדה.<sup>42</sup> לכן ברור שאם דקדוק סותר את המסורת יש לנהוג לפי המסורת. ברשותי מקורות רבים שזאת מסקנתם. כאן נסתפק במסקנתו של אליעזר בן-יהודה, שעסק בענייננו ממש, ואצטט חלק מדבריו במאמרו "בדבר קריאת קמץ שלפני קמץ חטף":

41 מראי מקום לתיאורים של המבטאים העבריים שבפי עדות ישראל השונות הבאנו בהערות 15-18 לעיל.

42 ר' מורג תשכ"ג, עמ' לו, הערה 6.

אני מודה כי במקום שאני מוצא מסורה, קריאה מקבלה דור מדור, אני דוחה מפניה כל ההלכות וכל הדינים וכל ההגיון של הדקדוק. לו היו הלשונות, ולשונו בכלל, הגיוניות [...] ובכן, כמדמני שגם הטוענים בשם הדין וההגיון הדקדוקי, יודו על כרחם, שבמקום שיש מסורה אמתית, רצוני לאמר קריאה מקבלה דור מדור, עד הדורות בזמן שהלשון היתה עוד חיה בפי העם, שם בודאי הקריאה הזאת מכריעה את הכף נגד הגיון הדקדוק.<sup>43</sup>

במקרה שלנו עמדה לפנינו מצד אחד סברה דקדוקית שנשענה על גלגולים מהשפה הפרוטושמית, והוכחנו שאין לייחס לה משקל רב, כי אפשר להעמיד כנגדה שיקולים דקדוקיים אחרים חזקים ממנה. מצד שני עומדת לפנינו המסורת הספרדית, והיא מכריעה, שכן זאת מסורת בלתי מעורערת של כל הקהילות המבחינות בין קמץ קטן ובין קמץ גדול, והיא מגובה בתעתיקים ובעדותם של פרשנים ומדקדקים החל מהמאה העשירית ועד ימינו אלה. לכן כל שיקול דקדוקי (גם אם הוא הגיוני) מתגמד לעומת טיעון של מסורת יציבה ומתועדת היטב. שיקול דקדוקי, אפילו הוא נכון, אינו דוחה את שקיבלנו במסורת איתנה שאין עליה עוררין. לכן ברור כי מסורת עדיפה על דקדוק.

### למי מיועד סימן הקמץ החדש?

מבטאים תימניים ואשכנזיים אינם מבחינים בין מה שאנו מכנים קמץ קטן וקמץ גדול, לכן סימון שני סוגי קמצים מיותר עבורם.<sup>44</sup> לעומתם ככל ההגיות הספרדיות קיימת הבחנה בין הקמצים, וסימון שני סוגי קמצים עשוי לסייע בקריאה, אך בתנאי שהוא מתאים למסורת.

בטבלה של מבטאי העברית בת־ימינו הזכרנו גם את המבטא החדש – המבטא הליטורגי הישראלי הלא־מזרחי (מבטא 4 בטבלה 1). הבהרנו שמבטא זה הוא המכנה המשותף הנמוך של המבטא האשכנזי ושל המבטא הספרדי, כי הוא מתאים מבחינת מערכת העיצורים בעיקר למסורת האשכנזית (מצד אחד הוא איבד את הלועזיות ואת רוב הנחציות, אך מצד שני הוא לא שימר את ההגייה האשכנזית של ת), אך מבחינת מקום הטעם ומערכת התנועות הוא מתאים דווקא למסורת הספרדית. מכיוון שמבטא זה שומר על מערכת התנועות הספרדית ואף מבחין בין קמץ קטן ובין קמץ גדול, מן הראוי שגם בסוגיית תנועת הקמץ תישמר המסורת

43 בן־יהודה 1902, עמ' 259, ותודה לחנן אריאל שהפנה אותי למאמר הזה. אף אלינר (תשכ"ה) מביע אותו רעיון.

44 אף יוצאי פרס, בוכרה ודאגסטן אינם מבחינים בין קמץ גדול לקטן (ויינברג 1968, עמ' 152, הערה 4).

הספרדית. כלומר בהגייה הליטורגית הישראלית הלא-מזרחית יש לדאוג לבטא את הקמץ הראשון במילים כמו צְהַרִים, מְחַרְת, תְּעַבְדֶם וקְדָשִים בקמץ גדול. ההוגים אותו בקמץ קטן מבטאים למעשה הגייה שלא הייתה קיימת באף אחת מעדות ישראל.

עד כאן לא עסקנו בשני המבטאים הלא-ליטורגיים הנוהגים בעברית המדוברת.<sup>45</sup> כאשר להם נזכיר את הדיון המובא באתר האקדמיה ללשון העברית בסוגיית ההגייה של מילים שיש בהן הרצף קמץ וחטף קמץ, כמו במילים צְהַרִים, מְחַרְת, מְחַרְתִים, פְּעָלִי, נְעָמִי. באתר נאמר שהחטף קמץ נהגה לעולם [o], ואילו הגיית הקמץ שלפניו שנויה במחלוקת, כי יש ההוגים אותו בקמץ קטן [o] ויש ההוגים אותו בקמץ גדול [a]. מסקנתם היא: "שתי ההגיות האלה יש להן על מה שיסמכו, ואין סיבה לפסול אחת מהן".<sup>46</sup>

איי-הכרעת האקדמיה בין האפשרויות נבעה לדעתי מהסתירה שבין המסורת לבין מה שמקצת דוברי העברית נוהגים בפועל. לדעתי נולד הנוהג החדש מטעות של מדקדקים, שקיבלו את טענת הגלגולים ופסקו שהקמץ במילים כמו צְהַרִים, מְחַרְת, מְחַרְתִים, פְּעָלִי, נְעָמִי הוא קמץ קטן. טעותם הייתה להוראה בספרי הדקדוק של בתי הספר, והתוצאה היא שכמה מדוברי העברית המדוברת התרגלו במשך כשלושה דורות לדבר בהגייה שלא הייתה קיימת מעולם בשפה העברית.

מכל מקום פסיקת האקדמיה נוגעת רק להגייה של העברית המדוברת הלא-ליטורגית (טבלה 1 סעיף ב2). כאשר להגייה הליטורגית אין ספק שכל ההגיות הקשורות למסורת הספרדית, ובכלל זה המבטא הישראלי הלא-מזרחי (טבלה 1 סעיפים א2, א4 וב1) – כולן נדרשות להגות את הקמץ במילים כמו צְהַרִים, מְחַרְת, מְחַרְתִים, פְּעָלִי, נְעָמִי בקמץ גדול. כך היא המסורת הבלתי מעורערת הספרדית, וראינו שאפילו שיקולים דקדוקיים רבי משקל תומכים בהגייה כזאת ומורים עליה. לעניין העברית הליטורגית נזכיר את הצהרתו של הרב שלמה טל ז"ל, עורכו של הסידור "רינת ישראל", כי השאיר את הקמצים שבהם דנו קמצים גדולים, ונימוקו: " [...] סמכנו על המסורת הבלתי-מעורערת של כל הקהילות המבחינות מקדמת דנא

45 הם הובאו בתחתית טבלה 1, ב'ב, וב'ב2. בין השאר דן בהם גלינרט (1989, עמ' 3).

46 ר' באתר האקדמיה:

[http://hebrew-academy.huji.ac.il/sheelot\\_teshuvot/SugyotBelvrit/Pages/24031002.aspx](http://hebrew-academy.huji.ac.il/sheelot_teshuvot/SugyotBelvrit/Pages/24031002.aspx)  
 שרביט מסכם התפלמסיות בדבר המבטא הנכון והרצוי במשך דורות, ואף את ההחלטה הברורה של 'עד הלשון העברית' מ'1913 בדבר אימוץ המבטא הספרדי-מזרחי (שרביט תשנ"ב, עמ' 334). ובאשר לדיון ועד הלשון בתרע"ג בשאלה איזה מבטא רצוי להנהיג בעברית המתחדשת בדיבורה כתב בן-חיים: "כבר הייתה 'ההברה הספרדית', זאת אומרת הגיית התנועות כדרך הספרדים, למציאות" (בן-חיים תשנ"ב, עמ' 315). ור' בעניין זה גם את עופר תשס"ח.



בין קמץ גדול לקמץ קטן ('הברה ספרדית') ועל עדותם של הקדמונים המעידים כי קמצים אלה – קמץ רחב הם.<sup>47</sup>

כבר ראינו שהשיקול המרכזי לפסיקתם של מנקדי סידור "קורן" הוא שיקול דקדוקי באמרום "אימצנו את הכרעתו של ר' אליהו קורן וקבענו את סוג הקמץ לפי הסברה הדקדוקית".<sup>48</sup> בעניין זה ראוי שנקבל את פסיקת הרמב"ן: "והגהת ספרים בסברא - עבירה גמורה, וראוי לנדות עליה".<sup>49</sup> לכן, למרות כוונתם הטובה של מתקני הניקוד של סידור "קורן" נוסח ספרד, מעשיהם אינם רצויים, שכן הם עלולים להוביל לשיבושי הגייה של המתפללים שכוונתם לדייק בלשונם. בקשתי אפוא במאמר זה ממנקדי סידור "קורן" נוסח ספרד לתקן את ניקודי הקמץ שלהם בהתאם למסורת המתאימה.

נסכם את דברינו מתוך עיון נוסף בטבלה 1 לעיל: ברור שבכל ההגיות הליטורגית הספרדיות (א) הקמץ הנדון נהגה ככל קמץ בהברה פתוחה כ-[a]. יש לממש קמץ כזה אף במבטא הליטורגי הישראלי הלא-מזרחי (א4), שכן התנועות בהגייה כזאת הן במבטא ספרדי ודוברים במבטא כזה הרי מבחינים בין קמץ גדול לקמץ קטן. כאשר להגיות הלא ליטורגיות בעברית המדוברת (ב1-2) – אמנם האקדמיה אישרה לממש את הקמץ הנדון בקמץ קטן או בקמץ גדול, אך אנו ממליצים להגות גם אותו בקמץ גדול, אף שרבים כבר התרגלו להגותו בקמץ קטן.

### רשימת הקיצורים

אלדר תשל"ט = אילן אלדר, מסורת הקריאה הקדם-אשכנזית: מהותה והיסודות המשותפים לה ולמסורות ספרד, א: ענייני הגייה וניקוד (עדה ולשון, ד), ירושלים תשל"ט

אלדר תשמ"ט = אילן אלדר, "מסורות ההגייה של העברית", מסורות ג-ד (תשמ"ט), עמ' 9-36

אלדר תשנ"ד = אילן אלדר, תורת הקריאה במקרא: ספר הוריית הקורא ומשנתו הלשונית, ירושלים תשנ"ד

אלדר תשע"ד = אילן אלדר, "לשאלת מקורותיה של מסורת ההגייה האשכנזית", מסורות טז-יז (תשע"ד), עמ' 53-68

47 סידור רינת ישראל תשס"ז, במבוא.

48 בנספח לסידור קורן 2010, עמ' 846 (ההדגשה שלי).

49 חידושי הרמב"ן למסכת ב"ב קלד, ע"א, בדיבור המתחיל ה"ג, ירושלים תרפ"ט.

אלינר תשכ"ה = אליעזר אלינר, "על הגיית קמץ רחב (גדול) לפני קמץ חטוף", המעין (תשכ"ה), עמ' 16-17

אריאל תשע"א א = חנן אריאל, "על סימון הקמצים, השוואים וההטעמה בסידור קורן", באתר: <http://www.academia.edu/1546773>

אריאל תשע"א ב = חנן אריאל, "הגעיה וקביעת סוג הקמץ – מחלוקת מרדקאי ספרד", מחקרים בלשון לזכרו של ישראל ייבין, בעריכת ר' זר וי' עופר, ירושלים תשע"א, עמ' 21-43

אקון תשע"ג = נטלי אקון, "כיצד קראו יהודי מרוקו את הצורות 'קדשים' ו'שרשים'?", הרצאה בקונגרס העולמי השישה-עשר למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ג

בלאו תשמ"ו = יהושע בלאו, "המסמנות התנועות בניקוד הטברני הבדלים כמותיים?", מחקרים במדעי היהדות, בעריכת מ"ע פרידמן ומ' גיל (תעודה, ד), תל-אביב תשמ"ו, עמ' 137-141

בלאו תש"ע = בלאו יהושע, תורת ההגה והצורות של לשון המקרא, ירושלים תש"ע בנדרוד (פאירשטיין) תשי"ח = אבא בנדרוד (פאירשטיין), "מניין החלוקה לתנועות גדולות וקטנות?", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 7-35; 110-136

בן-חיים תשי"ג = זאב בן-חיים, "תורת התנועות לרב סעדיה גאון", לשוננו יח (תשי"ג), עמ' 89-96

בן-חיים תשט"ו = זאב בן-חיים, "לתיאורה של העברית כפי שהיא מדוברת", תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 337-342

בן-חיים תשל"ז = זאב בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, א-ה, ירושלים (תשי"ז) תשל"ז

בן-חיים תשנ"ב = זאב בן-חיים, במלחמתה של לשון, ירושלים תשנ"ב

בן-טולילה תשמ"ט = יעקב בן-טולילה, מסורת צרפתית-איטלקית של לשון המשנה (עדה ולשון, יד), ירושלים תשמ"ט

בן-יהודה 1902 = אליעזר בן-יהודה, "בדבר קריאת קמץ שלפני קמץ חטף", השקפה לד (1902), עמ' 259

ברגשטרסר תשמ"ב = גוטהלף ברגשטרסר, דקדוק הלשון העברית על-יסוד המהדורה העשרים ושמונה של הדקדוק העברי לווילהלם גזניוס שעובר ביד א' קאוטצש, תרגם מגרמנית מרדכי בן-אשר, מהדורה ב מתוקנת בידי יהושע בלאו, ירושלים תשמ"ב

Wilhelm Gesenius, *Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, trans. = 1910  
A. E. Cowley, Oxford 1910

גלינרט 1989 = Lewis Glinert, *The Grammar of Modern Hebrew*, Cambridge = 1989  
 1989 ([http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/ashkenazi-pronunciation-tradition-modern-EHLL\\_COM\\_00000431](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/ashkenazi-pronunciation-tradition-modern-EHLL_COM_00000431))

גלינרט 2013 = Lewis Glinert, "Ashkenazi Pronunciation Tradition: = 2013  
 Modern", *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, ed.

Geoffrey Khan, Brill Online 2013

דעמביצער תשע"ב = נפתלי צבי דעמביצער, ספר הברת החסידים על הברת בני פולין, גאליציא, אונגארן, רומעניא ואוקריינא, לונדון תשע"ב  
 דותן תשכ"ז = אהרן דותן, ספר דקדוקי הטעמים לרבי אהרן בן משה בן אשר, ירושלים תשכ"ז

דותן תשנ"ב = אהרן דותן, "ענייני הגייה בתפילה ובקריאת התורה", ספר שבטיאל: מחקרים בלשון העברית ובמסורות העדות, בעריכת 'גלוסקא וצ' קיסר, רמת גן תשנ"ב, עמ' 68-76

היימנס 2013 = Shai Heijmans, "The Palestinian Vocalization", *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, ed. Geoffrey Khan, Brill Online 2016  
 ([http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/vocalization-palestinian-EHLL\\_COM\\_00000179?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics&s.q=The+Palestinian+vocalization](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/vocalization-palestinian-EHLL_COM_00000179?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics&s.q=The+Palestinian+vocalization))  
 (or: [https://en.wikipedia.org/wiki/Palestinian\\_vocalization](https://en.wikipedia.org/wiki/Palestinian_vocalization))

הנשקה 2013 = Yehudit Henshke, "Sephardi Pronunciation Traditions of = 2013  
 Hebrew", *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, ed.

Geoffrey Khan, Brill Online 2013

([http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/sephardi-pronunciation-traditions-of-hebrew-COM\\_00000016](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/sephardi-pronunciation-traditions-of-hebrew-COM_00000016))

הרִיזֶהב תשט"ז = צבי הרִיזֶהב, דקדוק הלשון העברית מימות ילדותה עד הזמן שפסקה מלחיות בפיה של האמה: בהסקת מסקנות לשון שבימינו, ב, תל-אביב תשט"ז

ויינברג 1968 = Werner Weinberg, "The Qamāṣ Qāṭān Structures", *Journal of Biblical Literature* 87, 2 (1968), pp. 151-165  
 (<http://www.jstor.org/stable/3263345>)

- וויינרייך תשכ"ד = מאקס וויינרייך, "ראשית ההברה האשכנזית", לשוננו כח (תשכ"ד), עמ' 131-147, 230-251, 318-339
- ז'ואו ומוראוקה 1993, Paul Joüon and Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome 1993
- יהלום תשמ"ח = יוסף יהלום, "הניקוד הארצישראלי: המחקר והישגיו", לשוננו נב (תשמ"ח), עמ' 112-143
- יבין תש"ם = ישראל יבין, "שינוי איכות של חטפים", לשוננו מד (תש"ם), עמ' 163-184
- יבין תשמ"ה = ישראל יבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה
- יבין תשס"ג = ישראל יבין, המסורה למקרא, ירושלים תשס"ג
- ילון תשכ"ד = חנוך ילון, "הגייה ספרדית בצרפת הצפונית בדורו של רש"י ובדורות שלאחריו", קונטרסים לענייני הלשון העברית, ירושלים תשכ"ד, עמ' 16-37
- ילון תשל"א = חנוך ילון, פרקי לשון העברית, ירושלים תשל"א
- כאן 1997, Geoffrey Khan, "Tiberian Hebrew Phonology", *Phonologies of Asia and Africa*, 1, ed A. S. Kaye, Eisenbrauns 1997, pp. 85-102
- כאן 2013, Geoffrey Khan, "Biblical Hebrew: Pronunciation Traditions", *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, ed. Geoffrey Khan, Brill Online 2013 ([http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/biblical-hebrew-pronunciation-traditions-SIM\\_000576](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/biblical-hebrew-pronunciation-traditions-SIM_000576))
- כאן 2015, Geoffrey Khan, *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, ed. Geoffrey Khan, Brill Online 2015 (<http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics>, 2015)
- כ"ץ תשל"ז = קציעה כ"ץ, מסורות הקריאה של קהילת ג'רבה במקרא ובמשנה (עדה ולשון, ב), ירושלים תשל"ז
- כ"ץ תשמ"א = קציעה כ"ץ, מסורות הקריאה של קהילת ארם-צובא (חלב) (עדה ולשון, ז), ירושלים תשמ"א
- לאופר תשמ"ו = אשר לאופר, "ההגאים הלועיים", מחקרים בפונטיקה: דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך שביעי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 39-63

- לאופר תש"ז = אשר לאופר, "לדרכי תיאור הנחציות בעברית ובערבית", מחקרים בלשון ב-ג, ירושלים תשמ"ז, עמ' 423-438
- לאופר תשס"ג = אשר לאופר, "הרהורים על ההגייה הקדם-אשכנזית", קול ליעקב: אסופת מאמרים לכבוד פרופ' יעקב בן-טולילה, בעריכת ד' סיוון ופ' הלוי-קירטצ'וק, באר שבע תשס"ג, עמ' 259-275
- לאופר תשס"ז = אשר לאופר, "הלוע והגרונ בדיבור – צילומי פנים הלוע באמצעות סיבים אופטיים", סרטון שנערך במעבדות הלשון של האוניברסיטה העברית בתשנ"ז, הקישור אליו: <http://vimeo.com/56844267>
- לאופר תשס"ט = אשר לאופר, פרקים בפונטיקה ובריפון פונטי, ירושלים תשס"ט
- לאופר ובר 1988, "The emphatic and = 1988", *Language and Speech* pharyngeal sounds in Hebrew and in Arabic", 31, 2, (1988), pp. 181-205
- Asher Laufer and Vana Condax, "The Function of = 1981 the Epiglottis in Speech", *Language and Speech* 24 (1981), pp. 39-62
- לדפוגד 1967, *Three Areas of Experimental Phonetics*, = 1967 London 1967
- מורג תשכ"ג = שלמה מורג, העברית שבפי יהודי תימן, ירושלים תשכ"ג
- מורג תשכ"ח = שלמה מורג, "ניקוד", אנציקלופדיה מקראית, ה, ירושלים תשכ"ח, טורים 857-837
- Shlomo Morag, "Pronunciations of Hebrew", *Encyclopedia= 1972 Judaica*, 13, Jerusalem 1972, pp. 1120-1145
- מורג תש"ן = שלמה מורג, "העברית החדשה בהתגבשותה: לשון באספקלריה של חברה", קתדרה 56 (תש"ן), עמ' 70-92
- מורג תשנ"א = שלמה מורג, "קהילות ספרד ומסורת ההגייה של טבריה: התקופה הראשונה", שי לחיים רבין: אסופת מחקרי לשון לכבודו במלאת לו שבעים וחמש, בעריכת מ' גושן-גוטשטיין, ש' מורג וש' קוגוט, ירושלים תשנ"א, עמ' 229-203
- מורג תשנ"ג = מורג שלמה, "המורשת הלשונית העברית של קהילות ספרד", פעמים 53 (תשנ"ג), עמ' 4-17 [http://www.ybz.org.il/\\_Uploads/dbs](http://www.ybz.org.il/_Uploads/dbs) (AttachedFiles/Article\_53.1(1).pdf)
- סגל תרפ"ח = משה צבי סגל, יסודי הפונטיקה העברית, ירושלים תרפ"ח
- סידור קורן 2010 = סידור קורן, נוסח ספרד, מוגה ומבואר בידי הרב דוד פוקס, מהדורה שלישית, ירושלים 2010

סידור רינת ישראל תשס"ז = סידור רינת ישראל, נוסח אשכנז, ערוך בידי הרב שלמה טל, מהדורה שלישית, ירושלים תשס"ז

עופר תשס"ח = עופר יוסף, "ראשיתו של המבטא הישראלי", שערי לשון: מחקרים בלשון עברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למ' בראשר, ג, בעריכת א' ממזן, ש' פסברג וי' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ' 166-175

צורבל תשס"ד = תלמה צורבל, מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית, מבואות ונספחים, ירושלים תשס"ד

קמחי (רד"ק) תשכ"ו = דוד קמחי, ספר מכלול, מהדורת י' ריטטענבערג, ירושלים תשכ"ו

רשב"ם תש"ס = ר' שמואל בן מאיר, דייקות מרבנו שמואל, מהדורה ביקורתית מאת רונאלה מרדלר, ירושלים תש"ס

שרביט תשנ"ב = שמעון שרביט, "מבטאיה של העברית לאור הספרות הרבנית לדורותיה", ספר שבטיאל: מחקרים בלשון העברית ובמסורות העדות, בעריכת י' גלוסקא וצ' קיסר, רמת גן תשנ"ב, עמ' 316-337

## טיבן של רשימות מילים מקובצות במחברת מנחם בן סרוק\*

### 1. מבוא

מחברת מנחם בן סרוק (ספרד, המאה העשירית) היא המילון הראשון בתולדות חקר התנ"ך. אין פלא שהספר הראשון המוקדש לתנ"ך, שכתב מחבר יהודי באלאנדלס, חובר בצורת לקסיקון, משום שמאז תחילת חקר השפה העברית מחוץ לאי האיברי הייתה לכל היצירה בתחום הזה תבנית מילונאית.<sup>1</sup> באשר לזיקה של המחברת לתרבות הערבית האנדלוסית, אמנם מנחם בן סרוק בחר לכתוב תמיד בשפה העברית ומעולם לא רמז על קיומה של השפה הערבית במילונו, אולם ניתן לזהות במחברתו עקרונות יסוד מסוימים המושפעים מ"כתאב אלעיין" לאלכ'ליל אבן אחמד אלפראהידי (718-786). כך לדוגמה, בחלוקת האלף-בית העברי לאותיות שורש ולאותיות משרתות ניכרת השפעתו של אלכ'ליל באופן שבו בן סרוק מחבר עיצורים בחיפושו אחר יחידות מינימום בעלות משמעות, וכן באופן שבו הוא אוסף כמה קבוצות מילים הנגזרות מהיחידות האלה (מסתעמל). דוגמאות כגון אלה אני מזהה גם בכמה עניינים נוספים המזכירים לי את מילונו של אלכ'ליל, ובהם רשימה של ארבעים זוגות דו-עיצורים שאינם יוצרים מושג כלשהו בעברית<sup>2</sup> ורשימה העוסקת בבידור במקרים של מְהַמֵּל, כמו המקרים שרשם אלכ'ליל במילונו;<sup>3</sup> יתר על כן, לא זו בלבד שאבן סרוק מזהה את מוצא הארטיקולציה של העיצורים (מחברת מנחם \*8), הוא גם מכיר בכך שהאות עי"ן מוצאה בחלק העמוק ביותר של הגרון באופן זהה לאלכ'ליל (מחברת מנחם \*9); בניגוד לכך, באשר לתבנית המילון עצמה, נראה שבן סרוק בחר במודע לערוך את ספרו לפי הסדר המסורתי של עשרים ושניים העיצורים בשפה העברית ולא לפי החריזה, כנהוג במילונאות הערבית בימי הביניים. כל אלה הם מושגי יסוד בכתאב אלעיין הנמצאים במחברת מנחם בן סרוק.<sup>4</sup>

באימוץ שיטת המילונאות הערבית שנוסדה במזרח, יובאה לאלאנדלס בידי אבו

\* קיצור של המאמר הזה נישא לראשונה בהרצאה בקונגרס העולמי השישה עשר למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים בכ"א באב תשע"ג (28.7.2013). אני מודה בחיבה ובגילוי לב לירידי עורר זינגר על בדיקתה ותיקונה של העברית-הלועזית הקלוקלת שלי. FFI2014-51818-P.

1 כך למשל האגרון לרס"ג, הרסאלה ליהודה בן קוריש או האגרון לרודי בן אברהם אלפאסי.

2 מחברת מנחם \*14-15\* (כל המבואות לפי מהדורת מורי אנחל סאנו בדיוס ז"ל).

3 ראו למשל הפרק על האותיות הגרוניות במבוא (א, עמ' 60-61).

4 ראו עוד פרטים במאמרי דלגרו, ערביזציה.

עלי אלקאלי (בגדאד-קורדובה, המאה העשירית) ופוחחה שם בידי אבו בכר אלזבידי (קורדובה, המאה העשירית), הייתה מחברת מנחם בן סרוק למילון הראשון של השפה העברית. בניגוד למאפיינים הללו, שהושפעו מתורת המילונאות הערבית, ניתן לזהות מרכיבים במחברת הנובעים מתרבותו היהודית של המחבר. בהקדמה למחברת ניכר שהכללת עשרים ושלוש רשימות של מילים מקובצות פרי עטו של מחבר המילון הושפעה מן המסורה, ושמטרתן של הרשימות דידקטית. כיום ברור שזהו מבנה ההקדמה:

- הקדמה (1-16:1\* – תמיד על פי מהדורת בריליוס)
- מטרת המחבר (17-24:1\*)
- חלוקת העיצורים (2:17-2\*:1\*)
- מורפולוגיה (13:3-2\*:13)
- העיצורים המשרתים (10:6-14:2\*), כולל הצעה לחלוקת האותיות המשרתות ולאחת עשרה מעלות של ניתוח המילים:

1. הכרת האותיות המשרתות כשהן משרתות.
2. הכרת האותיות המשרתות כשהן יסוד המילה.
3. הכרת אותיות יסוד המילה.
- 4-8. הכרת הקידומות.
- 9-10. הכרת דגש ורפה ושימושם באותיות גרוניות.
11. הכרת שינוי תנועות וטעמים.

בכל זאת אני סובר, שהשפעת המסורה יכולה לעזור לנו להבין את ההקשר המקורי של ההקדמה. לפי דעתי לאחר ההקדמה (1-16:1\*), מטרת המחבר (24-17:1\*), חלוקת העיצורים (2:17-2\*:1\*), הערה קצרה על מורפולוגיה (13:3-2\*:13) והעמדת העיצורים המשרתים (14-17:2\*), מנחם בן סרוק מביא עד עשרים ושלוש רשימות של מילים מקובצות הבאות להסביר ולהמחיש את הסימן שייחד לאותיות המשרתות – "שמלאכתו בינה". עשרים הרשימות הראשונות מיוחדות לתורת הצורות, ושלוש הרשימות האחרונות מיוחדות להומונימיה. אף שטענתי כי עשרים הרשימות הראשונות נסבות על סימן העיצורים המשרתים, אפשר למעשה לזהות עד שש סדרות של רשימות – לכל רשימה סימן משלה:

- סדרה א' מיוחדת לסימן "שמלאכתו בינה" וכוללת שתי רשימות:
  1. האותיות המשרתות כשהן משרתות.
  2. האותיות המשרתות כשהן חלק מיסוד המילה.
- סדרה ב' מיוחדת לסימן "תימנה", כאשר האותיות האלה הן קידומות:
  3. הקידומת ת"ו.



4. הקידומת יו"ד.
5. [על יסוד תלת-עיצורי].
6. הקידומת מ"ם.
7. הקידומת נו"ן.
8. הקידומת ה"א.
- סדרה ג' מיוחדת לאות אל"ף:
  9. אל"ף בראש מילה.
  10. אל"ף בתוך מילה.
  11. אל"ף בסוף מילה.
  12. אל"ף כינוי המדבר.
- סדרה ד' מיוחדת למילות היחס במכ"ל:
  13. ביי"ת.
  14. [סוגי דגש].
  15. [הדגש באותיות גרוניות].
  16. מ"ם.
  17. כ"ף.
  18. למ"ד.
- סדרה ה' מיוחדת לאות ה"א:
  19. ה"א בראש מילה.
  20. ה"א בסוף מילה.
- סדרה ו' מיוחדת ללשון נופל על לשון:<sup>5</sup>
  21. ההומונימיה המושלמת.
  22. ההומונימיה החלקית הפשוטה.
  23. ההומונימיה החלקית המורכבת.

## 2. תוכן הסדרות

- 2.1 סדרה א' מיוחדת כאמור לאותיות המשרתות אשר מנחם בן סרוק מסמנן "שמלאכתו בינה". הסדרה כוללת שתי רשימות:
- 2.1.1 רשימה א' 1 – הסבר המחבר: "הנה נמצא העשתי עשר האותיות האלה כולם משרתי ירידה המה" (22-23:2\*). הרשימה אלף-ביתית וכוללת אחד עשר מקרים שבהם האותיות המשרתות הן בתפקיד משרתי. המילים המקובצות ברשימה מעידות

5 בנושא הזה ראו דותן, ניצנים.

שהמושג של יסוד המילה קרוב למושג השורש ביוונית או בלטינית. יש לציין כי במקור נפלה טעות במילה השישית, שגורמת לבלבול בין כ"ף ובי"ת.

בראשית יח 21	אַרְדָּה נָא	בְּרַדְתְּ הִיעֵר	ישעיהו לב 19
שמות לג 5	הוֹרֵד עֲרִיךְ	וְהוֹרֵד הַמִּשְׁכָּן	במדבר י 17
בראשית מג 20	יֵרֵד יֵרְדְנוּ	כְּרַדְתְּ מִשָּׂה	שמות לד
[?]29			
במדבר לב 1	לְרַדְתְּ מִן הַהָר	מִרְדַּת שְׁחַת	איוב לג 24
בראשית מג 4	נִרְדָּה וְנִשְׁבְּרָה	שִׁירְדָּה עַל הַרְרֵי צִיּוֹן	תהלים קלג 3
שמואל א כ 19	תֵּרַד		

2.1.2 רשימה א'2 – סימנה – "שמלאכתו בינה". הסבר המחבר: "הם הם אותיות מוכנות לשרת נעשה יסוד" (27:2\*). הרשימה אלף-ביתית וכוללת אחד עשר מקרים שבהם העיצורים המשרתים אינם בתפקיד משרתי, אלא הם חלק מיסוד המילה.

שמות ד 22	אָמַר יִי	כָּרָא אֱלֹהִים	בראשית א 1
בראשית כז 29	הָיָה גִבִּיר	וַיִּי הַעֲמוּדִים	שמות כז 10
תהלים מח 3	יָפָה נוֹף	כֶּרֶת כְּרִית	שמות לד 10
ישעיהו א 17	לְמַדוּ הֵיטֵב	מִשַׁח יִי אֲתִי	ישעיהו סא 1
יחזקאל ל 24	וְנָאק נְאָקוֹת	שְׁמַע בְּנִי	משלי א 8
יהושוע ג 16	תָּמוּ נִכְרְתוּ		

2.2 סדרה ב' מיוחדת לסימן "תימנה" וכוללת שש רשימות, אך אחת מהן היא תוספת על היסוד התלת-עיצורי.

2.2.1 רשימה ב'1 – הסבר המחבר: "במעלה הראשונה אשר תחלת מלת תיו. אלה קצים מליה" (8:3\*). הרשימה אלף-ביתית וכוללת אחד עשר זוגות, ומילות היחס שבה אינן משפיעות על סדר המקרים. הרשימה כונסה בהשפעת הגלוסורים,<sup>6</sup> ולכן בין שני המקרים חסרה מילת היחס מן.

שופטים יד 4	תֵּאָנָה הוּא מְבַקֵּשׁ	אָנָה לִיָּדוּ	שמות כא 13
דברים לב 28	תְּבוֹנָה	כִּינָה הַגִּיגִי	תהלים ה 2
תהלים לט 11	תִּגְרַת יָרֵךְ	גוֹרוּ לָכֶם	איוב יט 29
ויקרא ז 13	תוֹרַת שְׁלֵמִיו	וְהִתוֹדוּ אֶת חַטָּאתָם	במדבר ה 7

6 על הגלוסורים ראו מייאס באייקרוסה, גלוסר; בלאו והופקינס, תרגומי המקרא; פוליאק וסומך, שני גלוסורים; אלדר, הגלוסוגרפיה; ממך, מילונים וגלוסורים; בלאו והופקינס, ניצני פרשנות; דלגרו, גלוסר לבראשית; דלגרו, גלוסר לשופטים; יוריץקי, ריפול.

משלי ו 14	תְּהַפְּכוֹת בְּלִבּוֹ	הַפֵּךְ לִבָּן	ויקרא יג 3
איוב כו 10	תְּכַלִּית	וַיִּכַּל	בראשית ב 2
שיר השירים ד 4	תְּלַפְּיוֹת	מִלְּפָנָיו	איוב לה 11
איוב כח 17	תְּמוֹרֶתָהּ	הֶמֶר יְמִירְנוּ	ויקרא כו 33
ירמיהו כג 26	תְּרַמַּת לִבָּם	וְרַמְיָהּ תַּהֲיֶיהָ לְמָס	משלי יב 24
שמואל א ט 7	תְּשׁוּרָה	אֲשׁוּרְנוּ	במדבר כד 17
ויקרא ה 21	תְּשׁוּמַת יָד	שׁוֹם תְּשִׁים	דברים יז 15

2.2.2 רשימה ב'2 – הסבר המחבר: "במעלה השנית אשר תחילת מלת יוד ונראתה כמיסוד" (14:3\*). רשימה לא מסודרת של שמונה עשרה זוגות. גם כאן ניכרת השפעתם של הגלוסורים, ולכן בין שני המקרים חסרה מילת היחס מן.

חבוק ג 13	יִצְאֹתָ לִישַׁע עַמְּךָ	יֵצֵאת הַכּוֹכְבִים	נחמיה ד 15
ישעיהו כו 15	יִסְפַּת לְגוֹי יִי	סְפוֹת חֲטָאת עַל חֲטָאת	ישעיהו ל 1
בראשית יא 6	יִזְמוּ לַעֲשׂוֹת	זְמַתִּי בַל יַעֲבֹר פִּי	תהלים יז 3
תהלים נה 20	יִרְאוּ אֱלֹהִים	וּמוֹרָאֲכֶם וְחַתְּכֶם	בראשית ט 2
ישעיהו ז 5	יַעֲזֹב עֲלֵיךָ אֲרָם רְעֵה	עֲצַת יִי לְעוֹלָם תַּעֲמֹד	תהלים לג 11
ישעיהו א 3	יִדַע שׁוֹר קִנְהוֹ	לְדַעַת חֲכֵמָה	משלי א 2
ישעיהו מד 10	יִצַר אֵל וּפָסַל נִסְךָ	וַיְצוֹרֵם לְבַלּוֹת שְׂאוֹל	תהלים מט 15
איוב ג 13	יִשְׁנַתִּי אֲז יִנּוּחַ לִי	מִתּוֹקָה שְׁנַת הָעֵבֶד	קהלת ה 11
	אִם מַעֲט		
ירמיהו טו 17	יִשְׁבַּתִּי כְּסוֹד מִשְׁחָקִים	שְׁבַתִּי וְקוּמִי	תהלים קלט 2
ישעיהו מח 13	יִסְדֶּה אֲרִיץ	מִסְדּוֹת תִּבֵּל	שמואל ב כב 16
ירמיהו לא 18	יִסְרֹתְנִי וְאוֹסֵר	מוֹסֵר יִי בְּנִי אֵל תִּמְאָס	משלי ג 11
בראשית מג 20	יִרְדּוּ יִרְדְּנוּ	רָדָה אֵלַי	בראשית מה 9
תהלים לג 22	יִחַלְנוּ	תּוֹחַלַת מִמְּשָׁכָה	משלי יג 12
ירמיהו נ 24	יִקְשְׁתִּי לָךְ	מוֹקֵשׁ הוּא לָךְ	דברים ז 16
רות א 12	יִלְדְּתִי בָנִים	אִם אֲנִי הַמּוֹלִיד	ישעיהו סו 9
במדבר ג 31 [?]	אֲשֶׁר יִשְׁרְתוּ	בְּשִׁרְיוֹת לִבָּם	תהלים פא 13
במדבר כד 18	יִרְשָׁה	מוֹרְשָׁהּ	שמות ו 8
שמואל א כו 25	יִכַּל תּוֹכַל	נִלְאִיתִי כָּלִכַּל וְלֹא אוֹכַל	ירמיהו כ 9

2.2.2.1 רשימה ב'2 – הסבר המחבר: "וזאת יודע כח המלים המשולשים העומדים כמשלש אותיות" (26-27:3\*). הרשימה אלף-ביתית וכוללת עשרים יסודות תלת-עיצוריים; אין יסוד המתחיל בווי"ו, ואינני יודע מדוע חסר המקרה המתחיל בכ"ף; ייתכן שמדובר בטעות סופרים.

אמר	ברא	גמר	דרש	הרס
זעק	חמד	טמן		לחץ
משך	נאק	סמר	עמד	פקד
צרף	קרא	רחש	שפט	תמה

2.2.3 רשימה ב'3 – הסבר המחבר: "במעלה שלישית אשר תחלת מלת מס. אלה קצים מליה" (4:4\*). רשימה לא מסודרת של שבעה זוגות. גם הרשימה הזאת מושפעת מהגלוסרים, ולכן בין שני המקרים משתמעת מילת היחס מן.

ישעיהו כה 4	מַחֲסֵה מְזֹרֵם	חָסִיוּ בּוּ	דברים לב 37
איוב יא 20	וּמְגֹסֵס אֲבָד מְנַהֵם	שְׂאֵלִי נָס וְנִמְלָטָה	ירמיהו מח 19
במדבר ו 3	מְשֻׁרֵת עֲנָבִים	וְשִׁרְתָּ אֶת אֲחִיו	במדבר ח 26
ישעיהו סו 4	מְגֹרֵתָם אֲבִיא לָהֶם	גֹּרֵרוּ לָכֶם מִפְּנֵי חֶרֶב	איוב יט 29
איוב ל 4	מְלוּחַ עֲלֵי שִׁיחַ	לְחִים וְיִבְשִׁים	במדבר ו 3
איוב יב 21	מְזִיחַ אֲפִיקִים רֶפֶה	וְלֹא יִזַּח הַחֶשֶׁן	שמות כח 28
ישעיהו ט 5	מְשָׁרֵה עַל שִׁכְמוֹ	וְיִשָּׂר אֲבִימֶלֶךְ	שופטים ט 22

2.2.4 רשימה ב'4 – הסבר המחבר: "המעלה הרביעית אשר תחלת המלה נון" (9:4\*). רשימה לא מסודרת של עשרים וחמישה זוגות. הרשימה מושפעת מהגלוסרים, ולכן בין שני המקרים משתמעת מילת היחס מן.

ישעיהו מז 3	נָקַם אֶקַח	יָקַם קִיץ	בראשית ד 24
בראשית כג 13	נָתַתִּי כֶסֶף הַשָּׂדֶה	תָּתֶה לִּי עֶרְף	שמואל ב כב 41
דברים כג 20	נִשְׁךְ כֶּסֶף נִשְׁךְ אֶכֶל	יִשְׁךְ הַנִּחְשׁ	קהלת י 11
תהלים מז 10	נְדִיבֵי עַמִּים	יִדְבְּנוּ לְבוֹ	שמות כה 2
תהלים קלב 11	נִשְׁבַּע יְיָ לְדָוִד	וַיִּשְׁבַּעֲנִי אֲדֹנָי	בראשית לד 37
במדבר יא 31	נָסַע מֵאֵת יְיָ	רוּחַ סֶעָה מִסְּעָר	תהלים נה 9
משלי יט 12	נֶהֱם כִּכְפִיר	הֶמוּ גֹזִים	תהלים מו 7
שמות לד 7	נִצַּר חֶסֶד	תִּצַּר חַיִּי	תהלים סד 2
תהלים קלב 2	נָדַר לְאַבִּיר יַעֲקֹב	וַיִּדַּר יַעֲקֹב	בראשית כח 20
דברים יט 5	נִשַּׁל הַבְּרוֹזַל	כִּי יִשַּׁל זִיתָךְ	דברים כח 40

משלי ד 20	הט אֲזַנְךָ	נְטָה לְלֶכֶת	שמואל ב ב 19
דניאל י 3	וְסוֹךְ לֹא סִכְתִּי	נְסִכְתִּי מִלְכִּי	תהלים ב 6
במדבר כח 7	הַסֶּךְ נִסְךְ שְׂכָרְךָ	נִסְכּוֹ רְבִיעֵת הַהֵיזֵן	במדבר כח 7
ישעיהו ו 7	וַיַּגַע עַל פִּי	נָגַע זֶה עַל שְׁפָתֶיךָ	ישעיהו ו 7
ירמיהו מח 9	תָּנוּ צִיץ לְמוֹאֵב	נָצוּ גַם נְעוּ	איכה ד 15
שמואל א יב 22	לֹא יִטֵּשׂ יְיָ אֶת עַמּוֹ	נִטְשֶׁת עַמְךָ בֵּית יִשְׂרָאֵל	ישעיהו ב 6[?]
יחזקאל יז 7	מִסָּה וּמְרִיבָה	נָסָה אֶת אַבְרָהָם	בראשית כב 1
ישעיהו סא 3	מִטַּע יְיָ	נִטַּע שְׁעָשׂוּעִיו	ישעיהו ה 7
יהושוע יז 5	וַיִּפְּלוּ חֲבָלֵי מְנַשֶּׁה	נָפְלוּ לִי בְנַעֲמִים	תהלים טז 6
בראשית כה 29	וַיִּזְדַּר יַעֲקֹב	נָזִיד	בראשית כה 29
בראשית לא 40	וַתִּדְרַד שְׁנַתִּי מֵעֵינַי	נָדְדוּ הַלְכוֹ	ירמיהו ט 9
שופטים ה 28	נִשְׁקָפָה וַתִּיבֵב	נִיב שְׁפָתַיִם	ישעיהו נז 19
ישעיהו סב 2	כִּי פִי יִי יִקְבְּנוּ	נִקְבָה שְׂכָרְךָ	בראשית ל 28
ויקרא יט 18	לֹא תִטֵּר	נִטְרָה אֶת הַפְּרָמִים	שיר השירים א 6
תהלים קלט 11	אֶךְ חֲשָׁךְ יִשׁוּפְנִי	בְּנִשְׁף בְּעָרֵב	משלי ז 9

2.2.5 רשימה ב'5 – הסבר המחבר: "המעלה החמישית אשר תחלת המלה הא" (22:4\*). רשימה לא מסודרת של ששה זוגות, כאשר הזוג השני כפול. גם הרשימה הזאת כונסה בהשפעת הגלוסורים, ולכן בין שני המקרים משתמעת מילת היחס מן.

שיר השירים ב 11	הֶלֶךְ לוֹ	לְלֶכֶת אֲרָצָה פְּנֵעַן	בראשית יא 31
שיר השירים ו 11	הִנְצוּ הָרִמָּנִים	וַיִּצֹץ צִיץ	במדבר יז 23
שמות ט 20	הִנֵּס אֶת עַבְדִּיו	עֲלֹתָהּ נֹצָה	בראשית מ 10
איוב טז 7	הַשְּׁמוֹת כָּל עֲדָתִי	לְנֵס שְׁמָה	דברים ד 42
ישעיהו כז 8	הִגָּה בְרוּחוֹ הַקָּשָׁה	שְׁמָה וּשְׁמָמָה	יחזקאל כג 33
זכריה י 1	הִכָּה בַיָּם גְּלִים	וַיִּגָּה בְנֵי אִישׁ	איכה ג 33
		וְהַיַּחֲבֹשָׁנוּ	הושע ו 1

הסדרות הבאות עניינן מורפולוגיה, והן סבוכות מאלה שראינו עד כה. לאמתו של דבר, יש ברשימות האלה מרכיב סמנטי הנעדר מהמקרים הקודמים, משום שכאן המחבר מקבץ את המילים לפי משמעויותיהן. לדברי מנחם בן סרוק, הרשימות מיוחדות לאותיות המשרתות את "רעיהם" (6\*13) ולכאורה אין סימן ואין הסבר. יש בסך הכול שתיים עשרה רשימות (שתיים מהם מוספות) המיוחדות לאותיות אל'ף, ב"ת, כ"ף, למ"ד, תי"ו וה"א. ניתן לחלק אותן לשלוש קבוצות:

2.3 סדרה ג' כוללת ארבע רשימות שייוחדו לסוגי האל"ף (בתחילת המילה, בתוכה או בסופה, וכן אל"ף המדבר).

2.3.1 רשימה ג' 1 – אין הסבר של המחבר. רשימה לא מסודרת של עשרים ושתיים זוגות המתחילים באל"ף שיכולה לנשול מהמילה.

שמות ה 8	תְּמוּל	אֶתְמוּל	7 שמואל א ד
דניאל י 3	סוּךְ לֹא סִכְתִּי	אֶסוּךְ	2 מלכים ב ד
שמות כט 40	רְבַע הַהִין	אַרְבַּע	16 בראשית יא
איוב לה 11	מִלְפָּנוּ מִבְּהֵמוֹת אֲרָץ	תֵּאֲלֶךְ	25 משלי כב
איוב לו 8	וְאִם אֲסוּרִים בְּזָקִים	מִן הָאֲזָקִים	4 ירמיהו מ
תהלים לה 15	גִּכִּים	אֲנֶךְ	7 עמוס ז
דניאל ה 5	פֶּס יָדָא	מִי אֶפְסִים	3 יחזקאל מז
יחזקאל לג 30	וְדַבַּר חַד	אֶחָד	5 בראשית א
בראשית מב 11	נִחְנוּ	וְנִחְנוּ	26 שמות י
ישעיהו יג 20	לֹא יֵהֵל שָׁם עַרְבִי	אֵהֵל בַּל יִצְעַן	20 ישעיהו לג
שמואל א כח 24	וַתִּפְּהוּ	תָּשׁוּב אֶפִּיתִי	19 [?] ישעיהו מד
ירמיהו יב 9	הֲתִיו לְאֹכְלָהּ	אֵתָא מְרַכַּבֵּת קֹדֶשׁ	2 [?] דברים לג
ויקרא כו 16	מְדִיבַת נֶפֶשׁ	לְאֲדִיב אֵת נֶפֶשׁךָ	33 שמואל ב
ישעיהו כח 15	כָּזָב	אֲכֹזֵב	18 ירמיהו טו
שמות יד 3	נִבְכִים	וַיִּתְאַבְּכוּ	17 ישעיהו ט
עזרא ג 7	כְּרִשְׁיוֹן פּוֹרֵשׁ	אַרְשֵׁת	3 תהלים כא
תהלים יט 3	יְחֹהֵ דָעַת	אֲחֹתִי	17 איוב יג
תהלים נז 7	כִּפְףָּ נֶפְשִׁי	אֲכַפִּי	7 איוב ג
ישעיהו נב 10	זְרוּעַ קֹדֶשׁוֹ	אֲזְרוּעַ	21 ירמיהו לב
שמות ל 13	עֹשְׂרִים גְּרָה	לְאֲגוֹרֵת כֶּסֶף	36 שמואל א ב
הושע ח 3	זָנַח יִשְׂרָאֵל	וְהֶאֱזַנְחוּ	6 ישעיהו יט
משלי יז 4	שֶׁקֶר מִזִּין	הֶאֱזִינוּ	1 דברים לב

2.3.2 רשימה ג' 2 – הסבר המחבר: "וגם אלה האלפין אשר משפטם להכתב בקרב המלים המה התיכונים ומבלעדי מקרה יעלו מן המלים לבלתי אחוז בתוכם" (1-2\*:7).

רשימה לא מסודרת של שישה זוגות.

שמות יב 2	כִּי שְׂאֵל נָא לְדֹר רִישׁוֹן	רֵאשׁוֹן הוּא לְכֶם	8 איוב ח
ישעיהו יד 23	טִיט	בְּמִטְאֵטָא הֶשְׁמַד	23 ישעיהו מא
ירמיהו ו 9	אִם לֹא יִשְׂרִיתֶיךָ לְטוֹב	שְׂאֲרִית יִשְׂרָאֵל	11 ירמיהו טו

בראשית מה 7	שְׁאֲרִית	וְגַם כָּל שְׂרִית	דברי הימים א יב 39
בראשית ד 2	צֹאן	צִנָּה	תהלים ח 8
שמואל א א 28	הַשְּׁאֵלְתֶהוּ	שְׁלַתְךָ	שמואל א א 17

2.3.3 רשימה ג'3 – הסבר המחבר: "וגם אלה האלפין הנכתבים באחרית המלים אשר בהם יחתמו" (7\*:6). רשימה לא מסודרת של שבעה עשר זוגות.

שמות טו 11	עֲשֵׂה פֶלֶא	וְנַפְלִינוּ אֲנִי וְעַמִּי	שמות לג 16
בראשית ג 8	וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ	חֲבִי כַמְעַט רָגַע	ישעיהו כו 20
דברים לג 23	מָלֵא בְרַבַּת יְיָ	מַלְתֵי מַלְיָם	איוב לב 18
בראשית ו 8	מִצָּא חֵן	וְלָמָּה לֹא מִצָּתִי	במדבר יא 11
	חֵן בְּעֵינַיִךְ		
שמות יז 3	צָמָא	צָמַתִּי	שופטים ד 19
ויקרא יח 25	וַתִּקַּא הָאָרֶץ	שָׁתוּ וְשָׁכְרוּ וּקְיוּ	ירמיהו כה 27
איוב לט 18	כָּעַת בְּמָרוֹם תִּמְרִיא	שְׁמֵי לָךְ תִּמְרוּרִים	ירמיהו לא 21
ישעיהו יח 2	בְּזֹאוּ נְהָרִים	בְּזוֹנוּ לָנוּ	דברים ג 7
תהלים פג 3	נִשְׂאוּ רֹאשׁ	וְנִשׂוּ אֶת כְּלִמָּתָם	יחזקאל לט 26
שמואל ב 8	כִּסָּא כְבוֹד	עַל כֶּסֶּ יָהּ	שמות יז 16
יחזקאל מז 11	גְּבָאִיו	גְּבִים	מלכים א ו 9
יחזקאל מז 11	בְּצִאתָיו	הִטְבַּעוּ בְּבִץ	ירמיהו לח 22
בראשית כ 7	נְבִיא	וַיְכַל מֵהַתְּנַבּוֹת	שמואל א י 13
איוב לט 5	פָּרָא חֲפָשִׁי	פָּרָה לְמַד מְדַבֵּר	ירמיהו ב 24
משלי א 4	פְּתָאִים	פְּתִי	משלי א 22
שיר השירים ז 2	כְּמוֹ חֲלָאִים	וְחֲלֵי כְתָם	משלי כה 12
איכה ד 2	הַמְּסֻלָּאִים	לֹא תִסְלָה	איוב כה 16

2.3.4 רשימה ג'4 – הסבר המחבר: "דע כי הוא תחלת כל מבטא" (15-16\*:7). רשימה אלף-ביתית של חמש מילים.

אֲדַבְּרָה	אֲבַכָּה	אֲגַאֵל	אֲדַרְוֶשׁ	אֲהַמָּה
------------	----------	---------	------------	----------

7 בנוסח התנ"ך צָמַתִּי, אך כמה כתבי היד המובאים במהדורת שטוטגרט מביאים את הקריאה הזאת. אולי מנחם בן סרוק רומז לרות ב 9: צָמַת.

2.4 סדרה ד' מיוחדת למילות היחס המוספות בתחילת המילים (במכ<ל). הסדרה כוללת גם שתי רשימות הנסבות על הדגש ועל השפעת האותיות הגרוניות עליו.  
 2.4.1 רשימה ד'1 – אין הסבר של המחבר. הרשימה מיוחדת למשמעויות השונות של מילת היחס ב': 'כאשר', 'תוך כדי', 'תחת', 'עם', 'של', 'על'.

שמות לד 29	בְּרֵדַת מִשָּׁה מִן הָהָר	בְּקוּם לְמִשְׁפַּט אֱלֹהִים	תהלים עו 10
איוב כח 26	בְּעִשְׂתוֹ לְמַטֵּר חֶק		
ויקרא יג 49	בְּבָגְדוֹ אוֹ בְּעוֹר	בְּשֵׁתִי אוֹ בְּעֵרֶב	ויקרא יג 51
בראשית נ 26	וַיִּשָּׂם בְּאֲרוֹן		
איוב ד 18	וּבְמַלְאָכָיו יִשִּׁים תְּהַלֶּה	וַיִּתֵּן אֹתִי בְּמִשְׁמֵר	בראשית מא 10
תהלים צא 4	בְּאֲבָרְתוֹ יִסֵּךְ לָךְ	בְּכַחוֹ רָגַע הָיִם	איוב כו 12
בראשית מח 22	בְּחֲרָבִי וּבְקִשְׁתִּי		
ויקרא ה 9	וְהִנְשָׂאָר בְּדָם	וְהִנּוֹתָר בְּבָשָׂר וּבְלֶחֶם	ויקרא ח 32
ישעיהו סו 20	וְהִבִּיאוּ אֶת כָּל אֲחֵיכֶם מִכָּל הַגּוֹיִם מִנְחָה לִּי בְּסוּסִים וּבְכָרֶכֶב וּבְצַבִּים וּבַפָּרָדִים וּבַכְּרָרוֹת	כִּי אִם הִבֵּהֶמָה אֲשֶׁר אָנִי רֹכֵב בָּהּ	נחמיה ב 12

2.4.1.1 רשימה ד'1A – רשימה זו היא תוספת ומיוחדת למשמעות הדגש. הסבר המחבר הוא "כולם ידגשון וירפיון עקב עניני פתרוניהם ואלה קצותם" (8:9-8\*).

ישעיהו לה 3	חֲזָקוּ יְדֵי רַפּוֹת	חֲזָקוּ עַלֵי דְבָרֵיכֶם	מלאכי ג 13
ירמיהו ט 4	לְמַדּוֹ לְשׁוֹנָם	לְמַדּוֹ הֵיטֵב	ישעיהו א 17
תהלים קכה 5	וְהַמָּטִים עֲקֻלְקֻלוֹתָם	וּמָטִים לְהָרֵג	משלי כד 11
ויקרא יד 11	הַכֹּהֵן הַמְּטַהֵר	הָאִישׁ הַמְּטַהֵר	ויקרא יד 11
שמואל א ב 30	וּבְזֵי יִקְלוּ	עַל בֶּן יִקְלוּ רֵדְפֵיכֶם	ישעיהו ל 16
במדבר לב 8	בְּשִׁלְחֵי אֲתָם	בְּשִׁלְחֵי אֶת חֲצֵי הָרָעֵב	יחזקאל ה 16
תהלים סא 7	יָמִים עַל יָמֵי מֶלֶךְ תּוֹסִיף	עַל יָמִים יִסְדֶּה	תהלים כד 2
תהלים קג 8	רַחֵם וְחַנּוּן יִי	חַנּוּן בֶּן נַחֵשׁ	שמואל ב י 2



2.4.1.2 רשימה ד' B1 – גם רשימה זו היא תוספת המיוחדת לדגש באותיות הגרוניות. כאן חשוב לציין שהמחבר עצמו מפרש את הרשימה, ואפילו משתמש בווי"ו החיבור בין המקרים (16-24\*:8):

כולם ידגשון וירפיון בראש ותוך וסוף כפי שאת המלה וכפי הפתרון אבל חית ועין לא יקרה להם כה כי לא עליהם ממשלת דגש ורפה וזאת חזקת משפטם וסדר ענינם המורה עליהם. כתוב בתורה: חֲנוּן וְרַחוּם יְיָ מִשְׁפַּט חֲנוּן כְּמוֹ שְׂפוּל, דגשנותם ורפיונם יבדילו ענינם והיה מאמתת משקולת הלשון להיות כמשפט רחום ושחוט. וגם היה מדרך נכוחה להיות מובדל בין מַעֲשֵׂוֹת וְזֹאת וּבֵין מַעֲשֵׂה הָעוֹלָה: כאשר ישנו בין מַשְׁלַח יָדַי וּבֵין וּמְשַׁלַּח מְנוֹת: והוא הדין לַמַּחֲוֹת: וּמַחְדָּל: וּמַעֲנוֹת: וּמַעֲזֹב: ויש בתורה כהנה וכהנה רבות.

2.5 סדרה ה' מיוחדת לאות ה"א. לרשימות הנשארות מסדרה זו יש סימנים. המחבר משתמש במקרה הראשון כדי לפתח את סימניו. כך למשל, ברישום המשמעויות השונות של מילת היחס מ', הוא אומר שסימנו – מַמְלָךְ, מַאֲבֵי, מַגְפָּן, מוֹלֵךְ, מַפָּר, מַגְדִּיל, מְשֻׁהָה. הסימן של מילת היחס כ' הוא – כְּגַר, כְּגֵן, כְּשֹׁכֵב, כְּדָבָר, כְּעֵלָה, כְּמַנּוֹר, וסימנה של מילת היחס ל' הוא – לְאָדָם, לְאֶדָם, לְאֶחָז, לְשׁוֹם, לְסַפָּר, לְקָרָא, לְמִים, לִי, לְבָנִי.

כאמור, הסדרה החמישית מורכבת משתי רשימות שייחודו לאות ה"א – הראשונה לה"א בתחילת המילה והשנייה לה"א סופית. גם ברשימה הראשונה וגם בשנייה המופע הראשון לבדו שומר על הסדר האלף-ביתי, ואילו בשאר המופעים הסדר הוא אקראי.

2.5.1 רשימת האות ה"א בתחילת מילה – אין הסבר של המחבר. המשמעויות הן 'ה"א השאלה' (שלוש הרשימות הראשונות), 'ה"א הידיעה', 'מקרים חריגים', 'ציווי בניין הפעיל', 'עבר בניין הפעיל' ו'מקור בניין הפעיל'.

איוב לד 17	הָאֵף שׁוֹנֵא מִשְׁפָּט יַחְבֹּשׁ	הַבְּנֵה־רִים חָרָה יְיָ	חבקוק ג 8
תהלים עח 20	הַגֵּם לָחֵם יוֹכַל תֵּת	הַדְרָכִי לֹא יִתְכַן	יחזקאל יח 25
יונה ד 4	הַהֵיטֵב חָרָה לָךְ	הַזֶּה הָאִישׁ	ישעיהו יד 16
איוב כב 3	הַחֶפֶץ לְשֹׁדֵי	הַטָּרֵם תִּדְעַ	שמות י 7
ירמיהו טו 12	הִרְעַ בְּרִזָּל בְּרִזָּל	הַכִּימִי אֲנוֹשׁ יִמְדַ	איוב י 5

בראשית ח 8	לְרֵאוֹת הַקְּלוּ הַמַּיִם דְּבַרֵי מִרְדְּכָי	לְרֵאוֹת הַיַּעֲמֹדוּ	אסתר ג 4
תהלים יד 2	לְרֵאוֹת הַיֵּשׁ מִשְׁכִּיל הַגִּפֹּן	לְרֵאוֹת הַפְּרָחָה	שיר השירים ו 11
משלי כג 5	הַתַּעֲיֵף עֵינֶיךָ בּוֹ וְאִינָנוּ	הַחֲזֹק הוּא הַרְפָּה	במדבר יג 18
שופטים ב 22[?]	הַשְּׂמָרִים דְּרָךְ יִי	הַיֵּלֶךְ בְּתוֹרָתִי	שמות טו 4
קהלת ב 19	הַחֲכָם יִהְיֶה אִוּ סָכֵל		
בראשית כט 5	הַיִּדְעָתֶם אֵת לָבֶן בֶּן נַחוֹר	הַשְּׁלוֹם לוֹ	בראשית כט 6
מלכים ב ד 13	הַיֵּשׁ לְדַבֵּר לָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ	הַקּוֹלֵךְ זֶה בְּנֵי דָוִד	שמואל א כד 17
בראשית כז 21	הַאֲתָה זֶה בְּנֵי עֲשׂוֹ הַיֵּשׁ אֵת לְבַבְךָ יִשְׂרָאֵל		מלכים ב י 15
ויקרא ו 2	הוּא הַעֲלָה	וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תוֹקֵד בּוֹ	ויקרא ו 5
ויקרא ו 5	וּבָעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן וְהִצִּיאַן צֹאנִי	הַבְּנוֹת בְּנָתֵי וְהַבְּנִים בְּנֵי	בראשית לא 43
תהלים לו 6	בְּהַשְׂמִים חֲסָדְךָ	בְּהַדְרֵךְ	נחמיה ט 19
דברי הימים ב כה 10	לְהַעֲלוֹת עָלֶיהָ	וּבִדְיָלִם אֲמַצְיָהוּ	דברי הימים ב כה 10
ב כט 26	עַל הַמִּזְבֵּחַ	לְהַגְדוֹד אֲשֶׁר בָּא אֵלָיו	
דברי הימים א כו 28	וְכָל הַהַקְדִּישׁ שְׂמוּאֵל הַרְאָה	הַהַכִּיז	דברי הימים ב כט 36
שמות לג 12	הַעַל אֵת הָעַם הַזֶּה	הֲבֵא נָא יָדְךָ בְּחִיקְךָ	שמות ד 6
תהלים נה 23	הַשְׁלֵךְ עַל יַיִ יְהַבֵּךְ	הַקַּהֵל אֵת הָעַם הַזֶּה	דברים לא 12
תהלים לא 22	כִּי הַפְּלִיא חֲסֵדוֹ לִי	הַשִּׁירוּ וְלֹא יִדְעָתִי	הושע ח 4
ישעיהו כג 33	הַקִּימוּ בַּחוּנְיוֹ	אֲשֶׁר לֹא הִסִּיר תַּפְלָתִי וְחֲסֵדוֹ	תהלים סו 20
ישעיהו א 13	הָבִיא מִנְחַת שְׂוֵא	הַסֵּר חֲטָאוֹתוֹ	ישעיהו כז 9
ישעיהו נו 11	לֹא יִדְעוּ הַבֵּין	הַסֵּר מִשׁוֹכְתוֹ	ישעיהו ה 5
בראשית כא 16	הַרְחֵק כְּמִטְחוֹי קֶשֶׁת		

2.5.2 רשימת האות ה"א בסוף מילה – אין הסבר של המחבר. המשמעויות הן 'עבר ל"י', 'עבר נסתרת בניין קל', 'ציווי ארוך לנוכח בניין קל', 'ציווי ארוך לנסתר (יוסיב) בניין קל', 'כינוי סמוך לנסתרת', 'ה"א יחסת המקום או כיוון' ו'ציווי מוארך למדבר (קוהורטטיב) בניין פיעל'.

שמות כא 13	אָנָה לְיָדוּ	בָּנָה כְּעֵשׂ בֵּיתוֹ	איוב כז 18
ישעיהו ה 13	גְּלָה עַמִּי		
ישעיהו לח 14	יִי עֲשָׂקָה לִי עַרְבָנִי	אֲמָצָה לִי יִשְׁבִּי יְרוּשָׁלַם	זכריה יב 5
משלי יט 15	עֲצָלָה תְּפִיל תְּרַדְמָה	וּלְאִין אוֹנִים עֲצָמָה יִרְבָּה	ישעיהו מ 29
נחמיה ה 19	זָכְרָה לִי אֱלֹהֵי לְטוֹבָה	שְׁמֵרָה זֹאת לְעוֹלָם	דברי הימים א כט 18
איכה ג 59	שְׁפָטָה מִשְׁפָּטִי		
תהלים קיט 167	שְׁמֵרָה נַפְשִׁי עֲדֹתֶיךָ	זָכְרָה יְרוּשָׁלַם	איכה א 7
איוב ל 25	עֲגִמָה נַפְשִׁי לְאֲבִיוֹן		
איוב כז 27	אֲז רָאָה וַיִּסְפָּרָה הַכִּינָה וְגַם חֲקָרָה		
בראשית לט 11	וַיָּבֵא הַבֵּיתָה	בֵּיתָה פְּרָעָה	בראשית מז 14
שמות ד 20	אֲרֻצָּה מְצָרִים		
תהלים לד 2	אֲבָרְכָה אֶת יְיָ	אֶהְלֵלָה שֵׁם אֱלֹהִים	תהלים סט 31

2.6 כפי שראינו במבוא, הרשימות האחרונות מיוחדות להומונימיה או ללשון נופל על לשון, והן קשורות ישירות עם המסורה המקבצת.

2.6.1 רשימה ו'1 – לפי המחבר, הרשימה כוללת "מילים שווים במראה ושנויים בפתרון" (12\*:1). הרשימה מכילה שלושים זוגות של לשון נופל על לשון והיא כמעט אלף-ביתית. לפעמים יש גוון קל בתנועות, אבל אפשר לומר שההומונימיה ברשימה היא זו המוכרת כאלג'נאס אלתאם אלממאת'ל, כלומר "הצימוד השלם השווה" בספרות הערבית של ימי הביניים. יש לציין שהרשימה כוללת בסופה אקרוסטיכון של שם המחבר, כלומר מנחם.

משלי ח 14	אָנִי אֶהְיֶה אֱהָב	אָנִי שֵׁיט	ישעיהו לג 21
בראשית א 1	בָּרָא אֱלֹהִים	לֹא בָרָא אֶתֶם לָחֶם <sup>8</sup>	שמואל ב יב 17
בראשית כו 3	גֹּרֶם בְּאֶרֶץ הַזֹּאת	גֹּרֶם אֶרְיָה יְהוּדָה	בראשית מט 9
מלכים א ה 23	דְּבָרוֹת בָּיִם	כֵּן בְּנוֹת צִלְפָּחַד	במדבר כז 7
זכריה ט 4	הִנֵּה יִי יוֹרְשָׁנָה	וְזָרְעוּ יוֹרְשָׁנָה	במדבר יד 24
במדבר יא 31	וַיִּגְזוּ שְׁלוֹיִם	וַיִּגְזוּ אֶת רֵאשׁוֹ	איוב א 20
ירמיהו ג 15	וְרָעוּ אֶתְכֶם דְּעָה	וְרָעוּ דְלִיּוֹתָיו	ירמיהו יא 16
תהלים נח 4	זָרוּ רְשָׁעִים מֵרַחֵם	לֹא זָרוּ וְלֹא חֲבָשׁוּ	ישעיהו א 6
תהלים צח 3	זָכַר חֲסֵדוֹ וְאַמּוֹנָתוֹ	כָּל זָכָר בְּכֹהֲנִים	ויקרא ו 22
דברי הימים ב לג 12	חָלָה אֶת פְּנֵי יְיָ	חָלָה יְיָ בָּהּ	דברים כט 21
ירמיהו ה 22	חֹל גְּבוּל לַיָּם	וְהוּא דֶרֶךְ חַל	שמואל א כא 6
איוב ט 9	כִּסִּיל וְכִימָה	וּבֶן כִּסִּיל תּוֹגַת אָמוֹ	משלי י 1
שמות מ 16	לִהְיֶיתָ לָהֶם מְשַׁחֲתָם	כִּי מְשַׁחֲתָם בָּהֶם	ויקרא כב 25
יחזקאל כא 17	מְגוּרֵי אֵל חָרַב הָיוּ	מְגוּרֵי אָבִיו	בראשית לו 1
איוב לח 31	מַעֲדָנוֹת כִּימָה	אֲגַג מַעֲדָנוֹת	שמואל א טו 32
במדבר לב 32	נַחֲנוּ נַעֲבֹר חַלוּצִים	וְנַחֲנוּ עֲלֵי כַּאֲשֶׁר	שמואל ב יז 12
ישעיהו ז 20	שָׁעַר הַרְגָלִים	וְקַרְמָנִים אֲחֻזוּ	איוב יח 20
איוב ט 9	עֲשֵׂה עֵשׂ	עֵשׂ יֹאכֵלֶם	ישעיהו נ 9
ישעיהו מח 5	עֲצָבֵי עֵשֶׂם	לְבַלְתֵּי עֲצָבֵי	דברי הימים א ד 10
ירמיהו יח 22	וּפְחִים טָמְנוּ לְרַגְלֵי	רַקְעֵי פְחִים	במדבר יז 3
איוב כט 6	וְצוּר יִצּוֹק עֲמָדֵי	צוּר יִלְדֶּה תִשִּׁי	דברים לב 18
דברים ה 24	קָרַב אֶתָּה וּשְׁמַע	כִּיּוֹם הִלַּחְמוּ בְיוֹם	זכריה יד 3
משלי כט 13	רֵשׁ וְאִישׁ תִּכְכֵּים	הֲחַל רֵשׁ	דברים ב 24
ישעיהו ס 16	וְשָׂד מְלָכִים תִּינָקֵי	שָׂד וְשָׂבֵר	ישעיהו נט 7

8 ראו כתבי היד המובאים במהדורת סטוטגרט, המביאים את הקריאה "ברה" אך בלי ניקוד.

ישעיהו סג 4	וּשְׁנַת גְּאוּלֵי בָּאָה	מִתּוֹקָה שְׁנַת הָעֶבֶד	קהלת ה 11
ירמיהו ו 3	תִּקְעוּ עָלֶיהָ אֲהָלִים	תִּקְעוּ בַתְּקוּעַ	יחזקאל ז 14
שמואל א 5	מִנְּה אַחַת אַפָּיִם	מִי מִנְּה עֶפֶר יַעֲקֹב	במדבר כג 10
תהלים לג 2	בְּנִבְלַ עֲשׂוֹר	כָּל נִבְלַ יִמְלֵא יַיִן	ירמיהו יג 12
בראשית לג 19	חֲלֻקַת הַשָּׂדֶה	חֲלֻקַת צִוְּאָרָיו	בראשית כז 16
תהלים לה 16	לְעֵגִי מְעוּג	אִם יֵשׁ לִי מְעוּג	מלכים א יז 12

2.6.2 רשימה ו'2 – הסבר המחבר: "ואלה מלים השוים במראיהם ושנויים בנקידתם ובפתרוןם" (20\*:12). מדובר ברשימה של עשרים ושבעה זוגות של לשון נופל על לשון. הרשימה אינה שומרת על סדר כלשהו ומטרתה להראות את חשיבותם של התנועות והטעמים. הפעם ההומונימיה היא חלקית ופשוטה כי יש רק שני מקרים בכל טור. ההומונימיה כזאת מוכרת בספרות הערבית של ימי הביניים כאלג'נאס אלנאקן אלמחרף, כלומר "הצימוד החלקי האלכסוני".

במדבר ו 3	חֲמִץ יַיִן וְחֲמִץ שֶׁכָּר	מִכֶּף מְעוּל וְחֲוֹמֵץ	תהלים עא 4
בראשית א 29	זֶרַע זֶרַע	וְהָיָה אִם זֶרַע יִשְׂרָאֵל	שופטים ו 3
בראשית לד 24	שֶׁעַר עִירוֹ	כְּמוֹ שֶׁעַר בְּנִפְשׁוֹ	משלי כג 7
ירמיהו לא 21	שְׁתֵּי לִבְךָ לְמִסְלָה	לְמַעַן שְׁתֵּי	שמות י 2
ירמיהו כ 17	אֲשֶׁר לֹא מוֹתַנִּי מֵרַחֵם	מֵרַחֵם בֶּן בְּטֹנָה	ישעיהו מט 15
תהלים ה 4	בִּקֶּר אֶעֱרֶךְ לָךְ וְאַצְפֶּה	כִּי בּוֹקֵר אֲנֹכִי	עמוס ז 14
		וּבּוֹלֵס שְׁקָמִים	
איוב לו 16	רָחַב לֹא מוֹצֵק תַּחֲתֶיהָ	רָחַב פִּי עַל אוֹיְבֵי	שמואל א ב 1
ירמיהו ו 24	צָרָה הִחֲזִיקַתְנּוּ	וְהַמְסָכָה צָרָה	ישעיהו כח 20
איוב יט 17	רוּחֵי זָרָה	אֲשׁ זָרָה	במדבר ג 4
משלי י 10	קִרְץ עֵינַי יִתֵּן עֲצָבַת	קִרְץ בְּעֵינָיו	משלי ו 13
שמות יז 10	תַּחַת גְּעֵרָה כְּמִבֵּין	אֶל תִּירָא וְאֶל תַּחַת	דברים א 21
תהלים קנ 5	בְּצִלְצִלֵי שִׁמְעַ	וַיַּעֲקֹב שִׁמְעַ	בראשית לד 5
שמות טו 14	חֵיל אֲחֹז	שְׁמֹאֵל בְּעֵשְׁתּוֹ	איוב כג 9
		וְלֹא אֲחֹז	
קהלת ג 16	וּמְקוֹם הַצֶּדֶק שְׁמָה הִרְשַׁע:	וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הִרְשַׁע:	דברים כה 1
שיר השירים א 16	אֶף עֲרֻשְׁנוֹ רִעְנָה:	לֹא רִעְנָה:	איוב טו 32
תהלים קטז 6	דְּלוֹתֵי וְלֵי יְהוֹשִׁיעַ	דְּלוֹתֵי מֵאֵד	תהלים קמב 7
במדבר כג 20	וּבְרַךְ וְלֹא אֲשִׁיכְנָה	וּבִצַּע בְּרַךְ נֶאֱמַר יֵי	תהלים י 3
ירמיהו טו 17	כִּי זַעַם מְלֹאתָנִי	לֹא זַעַם יֵי	במדבר כג 8

איוב ד 14	פַּחַד קָרָאֲנִי וְרַעְדָּה	וּפְחַד וְרַחֵב לְכַבֵּךְ	ישעיהו ס 5
תהלים ה 2	בִּינָה הִגִּיגִי	רוּחַ חֲכָמָה וּבִינָה	ישעיהו יא 2
ויקרא כ 12	תִּבְלַע עָשׂוּ	מִכִּין תִּבְלַע בְּכַחוֹ	ירמיהו י 12 [?]
יהושוע ב 1	חָרַשׁ לְאֹמֶר	לֹא תִקְלַל חָרַשׁ	ויקרא יט 14
ישעיהו מט 21	גִּלְיָה וְסוּרָה	סוּרָה אֲדָנִי	שופטים ד 18
תהלים מה 2	אֹמֶר אֲנִי מַעֲשֵׂי לְמַלְךְךָ	אֵין אֹמֶר וְאֵין דְּבָרִים	תהלים יט 4
בראשית לט 17	בָּא אֵלַי הָעֶבֶד הָעֵבְרִי	אָנָּה אֲנִי בֹא:	בראשית לז 30
איוב כח 11	מִבְּכֵי נְהֹרֹת חַפֵּשׁ	מִבְּכֵי יַעֲזֹר	ירמיהו מח 32
תהלים קיט 63	חֲבַר אָנִי לְכָל אֲשֶׁר יִרְאוּךָ	וְחֲבַר חֲבַר	דברים יח 11

2.6.3 רשימה ו'3 – הרשימה האחרונה היא מערכת המורכבת משישה מקרים של שלושה צימודים, שני מקרים של ארבעה צימודים, מקרה אחד של חמישה צימודים ולבסוף שני מקרים של ארבעה צימודים. כל הסדרות מנסות לשמור על סדר אלף-ביתי ולהסב את תשומת לבו של הקורא לחשיבות ההומונימיה. אולם הפעם הרשימה סבוכה יותר, שכן היא מציגה צימודים שלמים וחלקיים מעורבבים זה בזה משום שמטרת המחבר להראות שלפעמים המילה היא "רבת פנים".

יהושוע כב 22	אֵל אֱלֹהִים	וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר	שמות כד 1
דברי הימים א כ 8	אֵל נוֹלְדוֹ לְהַרְפָּא בְּגַת		
בראשית מה 23	בַּר וְלָחֵם וּמִזֹּון	וּבַר לֶבֶב	תהלים כד 4
משלי לא 2	בַּר בְּטָנִי		
משלי ג 11	מוֹסֵר יִי בְנֵי אֵל תִּמְאָס	מוֹסֵר מְלָכִים	איוב יב 18
ישעיהו יז 1	מוֹסֵר מִעֵיר		
דברים ח 15	נַחֵשׁ שָׂרָף	כִּי לֹא נַחֵשׁ בִּיעֶקֶב	במדבר כג 23
שמואל א יא 1	נַחֵשׁ הָעֵמוּנִי		
שמות יב 38	וְגַם עָרַב רַב	עָרַב וּבִקֹּר	תהלים נה 18
ויקרא יג 48	אוּ בְשֵׁתִי אוּ בְעָרַב		
ויקרא כה 10	וּקְרָאתֶם דְּרוֹר	מִר דְּרוֹר	שמות ל 23
תהלים פד 4	וּדְרוֹר קֹן לָהּ		
איוב ל 29	אֶח הֵייתִי לְתַנִּים	וְאֵת הָאֵחַ לִפְנֵי מִבְּעֵרַת יִרְמִיהוּ לוּ	22
יחזקאל כא 20	אֶח עֲשׂוּיָה לְבָרֶק	בֶּן אַחִים יִפְרִיא	הושע יג 15
ירמיהו ה 7	אֵי לְזֹאת	אֵי לָךְ אֶרֶץ	קהלת י 16
ישעיהו כג 6	יִשְׁבִּי אֵי	אֵי כְבוֹד	שמואל א ד 21

דניאל ו 19	וּבַת טָוֹת	וּבַת כֹּהֵן	ויקרא כב 12
יחזקאל מה 11	הָאִיפָה וְהַבַּת	בַּת בָּבֶל	תהלים קלז 8
איכה ב 18	בַּת עֵינֶךָ		
שיר השירים ד 12	גַּל נְעוּל	גַּל אֲבָנִים	שמואל ב יח 17
תהלים קיט 18	גַּל עֵינַי וְאֲבִיטָהּ	גַּל מַעְלֵי חַרְפָּה וְבוּזו	תהלים קיט 22
שמואל א כ 36	אֲשֶׁר אֲנֹכִי מוֹרָה	מִרְהָ מָאֵד	מלכים ב יד 26
ישעיהו ט 14	וְנָבִיא מוֹרָה שֶׁקֶר	אֶת הַמוֹרָה לְצַדִּיקָה	יואל ב 23

### 3. סיום

כפי שראינו, למעשה כל הרשימות שבמבוא למחברת מנחם בן סרוק מיוחדות לסימן "שמלאכתו בינה", אף שחסרות הרשימות לאותיות שי"ן ווי"ו. אפשר אפוא להצביע על שתי מסקנות ברורות: הראשונה היא שאי אפשר לשלול את השפעתה של המסורה המקבצת על שיטתו של מנחם בן סרוק ולדחותה, לא רק בהקדמת הספר אלא במילון כולו. פעמים רבות רמז מנחם בן סרוק על הרשימות שבספר "אכלה ואכלה"<sup>9</sup>, ולאחר מכן היו הרמזים האלה לנשק בידי דונש בן לברט, למשל כאשר ללא באל"ף אבל בהוראה של לו בווי"ו;<sup>10</sup> המסקנה השנייה היא שכל הרשימות האלה צצות ומופיעות בכל ספר ובכל מילון של ימי הביניים מכיוון שכל הבלשנים הספרדים, שכתבו בערבית-יהודית ופעלו עד המאה השתיים עשרה, למדו אותן על פה והשתמשו בהן כמו שהשתמשו ברשימות של המסורה המקבצת, אבל זה עניין למחקר נפרד. לאמתו של דבר, אני מקווה שהדפים האלה יעזרו בהבנת מחברת מנחם בן סרוק בהקשרה המקורי, ועל כן ימצאו חן בעיני מורי וידידי היקר אהרן ממן.

### רשימת הקיצורים

אוגניבני, אנדקס = Bruno Ognibeni, Index biblique à la "Ochlah w'ochlah" de S. Frensdorff (*Quaderni di Henoch*, 5), Torino 1987  
אוגניבני, אכלה ואכלה = Bruno Ognibeni, *La seconda parte del Sefer 'oklah we-'oklah*, Madrid-Freiburg 1995

9 פרנסדורף, אכלה ואכלה; אוגניבני, אנדקס; דיאו איסטיבן, אכלה וכלה; אוגניבני, אכלה ואכלה.

10 ראו מאמרי דלגדו, מסורה ומילונאות.

אלדר, הגלוסוגרפיה = אילן אלדר, "הגלוסוגרפיה המקראית באזור הדיבור הערבי במזרח", העברית ואחיותיה א (2001), עמ' 23-37  
 אלכ'ליל, כתאב אלעין = כתאב אלעין לאבי עבד אלרחמן אלכ'ליל בן אחמד אלפראהידי, מהדורת מהדי אלמכ'זומי ואבראהים אלסאמראיי, בגדאד 1980  
 בלאו והופקינס, תרגומי המקרא = יהושע בלאו וסימון הופקינס, "תרגומי המקרא קדומים לערבית-היהודית" פעמים פג (2000), עמ' 4-14  
 בלאו והופקינס, ניצני פרשנות = יהושע בלאו וסימון הופקינס, "ניצני פרשנות המקרא בערבית-היהודית על סמך גלוסר קדום לספר תהלים", דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי, בעריכת מ' בר-אשר, ס' הופקינס, ש' סטרומזה, ב' קיאזה, ירושלים 2007, עמ' 235-284

דויד בן אברהם אלפאסי, האגרון = Solomon L. Skoss, *The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible: Known as Kitāb Jāmi' al-Alfāz (Agrōn) of David ben Abraham Al-Fāsī the Karaite*, 1-2, New-Haven 1936-1941  
 דותן, ניצנים = אהרן דותן, ניצנים ראשונים בחכמת המילים מן המסורה אל ראשית המילונאות העברית, ירושלים 2005

דיאז איסטיבן, אכלה וכאלה = Fernando Díaz Esteban, *Sefer 'Oklah wě-'Oklah*, Madrid 1975

דלגרו, גלוסר לבראשית = José Martínez Delgado, "Fragmento de un glosario = judeo-árabe del Libro de Génesis", *Collectanea Christiana Orientalia* 4 (2007), pp. 55-71

דלגרו, גלוסר לשופטים = José Martínez Delgado, "Fragmento de un glosario = judeo-árabe del Libro de Jueces (Firk. I 2324): análisis lexicográfico, edición y traducción", *Collectanea Christiana Orientalia* 10 (2013), pp. 107-133

דלגרו, מסורה ומילונאות = José Martínez Delgado, "From Bible to Lexicography Through the Masora on al-Andalus: The Use of the *Sefer 'okla we-'okla* Among the First Andalusī Hebrew Philologists", *Sacred Text: Explorations in Lexicography*, eds. Juan Pedro Monferrer-Sala and Ángel Urbán, Frankfurt 2009, pp. 167-197

דלגרו, ערביזציה = José Martínez Delgado, "The Arabicization of the Hebrew Morphology in al-Andalus: The Adaptation of the *fa'ala* Paradigm", *The Arabic Language across the Ages*, eds. J. P. Monferrer-Sala and N. Al Jallad, Wiesbaden 2010, pp. 49-63



- יהודה בן קוריש, הרסאלה = ה'רסאלה' של יהודה בן קוריש, מהדורה ביקורתית מאת דן בקר, תל אביב 1984
- יודיצקי, ריפול = אלכסיי (אליהו) יודיצקי, "האם הכירו יהודי ספרד את העברית של מסורת בבל? עיון חדש בתעתיקי העברית שבגלוסר ממנזר ריפול (Ripoll)", לשוננו עה (2012), עמ' 13-22
- מחברת מנחם = *Mēnaḥem ben Saruq Maḥberet*, Edición crítica e introducción de Ángel Sáenz-Badillos, Granada 1986
- מייאס באייקרוסה, גלוסר = "Un antiguo glosario hispanohebraico con transcripciones pretiberienses", *Sefarad* 21 (1961), pp. 219-239
- ממז, מילונים וגלוסרים = אהרן ממז, "מילונים וגלוסרים מאוסף בית המדרש לרבנים באמריקה: הערות מבוא", לשוננו סד (2002), עמ' 303-314
- פוליאק וסומך, שני גלוסרים = מירה פוליאק וששון סומך, "שני גלוסרים מקראיים עבריים-ערביים מגניזת קהיר", פעמים פג (2000), עמ' 15-47
- פרנסדורף, אכלה ואכלה = Solomon Frensdorff, *Das Buch Ochlah W'oclah (Massora): herausgegeben, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen nach einer, soweit bekannt, einzigen, in der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris befindlichen Handschrift von Dr. S. Frensdorff*, New York 1972 (Hanovre 1864)
- רס"ג, ספר האגרון = כתאב אצול אלשער אלעבראני מאת רב סעדיה גאון, מהדורה מדעית בצירוף מבוא ופירוש מאת נחמיה אלוני, ירושלים 1969



## נוסח מחברת מנחם על פי מהדורת א. סאנץ-בדייוס

למורי ורבי פרופ' אהרן ממן

שתי שיטות הן לההדרת חיבורים עתיקים שהגיעו לידינו בכמה וכמה כתבי יד. על פי השיטה האחת, המהדיר בוחר את כתב היד הנראה בעיניו השלם והאמין ביותר אשר יהיה הנוסח האופטימלי, והוא מציג באפארט את חילופי הנוסח מכתבי היד האחרים; זו מכונה מהדורה דיפלומטית. השיטה השנייה בוחרת כל מילה בכתבי היד ומעריכה אותה, אוספת את המילים לאחדים ומשבצת אותן בנוסח אחד, אשר לדעת המהדיר הוא הקרוב ביותר לנוסח שיצא מתחת ידי המחבר. שיטה שנייה זו יוצרת מהדורה אקלקטית, שלמעשה אינה זהה לאף אחד מכתבי היד של החיבור.

במאמרו "העקרונות לההדרת חיבורים בלשניים מימי הביניים"<sup>1</sup> סקר אנחל סאנץ בדייוס את שתי השיטות והעדיף את השיטה השנייה. בהמשך דבריו פירט את שיטת הההדרה האקלקטית ומנה את העקרונות לבחירת הנוסח:

- איכותם של כתבי היד.
  - כתבי יד חדשים אינם בהכרח גרועים.
  - איזו היא הגרסה המאפשרת לראות בגרסאות אחרות צורות משניות שנגזרו ממנה.
  - יש לבחור את הגרסה הקשה ביותר (lectio difficilior), כי המעתיקים לא היו בודים אותה מלבם.
  - בדרך כלל יש לבחור את הגרסה המופיעה פעם אחת ושאינה תוצאה של שימוש מכני.
  - יש להביא בחשבון את מנהגי הלשון של המחבר, את מונחיו ואת סגנונו.
  - יש לשים לב להקשר.
- לפי העקרונות הללו ההדיר בדייוס את תשובות דונש בן לברט (גרנדה 1980) ואת מחברת מנחם בן סרוק (גרנדה 1986), שנכתבו בספרד בין השנים 950-960, ומהדורות ביקורתיות אלו הרימו תרומה נכבדה למחקר על תורת הלשון במחצית המאה העשירית.

אף שההקשר הוא האחרון ברשימת העקרונות שהביא בדייוס במאמרו, לענ"ד

1 בדייוס תשנ"א, עמ' 217-230. ראו גם דותן תשס"א וכן טנא תשס"א.

ראוי עיקרון זה להיות בעל משקל רב יותר בההדרה, שאם לא כן נמצא המהדיר מקרב טעויות אל פתחו של המחבר במקום לתלותן בפליטות קולמוס של מעתיקים. בעניין זה נבחן מקרים אחדים במחברת מנחם ממהדורת בדייוס.<sup>2</sup>

### מקרה א'

אחד הכללים במחברת לקביעת אותיות השורש של מילה הוא שאות הנופלת מהמילה בנטייה אינה אות שורשית. ערך הנתונה נדון במחברת בארבעה מקומות – בשני מקומות בגוף המילון: ביסוד<sup>3</sup> ת"ן מחלקה א' וביסוד ת' מחלקה ב' ובשני מקומות בתרחיב (אקסקורס) שבתחילת מחברת ב"ת: ברשימת מילים בעלות שורש אחדי ובדיון במילים בעלות שורש אחדי נכפל. בכל אחד מהמקומות הללו הובאו פסוקי דוגמה. דונש השיג על מנחם<sup>4</sup> והביא שני פסוקי דוגמה שאינם בכתבי היד של המחברת ברשימת היסודות האחדיים (טור 3 בטבלה שלהלן). רבנו תם<sup>5</sup> הביא בספר הכרעותיו פסוק אחר ברשימת היסודות האחדיים, ונראה שגם לו הייתה גרסה אחרת של המחברת (טור 4 בטבלה שלהלן).

בטבלה שלפנינו משובצים כל הנתונים הנוגעים לסוגיה זו לפי מקורם במחברת (על פי מהדורת בדייוס) או חוצה לה.

- 2 שאלת גלגולי הנוסח טעונה מחקר בפני עצמו ותדון במקום אחר. אני מודה לקורא האנונימי על הערותיו המועילות בטיזטת המאמר.
- 3 במחברת מנחם יסוד, שורש ועיקר הן מילים נרדפות.
- 4 תשובות דונש 1980, עמ' \*121.
- 5 רבנו תם 1855, עמ' 96.

ביסוד שניי		באחדי נכפל		ביסוד אחדי	
(טור 6)	(טור 5)	(טור 4)	(טור 3)	(טור 2)	(טור 1)
בראש הערך ת"ן	בהדגמת יסוד אחדי נכפל	ברשימת היסודות האחדיים לפי ר"ת	ברשימת היסודות האחדיים לפי דונש	ברשימת היסודות האחדיים	בראש הערך ת'
תְּנָה אֶת נָשִׁי תֵּן לָהֶם ה' מֵה תִּתֶנָּה מִתֵּן בְּסִתְרֵי כִפְּהָ אֶף	תֵּן מִמֶּתֶן	תֵּת (כלבר)	בְּיוֹם תֵּת ה' תְּנָה בְּנֵי לִבִּי לִי	תֵּן לָהֶם וְיִתֵּן לָהֶם מִתֵּת אֱלֹהִים	לֵתֵת לָהֶם וְיִתֵּן לָהֶם מִתֵּת אֱלֹהִים <sup>7</sup>

נראה שליסוד ת"ן שייכים המופעים שבהם נמצאת נ"ן בסוף המילה, כגון הצורה מִתֵּן, וליסוד ת' שייכות המילים שבהן באה תי"ו במקום נ"ן כגון מִתֵּת. מכאן שלפי נתוני הטבלה צעות לא מעט בעיות:

- הפסוק "תֵּן לָהֶם" משמש דוגמה גם ברשימת היסודות האחדיים (טור 2) וגם ביסוד השניי ת"ן (טור 6).
- המילה מִתֵּן מופיעה הן בהדגמת היסודות האחדיים הנכפלים בטור 5 (שהרי לפי נוסח הדברים כפי שהם, תֵּן נגזרת מִמִּתֵּן, ולפיכך מִתֵּן יסודה אחדי) הן בטור השניים (טור 6).
- הצורה תְּנָה מהפסוק "תְּנָה בְּנֵי לִבִּי לִי" באה במחברת לפי השגת דונש ברשימת היסודות האחדיים (טור 3), והנה היא שוב מופיעה בפסוק "תְּנָה אֶת נָשִׁי" בטור 6 בדוגמה ליסוד שניי.<sup>8</sup>

6 בכ"י ברן, לידן, פירנצה, לונדון 951, ברלין ווינה הפסוק הוא "תֵּן לָהֶם כְּפֶעֱלָם" (תהלים כח 4). בהושע ט 14 כתוב "תֵּן לָהֶם ה' מֵה תִּתֶנָּה". בכ"י פריס 1214 כתוב "תֵּן להם מה תתן להם", ואין זה אלא שיבוש של הפסוק בהושע. על פי כ"י לונדון 950 מדובר בשני פסוקי דוגמה נפרדים: "תֵּן לָהֶם ה'" ו"מֵה תִּתֶנָּה". לענ"ד הפרדה זו היא טעות מעתיק, כי לו היה "מֵה תִּתֶנָּה" פסוק דוגמה העומד בפני עצמו, סביר להניח שמנחם לא היה קוטע את הפסוק, אלא היה כותב "מֵה תִּתֶנָּה לִי" (בראשית לח 16) או "מֵה תִּתֶנָּה לִי" (איוב לה 7). בריוס במהדרתו הלך בעקבות כ"י לונדון 950 וחיבר את שתי הדוגמאות לדוגמה אחת על פי הפסוק.

7 בכ"י ברן, פרמה 2781 ופרמה 3508 פסוק הדוגמה היחיד ביסוד ת' הוא "וְיִתֵּן לָךְ הָאֱלֹהִים מִשְׁלֵי הַשָּׁמַיִם וּמִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ וְרֵב דָּגַן וְתִירֵשׁ" (בראשית כז 28). לפי זה ייתכן שבמקור היה כתוב רק "ויתן לך", והמעתיקים פענחו "לך" במקום "להם", ובהתאם לכך השלימו את שאר הפסוק.

8 תשובות דונש 1980, עמ' 121\*. לדעתו היסודות הם ת"ן ורת"ת ולא ת'. השגת דונש מלמדת שבכ"י המבורג וליידן, שבהם היסוד ת' איננו, ידם של המעתיקים ברבר. יש לציין שבכ"י המבורג גם בערך

ד. המילה וַיִּתֵּן שבפסוק "וַיִּתֵּן לָהֶם" באה בשורש ת' וברשימת היסודות האחדיים (טורים 1 ו-2), אף על פי ששורשה הוא לכאורה שניי – ת"ן.  
ה. הדגמת יסוד אחדי נכפל בפסוק "תֵּן מִמֶּתֶן" (טור 5) היא בעייתית, שכן במילה תֵּן אין הכפלה של אות יסוד.

נוסף על הפסוקים השונים הנזכרים בתשובות דונש ובהכרעות רכנו תם, גם בכתבי היד של המחברת נמצאו הבדלים בפסוקי הדוגמה בין כתב יד אחד למשנהו, ולא מן הנמנע שבחלק מכתבי היד נפלו שגיאות העתקה. כל אלה אומרים דרשני, ואין מנוס אלא לחפש הנחות יסוד בנקודות אחיזה איתנות מהם.

אין ספק שלשיטת מנחם הצורה תְּנָה היא משורש שניי ת"ן, שהרי היא משמשת ציווי מוארך כמו שָׁכָה, רָדָה, שבהן האות שלפני הה"א היא שורשית. על כן מקומה של תְּנָה אך ורק בטור 6 (ביסוד שניי). אשר לפסוק "וַיִּתֵּן לָהֶם", הבא בטור 1 באחדיים, עדיפה גרסת כ"י פריס 1214 שהביא ביסוד ת' את הפסוקים: "לְתֵת לָהֶם", "מִתַּת אֱלֹהִים" ו"תְּנָה אֶת נְשֵׁי" בהסתייגות אחת: סביר שהפסוק "תְּנָה אֶת נְשֵׁי", שהובא גם ביסוד שניי בראש הערך ת"ן, מקורו בטעות פענוח של המעתיק, וברי שעל פי מהדורת בריוס השתרכב בטעות "וַיִּתֵּן לָהֶם" לרשימת האחדיים, ויש להוציאו מטור 1.

בכתב יד זה באים הפסוקים "לְתֵת לָהֶם" ו"מִתַּת אֱלֹהִים היא" בטור 2, ואילו הפסוק "וַיִּתֵּן לָהֶם" איננו, וכך גם בכ"י המבורג. הימצאות שני הפסוקים הללו בלבד בטור 2 תואמת את פסוקי הדוגמה בטור 1 ואת העניין כולו, שכן שני הטורים עוסקים ביסוד ת' האחדי.

בטור 5, בדוגמה לשורש אחדי נכפל, אין כל ספק שהנוסח צריך להיות תֵּת ולא תֵּן, כאמור בחלק מכתבי היד,<sup>9</sup> וגם הנוסח "תֵּת מִמֶּתֶן" מקומו לא יכירנו פה, שכן כאמור לעיל מִתֵּן שורשו שניי – ת"ן. סביר אפוא שהנוסח המקורי היה "תֵּת מִמֶּתֶן", אף שגם במילה מִתֵּת התי"ו נכפלת. לאחר הנחות יסוד אלה והתיקונים המוצעים זה יהיה שיבוץ הפסוקים במחברת:

9 ת"ן אין מחלקה שהוראתה נתינה, ובכ"י פרמה 2781 אין ראש ערך ת"ן כי אם ת' בלבד.  
במהדורת בריוס וגם בכ"י לונדון 951 והמבורג (כך נראה שם מבעד לטשטוש) הדוגמה היא "תן ממתן", ואילו בכ"י פריס 1214, לידן, וינה, פרמה 3508, פרמה 2781 ופירנצה כתוב "תת ממתן". בכ"י ברלין נכתב "תם מתמן" שהוא שיבוש גמור.

## ביסוד האחד

## ביסוד שני

בראש הערך ת'	ברשימת היסודות האחרים	ביסוד אחדי נכפל	בראש הערך ת"
לְתַתּוֹ לָהֶם מִתַּת אֱלֹהִים	לְתַתּוֹ לָהֶם מִתַּת אֱלֹהִים לְפִי הַנוֹסַח שֶׁל ר"ת: תַּת	תַּת מִמֶּתַת	תְּנָה אֶת נַשִּׁי תֵּן לָהֶם ה' מֵה תִּתֵּן מִתֵּן בְּסִתְרֵי יְכֻפָּה אָף

ביסוד בש"ן מחלקה ב' כתב מנחם: "בְּשֵׁנָה אֶפְרַיִם יִקַּח (הושע י 6). ענין בשת הוא, ויתכן להיות הנון תוספת המלה כיתר הנונין". לדעתו ייתכן שנו"ן זו היא יתרה ואינה שורשית, אלא היסוד הוא ב"ש. בנו"ן הסופית במילים תְּנָה, תֵּן וּמִתֵּן, לא ראה "תוספת המילה", אלא לדעתו היא שורשית. נראה שהטעם לכך הוא שלו הייתה זו נו"ן יתרה, לא הייתה באה תי"ו תחתיה במילים שבהן נו"ן זו איננה, מה שאין כן בנו"ן שבמילה בְּשֵׁנָה, העשויה שלא להימצא במילה ואין אות אחרת תחתיה, כגון במילה "ובשו החזים" (מיכה ג 7). מן הסתם, זו גם הסיבה שראה כאן שני שורשים: ת' ור"ת, אף כי משמען זהה.

טעם נוסף לדעתו של מנחם, שנוסף לשורש ת' יש גם שורש ת"ן, נוכל למצוא בדבריו בשורש ד"ן. בערך זה הביא את דעת בעלי פתרון שהמילה נְדוֹן בפסוק "וַיְהִי כָל הַיּוֹם נְדוֹן" (שמואל ב יט 10) היא מגזרת נוֹדָד (ישעיה טו 2). הוא דחה ביאור זה משום שלדעתו נוֹדָד שורשה הוא ד'.<sup>10</sup> ואם נְדוֹן נגזרת מנוֹדָד, הרי גם נְדוֹן שורשה הוא ד' ושתי הנונין שבשני קצות המילה אינן שורשיות, אך כלל נקוט הוא בידי מנחם ש"לא יתכן להיות במלה אחת שני נונין משני קצותיה מוכנים למלאכה".<sup>11</sup> לפיכך, שורש המילה נְדוֹן הוא לדעתו ד"ן – הנו"ן הראשונה היא אות משרתת המציינת את הפעול, והנו"ן הסופית היא שורשית.

נשוב לענייננו. במילה נָתַן (בראשית כד 53) הנו"ן הראשונה נופלת בנטייה, ועל כן היא אינה שורשית אלא משרתת (מקטגורית תימנ"ה [מחברת, עמ' 4\*]). כיוון שלפי קביעתו "לא יתכן להיות במלה אחת שני נונין משני קצותיה מוכנים למלאכה", הרי הנו"ן השנייה במילה נָתַן חייבת להיות אות שורשית, ושורשה של נָתַן הוא ת"ן ולא ת'. בדרך אגב נוסיף שכלל זה של מנחם אינו עולה בקנה אחד עם דבריו במקום אחר. בדוגמאות ליסוד אחדי נכפל, בצד הדוגמה תֵּן מִלְשׁוֹן מִתֵּן,

10 מחברת מנחם, ערך ד"ד, מחלקה ב'.

11 מחברת מנחם, עמ' 128\*.

הביא גם את הדוגמה ציץ מלשון נְצַנְיָם,<sup>12</sup> כלומר נצנים יסודה הוא צ', ואכן הפסוק "הנְצַנְיָם נְרָאוּ בְאֶרֶץ" (שיר השירים ב 12) בא ביסוד צ' מחלקה ב'. שתי הנוני"ן משני קצות המילה אינן שורשיות, בניגוד לכלל שקבע הוא עצמו, ולא מצאנו שמנחם הכיר בצורך, ן למילוי תפקיד מורפולוגי כלשהו.

### מקרה ב'

היסוד ס"ת מנוסח בכ"י לונדון 950 כך: "סת. ויעמד סטן על ישראל ויסת את דויד בהם", ואילו במהדורת בדיוס – כך: "סת ויעמד סטן על ישראל; ויסת את דוד בהם".<sup>13</sup> ואלה הם הכתובים במקרא:

- וַיִּסַּף אֶף ה' לַחֲרוֹת בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּסַּת אֶת דָּוִד בְּהֵם לְאֹמֶר (שמואל ב כד 1)
- וַיַּעֲמֵד שָׁטָן עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּסַּת אֶת דָּוִד לְמַנּוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל (דברי הימים א כא 1)

בשתיים שונה הערך במהדורת בדיוס מבכתב היד במה שנוגע לחלק זה של הערך: א. בכתב היד הובא פסוק דוגמה יחיד ואילו במהדורת בדיוס – שניים.

ב. בכתב היד בא דויד בכתב מלא יו"ד, לפי הכתיב בדברי הימים א, ואילו במהדורת בדיוס בלא יו"ד, לפי הכתיב בשמואל ב.

בכל כתבי היד האחרים – ברלין, ברן, פירנצה, המבורג, ליידן, אוקספורד, פריס 1214, פרמה 2781, פרמה 3508, וינה, לונדון 951 ופריס 111 – המילים "ויעמד סטן על ישראל" אינן, ופסוק הדוגמה הראשון בהם הוא "ויסת את דוד" (בכ"י פירנצה כתוב "ויסת את אלהים" והוא שיבוש). על כן מן ההכרח לומר שמהדורת בדיוס נשענת רק על כ"י לונדון 950, אך המהדיר שינה מכתב היד והביא שני פסוקי דוגמה נפרדים – את "ויעמד סטן על ישראל" ואת "ויסת את דוד בהם". אם "ויעמד סטן על ישראל" הוא פסוק דוגמה בפני עצמו, נמצאנו תמיהים מה למילה סָטָן ביסוד ס"ת. ואם תאמר שחילופי סתן/סטן לפנינו, הרי מנחם התנגד לחילופי אותיות מכול וכול.<sup>14</sup>

במאמר אחר<sup>15</sup> הראיתי שבפסוק הדוגמה הראשון הבא במהדורת בדיוס –

12 מחברת מנחם, עמ' 78\*.

13 בנוסח המסורה: שָׁטָן. המילה סטן בסמ"ך במקום בשי"ן באה בתוספתא, באבות דר' נתן, במדרש רבה ובילקוט שמעוני, כגון בבראשית רבה (מהדורת תיאודור-אלבק) פרשה יז: "אמר ר' חננאל בריה דרב אדא מתחילת הספר ועד כאן אין כת' סמך כיון שנבראת נברא הסטן עימה".

14 ראו דברי מנחם ביסודות אב"ח, ג"ב, ז"ב.

15 ראו מאמרי "שלוש סוגיות בחכמת הלשון מבית מדרשו של מנחם בן סרוק", מחקרים בלשון יד-טו (תשע"ג), עמ' 128.



"ויעמד סטן על ישראל" – מילת העיגון אינה סטן אלא המילה וַיִּסֵּת הכתובה בהמשך הפסוק, אך במהדורת ברדייס המשך הפסוק איננו. לענ"ד היו במקור שני פסוקי דוגמה: "וַיַּעֲמֵד סֵטֵן עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּסֵּת אֶת דְּוִיד" (דברי הימים א כא 1), "וַיִּסֵּת אֶת דָּוִד בָּהֶם" (שמואל א כד 1). בכ"י לונדון 950 חלה טעות מעתיק מחמת הדומות, ושני הפסוקים חוברו לפסוק דוגמה אחד, ואילו במהדורת ברדייס הושמט המשך פסוק הדוגמה הראשון "וַיִּסֵּת אֶת דְּוִיד". כפי שצוין, ההפרדה שהפריד ברדייס את פסוק הדוגמה בכ"י לונדון 950 לשני פסוקים נפרדים אינה מתועדת באף אחד מכתבי היד, ואף על פי כן היא משקפת לענ"ד את הנוסח המקורי של המחברת.

### מקרה ג'

בהקדמה למחברת<sup>16</sup> חילק מנחם את האותיות לשתי קבוצות שוות: אחת עשרה אותיות יסוד העשויות לשמש רק אותיות שורש במילה, ואחת עשרה אותיות משרתות שתפקידן כפול: הן עשויות לשמש אותיות שורש וגם אותיות שימוש: לריבוי, להטיה, למילות יחס, לכינויים וכדומה. סימן הזיכרון של אותיות היסוד הוא ט"ח ספ"ר גז"ע צד"ק ושל האותיות המשרתות הוא שמלאכת"ו בינ"ה. לפי מנחם, שורש של מילה נקבע על פי האותיות היציבות בכל נטיותיה. באותיות המשרתות נמנות חמש אותיות: ה', י', מ', נ', ת', שסימן הזיכרון שלהן הוא תימנ"ה. בבואן בראש המילה הן נראות שייכות לשורש, אך אם יש לערך היקרות שבה אותיות אלו נופלות ממנו, הן אינן שורשיות. כך לדוגמה, הנו"ן בצורה "נָקַם אָקַח" (ישעיה מז 3), הנופלת מן הצורה "קָם קָיַן" (בראשית ד 24). בעבור כל אות מקטגוריית תימנ"ה הובאו במחברת דוגמאות לנפילתה.

בדוגמאות לנפילת היו"ד באה גם הדוגמה: "אָשַׁךְ יִשְׁרָתוֹ" (במדבר ג 31) כנגד "בְּשָׂרִירוֹת לְבָב" (תהלים פא 13). אלו הפסוקים שהביא ברדייס במהדורתו, ונוסח זה מוקשה משלושה טעמים:

- א. היו"ד במילה יִשְׁרָתוֹ היא אות משרתת הבאה לציין עתיד נסתרים, ועל כן אין היא שייכת לקבוצת תימנ"ה.<sup>17</sup>
- ב. המעיין בדוגמאות לאותיות תימנ"ה הנופלות מהמילה ימצא שבתחום הפועל

16 מחברת מנחם, עמ' 2\*.

17 במהדורת פיליפאווסקי פסוקי הדוגמה הם "יִשָּׁר עַל אַנְשִׁים" (איוב לג 27) – "בְּשָׂרִירוֹת לְבָב" (תהלים פא 13). ילין העיר שהיו"ד במילה יִשָּׁר היא מאותיות אית"ן, היינו היא אות משרתת ואינה אמורה להיות אות שורשית (ילין תש"ה, עמ' 51). מן הסתם, הוא ראה במילה יִשָּׁר פועל בעתיד נסתר. בכר העיר שהאות הנופלת בפסוקי דוגמה אחרים במחברת היא משרתת לציין גוף או שהיא אות משקל, ולכן לא היה מקום לכלול אותם בדוגמאות לקטגוריית תימנ"ה (בכר 1895, עמ' 75).

הביא מנחם פעלים בעבר נסתר בכל מקום אפשרי (ייתכן שהוא ראה בצורה זו את צורת היסוד של הפועל). וזהו סדר ההערפה בדוגמאות: עבר נסתר (בבניין קל לשיטתנו), עבר נסתרים (בבניין קל לשיטתנו), צורת מקור, בינוני, ולבסוף צורות שאינן מבניין קל (לשיטתנו). הדוגמה "אָשֶׁר יִשְׁרְתוּ" היא היחידה שבה הפועל הוא בזמן עתיד על פי מהדורת בדייוס.

ג. שְׁרִירוֹת שורשה במחברת הוא ש"ר, ואילו יִשְׁרְתוּ שורשה הוא שר"ת ומשמען שונה. על כן אין מקום להשוואה ביניהן.

ככ"י לונדון 951, אוקספורד, ברלין ופרמה 3508, נוסח הפסוק הראשון הוא "ישר ישרתו" ובכ"י פירנצה "ישר ישרתי", אך בנוסח המסורה שבידינו אין פסוקים כאלה.<sup>18</sup>

פסוקי הדוגמה בכ"י לידן, פרמה 2781, וטיקן וכדף הגניזה (b) Heb.e 73/71 שבספרייה הבודליאנית עשויים לענות על הקושי. בכתבי היד הללו כתובה המילה "ישר" כנגד "שרירות", ומאחר שרוב כתבי היד אינם מנוקדים, הוראתה עשויה להיות יִשֶׁר (משלי ב 13), יִשֶׁר (שמואל א כט 6) או יִשֶׁר (איוב לג 27) בצורת מקור ולא פועל בזמן עתיד. לפי כל אחת מהאפשרויות הללו, היו"ד במילה זו אינה מאותיות אית"ן המשרתות אלא מקבוצת תימנ"ה בשל נפילתה בצורה שְׁרִירוֹת, ועל כן הן הולמות את העניין. נוסח זה מיישב גם את השאלה בדבר הכדלי המשמעות, שכן הפסוקים "יִשֶׁר עַל אַנְשִׁים" (איוב לג 27), "יִשֶׁר יַחְזוּ פְּנֵימוֹ" (תהלים יא 7) וכן שְׁרִירוֹת הובאו במחלקה אחת ביסוד ש"ר (מחלקה ז), כלומר משמעות מילות העיגון הללו זהה.<sup>19</sup>

## מקרה ד'

בקבוצה החמישית של מילת היחס ה"א<sup>20</sup> באים שישה פסוקי דוגמה: "בְּהַשְׁמִים חֶסֶדְךָ" (תהלים לו 6), "בְּהַדְרֶךְ" (נחמיה ט 19), "וַיִּבְדִּילֶם אֲמִצְיָה לְהַגְדֹּד הַבָּא אֲלֵיוֹ"

18 הנוסחים הללו הובאו במהדורת בדייוס באפראט כתבי היד. בדרך אגב נציין שבמהדורת המבורג הדוגמה כולה איננה.

19 יש להניח שפיליפאווסקי ראה בכתבי היד שלפניו את הפסוק "ישר ישרתי", וכיוון שאין במקרא צירוף שכזה, שינה וכתב את הפסוק "יִשֶׁר עַל אַנְשִׁים" מדעתו. ראו גם יהלום ובדייוס, עמ' 256 – לדעתם ייתכן שבמקור היו כתובות רק מילות העיגון שבפסוק, והמעתיקים השלימו את הפסוקים מדעתם. לפי זה אפשר שכ"י לידן, פרמה 2781 ודף הגניזה (b) Heb. 73/71, שבהם כתוב "ישר", משקפים כאן נוסח מקורי, והמעתיקים השלימו את הפסוק – כל מעתיק לפי ראות עיניו.

20 מחברת מנחם, עמ' \*11.

(דברי הימים ב כה 10),<sup>21</sup> "לְהַעֲלוֹת עוֹלָה עַל הַמִּזְבֵּחַ" (דברי הימים ב כט 27), "וְכָל הַהֶקְדִּישׁ שְׂמוּאֵל הָרוּאָה" (דברי הימים א כו 28),<sup>22</sup> "הַהֶכֶן" (דברי הימים ב כט 36). מנחם לא הסביר מה מייחד כל קבוצה, אך קל לראות שבקבוצה שלפנינו מדובר בה"א יתרה הבאה במילה. בשלושת הפסוקים הראשונים באה ה"א זו לשם יידוע, במקום תנועת הפתח שאמורה הייתה לבוא באות שלפניה. בשני הפסוקים האחרונים היא באה במקום המילה אֲשֶׁר. נוסח הפסוק הרביעי שהביא בדיוס הוא "להעלות עולה על המזבח" והוא על פי כ"י לונדון 951, אלא שלא ניכרת בו ה"א יתרה. בנוסח המסורה שלפנינו הנוסח הוא "לְהַעֲלוֹת הָעֹלָה לְהַמְזִיבָח", וברור מאליו שכוונת מנחם הייתה לנוסח זה. הנוסח לְהַמְזִיבָח, כפי שכתוב בנוסח המסורה, בא גם בכ"י פירנצה, המבורג, ליידן, ברלין, אוקספורד ופרמה 2781.<sup>23</sup> באפראט חילופי הנוסח שבמהדורת בדיוס לא הוזכר חילוף הנוסח.<sup>24</sup>

### מקרה ה'

על פי הנוסח הנבחר במהדורת בדיוס כתב מנחם במחברת אל"ף: "כי המלה מושכת והולכת עד אשר מתחלקת ממראה אחד עד ארבעה עשר פנים".<sup>25</sup> היינו, ראשי הערכים נחלקים לכל היותר ל-14 משמעויות, אבל אנו מוצאים שראש הערך ח"ל נחלק במחברת ל-15 מחלקות (=משמעויות). אכן, בכ"י ברלין, המבורג וליידן הנוסח הוא "ארבעה עשר פנים", אך בכ"י לונדון 951, פרמה 3508, וינה, אוקספורד, פרמה 2781 ווינה, שבדיוס ציין להם באפראט כתבי היד, בהם כתוב "חמישה עשר פנים". אם הנוסח שבחר בדיוס הוא הקרוב ביותר למקור שיצא מתחת ידי מנחם, הרי הנוסח שהעדיף – "ארבעה עשר פנים" – מרמז שמנחם טעה, ומעתיקי כתבי היד שבהם כתוב "חמישה עשר פנים", הם שתיקנו את הטקסט.

### מקרה ו'

במחברת וי"ו כתב מנחם שהאות וי"ו נהגית עתים בנענוע הלשון, כלומר בעיצור, עתים באם קריאה, כשהלשון חונה ואינה מנוענעת, והביא דוגמאות. לדעתו וי"ו

21 בנוסחנו: "וַיִּבְרְאֵם אֱמְצִיחוּ לְהַגְדוֹד אֲשֶׁר בָּא אֵלָיו".

22 ראו תשובות דונש 1980, עמ' 112\* על המילה הַהֶקְדִּישׁ.

23 בכ"י פרמה 3508 יש שיבוש אחר: "להעלות העלה המזבח" והלמ"ד חסרה.

24 במהדורת בדיוס נפלה טעות בהפניה למראה המקום במקרא. ההפניה היא ל-2CR 29, 26 וצ"ל 2CR 29, 27.

25 מחברת מנחם, עמ' 16\*.

ההגויה בעיצור בכל נטיותיו של הערך היא שורשית. אך אם יש בערך נתון היקרות שבה הווי"ו נהגית באם קריאה, אין היא חלק משורש הערך. בדיונו בווי"ו השורשית כתב: <sup>26</sup> "ויש מעט מזער מיתר המלים אשר יבא התו בהם והווי הנעוץ כמלה נראה יסוד, כאלה: מְצוּוה (במדבר לב 25), <sup>27</sup> וְאָצוּ אֶתְכֶם (דברים ג 18); אִם שְׁוֵה פְּנִיָּה (ישעיה כח 25), שְׁוִיָּתִי עַד בְּקֶר (ישעיה לח 13), אִם לֹא שְׁוִיָּתִי וְדוּמְמָתִי (תהלים קלא 2) [...]". בערכים הללו אין היקרות שבה הווי"ו נהגית באם קריאה, היא אינה מילת שימוש וגם אין היא נשמטת מהמילה, ועל כן וי"ו זו היא שורשית.

הנוסח "אשר יבא התו בהם" במובאה זו הוא הנוסח הנבחר במהדורת בדיווס, והוא המתועד בכ"י לונדון 950, הנחשב לכתב היד המהימן ביותר, וכן בכ"י ליידין, פרמה 3508, פרמה 2781, פירנצה וברלין. עם זאת מקומו לא יכירנו כאן, שהרי לא בתי"ו עוסק מנחם אלא בווי"ו. בכ"י אוקספורד כתוב "אשר יבא התו בהם והתו הנעוץ [...]", ובכ"י וינה "אשר יבא הה"א בהם והה"א הנעוץ [...]", והשיבוש בהם הוא כפול. בדיווס ציין באפראט לכ"י ברלין שהנוסח בו הוא "תיו" בלי ה"א, אך לא העיר מאומה על הנוסח המתבקש מן ההקשר. והנה הנוסח הצפוי מתועד בכ"י המבורג <sup>28</sup> ופריס 1214, ובאלו כתוב "אשר יבא הו"ו בהם", כמתבקש על פי העניין. העדפתו של בדיווס מקרבת את פליטת הקולמוס אל מנחם. לענ"ד ראוי היה להביא באפראט כתבי היד גם את הנוסח שבכ"י המבורג ופריס 1214, ולהעיר למצער שעל פי העניין מתבקשת כאן וי"ו במקום תי"ו.

### מקרה ז'

ברשימות המילים בעלות שורש אחדי אלה הם פסוקי הדוגמה באות חי"ת: "ויהי עוד לְנִצַּח" (תהלים מט 10) ו"דִּי הָיָה צְבִי הָיָה מְחָא" (דניאל ה 19). <sup>29</sup> בפסוק הראשון, כפי שכתוב במהדורת בדיווס, האות חי"ת איננה, ולמרבה הפלא השתמש מנחם במקומה במילה ויהי בדוגמה לשורש חי"ת אחדי. על פי נוסח המסורה שבידינו, הפסוק הוא "וְיָחִי עוֹד לְנִצַּח", וכך גם בכ"י לונדון 951, פירנצה, פריס 1214, פארמה 3508, פרמה 2781, וינה, המבורג ולונדון 951. <sup>30</sup> בתנ"ך קניקוט אין גרסה "ויהי עוד לנצח",

26 מחברת מנחם, עמ' 145\*.

27 בנוסחנו: מְצוּוֹה.

28 ובעקבותיו גם במהדורת פיליפאווסקי.

29 בנוסחנו: צָבֵא.

30 בכ"י לונדון 951 נראה בבירור שהכתיב תוקן מה"א לחי"ת, ויש עיגול מעל האות. בכ"י ברלין וברן כל ההרחבה איננה. בכ"י פריס 1111 העמוד חסר, אך יש להניח שגם בו ההרחבה איננה, שכן כתב יד זה הוא העתקה של כתב יד ברלין.

ובאפראט כתבי היד שבמהדורת בדיוס לא צוין חילוף גרסה לפסוק. אין מדובר כאן בטעות הגהה, שכן המילה ויהי נזכרת גם באפראט חילופי הנוסח. על פניו נראה שראוי יותר לתלות את השגיאה במעתיק שנתחלפה לו חי"ת בה"א.

### מקרה ח'

בשורש ספ"ק הביא בדיוס את פסוק הדוגמה "אם יספק עם שמרון לשעלים", ותמה, הרי נוסח המסורה הוא "אם ישפק עפר שמרון לשעלים" (מלכים א כ 10). בדיוס ציין בהערותו עשרה כתבי יד שבהם הנוסח הוא עפר, וכ"י לונדון 950 אינו אחד מהם. אמנם בכתב יד זה הכתיב של שתי האותיות האחרונות במילה מטושטש, אך ניכר בבירור שיש במילה שלוש אותיות. קשה לדעת מדוע בחר כאן בדיוס לכתוב בגוף הטקסט עם. יש להעיר שפסוק זה נזכר במחברת פעם נוספת ביסוד שע"ל, ושם כתוב עפר כבנוסח המסורה.<sup>31</sup>

### מקרה ט'

לקראת סוף הקדמתו למחברת סקר מנחם את מילות היחס. הוא הביא לכל מילה פסוקי דוגמה וחילקן לקבוצות מבלי שביאר מה מייחד כל קבוצה, ובכר כבר עמד על הקושי להבין את משמעות החלוקה.<sup>32</sup> יש קבוצות הנבדלות אחת מרעותה רק בניקוד מילת היחס ויש הנבדלות במשמעות. על פי הנוסח הנבחר במהדורת בדיוס, מילת היחס למ"ד נחלקת לתשע קבוצות ואלו הן:<sup>33</sup>

- א. לְאֵדָם מְעַרְכֵי לָב (משלי טז 1), לְאִישׁ אֲשֶׁר אָלָה לֹו (בראשית לח 25)
- ב. וַיֹּאמֶר לְאֵדָם (איוב כח 28), וְאִם אֵין לְאִישׁ (במדבר ה 8)
- ג. לְאַחֲזוֹ בְכַנְפוֹת הָאָרֶץ (איוב לח 13), לְאֵמֹר לְאַסְוִיִּים צְאוּ (ישעיה מט 9)
- ד. לְשׁוֹם שְׁפָלִים לְמָרוֹם (איוב ה 11), לְעוֹת אֶת יַעֲף דָבָר (ישעיה נ 4)
- ה. לְסַפֵּר בְּצִיּוֹן (תהלים קב 22), לְהַגִּיד כִּי יֵשֶׁר ה' (תהלים צב 16), טוֹב לְהוֹדוֹת לַה' (תהלים צב 2)
- ו. לְקַרְא לְשִׁבּוּיִם דְּרוֹר (ישעיה סא 1), לְשִׁמוֹעַ אֲנָקַת אָסִיר (תהלים קב 21)
- ז. וַיִּמַּס לִבָּב הָעָם וַיְהִי לְמִיָּם (יהושע ז 5), יַחֲשֹׁב לְתַבְּנֵן בְּרִזְלֵ לְעֵץ רְקִבּוֹן נַחוּשָׁה (איוב מא 19)

31 בבדיקת 12 כתבי יד שבהם נמצא השורש ספ"ק (למעט כ"י בולוניה, וטיקן, ברוקליין וכ"י לונדון 950, שהמילה כאמור מטושטשת בו) בכולם כתוב עפר.

32 בכר 1895, עמ' 76-77.

33 מחברת מנחם, עמ' 10\*.

- ח. פֶּן יֹאמְרוּ לִי אִשָּׁה הֲרַגְתָּהּ (שופטים ט 54), אֲמַרְי לִי אָחִי הוּא (בראשית כ 13)  
ט. וְאָמַר פְּרַעֲהָ לְבָנִי יִשְׂרָאֵל (שמות יד 3), הֲיִיה לִי לְבֶן חַיִל (שמואל א יח 17)

וזוהי משמעות הלמ"ד בקבוצות הללו:

- קבוצות א' ו-ב' מסמנות מושא עקיף. בקבוצה א' הלמ"ד בשווא, ובקבוצה ב' הלמ"ד בקמץ לפני אל"ף ליידוע.
- בקבוצות ג'-ו' הלמ"ד באה לפני מקור, ובכל קבוצה ניקוד הלמ"ד שונה.<sup>34</sup>
- בקבוצה ז' הלמ"ד מסמנת מושא שני ומנוקדת בשווא. בכר כתב שאבן קוריש כינה למ"ד זו יחס הפעול הערבי.<sup>35</sup>
- אשר לקבוצות ח' ו-ט', בכר<sup>36</sup> ציין שבשורש אב"ל נזכר הפסוק "לְעֵגְלוֹת בֵּית אֲנֹן" (הושע י 5), ומנחם ביאר שהלמ"ד משמעה 'למען', והביא שבעה פסוקי דוגמה נוספים לשימוש זה כמפורט בטבלה:

פסוקי הדוגמה שבהקדמה לשימושי הלמ"ד	הפסוקים בשורש אב"ל ולפי מנחם הלמ"ד משמעה למען
<p><u>קבוצה ח'</u> פֶּן יֹאמְרוּ לִי אִשָּׁה הֲרַגְתָּהּ (שופטים ט 54) אֲמַרְי לִי אָחִי הוּא (בראשית כ 13)</p>	<p>וְאָמַר פְּרַעֲהָ לְבָנִי יִשְׂרָאֵל (שמות יד 3) לָדָּ אֲמַר לְבִי בְקֶשׁוֹ פָּנָי (תהלים כז 8)</p>
<p><u>קבוצה ט'</u> וְאָמַר פְּרַעֲהָ לְבָנִי יִשְׂרָאֵל (שמות יד 3) הֲיִיה לִי לְבֶן חַיִל (שמואל א יח 17)</p>	<p>חֲתַן דְּמִים לְמוֹלוֹת (שמות ד 26)<sup>37</sup> אִם לְאֵל תִּרְיֹבֹן (איוב יג 8) אֲמַרְי לִי אָחִי הוּא (בראשית כ 13) פֶּן יֹאמְרוּ לִי אִשָּׁה הֲרַגְתָּהּ (שופטים ט 54) הַמְּנַדִּים לְיוֹם רָע (עמוס ו 3)</p>

34 ראו בכר 1895, עמ' 78, שאפיין את הקבוצות ג'-ו' על פי הניקוד של הלמ"ד לפני צורת מקור.

35 בכר 1895, עמ' 77, הערה 1.

36 שם.

37 ביסוד א"ז בא הפסוק "אֲזָ אֲמַרְהָ חֲתַן דְּמִים לְמוֹלוֹת" (שמות ד 26), ומנחם ביארו: "[...] ואחרי כלותה לכרות את ערלת בנה, ראתה כי האסון סר ממנו. בראותה כה תמהה והבינה והכירה כי לא נפגש בו כי אם עקב ערלת בנה. על כן אמרה ברפות מלאך ממנו: חתן דמים למולות. בזאת ידעתי כי לא נפגש משה כי אם עקב מולות". בכר (שם) סבר שהלמ"ד פירושה 'עקב', וכנראה לדעתו מנחם לא הבחין בין 'עקב' ובין 'למען' ומשמען זהה.

קל לראות שפסוקי הדוגמה בשורש אב"ל כוללים פסוקים גם מקבוצה ח' וגם מקבוצה ט', ובכולם משמעות הלמ"ד לדברי מנחם היא 'למען', ומכאן שאין הברל במשמעות הלמ"ד בין קבוצה ח' לקבוצה ט'. יש אפוא מקום לשאול מה טעם הפירודן מנחם בהקדמתו למחברת לשתי קבוצות ומהו ההבדל ביניהן. עוד יש לציין שהלמ"ד במשמעות 'למען' בפסוקים "וְאָמַר פְּרַעַה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל" ו"פֶּן יֵאמְרוּ לִי אִשָּׁה הִרְגָתְהוּ" היא מוקשה.

ההפרדה של קבוצה ח' מקבוצה ט' היא על פי הנוסח בכי"י ברלין, אוקספורד, פרמה 3508 ולונדון 951, שהביא ברדיוס במהדורתו, ומשמעות הלמ"ד בקבוצה ט' היא כנראה 'על אודות' או 'בעבור'.<sup>38</sup> והנה בכי"י פירנצה, ליידין ופרמה 2781, קבוצות ח' ו'ט' הן קבוצה אחת, והביאור 'בעבור' המוצע כאן הולם נוסח זה. מנחם לא הבדיל ככל הנראה בין 'למען' ובין 'בעבור'. יתר על כן, אפשר שהפסוק "הֲיִיהָ לִי לְבֶן חֵיל" אינו שייך לקבוצה ט', ואמנם בכי"י המבורג, ליידין ופרמה 2781 פסוק זה בא בקבוצה ז'. הנוסח בכי"י ליידין ופרמה 2781, שבו קבוצות ח' ו'ט' הן קבוצה אחת והפסוק "הֲיִיהָ לִי לְבֶן חֵיל" בא בקבוצה ז', יש לו תימוכין מהיסוד אב"ל, שבו הביא מנחם את שלושת פסוקי הדוגמה שבקבוצה המאוחדת – "וְאָמַר פְּרַעַה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל", "אֲמַרְי לִי אֲחִי הוּא", "פֶּן יֵאמְרוּ לִי אִשָּׁה הִרְגָתְהוּ" – ולשלושתם משמעות אחת. אף שבדרייס ציין באפארט לנוסח שבכי"י המבורג, ליידין ופרמה 2781, הנוסח שהביא בפנים הוא מוקשה.

### מקרה י'

בהקדמה למחברת<sup>39</sup> כתב מנחם שאל"ף היא אות חלשה ולעתים היא נופלת הן מראש המילה הן מאמצעה הן מסופה. הוא הביא זוגות פסוקים שבאחד מהם האל"ף נמצאת ובשני היא איננה, למשל: אָזְרוּעַ (ירמיה לב 21) – זָרוּעַ קָדְשׁוֹ (תהלים צח 1), צֹאן (בראשית ד 2) – צִנֵּה<sup>40</sup> (תהלים ח 8), נִשְׂאוּ רֵאשׁ (תהלים פג 3) – וְנִשְׂאוּ כְּלִימָתָם (יחזקאל לט 26).<sup>41</sup>

אחת הדוגמאות לאל"ף הנופלת מסוף המילה היא צָמָא (שמות יז 3) כנגד צָמֵאתִי (שופטים ד 19). זהו הנוסח שהביא ברדיוס והוא כנראה על פי כ"י לונדון 951, אלא

38 על הפסוק "אמר לה' מִחֲסֵי וּמִצִּדְתֵּי" (תהלים צא 2) כתב אבן עזרא: "בעבור ה' כמו ואמר פרעה לבני ישראל" וגם במקומות נוספים. ראו גושן-גוטשטיין 2006, עמ' 182 סעיף 193 ועמ' 195 סעיף 213, שהמילה הערבית عَن משמעה 'על אודות' וגם 'בעבור'.

39 מחברת מנחם, עמ' 6\*–7\*.

40 בכ"י וטיקן: צאנה.

41 בנוסחנו: "וְנִשְׂאוּ אֶת כְּלִימָתָם".

שבדוגמה זו אין נפילת האל"ף ניכרת. בדיווס לא העיר על חילוף נוסח כלשהו, אף שבכ"י ליידין, אוקספורד, פירנצה, וינה, פרמה 3508 והמבורג נוסח המחברת הוא "צמא – צמתי", ובכ"י פרמה 2781 הנוסח הוא "צמיתי" – נוסחים העולים בקנה אחד עם כוונת מנחם.<sup>42</sup> אין כל ספק שבנוסח המקרא שעמד לנגד עיניו של מנחם היה כתוב בפסוק מספר שופטים "צמתי", שאלמלא כן לא היה מביא את הדוגמה הזאת. לכן אין מקום לתלות את הנוסח צמאתי בפליטת קולמוס של מנחם, שכן אין פה סיבה לבלבול כלשהו, וסביר יותר לומר שהמעתיק של כ"י לונדון 951 (או קודמו) הוא ששגה והביא את נוסח המסורה צמאתי אל כתב היד.

באותו עניין, בדוגמאות לאל"ף הנופלת מאמצע המילה באה הדוגמה "פִּי שְׁאֵל נָא לְדָר רֵאשׁוֹן" (איו"ב ח 8) כנגד "רֵאשׁוֹן הוּא לָכֶם" (שמות יב 2), ואף בדוגמה זו אין נפילת האל"ף ניכרת. נוסח זה של הפסוק מאיוב נזכר בכ"י פירנצה ולונדון 951. בנוסח המסורה שלנו הפסוק הוא "פִּי שְׁאֵל נָא לְדָר רֵישׁוֹן", ובו אמנם ניכרת נפילת האל"ף, וכך גם בכ"י המבורג, ליידין, פרמה 3508 וברלין. אף כאן לא צוינו חילופי נוסח באפראט.<sup>43</sup>

### מקרה י"א

ליסוד לה"ט שתי מחלקות, ובמחלקה ב' נאמר במהדרות בדיווס: "השנית: ויעשו החרטומים בְּלִטְיָהֶם (שמות ז 11). ענין כשפים הם". הטבלה שלפנינו ממחישה את ההבדל שבין הנוסח במהדרות בדיווס לבין הנוסח בכ"י לונדון 950:

פסוק הדוגמה במחברת	הפסוק במקרא	
ויעשו החרטומים בלהטיהם	ויעשו גם הם חרטמי מצרים בלטיהם כן (שמות ז 11)	מהדרות בדיווס
ויעשו החרטומים בלטיהם	ויעשו כן החרטמים בלטיהם (שמות ז 22; שם ח 3; שם ח 14).	כ"י לונדון 950

42 בביבליה הבראיקה 1949 הובאו גרסאות שבהן כתוב "צמתי" בלי אל"ף, ובקניקוט 1870 הצורה "צמתי" כתובה בגוף הטקסט, ובחילופי הנוסח הובא "צמאתי" וגם "צמיתי".

43 מישור תשמ"ח, עמ' 311, העיר על נוסח הפסוק מספר איוב שבמהדרות בדיווס והניח שהכתוב ראשון הוא הכתיב בכל כתיב היד, משום שבאפראט חילופי הנוסח לא נמצא חילוף נוסח למילה זו.



ברדיוס הפנה בהיסוס לפסוק "וַיַּעֲשׂוּ גַם הֵם חֲרָטְמֵי מִצְרַיִם בְּלִהְטֵיהֶם כֵּן" (שמות ז 11?), ולא הביא חילוף נוסח למילת העיגון בְּלִהְטֵיהֶם. בכ"י לונדון 950 כתוב: "ויעשו החרטומים בלטיהם" – בלא ה"א, ופסוק הדוגמה המתאים הוא "וַיַּעֲשׂוּ כֵן הַחֲרָטְמִים בְּלִטְיָהֶם"<sup>45</sup>.

אם פסוק הדוגמה הוא בְּלִהְטֵיהֶם, ככתוב במהדורת ברדיוס, מיד צצה השאלה מה דין הצורה בְּלִטְיָהֶם הבאה במקרא שלוש פעמים? אין היא שייכת ליסוד ל"ט, כי ביסוד ל"ט יש מחלקה אחת בלבד ופסוק הדוגמה היחיד בה – "נִכְאֵת וְצָרִי וְלֹט" (בראשית לז 25) – אינו שייך לעניין. נראה בעיניי שכ"י לונדון 950 מכוון יותר משני טעמים:

א. נקל לראות שפסוק הדוגמה בכ"י לונדון 950 קרוב יותר לפסוק המתאים במקרא. ב. אם פסוק הדוגמה הוא בְּלִטְיָהֶם, ככתוב בכ"י לונדון 950, אנו יכולים להסיק שהה"א של בְּלִהְטֵיהֶם היא מאותיות אהו"י, שלדעת מנחם יש להן תהפוכות ותוספות ומגרעות,<sup>46</sup> וממילא אנו יודעים שבְּלִהְטֵיהֶם שייכת אף היא למחלקה זו בקל וחומר. מה שאין כן ההפך.

אם המהדיר החליט שלא לדבוק כאן בכ"י לונדון 950 משום שהיסוד הוא בסופו של דבר לה"ט בה"א, והוא הלך בעקבות הנוסח בכתבי היד האחרים שבהם מילת העיגון היא בְּלִהְטֵיהֶם, הרי יצא שכרו של מנחם בהפסדו: בְּלִהְטֵיהֶם השייכת ליסוד לה"ט – בזה אין חידוש. נראה שמנחם רצה לומר שגם בְּלִטְיָהֶם שייכת ליסוד לה"ט על אף שהה"א איננה, וכאמור זה אחד מן השמות שיש להם מגרעות.

## מקרה י"ב

הערך שלהב נכתב במהדורת ברדיוס כך: "שלהב. רשפיה רשפי אש שלהבתיה. להבת שלהבת".<sup>47</sup> בכל המחברת הפריד ברדיוס את פסוקי הדוגמה זה מזה בסימן ;

44 סימן השאלה שבהפניה מצביע מן הסתם על המרחק שבין לשון הפסוק במקרא ובין לשונו של פסוק הדוגמה, שאינה כבמקרא.

45 גם בכ"י לונדון 951 הפסוק הוא "ויעשו כן החרטומים בלטיהם", ובכ"י פירנצה הפסוק הוא "החרטומים בלטיהם". בכ"י ליידין: "החרטומים בלטיהם", ובכ"י ברן המילה בְּלִהְטֵיהֶם כתובה מעל השורה. בכ"י פרמה 3508 כתוב: "החרטומים בלטיהם בלטיהם" בפסוק דוגמה אחד, בלא נקודה מפרידה בין בְּלִטְיָהֶם לבין בְּלִהְטֵיהֶם (בכתב יד זה באה נקודה לאחר כל פסוק דוגמה).

46 מחברת מנחם, ערך ז"ל.

47 נוסח זה הוא הנוסח בכ"י לונדון 950, לונדון 951, פירנצה, ליידין, ברן, אוקספורד, פרמה 2781, פרמה 3508 ווינה. בכ"י המבורג נוספה המילה "כמשמעו", ולפי נוסח זה המילים "להבת שלהבת" הם פסוק דוגמה. בכ"י פריס 1214 כתוב: "להבת ושלהבת אחד הוא", ולפי זה מדובר בדברי מנחם.

(=נקודה ופסיק), ולאחר פסוק הדוגמה האחרון באה נקודה. בערך שלהב הנקודה באה לאחר פסוק הדוגמה הראשון, ומכאן שבדיוס ראה במילים "להבת שלהבת" ביאור של מנחם, ולפיו המילה שלהבת משמעה 'להבת'; ולראיה, באפארט מראי המקום יש הפניה רק לפסוק משיר השירים ח 6, "רְשִׁפֶּיהָ רִשְׁפֵי אֵשׁ שְׁלֵהֲבֹתֶיהָ", ואין הפניה נוספת. התפישה שהצירוף "להבת שלהבת" הוא הסבר של מנחם בטעות יסודה, שכן זהו ציטוט מקראי: "וְכָל עֵץ יָבֵשׁ לֹא תִכְבֶּה לְהֵבֵת שְׁלֵהֲבֹת" (יחזקאל כא 3), וגם בערך להב פסוק זה הוא פסוק הדוגמה הראשון. יתרה מזו, לא מצאנו במחברת שמנחם ביאר ערך עברי בהבאת פסוק עברי אחר. לו היה זה הסבר, היה מנחם כותב "שלהבת להבת" ולא "להבת שלהבת". לענ"ד "להבת שלהבת" הוא פסוק דוגמה שני בערך שלהב, ואין זה ביאור של מנחם. הערך גם אינו צריך ביאור שכן הוא מתבאר מתוך הפסוק ביחזקאל.

### מקרה י"ג

חור ו-ח"ר הם שני ראשי ערכים במחברת – תחילה נזכר הערך חור ולאחריו השורש ח"ר,<sup>48</sup> ובשניהם באים אותם פסוקי דוגמה כמפורט בטבלה:

שורש ח"ר מחלקה ה' על פי מהדורת בדיוס	הערך חור בעל פי מהדורת בדיוס
פָּנִיו יִחֹרוּ חור כְּרָפֵס וְאֲרָגִים חוֹרִי והלובן בלשון ארמית, חור: לְבוּשָׁה כְּתֹלַג חוֹר (דניאל ז 9). וכבר נקדמה מלה זו למעלה, ולא השניתיה כי אם עקב המחלקות.	וְלֹא עָתָה פָּנִיו יִחֹרוּ (ישעיה כט 22) חור כְּרָפֵס וּתְכֵלֶת (אסתר א 6) וְאֲרָגִים חוֹרִי (ישעיה יט 9) ענין עין הלבן הוא וכל לבן בלשון ארמי חור

בהבאתו את הפסוקים שנית בשורש ח"ר גילה מנחם דעתו שהווי"ו אינה ביסוד, על פי הכלל שווי"ו ההגוייה באם קריאה אינה שורשית. לכן עלינו לשאול מדוע יש גם ערך חור במחברת ומדוע אמר בשורש ח"ר "ולא השניתיה כי אם עקב המחלקות",

48 כך בכ"י לונדון 950. בכ"י לונדון 951 ובכתבי היד שהלכו בעקבותיו סדר הערכים הוא סדר א"ב של השורשים האחדיים והשניים, ולאחריהם באים שורשים בעלי יותר משתי אותיות שורש (ראו הילום וברדיליוס, עמ' 257-258). בכתבי היד הללו ח"ר קודם לחור.

והלוא מהערה זו משתמע שהבאת הפסוקים בשורש ח"ר, שיש בו חמש מחלקות, אינה אלא משנית, ועיקר מקומם של הפסוקים הוא דווקא בערך חור. השאלה תקפה גם אם נאמר שהערך חור הוא לְמָה (lemma) ואינו השורש, משום שאם חור הוא לְמָה הרי השורש הוא ח"ר. על כן ודאי שהיה מקום לכתוב רק ראש ערך אחר – ח"ר, שהוא גם השורש, ואילו ראש הערך חור הוא מיותר לכאורה ולא ברור לשם מה נכתב.

המילה מחלקות במשפט "ולא השניתיה כי אם עקב המחלקות" שבשורש ח"ר אפשר שמשמעה הוא לשון חלוקה. היינו, מאחר שבארמית מתפקדת תמיד הווי"ו של חור כעיצור, מה שאין כן בעברית שבה מתפקדת הווי"ו בערך זה גם כאם קריאה, ראה מנחם לכפול את ראש הערך ולחלקו בין הארמית לבין העברית, לאמור: חו"ר הוא השורש הארמי ואלו ח"ר הוא השורש העברי. הצעת פתרון זו מעוררת שתי שאלות: הראשונה – אם שורש חו"ר הוא השורש הארמי בלבד, מדוע הובאו בו פסוקי דוגמה מהעברית. השנייה – מדוע פסוק הדוגמה הארמי "לְבוֹשָׁה פְתָלַג חָר" בא דווקא בשורש ח"ר העברי, שהרי מקומו הוא בשורש חו"ר הארמי. נוכל לומר שהבאת פסוקי דוגמה מהעברית ביסוד חו"ר הארמי נועדה להראות את המקבילה העברית, והבאת פסוק הדוגמה הארמי ביסוד ח"ר העברי נועדה להראות את המקבילה הארמית. בשאלת בואו של הפסוק "לְבוֹשָׁה פְתָלַג חָר" דווקא ביסוד ח"ר העברי ולא ביסוד חו"ר הארמי, מנחם הסתפק ביסוד חו"ר באמירה "כל לבן בלשון ארמית חור".

השאלה שהעלינו כאן מבוססת על הנוסח שהביא ברייזוס ביסוד ח"ר: "וכבר נקדמה מלה זו למעלה ולא השניתיה כי אם עקב המחלקות", נוסח הנסמך על כ"י לונדון 950. בכ"י ברלין, ברן, פירנצה, המבורג, ליידין, לונדון 951, וינה, אוקספורד, פרמה 2781 ופרמה 3508 הנוסח הוא אחר: "וכבר נקדמה המלה זו במחברת ו"ו ולא השניתיה כי אם עקב נענוע הו"ו אע"פ שאין הו"ו יסוד", ומשפט זה בא לא בשורש ח"ר אלא בערך חור.<sup>49</sup> על פי גרסה זו, המילים "ולא השניתיה" אמורות כלפי הערך חור, שהוא הערך המשני, והוא נוסף במחברת מהטעם שלעתיים הווי"ו מנוענעת (כגון במילים יְחֹרֵר, חָר) אך היא אינה שורשית, והשורש הוא ח"ר.<sup>50</sup> אין צריך לומר שהנוסח השני מתאים יותר לשיטת השורש של מנחם מהנוסח

49 ברייזוס הביא באפראט בערך חור את הנוסח הזה וציין לכתבי היד הללו. בדף הגניזה TS. K7.28 המשפט "וכבר נקדמה [...] איננו. בכ"י פריס 1214 הנוסח הוא: "אמור" למעלה במחבר' חר". בכ"י ליידין גם ביסוד ח"ר נאמר: "וכבר נקדמה מילה זאת במחברת עקב נענוע הו"ו".

50 המשפט "וכבר נקדמה מלה זו במחברת וו" שבנוסח הזה תמוה משום שהמילה אינה נזכרת במחברת ו"ו, ומן הסתם, הכוונה היא שבמחברת ו"ו נכתב שווי"ו המתפקדת כאם קריאה אינה שורשית.

שבחר בדיוס. ואף שבדיוס הביא במהדורתו את הנוסח שבכ"י לונדון 950, הנחשב לכתב היד המהימן ביותר, הנוסח שהביא בעייתי כפי שהראינו.

### סיכום

הוצגו כאן שלושה עשר מקרים שבהם הנוסח במהדורת בדיוס אינו הולם את העניין או את כוונת מנחם ואת שיטתו. לא ברור על פי מה העדיף בדיוס במקומות אלו את הנוסח. על כל פנים, טוב היה עושה אילו לפחות הפנה באפראט חילופי הנוסח לכתבי היד שנוסחם מתאים יותר לתוכן, או לחילופין אילו העיר על היעדר התאמה בין הנוסח שבחר לבין התוכן. מאחר שמהדורה אקלקטית של המחברת אמורה לייצג את הנוסח הקרוב ביותר לזה שיצא מתחת ידי המחבר, הרי באין הפניות לנוסחים ההולמים את ההקשר הענייני,<sup>51</sup> תוהה המעיין במבוכה מה הייתה כוונת מנחם והאמנם יצאו שגיאות מתחת ידו. אין אלה אלא דוגמאות בלבד וכיוצא בהן יש עוד, והמסקנה המתבקשת היא שאף שבדיוס השקיע עבודת נמלים מפרכת בהעמדת מהדורתו למחברת מנחם, היא עדיין טעונה מהדורה נוספת שתתבסס על מכלול שיקולי התוכן ולא רק על שיקולים פילולוגיים.

### הקיצורים הביבליוגרפיים

#### כתבי יד

כתבי היד של מחברת מנחם = אוקספורד 1/1449, ברלין Or. Fol. 120, בולוניה 330, ברן MS 200/1, המבורג 7/48, HEBR, וינה NB 67, לונדון 950, לונדון 951, ליידין OR 1/4722, פירנצה לורניציאנה 88.9/1, פריס AIU 111, פריס 1312, פרמה פלטינה 2781, פרמה פלטינה 3508, וטיקן 16/460  
דף גניזה Heb.e 73/71 (b) מספריית הבודליאנה באוקספורד

#### מקורות

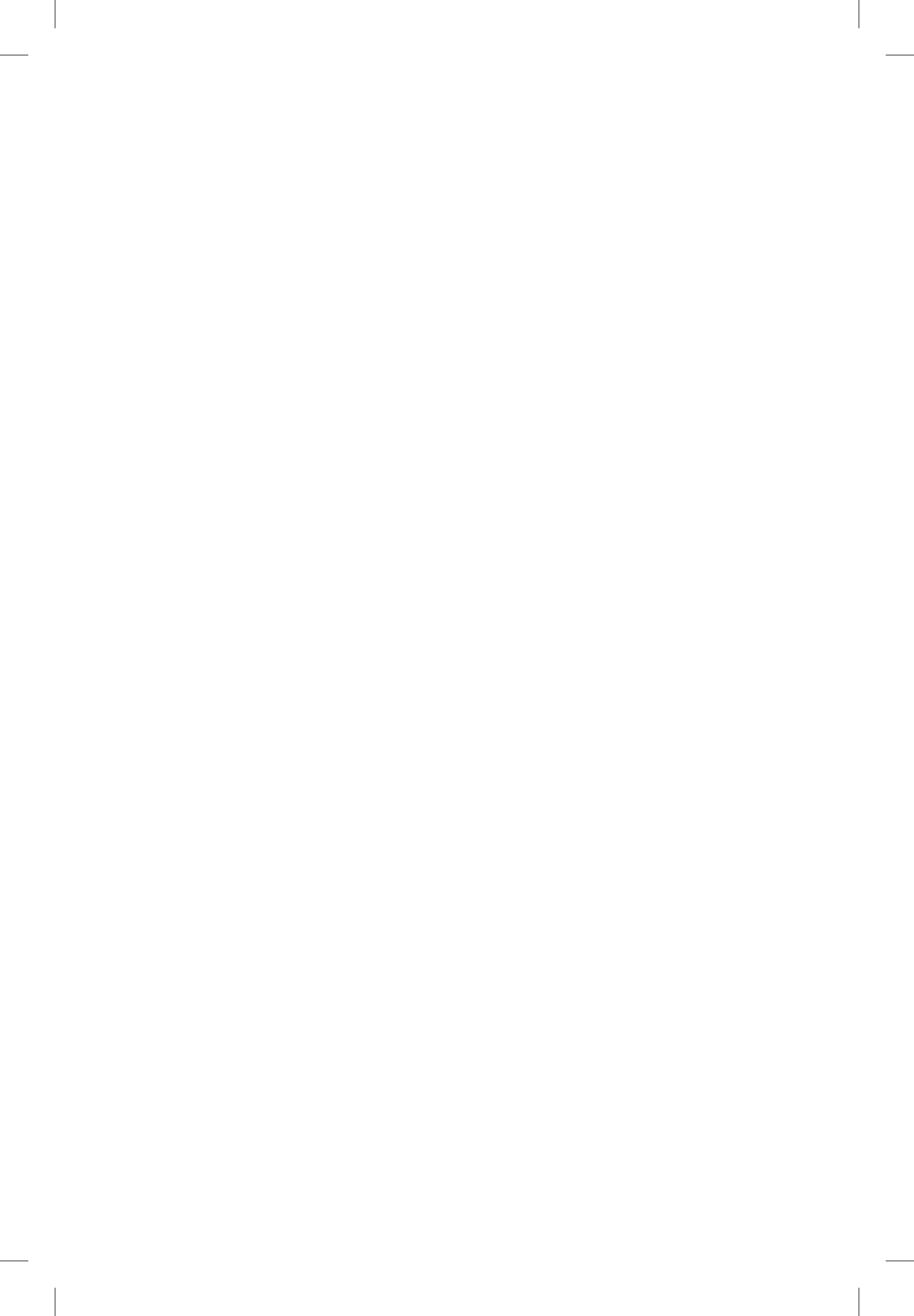
*Biblia Hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart 1949 = 1949  
מחברת מנחם = Angel Sáenz-Badillos, *Mahberet – Menahem Ben Saruq*, edición crítica e introducción, Granada 1986

51 בדיוס עצמו כתב בהקדמתו למהדורת המחברת שאפראט חילופי הנוסח כולל חילופים העשויים לשפוך אור על הנוסח ועל גלגולי הנוסח (מחברת מנחם, עמ' 91).

קניקוט 1870 = *Vetus Testamentum Hebraicum: cum Variis lectionibus*, ed. =  
 B. Kennicott, Oxford 1870  
 רבנו תם 1855 = הכרעות רבנו תם, בתוך ספר תשובות דונש בן לברט עם הכרעות  
 רבנו תם, מהדורת פיליפאווסקי, לונדון ועדינבורג 1855  
 Angel Sáenz-Badillos, *Tešubot de Dunaš Ben Labrat*, = 1980  
 edición crítica y traducción española, Granada 1980

### מחקרים

בדייוס תשנ"א = אנחל סאנץ בדייוס, "עקרונות לההדרת חיבורים בלשניים מימי  
 הביניים", לשוננו נד ב-ד (תשנ"א), עמ' 217-230  
 בכר 1895 = Wilhelm Bacher, *Die Anfänge der hebräischen Grammatik*, =  
 Leipzig 1895  
 גושן-גוטשטיין 2006 = משה גושן-גוטשטיין, תחבירה ומילונה של הלשון העברית  
 שבתחום השפעתה של הערבית, ירושלים 2006  
 דותן תשס"א = אהרן דותן, "כיצד מהדירין טקסטים קדומים בתורת הלשון",  
 מחקרים בלשון ח (תשס"א), עמ' 45-48  
 טנא תשס"א = דוד טנא, "כיצד מהדירין חיבורים קדומים בתורת הלשון", מחקרים  
 בלשון ח (תשס"א), עמ' 39-44  
 יהלום ובדייוס = יוסף יהלום ואנחל סאנץ בדיליוס, "עריכה ונוסח בכתבי-היד של  
 מחברת מנחם", לשוננו מ"ח ומ"ט, ד (תשמ"ה), עמ' 253-267  
 ילין תש"ה = דוד ילין, תולדות התפתחות הדקדוק העברי, ירושלים תש"ה  
 מישור תשמ"ח = מרדכי מישור, "מהדורה ביקורתית של מחברת מנחם", תרכ"ץ נז,  
 ב (טבת-אדר תשמ"ח), עמ' 309-311



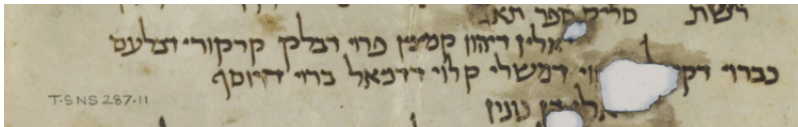
## ברוי דיוסף – שתי הערות מסורה על מילים קמוצות וגלגוליהן\*

הערות המסורה נוצרו כדי לשמר את מסורת כתיבת המקרא ואת מסורת קריאתו מפני שיבוש ושינוי. אולם גם הערות המסורה עצמן עלולות להשתבש או להתפרש באופן שגוי, ובמקרה כזה עשויה להיווצר התמודדות בין מסורת הכתיבה או הקריאה של המקרא ובין הערות המסורה שהשתבשו.

מאמר זה דן בשתי הערות מסורה העוסקות במסורת הקריאה של המקרא, ושתיהן עוסקות בשאלת קריאתם של שמות מגזרת הכפולים השקולים במשקל פֶּע/פָּע בפתח או בקמץ.

### חלק א: ברוי דיוסף

הערת מסורה עתיקה עוסקת בשש מילים מקראיות וקובעת כי יש לנקדן בקמץ (בהברתן האחרונה): בָּר, פָּר, פְּרָ, וַיִּקְרָ, קָל, בָּז. כל אחת מן המילים האלה ננקדת בקמץ בכל היקריותה ביחידה מסוימת מן המקרא. נציג תחילה את הערת המסורה בניסוח עתיק שלה המופיע בקטע גניזה: "אלין דיהון קמצינ: פרוי דבלק, קרקורי דבלעם, כברוי דק[ה]ל[ת], ב[ז]וי דמשלי, קלוי דדניאל, ברוי דיוסף".



הערת המסורה מנוסחת בצורה מיוחדת ומתוחכמת: מן המילה הנדונה נגזרת צורת רבים ארמית בכינוי קניין לנסתר<sup>2</sup> באמצעות הצורן הסופי -וי, והמילה נסמכת

\* תורה ליד ידי גבריאל בירנבאום, אדם בן-נון, יוחנן ברויאר, משה פלורנטין ועזרא שבט על עזרתם והערותיהם. תורה לכל הספריות שהבאתי במאמר תצלומים מכתבי היד שברשותן.

1 סימנו: קמברידג, T-S NS 287,11. ד"ר עזרא שבט מן הספרייה הלאומית סבור שקטע זה הוא מן המאה ה"א בקירוב.

2 הסיומת -והי הבאה בארמית המקראית (כגון רַגְלוֹהִי, דניאל ב 33) הופכת בארמית ארץ-ישראלית לסיומת -וי, בנשילת האות ה. לפי זה "פרוי דבלק" פירושו פְּרִיו של בלק, "ברוי דיוסף" פירושו בְּרִיו של יוסף, וכן כולם. במקבילות להלן באות הצורות "ברוי", "פרוי" בשתי יו"דין, והן משקפות דו-תנועה סופית oy שהתפרקה ל-oyi. השוו למובאות מן הירושלמי, כ"י ליידין: אחוי דר' ברכיה (ברכות

לתחום הגדרה מסוים באמצעות מילית השיעבוד ד. נראה כי שש המילים ערוכות פה בשלוש קבוצות, באופן שתחומי הייחוס שלהן יוצרים זוגות: בלק ובלעם; קהלת ומשלי; דניאל ויוסף.

הניסוח הזה של הערת המסורה הוא קצר ומוחלט. אין בו הדגמה או פירוש, ואין בו אמירה מפורשת מה הוא בא להוציא או לשלול, היינו כיצד יש לנקד את המילים הנרונות כאשר הן באות מחוץ לתחומי הייחוס שלהן.

הנה ניסוח נוסף של הערת המסורה הזאת, במסורה הגדולה של כ"י סנקט פטרבורג Evr II B 84, שהוא כתב יד מזרחי של התורה מן המאה הי"א.<sup>3</sup> וכך נמסר במסורה הגדולה שלו לבראשית מא 49:



ברוי דיוסף קרקורוי דבלעם פרוי דבלק קלוי דדניאל כברוי דקהלת  
 בַּר דְּיוֹסֵף קַרְקוֹרוּי דְּבַלְעָם פְּרוּי דְּבַלְק קְלוּי דְּדַנְיָאֵל כְּבְרוּי דְּקְהֵלֶת

ההערה קטועה, אבל הניסוח שלה דומה מאוד לזה של קטע הגניזה. אפשר להניח שבסוף ההערה שנקטעה, לאחר חמשת הפריטים המופיעים בה, הופיע גם הפריט השישי "בוזי דמשלי".<sup>4</sup> ייתכן שבסוף ההערה באה קביעה מפורשת כי כל הנזכרים מנוקדים בקמץ (ייתכן גם שלא באה קביעה כזאת, והמסורה סומכת על הצורות המנוקדות הבאות בשורה השנייה שלה).

סדר האיברים בהערת המסורה כאן שונה מזה שבקטע הגניזה: יוסף מופיע ראשון, בהתאם לסדר המקרא; בלעם קודם לבלק;<sup>5</sup> דניאל קודם לקהלת ומשלי. גם פה לא נרשמו כנראה חריגים או הסתייגויות וביאורים לכלל המסורה.

\*

ג ע"ג; אבוי דר' אושעיא (ברכות ה ע"ב); ריגלוי דר' יונתן (פאה טו ע"ד); תלמידוי דר' (כלאים לב ע"ג); ובפירוק דר'התנועה ידוי (= ידיו; סוטה יז ע"ב); קדמויי (=לפניו; סנהדרין כח ע"ג); בנויי דר' חנינה (מועד קטן פב ע"ד); קריבווי דנשיא (יומא מד ע"ד). תודתי לפרופ' יוחנן ברויאר על הערה זו.  
 3 מספר התצלום במכון לתצלומי כתבי היד העבריים בירושלים: ס' 65102; ס' 34370. תודתי לתמר לייטר ולעזרא שבט על תארוך כתב היד (גם להלן צוינו מספרי התצלומים במכון באופן דומה).  
 4 נראה שהאות ל שראשה שרר שייכת למילה "משלי".  
 5 אולי מפני שההיקרות הראשונה של פָּר בקמץ בפרשת בלק (במדבר כג 2) קודמת להיקרות הראשונה של הפועל וַיִּקֶּר (שם 4).



נבוא עתה לבחון את משמעותה ואת תקפותה של הערת המסורה, ביחס לכל אחת מן המילים הכלולות בה:<sup>6</sup>

- **בָּר:** המילה, במשמעות 'תבואה' נקודה בקמץ בחמש ההיקרויות בסיפור יוסף (בראשית מא 35, 49; מב 3, 25; מה 23). במקומות אחרים במקרא היא נקודה שלוש פעמים בפתח, וחמש פעמים בקמץ (ארבע מהן באתנחתא ואחת בדחי [משלי יא 26]). מלבד זה היא באה בפתח פעם אחת במשמעות 'נקי' (תהלים ב 12) ושש פעמים במשמעות 'בן' (פעמיים בעברית וארבע פעמים בארמית).
- **פָּר:** ארבע היקרויות המילה בפרשת בלק קמוצות. מלבדן יש עוד שתי היקרויות קמוצות הבאות באתנח. שאר 34 היקרויות המילה מנוקדות פתח, בין שהן צורות נסמך, כגון פֶּר הַחֲטָאִת, בין שהן צורות נפרד, כגון פֶּר אֶחָד בֶּן בְּקָר.
- **כָּבַר:** שבע היקרויות במשמעות ציון זמן קמוצות, כולן בקהלת. גם שמונה היקרויות כשם מקום (נהר כבר) קמוצות. שתי היקרויות בארמית במשמעות 'בן' ולפניה כ' השימוש מנוקדות בפתח.
- **קָל:** שש היקרויות בספר דניאל כמילה ארמית שמשמעה 'קול'. שש היקרויות כמילה עברית במשמעות 'מהיר, זריז', כולן בפתח.
- **בָּז:** שלוש היקרויות במשלי כצורת בינוני, בקמץ; שמונה היקרויות בפתח: שבע מהן בשם עצם שמשמעו 'שלל' (גם בהפסק), והיקרות נוספת כצורת פועל (ככל הנראה צורת עבר).
- **וַיִּקֶּר:** שתי היקרויות בפרשת בלק כפועל עתיד מקוצר בבניין נפעל (מן השורש קר"י). אין היקרויות נוספות בקמץ או בפתח.

בחינה של הממצא מצד מבנה המילה מעלה כי ארבע מילים הן בנות הברה אחת ושתיים ארוכות יותר (כָּבַר, וַיִּקֶּר); ארבע מילים מסתיימות באות רי"ש ושתיים באותיות אחרות (קָל, בָּז). גם מצד הלשון והמשמעות הממצא מגוון: בשני מקרים המסורה מבחינה בין היקרויות אותה מילה עצמה, הננקדת לפעמים בפתח ולפעמים בקמץ: בָּר במשמעות 'תבואה', וכן פֶּר. במקרה אחד מדובר בצורות שונות מאותו השורש, בזמנים שונים (בָּז בעבר לעומת בָּז בבינוני); בשני מקרים מדובר במילים שונות לחלוטין ואף במילים עבריות כנגד ארמיות: המילית כָּבַר לעומת שם הנהר כָּבַר והצירוף כָּבַר בארמית (במשמעות כ' השימוש + 'בן'); קָל [=קול] הארמית לעומת קל העברית. במקרה אחד (וַיִּקֶּר) אין כלל צורה זהה המנוקדת בפתח. ולעתים הממצא מעורב: בכלל בָּר הפתוחים יש גם היקרויות במשמעות אחרת 'נקי, טהור'; ובכלל בָּז בפתח יש גם צורות שמניות שמשמען 'שלל'. כל אלה מורים על כלל

6 פורטו פה רק היקרויות המילים הגרודות, בלא אותיות שימוש לפניהן.

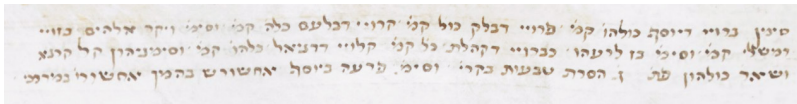
מורכב והטרונגי, שככל הנראה התפתח והלך כרי ליצור את המבנה היפה בן ששת האיברים במתכונת האחידה "ויי ד".

מבחינת המסורה, הדבר החשוב ביותר הוא להצביע על תקפות הכלל של הניקוד בקמץ: מצד אחד, כל ההיקרויות שציינה המסורה הן אכן קמוצות. אולם מן הצד השני, בשלוש מן המילים (בָּר, פָּר, כָּבָר) אין אלה ההיקרויות היחידות; יש מלבדן היקרויות נוספות במקרא המנוקדות בקמץ.

בכמה מגלגוליה של הערת המסורה, היו מסרנים שהבינו אותה ככלל דו־צדדי: הצורות הקמוצות נמצאות בתחומים שהמסורה מגדירה, ורק שם. הנה למשל הערת מסורה מכ"י איטלקי בן המאה הי"ג (לונדון, הספרייה הבריטית, Harley 5710):<sup>7</sup>

סימן: ברוי דיוסף כולהו' קמ'; פרוי דבלק כול קמ'; קרוי דבלעם כלה קמ'  
 וסימ' ויקר אלהים; בזוי דמשלי קמ' וסימ' בז לרעהו; כברוי דקהלת כל'  
 קמ'; קלויי דניאל כלהו' קמ' וסימנהון קל קרנא. ושאר כולהון פת'

המסרן מביא את הכללים על סדר המקרא, מוסיף שלושה פסוקי הדגמה, כנראה לצורות שראה אותן קשות יותר לזיהוי, ומוסיף את המשפט המסיים הקובע כי שאר כל הצורות הן בפתח.



אולם הקביעה "ושאר כולהון פת[חין]" היא קשה מאוד להסבר, וכפי שראינו לעיל היא אינה מתקיימת במילים בר, פר, כבר. להלן נראה כיצד ניסו מסרנים מאוחרים להסביר קביעה זו. אולם כפי שראינו הקביעה הזאת אינה באה בנוסחים הקדומים של הכלל, ולכן דומה שהמנסח הראשון של הכלל נדרש רק לקבוצות המוגדרות וקבע שהן קמוצות, ולא נדרש לניקוד המילים מחוץ לקבוצות המוגדרות. את התפתחות הערת המסורה ניתן לראות היטב בעיבודים העבריים השונים של החיבור הארץ־ישראלי הקדום "הוריית הקורא".<sup>8</sup> הערת המסורה שאנו עוסקים

7 כ"ד גינצבורג העתיק את הערת המסורה הזאת באוסף המסורה שלו, בסעיף נ 616. ההערה באה ברף 28 ע"א של כתב היד (לבר' מא 49).

8 הערת המסורה אינה נמצאת במקור הערבי של "הדאיה אלקאר" (הוריית הקורא), אלא רק בפרקי ההרחבה של העיבודים העבריים שלו המכונים "תוכן עזרא" ו"טעמי המקרא". היא באה בפרק כללי הניקוד המשולב במאמר על התנועות. ראו אלדר, תורת הקריאה במקרא, עמ' 18.

בה באה בשניים מהם, בניסוח שונה בכל אחד מהם. וזה נוסח ההערה בכ"י פריס, הספרייה הלאומית 1221 (חיבור זה נדפס בפריז בשנת שכ"ו [1566] בשם "טעמי המקרא"):

וכל ברוי דיוסף, כגון "ויצבר יוסף בר", קמציין. וכל קרוי דבלעם, "ויקר אלהים אל בלעם". וכל פרוי דבלק, "ויעל פר ואיל". וכל בזוי דמשלי, "בז לרעהו חסר לב". כברוי דקהלת, "מה שהיה כבר היה" (!). קלוי דדניאל, "קל קרנא משרוקיתא", "קל מן שמיא" – כולהון קמציין.<sup>9</sup>

בניסוח הזה נוסף פסוק הדגמה (או שניים) לכל אחד מן הביטויים הנדונים. אולם לא נאמר דבר לגבי הפסוקים שמחוץ לקבוצות הנדונות. לא כן הדבר בכ"י מילנו אמברוסיאנה A 186 (ס' 21939), הכולל עיבוד עברי של ספר הורית הקורא המכונה "תוכן עזרא". כאן נוספה לכל כלל הקביעה כי שאר הביטויים מנוקדים בפתח, וקביעה זו מודגמת בכמה פסוקים:

כל ברוי דיוסף כגון "ויצבר יוסף בר" קמצי'. "ברויי" דשאר קרייא כגון "נשקו בר" "בר בטני" "ובר הייתי בעיניך" פתחין: פרוי דבלק כגון "פר ואיל במזבח" קמצי'. שאר "פרויי" דקרא פתחין, כגון "פר בן בקר". קרוי דבלעם כגון "ויקר אלהים אל בלעם" קמציין. שאר "קרויי" דיקרא פתחין, כגון "וששון ויקר". בזוי דמשלי כגון "בז לרעהו חסר לב" קמציין. שאר "בזויי" דקרא פתחין, כגון "ולבוז בז". כברויי דקהלת כגון "כי כבר רצה" קמצי'. שאר קריא פתחין, כגון "על נהר כבר". קלויי דדניאל, כגון "קל קר(ו)נא". "קל מן שמיא". קמציין. שאר קריא פתחין כגון "קל ברגליו".

הקביעה כי שאר המקרא מנוקד בפתח נוספה פה לכל אחת משש המילים הנדונות בהערת המסורה.

\*\*\*

המילים בר ופר שייכות לקבוצת שמות מן המקרא הננקדות לפעמים בקמץ ולפעמים בפתח בהתניה לא ברורה. הנה דוגמות של ניקודים שונים לאותה המילה (כולן בצורת הקשר, ולא בצורת הפסק; בצורת נפרד, ולא בצורת נסמך): 'וִיִצְבְּרוּ' בְּ תַחַת יְדִפְרָעָה (בראשית מא 35) – בקמץ; לעומת 'וּמִפְּלֵ בְּרַ נְשָׁבִיר' (עמוס

9 סימן העמוד בדפוס פריס שכ"ו הוא Biii ע"א. בדפוס הצילום (הוצאת מקור, ירושלים תשל"ח) הוא בא בעמ' 11.

ח 6) – בפתח. "וַאֲעַל פֶּר וְאֵיל בְּמִזְבְּחֶךָ" (במדבר כג 4) – בקמץ; לעומת "לֶקַח פֶּר אֶחָד בֶּן־בְּקָרָךְ" (שמות כט 1). תופעה זו קיימת גם במילים נוספות בנות שתי אותיות, מגזרת הכפולים. לדוגמה, המילה עם: "זָבְלוֹן עִם חֶרֶף נִפְשָׁן לְמוֹת" (שופטים ה 18) – בפתח; לעומת "הִנֵּה־עַם יוֹרֵד מֵאֲשֵׁי הַהָרִים" (שופטים ט 36) – בקמץ. והמילה דל: "עֲשֹׂק דָּל לְהַרְבּוֹת לֹ" (משלי כב 16) – בקמץ; לעומת: "יֵחַס עַל־דָּל וְאֲבִיוֹן" (תהלים עב 13) – בפתח.<sup>10</sup>

מבחינת הדקדוק ההיסטורי צפוי בכל השמות האלה רק פתח, משום שהתנועה היסודית הקצרה עמדה תמיד בהברה סגורה, וההארכות של תנועות (שהומרו אחר כך בקמץ) חלו רק בהברות פתוחות. את הניקוד בקמץ ניתן להסביר בחלק מן המקרים כצורת הפסק החֶלָּה גם במקומות של הפסק קטן (ולא רק בטעמים המפסיקים החזקים אתנחתא וסוף פסוק). בחלק מן המקרים ייתכן שתנועת הקמץ היא פרי הידמות לאותיות השפתיים בומ"ף שאחריה. ומכל מקום אין הסבר ברור וחד־משמעי לניקודה של כל מילה ומילה.<sup>11</sup> נראה שמדובר פה בחוקי הגייה שפעלו באופן בלתי סדיר.

ראוי להשוות את ניקודן של המילים האלה במסורת הטברנית של המקרא לניקודן במסורת הבבלית, שאותה ניתן להכיר מכתבי יד בניקוד בבלי ומהערות המסורה הבבלית. המסורה הבבלית מונה שישה פסוקים שבהם המילה בר קמוצה (המסורה הגדולה של כ"י ל" לבראשית מב 25א; מהר' ברויאר, עמ' 237). רק אחת ההיקרויות בסיפור יוסף כלולה בהערת המסורה הזאת, בניגוד למסורת הטברנית שלפיה כל חמש היקרויות המילה בסיפור יוסף קמוצות. ייבין (מסורת בבלי, עמ' 798), מביא עדויות מכתבי יד בניקוד בבלי עתיק לכך ששתיים מן ההיקרויות האלה נקודות בפתח (בראשית מא 35; מב 3), וברויאר (שם) מציין כי מהערת המסורה הבבלית משתמע שגם שתי ההיקרויות הנוספות (בראשית מא 49; מה 23) נוקדו בפתח.

על רקע המחלוקת הזאת בין המסורה הטברנית למסורה הבבלית יש להסביר את הערת המסורה שלנו: הערת המסורה באה לתמוך בהכרעתה של המסורה הטברנית ולהכריז כי "ברויי דיוסף כולהון קמציין!"  
הוא הדין למילה פּר. במסורה הבבלית המילה פּר (בצורת הנפרד) מנוקדת

10 בהקשר זה ראוי להזכיר כי המילים הר, עם, פר נקודות בדרך כלל בפתח, אך כאשר הן מיודעות הן נקודות תמיד בקמץ (כגון בְּהָר, לְעַם, הַפָּר).

11 ראו דיון מפורט אצל: בן דוד, הקשר והפסק, עמ' 162–179. ושם, עמ' 166 כתב: "אלה שמות פֶּע בעיניי חידה, שלא מצאתי ללמד סנגוריה על קמץ שבתיבה: פֶּר ולחם ומזון (בר' מה, כג) פֶּר ואיל (במ' כג, ב; ד; יד; ל)".

לעתים בקמץ ולעתים בפתח, ויש מקומות שניקודה אינו מתאים למסורת הטברנית (כגון פֶר אָחַד במדבר כט 36; בְּפֶר דְּבַרֵי הַיָּמִים ב יג 9; פֶּר הַחֲטָאֹת ויקרא ח 2 [הפסוק מצוטט בספרא]: ככולן קמץ במסורת בבל ופתח במסורת טבריה).<sup>12</sup> יש לזכור שהתייעוד למסורת בבל חלקי, וייתכן שאין אחידות בין עדי הנוסח הבבליים. על הרקע הזה של חוסר הסכמה בין המסורות בניקוד המילה פר, ניתן להבין את הכרזת המסורה שלנו כי "פרויי דבלק כולהון קמציין!"

הערת המסורה שאנו דנים בה איננה באה לתת תיאור מלא של המילים בר ופר במקרא כולו. אולי הייתה זו משימה קשה מדי עקב ריבוי המחלוקות. המסורה מסתפקת אפוא בהכרזה כי כל אחת משתי המילים האלה מנוקדת בקמץ בתחום מוגדר כלשהו, בלי להתייחס לשאר המקרא. ואפשר שמעשה ההכרעה של המסורה בא לידי ביטוי גם באופן ניסוח הכלל בקטע הגניזה: כותרת ההערה היא "אלין דיהון קמציין", היינו "אלה שיהיו נקודים בקמץ", או: "אלה שצריכים להיות כך". אפשר שהניסוח החריג הזה הוא הד לוויכוחים שהתעוררו על ניקוד המילים האלה.

לא מצאתי עדויות למחלוקות נוסח בשאר המילים הכלולות ברשימת המסורה. אפשר שהיו מחלוקות נוסח רק במילים בר ופר, ואפשר שהיו מחלוקות כאלה גם במילים נוספות (כבר? בז?). ומכל מקום הערת המסורה באה לעגן את הכרעת הנוסח שהתקבלה בכמה מן המילים במקומות מסוימים במקרא שהיו בהם מחלוקות. ייתכן שבשלב מסוים של יצירת הערת המסורה צורפו לה גם קבוצות מילים שלא היו נתונות במחלוקת, כדי ליצור הערת מסורה רחבה ומשוכללת יותר.

אין בידינו עדות טקסטואלית לשלבי התגבשותה של הערת המסורה, שהרי כל המקבילות להערת המסורה כוללות (או כללו) את כל שש המילים. אולם מתוך השוואה של המילים זו לזו אפשר לשער מהו הגרעין הראשוני שממנו התפתחה הערת המסורה. נראה כי תחילה התייחסה המסורה למילים בר ופר, ואולי גם למילה כבר, וקבעה קביעות ביחס לקבוצות מילים שסופן ך והיו מחלוקות בקריאתן. המילים האלה מופיעות קמוצות גם במקומות אחרים במקרא, מחוץ לקבוצות הקמוצות שהמסורה מגדירה. בשלב מאוחר יותר הורחבה הערת המסורה לקבוצות נוספות של מילים, באופן שנוצרו זוגות של תחומי ההגדרה: בלק ובלעם, קהלת ומשלי, יוסף ודניאל. בשלב ההרחבה הזה צורפו גם מילים ארוכות יותר ומילים המסתיימות בעיצורים אחרים. אולם רק מילים הנקודות בקמץ בתחום מוגדר מן המקרא, ובו בלבד. כאמור, הצעה זו מבוססת על שחזור בדרך השערה, בלא ביסוס טקסטואלי.

12 ראו את הנתונים אצל ייבין, מסורת בבל, עמ' 799.

\*\*\*

התפיסה של המסרנים המאוחרים, ולפיה כל שאר היקריות המילים הן בפתח, גרמה לקשיים ולשיבושים. כך למשל שתיים מן הקביעות שנוספו בחיבור תוכן עזרא (וצוטטו לעיל) אינן נכונות לפי נוסחנו. ככל הנראה אינן אלא מסקנה שגויה שהסיק המסרן:

קרואי דבלעם כגון "ויקר א־הים אל בלעם" קמצין. שאר "קרואי" דיקרא פתחין, כגון "וששון ויקר". כברוי דקהלת כגון "כי כבר רצה" קמצ'. שאר קריא פתחין, כגון "על נהר כבר".

המסרן חיפש מהי הצורה הנוגדת של הפועל ויקר וסבר כי היא שם העצם יקר שבראשו ו' החיבור. אולם המילה ויקר נקודה בקמץ, לא רק בפסוק שהוא מצטט (אסתר ח 16) אלא בכל ארבע היקריותיה במקרא (שתיים בעברית ושתיים בארמית). שם המקום כָּבָר, המופיע שמונה פעמים בספר יחזקאל (בצירוף נְהַר כְּבָר) נקוד תמיד בקמץ, גם בארבעת הפסוקים שבא בהם הצירוף "על נהר כבר" וגם בשאר הפסוקים.

התפתחות אחרת אירעה בדפוס "מקראות גדולות" (ונציה רפ"ד-רפ"ו). יעקב בן חיים אדוניהו שיבץ את הערת המסורה בשני מקומות במהדורתו: במסורה הגיליונית לספר במדבר<sup>13</sup> ובמסורה הגדולה למשלי:

- המסורה הגיליונית לבמדבר כג 30: "סימן ברוי דיוסף ברוי (צ"ל פרוי) דבלק קרוי דבלעם בזוי דמשלי כברוי דקהלת קלוי דניאל כלהון קמצין וכל שאר פתחין במ"א במשלי קמץ ומונע בר יקבוהו לאם. ובמסורת אחריתי נמסר באין אלפים אבוס בר".
- המסורה הגדולה למשלי יד 4: "בר ל' קמץ. סימן כל ברוי דיוסף כגון פר (!) פרוי דבלק כגון פר ואיל קרוי דבלעם כגון ויקר אלהים. בזוי דמשלי כגון בז לדבר. כברוי דקהלת כגון כבר. קלני דניאל כגון קל קרנא. כלהון קמצין ושאר קרי' פתחין במ"א בר בסיפ' וסימ' באין אלפים אבוס בר".

שתי ההערות בנויות משלושה חלקים: תחילה בא הסימן היסודי (במסורה במשלי נוספו לו פסוקי הדגמה). אחר כך באה הקביעה "וכל שאר פתחין" (שלטענתנו משקפת התפתחות מאוחרת של הערת המסורה). החלק השלישי הוא התפתחות

13 המסורה הגיליונית נדפסה בשוליים השמאליים של העמוד. במהדורות דפוס מאוחרות יותר הובאו רק הערות המסורה הקטנה והמסורה הגדולה ולא צוטטו הערות המסורה הגיליונית.

חדשה ומאוחרת עוד יותר של הערת המסורה, והוא הקביעה שלכלל "וכל שאר פתחין" יש פסוק חריג אחד. יעקב בן חיים מציין שמצא שתי הערות מסורה החלוקות בשאלה מהו הפסוק החריג: "בְּאֵין אֲלֵפִים אֲבִס בְּר" (משלי יד 4) או "מִנְעַ בְּר יִקְבְּהוּ לְאִזִּים" (משלי יא 26).

משלי יד 4 הוא אכן בקמץ, אולם קשה להבין מדוע תציין המסורה דווקא אותו בלבד ולא את ארבע ההיקרויות הנוספות של בְּר בקמץ מחוץ לסיפור יוסף. נראה שאחד המסרנים המאוחרים נתקל בפסוק הזה ורשם הערה על חריגותו מבלי שבדק את כל היקרויות המילה. מסרנים מאוחרים יותר הציעו כנראה להמיר את הפסוק החריג בפסוק אחר, משלי יא 26, וטעמם עמם: זו ההיקרות היחידה מחוץ לסיפור יוסף שהמילה בר מוטעמת בטעם דחי. בשאר ארבע ההיקרויות המילה מוטעמת באתנחתא. לפי התפיסה הזאת, המסורה הניחה כדבר ברור מאליו כי ההיקרויות באתנחתא מנוקדות בקמץ כצורת הפסק, ומצאה לנכון לציין רק את ההיקרות הקמוצה היחידה מחוץ לסיפור יוסף שאינה מוטעמת באתנחתא.<sup>14</sup>

הערת המסורה הולכת אפוא ומתפתחת, ודרך הילוכה היא מתמודדת עם פסוקים חריגים שאינם מתאימים לכללים הנקובים בה. המסרנים המאוחרים הוסיפו להערת המסורה רישום של פסוק חריג אחד, הסבירו בעל פה כי צורות כגון בְּר ופָּר קמוצות הבאות באתנחתא הן צורות הפסק ומשום כך אינן נזכרות במסורה כחריגות. ועדיין נותרו צורות קמוצות שאינן מתיישבות עם התפיסה המאוחרת של הערת המסורה ככלל שאין לו חריגים, והן שתי היקרויות "נְהַר כְּבָר" הקמוצות הבאות בפשטא ובוקף ולא באתנח (יחזקאל ג 15; י 22). ואף על פי כן לא גרמו הקשיים בהערת המסורה לשינוי במסורת ההגייה של המילים הכלולות בה. לא כך אירע בהערת המסורה על המילה דל שנדון בה בחלקו השני של המאמר.

### חלק ב: ניקודה של המילה דל

ניקודה של המילה דל (במשמעות 'עני') במקרא אינו אחיד: המילה מופיעה במקרא 29 פעמים: 19 בקמץ ועשר בפתח.<sup>15</sup> אם נוציא מכלל אלה את תשע ההיקרויות באתנחתא ובסוף פסוק, טעמים מפסיקים שבהם באה תמיד צורת הפסק בקמץ, ייוותרו עשר היקרויות מכל סוג. אפשר לנסות ולהסביר כי הצורה הקמוצה באה גם

14 הפירוש הזה להערת המסורה מוצע בספר מבין חידות, פירוש על המסורה לר' יוסף ב"ר דוד היילברון, אמשטרדם תקכ"ה, לבמדבר כג 30 (מסומן שם כפס' לד).

15 מניין זה כולל גם את ההיקרויות שבראשן אותיות שימוש.

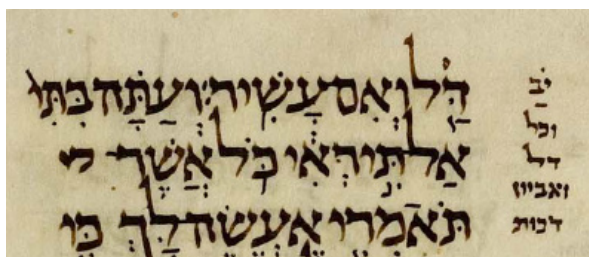
בהפסק קטן יותר, בטעם מפסיק כלשהו, ובסוף דיבור, ומכל מקום קו הגבול אינו חד־משמעי.<sup>16</sup>

בחינה של העדויות על מסורת הקריאה של בבל, בעקבות ספרו של ישראל ייבין, מורה על הברלים רבים בין המסורת הזאת ובין המסורת הטברנית: בשישה מן הפסוקים המנוקדים לפי נוסחנו בפתח, הביא ייבין עדות בבליית לניקוד בקמץ, ובשני מקרים המנוקדים לפי נוסחנו בקמץ, יש עדות בבליית לניקוד בפתח.<sup>17</sup> המסורה (הטברנית) מתארת את ניקוד המילה דל בהערה מפורטת הבאה במקורות מסורה רבים מאוד: המסורה מונה 12 היקרויות של דל בפתח (מניין זה כולל גם את צורות הפועל יָדַל, נִדַּל, דָּלוּ וגם את המילה דַּל בתהלים קמא 3 [בצירוף דַּל שְׁפָתַי] שמשמעה 'דלת' [כלומר מפתח שפתי, רד"ק בפירושו לפסוק]).<sup>18</sup> מלבד ההיקרויות האלה, אומרת המסורה, "וכל דל ואביון דכוותהוּן", כלומר בכל מקום שהמילה דל באה בצירוף "דל ואביון" היא מנוקדת בפתח. שתי היקרויות כאלה קיימות במקרא: תהלים עב 13; פב 4.

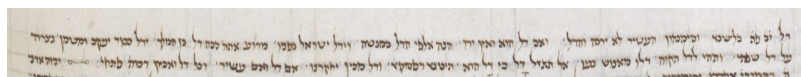
הערת המסורה הזאת באה שלוש פעמים במסורה הקטנה של כתר ארם צובה, וזה לשונה:

- 16 ראו בן־דוד, הקשר והפסק, עמ' 164: "מה טעם אמרה התורה וְהִדַּל בפתח ובפשוטא, ואמר ישעיהו לְדַל, בקמץ ובתביר [...] ? שִׁיְהִדַּל בראשו של דיבור [...] [הַעֲשִׂיר לֹא-יִרְבֶּה] וְהִדַּל לֹא יִמְעִיט (שם' ל, טו), ואילו לְדַל בסופו של דיבור: 'כִּי-הִיִּתְּ מֵעוֹז לְדַל' (יש' כה, ד)".
- 17 ראו ייבין, מסורת בבל, עמ' 788 (על סימני כתבי היד הבבליים ראו שם, עמ' 99 ואילך). פסוקים המנוקדים לפי נוסחנו בפתח, ויש עדות בבליית לניקודם בקמץ: ויקרא יד 21: נוסחנו דַּל. שתי עדויות בספרי לניקוד בקמץ; שופטים ו 15: נוסחנו וְהִדַּל. אב66: קמץ; תהלים פב 3, 4: נוסחנו דַּל. בכתבי היד הבבליים מחלוקת: אג63, אג 65: פתח; אג 66, אג72: קמץ; משלי כב 22: נוסחנו דַּל. מחלוקת בין העדויות הבבליית: אג1: קמץ; אג61, אג72: פתח; איוב ה 16: נוסחנו לְדַל. מחלוקת בין העדויות הבבליית: אג4: קמץ; אג1: פתח.
- פסוקים המנוקדים לפי נוסחנו בקמץ, ויש עדות לניקוד בפתח בנוסח בבל: ויקרא יט 15: נוסחנו פני דַּל. בספרי בניקוד בבלי: פתח; משלי יט 4: נוסחנו וְדַל. בכתבי יד בבליים (אג1, אג60 [יד ראשונה], אג66 [יד ראשונה], אג72): פתח.
- בדיון על נוסח בבל יש לזכור: (א) חומר העדויות מוגבל, ולא לכל פסוק יש עדות בנוסח בבל. (ב) חלק מן העדויות הבבליית הן מכתבי יד בניקוד בבלי צעיר, המושפע ממסורת טבריה ומתקרב אליה.
- 18 המסורה אינה כוללת בדיונה שמות ופעלים רבים מלשון דלות הפותחים בפתח, כגון דָּלִים, דָּלוּת, דָּלוּתִי, דָּלוּנוּ. יתר על כן, לא נכלל פה הפועל דָּלוּ (ישעיהו לח 14) המוטעם מלרע. בחינת המילים הכלולות בהערת המסורה מורה אפוא כי הערת המסורה כוללת מילים מן השורש דל"ל המוטעמות באות ד ומנוקדות פתח. עם זאת המסורה כוללת את הצירוף "דַּל-הוא", אף שהמילה דל מוקפת למילה שאחריה. ההגדרה המסוככת של מה שכלול בהערת המסורה מורה על כך שהיא נוצרה באופן חד־פעמי ונמסרה כמות שהיא בלי שינוי.





דל – י"ב (כלומר: 12 פעמים בפתח) וכל דל ואביון דכות.<sup>19</sup>  
 והנה פירוט הפסוקים בהערת מסורה גדולה בכ"י לונדון, הספרייה הבריטית,  
 Or 15451 לתהלים קמא 3:



דל י"ב' פת' בלישנא וסימנחון העשיר לא ירבה והדל (שמות ל 15). ואם דל  
 הוא ואין ידו (ויקרא יד 21). הנה אלפי הדל במנשה (שופטים ו 15). וידל  
 ישראל מפני (שופטים ו 6). מדוע אתה ככה דל בן המלך (שמואל ב יג 4).  
 ידל כבוד יעקב ומשמן (ישעיהו יז 4). נצרה על דל שפתי (תהלים קמא 3).  
 ותהי לדל תקוה (איוב ה 16). דלו מאנוש נעו (איוב כח 4). אל תגזל דל כי  
 דל הוא. תינינא דפסוקא (משלי כב 22). ודל מבין יחקרנו (משלי כח 11).  
 אם דל ואם עשיר (רות ג 10). וכל דל ואביון דכות' פתחי<sup>20</sup>

מהערת המסורה הזאת עולה כי המילה דל בתהלים פב 3 איננה בכלל הנקודים  
 בפתח, שהרי נאמר שם "שִׁפְטוּ־דֶל וְיִתְּנוּם עֲנֵי וְרָשׁ הַצְּדִיקוֹ". הפסוק הזה איננו אחד  
 מ־12 הפסוקים הכלולים בהערת המסורה, וגם איננו מתאים להגדרה "דל ואביון"  
 שבסופה!

האם המילה דל בפסוק זה נקודה בקמץ? בדיקה בכתבי היד המדויקים של בעלי  
 המסורה מורה כי המילה נקודה בהם בפתח; כך בכתר ארם צובה, כך בכ"י ל וכך  
 בכ"י ש 1!

19 המסורה הקטנה הזאת באה שלוש פעמים בכתר באותה לשון: שמואל ב יג 4; תהלים קמא 3; רות ג 10 (בתצלום).

20 בניגוד לעשרות המקבילות של הערת המסורה הזאת – שכולן מונות י"ב פסוקים – מצאתי הערה אחת  
 המונה י"א פסוקים, והיא הערת המסורה הקטנה של כ"י ב לשמות ל 15. משמעות הערה זו צריכה  
 עדיין עיון.

גם לפי ההיגיון הלשוני והתחבירי קשה לקבל את התפיסה שהמילה נקודה בקמץ, שהרי בכל מקום שהמילה דל באה בטעם משרת היא נקודה בפתח. ובייחוד קשה להבין מה ההבדל בין הפסוק הזה לפסוק שאחריו: "פִּלְטוּ־דָל וְאַבְיָן מִיָּד רְשָׁעִים הַצֵּילוּ".

הרב ברויאר הכריע כאן על פי שלושת כתבי היד העתיקים שעליהם סמך בתהלים, ובניגוד להערת המסורה. וכך נימק את הכרעתו:<sup>21</sup>

מ"ג זו [כלומר הערת המסורה הבאה במסורה הגדולה של דפוס מקראות גדולות לשופטים ו 6] מובאת בכתבי יד רבים [...] <sup>22</sup>מנויים בה י"ב דל' שהם בפתח, ואין דל' שבפסוק זה מנוי עמהם. אף על פי כן אלש מנקדים כאן את דל' בפתח. ואפשר, שסיום המסורה – "וכל דל ואביון דכו" – כולל גם את "דל ויתום" הדומה לו.

ניסיון התירוץ שבסוף דברי הרב ברויאר אינו נראה, שהרי דרכה של המסורה לדייק בלשונה. ומכל מקום הרב ברויאר העדיף את עדות כתבי היד על הנוסח העולה מהערת המסורה.

בדרך אחרת הלך ר' ידידיה נורצי, בעל "מנחת שי". גם הוא ראה את הסתירה בין עדותם של כתבי היד ובין תוכן הערת המסורה וכתב (בתהלים פב 3):

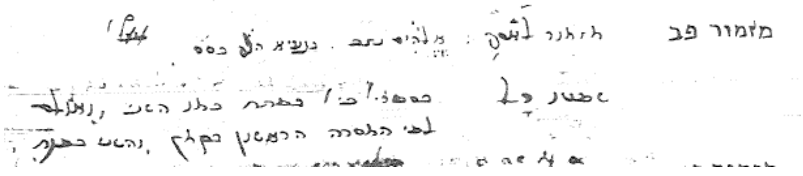
שפטו דל. בספרי' כי' [=בספרים כתובי יד] בפתח כמו השני [=כמו ניקוד המילה דל בפסוק 4 הסמוך], ואולם לפי המסרה הראשון בקמץ, והשני בפתח.

לאחר שנורצי מצביע על הניגוד בין עדות כתבי היד ובין העולה מהערת המסורה, הוא איננו אומר במפורש מה הכרעתו. אולם כבר הוכיח צבי בצר כי הכרעתו של נורצי גלומה בניקוד הדיבור המתחיל של דבריו בכתב היד שלו, וכי מדפיסי החיבור מנחת שי אחרי מותו של המחבר לא עמדו על כך והשמיטו את הניקוד מן הדיבור המתחיל.<sup>23</sup> עיון בכתב יד לונדון (הספרייה הבריטית Add. 27198), שהוא כתב היד המקורי של נורצי, מורה כי המילה נוקדה בקמץ.

21 "הנוסח ומקורותיו" לפסוק זה, בראש תנ"ך עם פירוש דעת מקרא, תהלים א, עמ' 48, הערה 50.

22 כאן בא פירוט: מ"ג-שד ויקרא יד 21; מ"ג-ק"ב קמא 3; מ"ק-אק ש"ב יג 4, מ"ק-לש ויקרא יד 21.

23 בצר, ההכרעים; בצר, מנחת שי לתורה, עמ' 34-48.



הניקוד בקמץ מופיע בכתבי יד מאוחרים<sup>24</sup> וכן בדפוס מקראות גדולות (ונציה רפ"ד-רפ"ו). ייתכן מאוד שהערת המסורה היא שהביאה את נקדני כתבי היד האלה ומהדורת הדפוס לנקד את המילה בקמץ. ומכל מקום, בשלושה כתבי יד קדומים וחשובים מבית מדרשם של בעלי המסורה – כתר ארם צובה, כ"י ל וכ"י 10 – מתקיים מצב מוזר וחרגי: נוסח הפנים בתהלים פב 3 איננו מתאים לעולה מהערת המסורה הבאה בלשון אחת בכל כתבי היד האלה.

גם כ"ד גינצבורג, חוקר המסורה הידוע, עמד על הניגוד בין הערות המסורה ובין נוסח כתבי היד. באוסף "המסורה" שלו (סעיף ד 163) הוא מביא את הערת המסורה, ובכרך ההסברים לסעיף זה הוא אומר כי זו אחת מהערות המסורה העתיקות והנפוצות ביותר, ומעיד על עצמו שמצא לה לא פחות מ-20 מקבילות במסורה הגדולה. לדברי גינצבורג, הערת המסורה הזאת מתכוונת להורות על כך שיש לנקד בקמץ את תהלים פב 3, וזאת בניגוד לניקוד המופיע בכמה כתבי יד.

גינצבורג הכריע לפי הערת המסורה הזאת במהדורת התנ"ך הראשונה שלו שיצאה לאור בחייו (בשנת 1894), וניקד בקמץ את המילה דל בתהלים פב 3.<sup>25</sup> הניקוד בקמץ התפשט גם למהדורות תנ"ך רבות וגם לרוב סידורי התפילה (שהרי מזמור פב משמש "שיר של יום" ליום שלישי). נזכיר כאן רק את מהדורת התנ"ך של קורן ואת מהדורת הסידור "רינת ישראל".<sup>26</sup>

24 כך למשל בכתב יד פרנקפורט מאוסף מרצבכר מן המאה הי"ד, הנמצא היום באוסף שוטנשטיין (Jay Schottenstein) בניו יורק. ראוי לערוך בדיקה מקיפה של ניקוד המילה בכתבי היד הקדומים והמאוחרים. מבריקת כמה כתבי יד אני מתרשם שכרוב כתבי היד המילה מנוקדת בפתח.

25 בכרך תהלים של מהדורתו השנייה, שיצא לאור אחרי מותו, בשנת 1913, המילה מנוקדת בפתח, בהתאם לרוב כתבי היד המפורטים שם באפראט.

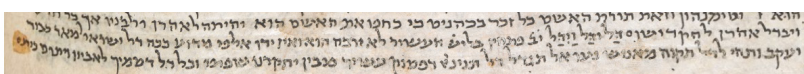
26 תלמידי אדם בן-גון מסר לי פרטים על מנהג תימן, וזה לשונו: "מנהג תימן (בין שאמי ובין בלדי) לקרוא את דל בתהלים פב פס' 3 ופס' 4 שתייהן בפתח, וכן קיבלתי מכל זקני תימן שאתם ישבתי ואותם הקלטתי. הדברים אמורים במסורת מרכז תימן, שהיא המסורת שחקרתי (והיא "מסורת תימן" הנוכרת בסתם)".

הרב יוסף צובירי ניקד בריבור המתחיל את שניהם בפתח, וכן ניקד בסידורו "כנסת הגדולה" (שאמי), וכן קרא בעצמו בפתח. מהרי"ץ (=הרב יחיא צאלח, 1713-1805) כתב ב"חלק הדקדוק": "ג. ד. שפטו דל ויתום. פלטו דל ואביון. תרויהון בפתח גם בירושלמיים. ועיין מוסרה שבתאג משלי כ"א וכ"א

\*\*\*

שתי הערות מסורה חשובות חסרות מקו מעיניהם של שני חוקרי המסורה הגדולים, כ"ד גינצבורג והרב מ' ברויאר. הראשונה שבהן היא הערת המסורה הגדולה של כ"י ב, כתב היד של המסרן ניסי בן דניאל המתוארך למאה העשירית.<sup>27</sup>

בדינו בהערת המסורה (בסעיף ד' 163) גינצבורג רושם את הערת המסורה הזאת כרשימה מס' 2 בפירוט מקורותיו. הוא אף מדגיש כי הצורה העתיקה של רשימת המסורה באה בכתב היד הזה דווקא, אבל הוא לא דקדק בלשונה ולא עמד על ייחודה.<sup>28</sup> וזה לשון הערת המסורה הגדולה של כ"י ב לויקרא יד 21:



דָּל יָדָל וַיְדַל יב' פתחין בליש' העשיר לא ירבה. הוא ואין ירו. אלפי. מדוע ככה דל. ישראל מאד. כבוד יעקב. ותהי לדל תקוה. מאנוש נעו. אל תגדל<sup>29</sup> דל תנינא דפסוק. עשיר. מבין יחקרנו. שפתי. וכל דל דסמיך לאביון ויתום כות'

הנוסח הזה מעולה ומדויק. הוא מגדיר בכותרת באופן ברור את היקף ההערה (ומציין שהיא כוללת גם את צורות הפועל יָדָל, וַיְדַל); ומשפט הסיום שלו מתייחס גם למילה אביון וגם למילה יתום. כלומר אל 12 הפסוקים המנויים בהערת המסורה יש להוסיף את הפסוקים שבהם בא הצירוף "דל ואביון" (והם שניים: תהלים עב 13; פב 4) וגם את הפסוק שבא בו הצירוף "דל ויתום" (כלומר תהלים פב 3). הערת המסורה הזאת מתאימה היטב לנוסח כתבי היד, ומן הראוי לסמוך עליה ולהכריע על פיה.

(פס' יא), שנראה משם ד'דל' דגבי יתום קמץ, וכן הוא במסורה רבתא. ואין בנו כח להגיה כמסורה נגד מציאות הספרים, ושמא מוסרתא פליגא היא: ". וכן כתב מהר"ץ גם בהערותיו על הסידור שלו "עץ חיים" (מהדורה קמא): "שפטו דל ויתום: פלטו דל ואביון. כולהו לשון דל בפתח". גם הרב יוסף קאפח שהוציא תהלים על פי כתבי יד עתיקים והעיר במקומות שכתבי היד חלוקים, ניקד בפתח בפשטות ולא ציין שמצא כתב יד שמנקה בקמץ.

27 תצלום מלא של כתב היד באיכות מלאה נמצא במרשתת. על זיהויו של מסרן כתב היד ועל מקומו ראו: לייאנס, אקרוסטיכון; עופר, חתימות אקרוסטיכון.

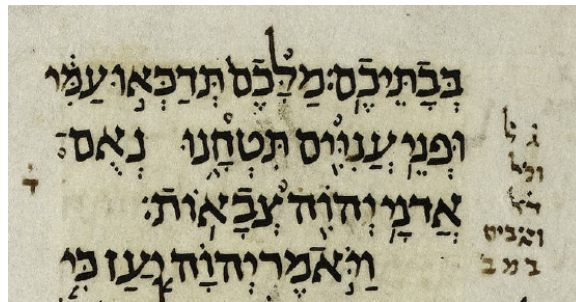
28 גם הרב ברויאר השתמש באופן סדיר בכתב היד הזה ובהערות המסורה שלו, אולם לא ציין את הערת המסורה הזאת בדינו בתהלים פב 3, וכנראה לא שם אליה לב (אף שציונה באוסף המסורה של גינצבורג).

29 צ"ל: אל תגול. המסרן טעה כנראה בהשפעת המילה התוכפת, דל.

הנה, מתברר שמבנה דומה של הערת המסורה – בנוסח שונה במקצת – נמצא דווקא במסורה הגדולה של דפוס מקראות גדולות, בהערה שנמסרה לתהלים קמא 3: "דל ודל הדל ידל י"ב פתחי בליש' בקריא' וסימ' [...]. וכל דסמיך לעני ואביון דכוו'".

בתהלים פב 3 המילה דל סמוכה למילה עני שהרי שתי המילים באות בשתי הצלעות של הפסוק: "שפטו דל ויתום, עני ורש הצדיקו"! גם בנוסח הזה של הערת המסורה, חלקה השני של ההערה נוגע לשלושה פסוקים, ובהם גם תהלים פב 3<sup>30</sup> שאלה אחת עדיין טעונה דיון: איזה נוסח של הערת המסורה הוא הנוסח המקורי? האם אמנם נוסחו של מסרן כ"י ב (או נוסח הדפוס בתהלים) הוא המקורי, והנוסח "וכל דל ואביון כוותיה" הוא שיבוש שנולד ממנו ואחר כך נפוץ בעשרות כתבי יד קדומים ומאוחרים (ובהם הכתר וכתבי היד ל, ק, ש, ש1 ועוד); או שמא להפך: דווקא הנוסח הקשה הזה הוא המקורי, ומסרני כ"י ב והדפוס חשו בקושי הטמון בו ותיקנו אותו.

קשה להכריע בשאלה זו. אולם חיזוק לאפשרות הראשונה עולה מהערת מסורה אחרת, העוסקת בעניין אחר, ומשתמשת בניסוח זהה "וכל דל ואביון [דכוותהון]". ייתכן שהדמיון להערת המסורה הזאת הוא שהביא לשיבוש הערת המסורה שלנו. וזה לשון המסורה הקטנה של כתר ארם צובה שנמסרה על המילה ענייים בישעיהו ג 15: "ג' וכל דל ואביון ב' מ' ב'".



30 גם הערת המסורה הזאת נשמטה מעיניהם של גינצבורג ושל ברויאר. גינצבורג רשם אותה כמקבילה האחרונה (מס' 13) של הערת המסורה, אך לא עמד על ההבדל בניסוח בינה ובין מקבילותיה. ברויאר הזכיר את הערת המסורה הגדולה של דפוס מקראות גדולות בשופטים 6, ולא את ההערה הזאת.

גניצבורג הביא את הערת המסורה הזאת בסעיף ע 711:

711 = תשר"א

			עֲנִיִּים נִי וְסִימֵי
			וּפְנֵי עֲנִיִּים תִּסְחַנּוּ
Isa.	III	16	וְעֲנִיִּים מְרֹדִים תְּבִיא בֵּית
"	LVIII	7	לֹא יִחִיהַ רֶשַׁע
Job	XXXVI	6	וְכָל דָּל וְאֲבִיּוֹן דָּכוּ בַמַּיִם
			וַיִּסְפוּ עֲנִיִּים כִּיהוּה שְׂמֵחָה
Isa.	XXIX	19	הַשְּׂאִפִּים עַל עַפְרָא אֶרֶץ
Amos	II	7	

המסורה באה לקבוע היכן קוראים במקרא עֲנִיִּים והיכן קוראים עֲנִיִּים (ההתייחסות היא כרגיל לקריאה ולא לכתיבה). היא מונה שלושה פסוקים שקוראים בהם עֲנִיִּים ומוסיפה להם את קבוצת הפסוקים שבהם המילה באה בתקבולת או בצירוף לתיבת דל (או דלים) או אביון (או אביונים). בקבוצה זו שישה פסוקים שבאה בהם המילה עֲנִיִּים: חמישה שיש בהם לשון אביון ואחד שיש בו לשון דל (ישעיהו לב 7; מא 17; תהלים ט 19; יב 6; משלי ל 14; איוב לד 28). ועוד יש בקבוצה זו שני פסוקים חריגים שבאה בהם המילה עֲנִיִּים, והמסורה מפרטת אותם ומוציאה אותם מן הכלל. ייתכן אפוא שהמסורה המקורית, העוסקת בניקוד המילה דל, מסרה את הכלל "וכל אביון ויתום" או "וכל יתום ואביון" (בדומה למסורה של כ"ב), או "וכל עני ואביון" (בדומה למסורה שבדפוס). הדמיון להערת המסורה העוסקת בעניינים וענויים גרם לכך שהכלל הזה הוחלף ב"וכל דל ואביון".

אף שלא ניתן לשחזר בבירור איזה משלושת הנוסחים האלה היה הנוסח המקורי, ראוי להצביע על התחכום ועל היופי המיוחד שבניסוח "וכל עני ואביון". בהערה האחת המסורה משתמשת בביטוי "וכל דל ו'אביון'" כדי לקבוע היכן נמצאת צורת הרבים של עני (עניינים), ובהערה המקבילה היא משתמשת בביטוי "וכל עני ו'אביון'" כדי לקבוע את ניקודה של המילה דל.

שני הביטויים משמשים באופן זהה: הצורה עֲנִיִּים באה בכל פסוק שבאה בו תיבת דל או תיבת אביון, בתקבולת או בצירוף לתיבת הנדונה (ענוים/עניינים); והצורה דל, בפתח, באה בכל פסוק שבאה בו תיבת עני או אביון בתקבולת או בצירוף לתיבת הנדונה (דל). דוגמה לתקבולת בהערה הראשונה היא הפסוק "לְהִבִּיא עָלָיו צַעֲקַת דָּל וְצַעֲקַת עֲנִיִּים יִשְׁמַע" (איוב לד 28) ודוגמה לצירוף הוא הפסוק "הָעֲנִיִּים וְהָאֲבִיּוֹנִים מִבְּקָשִׁים מִיָּם וְאִין" (ישעיהו מא 17). דוגמה לתקבולת בהערת המסורה השנייה

היא הפסוק "שִׁפְטוּ דַל וְיִתּוֹם עֲנִי וְרֵשׁ הַצְּדִיקוּ" (תהלים פב 3), ודוגמה לצירוף הוא הפסוק הסמוך לו "פְּלִטוּ דַל וְאֲבִיוֹן מִיַּד רְשָׁעִים הַצִּילוּ" (תהלים פב 4). אולם הדמיון בין הערות המסורה גרם לחדירת הביטוי "וכל דל ואביון" להערת המסורה העוסקת בניקוד המילה דל. ואף על פי שהנוסח המילולי של הביטוי בהערת המסורה הזאת הפך זהה לביטוי שבהערה המקבילה, משמעותו של הביטוי הזה השתנתה: הוא חדל לציין שני לשונות שונים והחל לציין את צירוף המילים "דל ואביון". אפשר להביע את ההבדל הזה באמצעות סימני הפיסוק: בהערה על המילה עניים משמעות הביטוי היא 'וכל "דל" ו"אביון"' ואילו בהערת המסורה על ניקוד המילה דל משמעות הביטוי היא 'וכל "דל ואביון"!'. המרת הביטוי המקורי בביטוי הזה גרמה לתקלה חמורה: תיבת דל בתהלים פב 3 הוצאה מן הכלל שהורה על ניקודה בפתח.<sup>31</sup>

אפשר שראיה נוספת לכך שהמסורה כללה מתחילתה את תהלים פב 3 עולה ממיעוט המקרים שבאה בהם לשון "דל ואביון". אם כוונת המסורה לצרף שני פסוקים בלבד, הייתה יכולה למסור מניין של 14 במקום 12, וההערה הייתה פשוטה יותר.

מן הראוי אפוא לתקן את הנוסחים שהשתבשו ולנקד בפתח את הפסוק "שפטו דל ויתום", על פי כתבי היד המדויקים ועל פי ניסוחי המסורה המתאימים להם והמייצגים את צורתה המקורית והנכונה של הערת המסורה.<sup>32</sup>

### סיכום

שתי הערות המסורה שנדונו במאמר זה נוסדו כדי לשמר ולקבע את מסורת הקריאה של כמה מילים בקמץ או בפתח. בשני המקרים השתבשו הערות המסורה במהלך הדורות ומשמעותן המקורית נשכחה. מעתה נוצר עימות בין מסורת הקריאה של אותן המילים ובין הערות המסורה העוסקות בהן. למסורת הקריאה יש כוח לא מבוטל, שהרי היא נטועה בפייהם של ישראל וגם רשומה בסימני הניקוד בטופסי המקרא, וממילא עשויים הקוראים לדבוק במסורתם ולעמוד כנגד המסורה ולומר: "אין בנו כח להגיה כמוסרה נגד מציאות הספרים" וכנגד מסורות הקריאה במקרא. כך אירע בהערת המסורה המפורטת על "ברוי דיוסף", וכך אירע בקהילות רבות

31 לדעתי אירעה פה שגיאה בגלגולי המסירה, שגרמה שיבוש של ממש. אין לקבל את הטענה שהמסורה נוקטת לשון "דל ואביון" ומתכוונת ל'עני' ול'אביון'; ערפול כזה איננו מדרכה של המסורה, והוא אכן גרם לשיבוש בקריאת הפסוק בתהלים פב 3. עם זאת ייתכן שבמהלך הדורות היו שפירשו בדרך זו את הערת המסורה כדי ליישבה עם מסורת הקריאה של תהלים פב 3 בפתח, כדרך שעשה הרב ברויאר.

32 מסקנה זו מתאימה להכרעתו של מו"ר הרב מרדכי ברויאר ז"ל, שהרגיש באינטואיציה חריפה שיש ללכת אחר נוסחם של כתבי היד ולא אחר העולה מפשטות לשון המסורה שעמדה לפניו.

גם בפסוק "שִׁפְטוּ דָל וְיִתּוּם". דומה כי עלה בידנו לעמוד על נוסחן ועל כוונתן של הערות המסורה המקוריות, ומן הראוי שכל קהילות ישראל ידבקו, או יחזרו ויאמצו, את הנוסח העולה מהן.

### רשימת הקיצורים

#### כתבי יד מקראיים

- א = כתר ארם צובה, רוב התנ"ך, מהדורת צילום, ירושלים תשל"ו  
 ב = כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 4445, רוב התורה  
 ל = כ"י סנקט פטרבורג (לנינגרד), הספרייה הלאומית של רוסיה, Evr I B19a, תנ"ך שלם (מהדורת צילום, 1998 [D.N. Freedman [ed.], *The Leningrad*])  
 ([*Codex – A Facsimile Edition*, Grand Rapids 1998])  
 ק = כ"י הנביאים מקהיר, גוטהייל 34, דפוס צילום, ירושלים תשל"א  
 ק" = כתב יד קמברידג' ספריית האוניברסיטה, Add 1753/2, כתובים (ס' 17490, 17508)  
 ש = כתב יד ששון 507 (כיום ירושלים 5702 Heb. 24<sup>0</sup>), תורה, דפוס צילום, קופנהאגן 1978-1982  
 ש" = כתב יד ששון 1053, תנ"ך שלם (ס' 8881)

#### מקורות וראשי תיבות

- ד = דפוס "מקראות גדולות", ונציה רפ"ד-רפ"ו  
 מ"ג = מסורה גדולה  
 מ"ק = מסורה קטנה

#### מחקרים

- אלדר, תורת הקריאה במקרא = אילן אלדר, תורת הקריאה במקרא: ספר הורייית הקורא ומשנתו הלשונית, ירושלים תשנ"ד  
 בן-דוד, הקשר והפסק = ישראל בן-דוד, צורות הקשר וצורות הפסק בעברית שבמקרא, ירושלים תשנ"ה  
 בצר, ההכרעים = צבי בצר, "ההכרעים בנוסחאותיו של 'מנחת שיי'", תרכ"ץ ע (תשס"א), עמ' 569-586  
 בצר, מנחת שי לתורה = צבי בצר (מהדיר), מנחת שי על חמשת חומשי תורה, ירושלים תשס"ה



ברויאר, ל<sup>ב</sup> = מרדכי ברויאר (מהדיר ומפרש), המסורה הגדולה לתורה מידי שמואל  
בן יעקב בכתב יד ל<sup>ב</sup>, ניו יורק תשנ"ב  
גינצבורג, המסורה = כריסטיאן דוד גינצבורג, המסורה על-פי כתבי-יד עתיקים,  
לונדון 1885 (דפוס-צילום: ירושלים תשל"א)  
ייבין, מסורת בבל = ישראל ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד  
הבבלי, ירושלים תשמ"ה  
לייאנס, אקרוסטיכון = דוד יהודה לייאנס, "חתימת אקרוסטיכון ברשימות המסורה",  
קרית ספר סא (תשמ"ז), עמ' 141-145  
עופר, חתימות אקרוסטיכון = יוסף עופר, "חתימות אקרוסטיכון בהערות המסורה  
ודרך יצירתן", לשוננו עח (תשע"ו), עמ' 61-78



## נסתר עבר בפועלי ל"י הנחתם ב־u בארמית השומרנית\*

### 1. מבוא

פועלי ל"י בארמית השומרנית מפגינים חידושי תצורה ייחודיים שאינם מוכרים בלהגים ארמיים אחרים.<sup>1</sup> הנה שלוש תופעות בולטות: (1) נוכח ונוכחים בעבר בכ"ף במקום בת"יו: גליך 'גילית' נוסף לצורה הצפויה גלית, אתיכון 'כאתם' נוסף לאתיתון; (2) נוכחים ונסתרים בעתיד של הפועל הו"י עם הסיומת -נו (nu): תהונו 'תהיו' ויהונו 'יהיו' נוסף לצורות תהוון ויהוון; (3) נסתר בעבר עם הסיומת -ו (u) במקום -ה (â): בעו 'ביקש' נוסף לבעה ואמטו amtu 'הגיע' נוסף לאמטה amta. אין החוקרים תמימי דעים בדבר התהליכים שהובילו לשלושת החידושים האלה.<sup>2</sup> אני מבקש כאן לבחון מחדש את התופעה השלישית – הסיומת -ו (u) בצורות הנסתר בעבר.

### 2. הנתונים

היקריות של נסתר עבר בפועלי ל"י עם -ו מפוזרות בתרגום השומרוני, במילון העברי-ערבי-ארמי "המליץ" ובפיוטים. מ' פלורנטין אסף את הדוגמות<sup>3</sup> והן מובאות להלן בתוך ההקשר שבו הן מזדמנות:<sup>4</sup>

- \* אני מודה לפרופ' משה פלורנטין, שקרא גרסה קודמת של המאמר והעיר הערות מועילות.
- 1 פועלי ל"י ארמיים בכלל מהווים קרקע פורייה לחידושים, כגון צורות העתיד בלמ"ד להוי 'יהיה', להון 'היו', להוין 'תהיינה' בארמית המקרא ובארמית של מגילות מדבר יהודה, הוספת נו"ן סופית בנסתרים בעבר אתון 'באו', בכון 'בכו' בארמית של מגילות מדבר יהודה ובארמית של ארץ ישראל, צורת העבר הוינה 'הייתי' בארמית היהודית של ארץ ישראל, וסיומת -י בצורות המדובר בעבר בניתי 'בניתי' בארמית של תרגומי אונקלוס ויונתן ואף בתרגום השומרוני. ראו פלורנטין, מערכת הפועל, עמ' 4-5; ראו פסברג, להוא.
  - 2 לדיון מקיף בתופעה הראשונה, ראו שטאדל, גוף שני. על התופעה השנייה ראו בן-חיים, תיבת מרקה, עמ' 20-21.
  - 3 פלורנטין, מערכת הפועל, עמ' 11.
  - 4 לפי החומש השומרוני שממנו תורגם התרגום השומרוני.

א. התרגום השומרוני<sup>5</sup>

בע"י ('ביקש'):

ובעו למבכי (כ"י J, A: 'ויבקש לבכות' בראשית מג 30)

ובעו למקטל (כ"י J; כ"י A: ודרש; 'ויבקש להרג' שמות ב 15)

ובעו למרתתנה (כ"י J; כ"י A: ובעה; 'ויבקש המיתו' שמות ד 24)

ביעי בעו משה (כ"י J: 'דרש דרש משה' ויקרא י 16)

בעו למטיעך (כ"י J: 'בקש להדיחך' דברים יג 11)

מח"י ('היכה'):

ומעותון וארדפון (כ"י J; כ"י A: ומעונון; 'ויכם וירדפם' בראשית יד 15)

סח"י ('רחץ'):

וסעו אפיו (כ"י J; כ"י A: וסעי; 'וירחץ פניו' בראשית מג 31)

וסעו יתון במים (כ"י J; כ"י A: וסחי; 'וירחץ אתם במים' ויקרא ח 6)

שה"י ('שהה'):

שאו משה למיעת (כ"י J; A: שחה; 'בשש משה לרדת' שמות לב 1)

שהו רביה למעבד (כ"י J; כ"י A: שאי; 'אחר הנער' בראשית לד 19)

ב. המליץ<sup>6</sup>

הכה צרב, אתלף, קטל מעו, כבש, קטל (עמ' 453, שו' 136)

ויכה וצרב ומעה, ומעו (עמ' 492, שו' 207)

וירא ונטר וחזה, ועמו (עמ' 591, שו' 25)

ג. פיוטים<sup>7</sup>

את"י ('בוא'):

wkał āsu afgēlāk ātu (וכל אסו בגללך אתו 'וכל רפואה בגללך באה' עמ' 249,

שו' 23)

ברט"י ('הגיע'):

abrūmā wbāmakkā bartu (ברומה ובמכה ברטו 'למעלה ולמטה הגיעה' עמ' 264,

שו' 26)

5 לפי טל, תרגום.

6 בן-חיים, עואנ"ש, ב.

7 בן-חיים, עואנ"ש, ג, ספר שני.

מט"י ('הגיע'):

damtu ragzā algu kal ātār (דאמטו רוגזה לגו כל אתר 'כי הגיע הכעס לכל מקום' עמ' 145, שו' 129)  
 yālīdā damtu malbāš afgizrētā (ילידה דאמטו מלבש בגורתה 'הילד שהגיע ללבוש את המילה' עמ' 261, שו' 37; עמ' 262, שו' 41-42)

### 3. מצב המחקר

כבר ב־1837 הצביע פ' אולמן על צורות נסתר המסתיימות בווי"ו בפועלי ל"י נוסף לאלה המסתיימות בה"א הצפויה; הוא ראה בכתיבים אלו שרידים של גזרת ל"ו מקורית.<sup>8</sup> כארבעים שנים לאחר מכן רשם י' פטרמן אף הוא את הצורות הללו אבל לא ניסה להסביר אותן.<sup>9</sup> בתקופה החדשה יותר (תשי"ז) תהה ז' בן־חיים אם הווי"ו מקורה בצירוף הכינוי הפרוד: מעה הוא <מעו על דרך לא הוא> לאו.<sup>10</sup> ר' מצוך לא דחה לגמרי את השחזור של בן־חיים אך גם לא פסל את האפשרות שהווי"ו היא זכר לפועלי ל"ו, והוא הציע בהיסוס־מה שווי"ו זו אף הועברה בהיקש לפעלים שהיו במקור פועלי ל"י. מצוך גם הצביע על העובדה שמקצת השורשים הם בעלי עי"ן־גרונית.<sup>11</sup> לאחרונה שלל טל את תהליך הציירוף שהציע בן־חיים בטענה שהכינוי הפרוד אינו בא בארמית השומרנית אחרי פעלים נטויים.<sup>12</sup>

### 4. הסתייגות מההסברים

שני ההסברים לווי"ו הסופית (u) בצורת הנסתר בפועלי ל"י נתקלים בקשיים. גזרת ל"ו מתועדת היטב בערבית ובגעז, ואף באוגריתית מוצאים צורות דוגמת הנסתר אתו [atawa\*] 'חזר הביתה' ובמואבית ענו 'עָנָה' (מצבת מישע, שו' 5, 6). בלשון המקרא נשמרת הווי"ו של פועלי ל"ו בפעלים יחידים כגון שָׁלַחְתִּי (איוב ג 26),<sup>13</sup> ובצורות הכתיב של עשוות (שמואל א כה 18; קרי עֲשׂוֹת) ונטוות (ישעיה ג 16;

8 אולמן, דקדוק, עמ' 72.

9 פטרמן, דקדוק, עמ' 47.

10 בן־חיים, עואנ"ש, ב, עמ' 453, הע' לשורה 136. פלונרטין מציע לי להוסיף גם את ליתו (<לית הוא), כדו (<כד הוא; ראו בן־חיים, צורת הכינויים, עמ' 95) ובלשון חז"ל וְאֵינוּ (<אין הוא; כהן, נטיית אין, עמ' 41, מעדיף את האפשרות ש־ע נעתק ל־ē בכינוי הרבוק).

11 מצוך, דקדוק, עמ' 203.

12 טל, דקדוק, עמ' 74, הע' 143.

13 באור וליאנדר (דקדוק, סע' 57l) סבורים שהפועל נגזר משם התואר שָׁלַח.

קרי נטויות).<sup>14</sup> אך אין אח ורע לתופעה השומרונית בארמית על להגיה. אשר לאפשרות של צירוף הכינוי הפרוד לפועל, כפי שהציע בן-חיים, מתועדות בתרגום השומרוני דוגמות ספורות של כינוי פרוד הבא אחרי פועל: **וחקר הוא וכל דלה** (כ"י J) 'ויברח הוא וכל אשר לו' (בראשית לא 21) ו**אתתר הו** (כ"י J) 'ויותר הוא' (בראשית מד 20) **הלא מלל ימלל הו** (כ"י J) 'כי דבר ידבר הוא' (שמות ד 14)

ויש דוגמה בפיוט של צירוף הכינוי:

zāqu kal yom **זעקו כל יום** 'קורא הוא כל יום' (עמ' 200, שו' 27)

לכאורה, דוגמות אלו סותרות את קביעתו של טל שהכינוי הפרוד אינו בא אחרי פועל נטוי, אך השימוש בכינוי הפרוד במקראות אלו מחקה את הטקסט העברי ומן המפורסמות שהתרגום השומרוני עוקב אחרי החומש השומרוני. כצפוי בארמית (ובעברית), הכינוי הפרוד בא אחרי צורות הכינוי (לפי מסורת הקריאה) ואחרי שם תואר בשימוש נושא משפט שמני:

**הלא חקר הוא** (כ"י J) 'כי ברח הוא' (בראשית לא 20)

**ואם פעת הו** (כ"י J) 'ואם מך הוא' (ויקרא כז 8)

**התקיף הוא הרפא הזעור הוא אם סגי** (כ"י J) 'החזק הוא הרפה המעט הוא אם רב' (במדבר יג 18)

## 5. הצעה חדשה

לאור הקשיים הללו, אני מבקש לצייר תרחיש אחר להיווצרות הצורות בעלות ו-בנסתר (u) בפועלי ל"י. בעיני עדיף הסבר המתבסס על תופעה מוכרת וקיימת בשפה על פני השערה שהנתונים אינם תומכים בה. על כן אני מציע את האפשרות שהשימוש בתנועה ו- (u) של הרבים קשור לשמות קיבוציים (collective nouns).<sup>15</sup> כמו בשפות אחרות, פועל המוסב לשם קיבוצי עשוי לבוא ביחיד, כאשר רואים בקבוצה יחידה אחת, או ברבים, תוך ראיית הפריטים שבקבוצה.<sup>16</sup> בארמית השומרונית ההתאם נוטה לצורות רבים:

14 ז'ואן ומראוקה, דקדוק, סע' 79a.

15 לדיון כללי על היבטים שונים של שמות קיבוציים, ראו קורבט, מספר, עמ' 117-120, 130-132.  
16 למשל, בלשון המקרא אנחנו מוצאים: 'אל עם סודר ההלכים הדרך לא טוב' (ישעיה סה 2) ו'לו עמי שמע לי ישראל בדרכי יחלכו' (תהלים פא 14). אך בעברית של תקופת בית שני (עברית המקרא המאוחרת ומגילות מדבר יהודה) מעדיפים את ההתאם ברבים על פני ההתאם ביחיד, למשל: 'זילך

## א. תרגום שומרני

וילדו כל עאנה קרוים... וילדו כל עאנה נמורים (כ"י J) וילדו כל הצאן נקודים ...  
 וילדו כל הצאן עקודים<sup>17</sup> (בראשית לא 8) (הטקסט המסורתי: וילדו כל הצאן נקדים  
 ... וילדו כל הצאן עקדים)  
 ואימנו עמה ושמעו (כ"י J) ויאמנו העם וישמעו' (שמות ד 31) (הטקסט המסורתי:  
 וַיִּאֲמֵן הָעָם וַיִּשְׁמְעוּ)  
 ועקדו עמה וסגדו (כ"י J) ויקדו העם וישתחוו' (שמות יב 27) (הטקסט המסורתי:  
 וַיִּקְדוּ הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ)  
 וסגו עמה ואתעילו (כ"י J) וירכו העם ויעצמו' (שמות א 20) (הטקסט המסורתי:  
 וַיִּרְכּוּ הָעָם וַיַּעֲצְמוּ)

אך מוצאים גם התאם ביחיד כגון  
 וכל עמה מתקומם עלביך (כ"י J) וכל העם נצב עליך' (שמות יח 14) (הטקסט  
 המסורתי: וכל העם נצב עליך)  
 ותלה עמה (כ"י J) וישא העם' (שמות יב 34) (הטקסט המסורתי: וישא העם)

## ד. פיוטים

ayyūlən innon ēnāša 'חילין אנון אנשה' חזקים הם האנשים' (עמ' 60, שו' 20)  
 ēnāša ēmu wdā' ēlu אנשה עמו ורחלו' האנשים, ראו ויראו!' (עמ' 135, שו' 23)

## ה. תיבת מרקה

כל מצרים עבישין' כל מצרים אסורים' (1.618), כל קהלה מבלדין' כל הקהל  
 נבהלים' (1.1015), אך ביחיד מצרים הבלדת' מצרים נבהלה' (2.202), כל קהלה  
 קעום' כל הקהל עומד' (1.1049 כ"י ק).<sup>18</sup>

בשלוש מתוך שבע-עשרה דוגמות הנסתר המסתיים ב"ו שאסף פלונרטין ושהוצגו  
 לעיל (סע' 2), בא שם מופשט הדומה לשם קיבוצי מבחינה סמנטית: בפיוטים –

כל העם איש לביתו' שבשמואל (ב ו 19) הוסב בדברי הימים (א טז 43) ל'זילכו כל העם איש לביתו';  
 והשווה גם את 'העם נס מפני פלשתים' (שמואל ב כג 11) לעומת 'העם נסו מפני פלשתים' (דברי  
 הימים א יא 13). ראו קרופט, תחביר, סע' 9; פולצין, עברית המקרא המאוחרת, עמ' 40-42; קימרון,  
 דקדוק, עמ' 83-84.

17 רק בלשון הרבנית של ימי הביניים מוצאים תחילת דרכה של צאן בזכר יחיד. ראו כהן, העברית  
 הרבנית, עמ' 39-44.

18 שטארל, תחביר, סע' 248; טל, דקדוק, סע' 5.1.2.7.

אתו+אסו 'רפואה', אמטו+כעס 'כעס', ברטו+קדשה 'קדושה', ובמובאה אחת מהתרגום השומרוני (כ"י J; בראשית יד 15) בא נושא מורכב – ופלג עליון לילי הוא ועבדיו ומעותון וארדפנון 'ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם וירדפם'. אני מודה שנתונים אלו אינם מצביעים על משקל מיוחד לשמות הקיבוציים בין הדוגמות של ו- (u), אך צורת רבים במקום צורת יחיד היא תופעה מעוגנת היטב בשומרונית, והיא מקור אפשרי וטבעי לצורות של פועלי ל"י בווי"ו סופית. אני מעלה את הסברה שהשימוש בצורן הרבים על צורות יחיד בפועלי ל"י הועבר מהשמות הקיבוציים. יש לשים לב שבמובאה היחידה שבה פועל ל"י מזדמן עם השם הקיבוצי עם, בא הפועל ב-ו: וסגו עמה ואתעילו (שמות א 20). התופעה התפשטה דווקא לפועלי ל"י בארמית השומרונית כי גזרה זו הייתה פתוחה במיוחד לחידושים מורפולוגיים כאשר היא עלולה, כפי שרואים בלהגי הארמית בכלל ובארמית השומרונים בפרט (סע' 1).

גם אם אין דבריי יוצאים מגדר השערה, דומני שיתרונה על שני ההסברים האחרים (שריד של פועלי ל"ו וצירוף הכינוי הפרוד הוא) הוא שאין היא מחייבת אותנו להניח ארכאיזם נדיר בארמית, מחד גיסא, ואף לא סינטגמה נדירה, מאידך גיסא.

### רשימת הקיצורים

Friedrich Uhlemann, *Institutiones linguae samaritanae ex antiquissimis monumentis erutae et digestae, integris paradigmatum tabulis indicibusque adornatae*, Leipzig 1837

Hans Bauer and Pontus Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes*, Halle 1922

בן-חיים, עואנ"ש = זאב בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, א-ה, ירושלים תשי"ז-תשל"ז

בן-חיים, צורת הכינויים = זאב בן-חיים, "צורת הכינויים החבורים ךָ, ךְ, ךֿ, ךֿ׃, ךֿ׃ במסורתיה של הלשון העברית", ספר אסף: קובץ מאמרי מחקר לכבוד הרב שמחה אסף למלאת לו ששים שנה, בעריכת מ"ד קאסוטו ואחרים, ירושלים תשי"ג, עמ' 66-99

בן-חיים, תיבת מרקה = זאב בן-חיים, תיבת מרקה והיא אסופת מדרשים שומרונים, ירושלים תשמ"ח



- Paul Joüon and Takamitsu Muraoka, *A Grammar of* = דקדוק, *Biblical Hebrew*, second reprint of the second edition, with corrections (Subsidia Biblica, 27), Rome 2009
- Josef Tropper, *Ugaritische Grammatik, zweite stark* = טרופר, דקדוק *überarbeitete und erweiterte Auflage* (Alter Orient und Altes Testament, 273), Münster 2012
- כהן, העברית הרבנית = חיים א' כהן, "העברית הרבנית והעברית הנורמטיבית", לשוננו לעם נד (תשס"ג-תשס"ד), עמ' 35-46
- כהן, נטיית אין = חיים א' כהן, "נטיית אין בלשון התנאים", מחקרים בלשון עברית וערבית: ספר זיכרון לדב עירון, בעריכת א' דותן (תעודה, ו), תל-אביב תשמ"ח, עמ' 37-42
- Rudolf Macuch, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch* = מצוך, דקדוק (Studia Samaritana, 4), Berlin 1982
- Abraham Tal, *Samaritan Aramaic* (Lehrbücher der orientalischen Sprachen, Section III: Aramaic, 2), Münster 2013
- טל, תרגום = אברהם טל, התרגום השומרוני לתורה: מהדורה ביקורתית, א-ג, תל-אביב תש"ם-תשמ"ג
- Robert Polzin, *Late Biblical Hebrew: Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (Harvard Semitic Monographs, 12), Missoula, Montana 1976
- Julius Heinrich Petermann, *Brevis linguae samaritanae grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario*, Karlsruhe and Leipzig 1873
- פלורנטין, מערכת הפועל = משה פלורנטין, קוים במערכת הפועל של הארמית השומרנית: עיון דיאכרוני ע"פ החומר שבתרגום השומרוני לתורה, עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ב
- Steven E. Fassberg, "lhw' and Related Verbal Forms in Biblical and Qumran Aramaic in the Light of Aramaic Dialectology", *In Memoriam John Strugnell*, ed. M. Sigrist and K. Stephens (Cahiers de la Revue Biblique, 84), Pendé 2015, pp. 7-18
- Greville G. Corbett, *Number* (Cambridge Textbooks in Linguistics), Cambridge 2000
- Elisha Qimron, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* = קימרון, דקדוק (Harvard Semitic Studies, 29), Atlanta and Georgia 1986

Arno Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik = תחביר, קרופט, verglichen mit der seiner Quellen: ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 16), Giessen 1909

Christian Stadel, “Second Person Suffix Conjugation = שטאדל, גוף שני = Endings with <K> on *Tertiae Y* Verbs in Samaritan Aramaic”, *Le Muséon* 128 (2015), pp. 127–156

**עברית בצלה של ארמית חדשה: עברית "מזרחית" כפי שמשתקפת בטקסט עברי, מספר עיירות הכורדים, של חכם יהודי מכורדיסטן משנת תרצ"ב (1932)**

**1. מבוא כללי<sup>1</sup>**

1.1 הטקסט כולו הועתק מתוך כתב יד בית הספרים הלאומי 4<sup>0</sup>-6952. מחבר כתב היד הוא, כפי שמופיע בעמוד א: ואני הצעיר אליהו אברהם מזרחי, הידוע בכינויו המלא יותר: חכם אליהו אברהם יצחק דהוכי מזרחי אבו עבד-אללה,<sup>2</sup> בקיצור אאד"ם, כפי שהוא עצמו מציין.<sup>3</sup> נראה שהטקסט נכתב בעידוד פרופסור יוסף יואל ריבלין המנוח (אבי ראובן ריבלין, נשיא מדינת ישראל הנוכחי). לפי ריבלין אאד"ם היה בן חמישים וחמש כשהתחיל לכתוב, "וכבר עמד אותה שעה על סף הזקנה".<sup>4</sup> רוב הטקסטים שכתב בשביל ריבלין הם בארמית חדשה, "כולל תורה וספרי נביאים ראשונים, [חמש] המגילות וספר איוב" ועוד הרבה טקסטים;<sup>5</sup> את מרבית העתקותיו לקינות ופיוטים פרסמתי אני, בספרי תפסירים של פיוטים.<sup>6</sup> גם כתב יד זה מכיל עוד דברים, כגון סיפורים ("ציפורים", בלשוננו) מעטים בעברית וכו', אך אינם מענייננו כאן.<sup>7</sup> ריבלין רומז שהתכוון לפרסם את הרשימות: "הדברים שיש להם חשיבות לתולדות יישובי היהודים השתמשתי, עם שאר מקורות על דבר מושבי היהודים בכורדיסטן, בחיבורי 'קונטרס מושבות היהודים בכורדיסטן', שאני עוסק בו".<sup>8</sup> לא ידוע לי אם התפרסם ולא הצלחתי לאתר במקום אחר. ריבלין אינו מציין מתי

- 1 לזכרם של פרופסור יוסף יואל ריבלין וחכם אליהו אברהם מזרחי שחברו יחדו לשמר מסורות יהודי כורדיסטן.
- 2 ריבלין תשי"ט, עמ' 73.
- 3 ריבלין תשי"ט, עמ' 75.
- 4 ריבלין תשי"ט, עמ' 76.
- 5 ריבלין תשי"ט, עמ' 75-77. רוב הטקסטים האלה נעלמו. התקשרתי לפני שנים אל גברת ריבלין ז"ל ושאלתי עליהם, וענתה שאינה יודעת היכן הם, אולי בספרייה הלאומית או אולי השאיר אותם אצל רובי (ראובן בנם). לפרטים נוספים עיין הררי, 194 ואילך.
- 6 צבר תשס"ט.
- 7 פרטים ראו אצל ריבלין תשי"ט, עמ' 76-77.
- 8 ריבלין תשי"ט, עמ' 78.

אאד"ם נפטר, אך בוודאי נפטר לפני תשי"ט (1959), השנה שבה יצא ספרו שירות יהודי התרגום, כיון שהוא כותב "ידידי המנוח חכם אליהו [...]".<sup>9</sup>

1.2 לפי ריבלין, וכפי שמשתקף ברשימות שלפנינו, אאד"ם היה בן לאב סוחר, שגם היה חוקר בבית המשפט בעירו, ובקי בהוויות העולם סביבו. הוא סבב הרבה בעולם, הגיע עד בגדאד ועד גבולות פרס ועד עיירות הכורדים בכל מקום ומקום, בואכה חלב, ומשם באניית קיטור עד יפו, ועד מצרים (שם שהה שבע שנים) ועד סאלוניקי ועוד ועוד, ולבסוף התגורר בירושלים.<sup>10</sup> ואמנם הרשימה כוללת הרבה מקומות, מקצתם לא היו ידועים מקודם, כולל פזורות יהודי כורדיסטן במקומות קרובים ורחוקים, כגון חיפה, יפו, בגדאד, יְכַתְרִינְתֶאך (Yekaterinburg) ברוסיה הסובייטית (לח:1), וכך באקו באזירביג'אן (לז:5), טיפליס בגרוזיניה (לז:3) ועוד. נראה שאאד"ם היה מעין חוקר-חובב והשתוקק להרחיב אופקים, תרתי משמע. הוא בעצמו מסביר מה הניע אותו: "הייתי סובב ומחפש רק שאראה חומש [=ספר?]: אחד כתוב בלשון כורדים ולא ראיתי. אז הייתי שרוי בצער, וקשה היה בעיני, והיה רע בעיני. אז קמתי ואמרתי לו אל שכלי [=לה"ד: מרי תא עאקלי]: מה רב הפלא, שכל כך [הרבה יהודים] כורדים יש בעולם, קרוב חמש מאות עיירות [...] כל אלה הערים עתיקות הן – והיו בהן חכמים שהיו מלאים תורה כרימון, שהוא גרוש ומלא, כך היו כל אלה הערים של הכורדים מלאות חכמים ורבנים וגאונים [...]. אני הייתי רגיל לשמוע [עליהן] מזקני הדור, גדולי הדור, שתמיד היה ביתנו פתוח לתלמידי חכמים".<sup>11</sup>

1.3 בעבודה זו אני מתרכז בעיקר באפיון העברית של המחבר ולא דווקא בהיבטים גאוגרפיים-היסטוריים. אף שבעברית שלו יש לא מעט שגיאות וסטיות מהעברית החדשה המקובלת (לראשית 1930), היא אינה מתוצרת הגלות אלא תוצר ישראלי, וכרי שאת רשימותיו הסופיות (משנת תרצ"ב) רשם אחרי ששהה כמה שנים בירושלים.

## 2. מאפיינים חיצוניים של כתב היד

2.1 אין בכתב היד שום סימני פיסוק וגם אין מספרי עמודים – כל אלה הוספתי כפי שנראה לי, ומן הסתם טעיתי פה ושם משום שמשפטי אינם תמיד ברורים כל צרכם,

9 ריבלין תשי"ט, עמ' 73.

10 ריבלין תשי"ט, עמ' 74.

11 ריבלין תשי"ט, עמ' 75; והשוו להלן סעיף 2.3 וההערה שם.

למשל: "אני אבאר לך עניין בית הכנסת שלו, ומערה שילו, ומציבתו. היא בפנים, כמו בית הכנסת של רבי מאיר ע"ה" (אפשר גם: "ומערה שילו. ומציבתו היא בפנים [...]"); "אנשי העיר אמרו לא [=לו]: 'המשרת של נביא נחום האלקושי [לשון פנייה או נושא שהוקדם?], אם אתה תלך אצל בית יצחק שמשא' (י:4); "והרבה עבודתם קשה ובצער גדול [=הרבה מהם? או עבודתם קשה הרבה? (טז:5)]."

2.2 הכול כתוב בכתב רש"י שהיה מקובל בכורדיסטן, מלבד מספרים הכתובים בספרות ערביות (למשל מ:1). נראה שלא שלט היטב בכתב הנהוג בארץ ישראל. האותיות שלו לעתים אינן ברורות ואינן עקביות בצורתן.<sup>12</sup>

2.3 אף על פי כן כתב אאד"ם את דבריו בשביל קוראי עברית בארץ (או לפחות לאלה הבקאים בהווייתה), כפי שמעידה ההשוואה שלו בין קבר נחום לקבר רבי מאיר בעל הנס בטבריה (ו:5) ובין ההילולה באלקוש להילולת רשב"י במירון (ז:3); וכפי שמעיד השימוש בשמותיהם של שטרות כסף בארץ ישראל (ז:5) ובמידת רָטִיל [רוטל] של ירושלים (י:4); באחד המבואות (מא) מציין אאד"ם: "אני בעניותי חיברתי [...] ספרים [...] ויהיו נעתקים בלשון הקודש שהוא לשון עברית שיהיה מובן לכל בני ישראל".<sup>13</sup>

### 3. התוכן: שיטתו בארגון רשימותיו ובתיאורן

1.1 אאד"ם מייחד לתיאורם של רוב המקומות שורות אחדות, או עמוד אחד לכל היותר, אבל לאלקוש הוא מייחד כעשרה עמודים (ו-טו). בתיאורה הוא מוסר פרטים על ביקורי קהילות בשבועות ועל ביקורי יחידים במשך השנה, על מיני מעשי נפלאות של הנביא נחום, כולל נס שמן המאור של הנביא שהיה שם (עמ' י-יב), ואפילו על סוגלת הבריות של זקני אלקוש שהאריכו ימים בזכותו ועל העולים לקברו שנרפאו ממחלותיהם הגופניות והנפשיות. עוד הוא מוסר פרטים על מרחקי הנסיעות בכרוואן (=שיירה), בלי להזכיר כלל כלי רכב ממונעים (חוץ מפעם אחת, "מכוניות", אבל כוונתו למכוונות, כלומר מתקנים לריחיים מודרניים!). כך למשל, המרחק בין אלקוש לבין מוצל הוא כעשר שעות, ואילו בימי ילדותי,

12 השו"ר ריבלין תשי"ח, עמ' 76: "לא היה אבו עבד-אללה 'ספרא רבא' [...] כתב-ידו, אף שהלך ונשתפר במשך השנים, לא הגיע אפילו מקצת מן המקצת לכתב ידו היפה של חכם ישי ז"ל מאורמיה [...] הוא לא חונן באותו חוש הסדר שחונן בו חכם ישי [...] שהיה עקיב גם בכתבי וגם בניקוד".

13 ומוסיף: "והשם יזכינו לבניין ירושלים ולביאת הגואל בזמן] קריב ובעזה" כל מה שכתבתי הכל בקרוב יזכו לרפוס ויצאו לאור, אמן". אשריי שזכיתי למלא את משאלתו, ולו גם באיחור של שנים.

בשנות הארבעים, הדרך מזאכו למוצל (שהיא כפליים מן הדרך מאלקוש למוצל) נמשכה כשש שעות באוטובוס, כולל הפסקת אוכל בדרך, וכיום היא נמשכת רק כשעה־שעתיים במכונית.

3.2 כמעט בכל מקום אאד"ם מציין את מקורות המים – נהר, מעיין, באר – ומספר שנהגו לשתות מי נהרות (בימי, בשנות הארבעים, כבר היו ברזים) ולטבול בנהר (בימי, בשנות הארבעים המאוחרות, הייתה טבילה תת־קרקעית, מקווה, בבית הכנסת). אך בארויל הוא מזכיר בפעם היחידה את סימני הקדמה ואת השינוי באיכות החיים: "ועל מי מעיינות שותים, ועכשיו היביאו סינורות [=צינורות] של מים מי־הרים[!] בעיר [=לעיר]" (כט:1). כאמור, הוא אינו מזכיר זאת במפורש לגבי שום מקום אחר, אף שבימי ילדותי, כעשר שנים מאוחר יותר, גם בזאכו המים כבר הגיעו בצינורות ובתוך הבתים היו ברזים. אאד"ם גם מציין את המרחקים בין מקום למקום ברגל או על גבי חמורים ופרדות[!], אך אינו מזכיר את המרחקים בין המקומות ברכב ממונע (כמה שנים אחר כך, בשנות הארבעים, כבר היה שירות אוטובוסים בין זאכו למוצל).

3.3 כמעט לגבי כל מקום הוא מציין את שיוכו המדיני, כגון "תחת ממשל[ת] פאייצאל", והכוונה לפייצל הראשון שהיה מלך עיראק בשנים 1921–1933. ובדומה: תחת ממשלת תורכיה, פרס, סוריה, רוסיה. בתיאור עקרא הוא מציין את מנהיגה הידוע, שהיה ידיד של מולא מוצטפא ברזאני: "והנשיא ה'ו אדון אכווגא כינו, והוא איש זקן וישר ובעל שיבה עד עתה וריחו נודף בטובה" (כג:2). בתיאורה של בראשי (עמוד טז) הוא מוסר נתונים מעניינים על דלדול הקהילה בימיו ומספר לאן היגרו התושבים משם. התיאור של המצב בבראשי הולם הרבה מקומות אחרים: "והם מי מעיינות שותים, וטבילתם [=לצרכי טהרה, מקווה] במי מעיינות, ומים שלהם קרים עד מאוד. והיה[!] להם גנים ופרדיסים, וכרמים ושדות. והיו זורעים ועובדים ואוכלים" (טז:3).

3.4 לגבי ערים ראשיות הוא מציין מקומות קטנים הסמוכים להן, כגון שיראניש שעל יד זאכו ואראדינא שעל יד עמדיה. לגבי כל מקום הוא מציין גם את שיוכו האדמיניסטרטיבי: תחת ממשלת אשור (מוצל), בגדאד, וכיו"ב. בכמה מקומות הוא מציין שזה המצב "עד היום הזה" (יז:4).

3.5 אאד"ם מזכיר גם אתרים קדושים – "כמו קבר הנביא נחום באלקוש; וגם יש מערת אליהו הנביא שמה. והרבה פעמים היא [=הוא] נגלה להם" (לט:3). בתור חוקר-חובב הוא גם מקפיד לציין באיזה מקום יש גניזה ובה ספרים עתיקים (למשל ד:2; יז:5; כ:1). מעניין שאינו אומר דבר על הארמית החדשה, או אפילו על "לשון תרגום" שבפי היהודים, אולי מתוך הנחה שזו הלשון הטבעית שלהם. רק פה ושם הוא מציין שהיהודים דיברו "כורדית" ומתכוון כנראה לארמית חדשה: "וגם לשונם הם מדברים בלשון כורדי אפילו בביתם. ו[כמוכן גם] עם הגוים מדברים בלשון מישולמים [=מוסלמים]" (שראניש; ב:3); "ויש שבהם מדברים בלשון כורדי, ויש שמדברים בלשון ערבית. רק [=אך] ערבית שלהם של לשון כורדית [=ערבית אנאטולית], לא כמו ערבית של מצרים, שייש[!]. [ביניהן] הרבה הפרש" (צנדור; ה:1). את הדיבור בלשון "כורדית" הוא מייחס גם ליהודי בראשי ועמדיה (טז:2; יז:5), טְרוּוּאִינִישׁ, נירווא וביתנורי (יט: 2-4)<sup>14</sup> וגדר פראס (כו:1).

3.6 אאד"ם מציין כמעט ביובש פרטים כגון כמה יהודים יש בכל מקום – לעתים רק מתי מעט, בתוך רוב נוצרי או מוסלמי, ועם או בלי בית כנסת, שוחט, גבאי וחזן, כמו הכפרים בסביבות עמדיה (עמ' יט ואילך), ולעתים אפילו פחות מזה: "ואן[!] להם לא בית הכנסת, ולא ספר תורה. רק יש להם חזן" (כז:4); "ויש להם שוחט וחכם וחדר לבית הכנסת" (כז:1); "יש שמה עשרה משפחות יהודים, בלא בית הכנסת, ובלי שוחט" (כח:3). מדי פעם הוא נוגע ביחסי היהודים-גויים באמירות כגון "והיו בצער מפני המושלמים [=המוסלמים]" (טז:3); "ועיר של מישולמים" (כד:1). לגבי הרבה מקומות הוא מציין סתם "עיר של גויים" (כז:1-4), אך לפעמים משתמש

14 התייעצתי עם חזי מוצפי בעניין זה, ואלה דבריו המבהירים את הקושיה: "אני יודע בוודאות שכל יהודי ביתנורה (Betanure) דיברו בבית ארמית ולא כורדית. גם יהודים משראנש שפגשתי דיברו ארמית כשפת אם ולא ידוע לי על יהודים משראנש שהיו דוברים ילידיים של כורדית. ככל הידוע לי בצנדור דיברו ערבית צנדורית כשפת אם, אבל כמוכן ידעו כורדית ורובם ידעו גם ארמית. אולי חכם אליהו מסתמך על מקור לא אמין ולא באמת עמד במדויק על שפת האם של קהילות אלה, ואולי לא הבין את המציאות הלשונית שהיה עד לה. יהודי ביתנורה העסיקו פועלים ורועי צאן כורדים שביקרו תכופות בבתי היהודים. כמוכן, בנוכחותם של כורדים אלה הדיבור בבית היה בכורדית, אלא אם כן לא רצו שי- בינו מה נאמר ואז עברו לשפת האם הארמית. אולי מצב זה של דיבור בבית בכורדית בנוכחות עובדים כורדים בכלל את חכם אליהו או את מי שהטעה אותו". ועיינו מוצפי ל-כה:1: Hezarjot = אלף צמדי בקר, כפר דרומית מערבית לעקרא שיהודיו דיברו כורמנג'י [=כורדית]; ול-כה:3: "מלא בירוואן [...] יהודיו דיברו כורמנג'י"; ול-כה:4: Telbezina כפר מצפון ל-Hezarjot, גם יהודיו דיברו כורדית [1]. אני גם מודה לחזי על רצונו לקרוא את המאמר ולהוסיף הערות הבהרה לגבי שמות מקומות מסוימים, ובייחוד בעניין דיבור בכורדית (כורמנג'ית), מניסיונו עם מסרנים כפי שציינתי בכל מקום (מעמוד כה ואילך).

במילים אחרות: "הישמעאלים" [!] קוראים לה עיר גֹּנְדִיךְ, והישראלים [!] קוראים לה נְרָם" (כד:1); "עוד עיר גְּלָא שמה. היא עיר של ישמעאלים" [!] (יט:6); "בְּאֵנָא [...] עיר של ישמעאלים. ותחת ממשלת פרס" (לד:2); "וְזוּ הָעִיר הָאֵלֶּקוּשׁ הֵם נוֹצְרִים כּוֹלֵם" (יב:2); "בְּיַעֲנָא [י] תֵּא, עִיר שֶׁל נוֹצְרִים, גַּם יִמְצְאוּ שֵׁם יְהוּדִים" (יח:2); "עוד עשרה בתים [יהודים]. גם [מקום זה רובו] נוֹצְרִים" (יח:3); "אֲרֵאדִינָא, נוֹצְרִים, יֵשׁ כְּמוֹ עֲשָׂרִים מִשְׁפָּחוֹת [נוֹצְרִיּוֹת?] [...] עִיר אֲרֵדִינָא עֲלִיוֹנָה שֶׁל גּוֹיִם [= כּוֹרְדִים מוֹסְלָמִים], [יש] חֲמֵשֶׁה בְּתִים [יהוּדִים?] [...] עִיר דִּיִּרִי הֵם נוֹצְרִים, שְׁלוֹשָׁה בְּתִים [יהוּדִים?]" (יח:3-4); "מְעִיר שֶׁל כְּסָדִים" [!] (יד:2). אֲאֹד"ם גַּם מֵאֵיִךְ אֵת הַיַּחַס: "וְגוֹיִם שֶׁלֵּהֶם קִשִּׁים" (שְׂרַאנִישׁ, ג:1); "וְהַגּוֹיִם שֶׁלֵּהֶם [יהוּדִי עֲמֻדִיָּה] קִשִּׁים עַד מֵאֹד" (יז:4); "וְיֵשׁ הֶרְבֵּה עֵיירוֹת גּוֹיִים סְבִיבוֹתֵם. וְגַם גּוֹיִים שֶׁלֵּהֶם קִשִּׁים מֵאֹד" (צִינְדוֹר, ה:3).

3.7 מספר היהודים ברוב המקומות נראה סביר, אך יש שהוא נראה די מוגזם (למשל "חמש מאות משפחות [יהודיות?] בעיר סִינָא" (כו:1); "בִּישְׁכַּךְ וְנִירוֹךְ. יֵשׁ חֲמֵשׁ מֵאוֹת [!] מִשְׁפָּחוֹת כּוֹרְדִים נִמְצְאִים שְׁמֵא" [!] (לט:1); "וּמִן קוֹדֵם שְׁתֵּי מֵאוֹת שְׁנַיִם הָיוּ [בגזירי] יוֹתֵר מֵמֵאָה אֲלֵפִים [!] מִשְׁפָּחוֹת יְהוּדִים" (לט:2). לא תמיד ברור אם המספרים נוגעים לתושבים בכלל או רק ליהודים, אך לרוב הוא מוסיף פירוט, לדוגמה: "יֵשׁ שְׁמָה אַרְבַּעַה מִשְׁפָּחוֹת יְהוּדִים" (כז:3); "הִיא עִיר שֶׁל גּוֹיִם. יֵשׁ שְׁמָה עֲשָׂרֵה מִשְׁפָּחוֹת יְהוּדִים" (כז:4); וּמֵאִידֶךְ: "וּמִסְפַּר שֶׁל מִשְׁפָּחוֹת שֶׁל עִיר זֹאכּוֹ עֲכָשׁוּי יֵשׁ שְׁלֹשָׁה מֵאוֹת מִשְׁפָּחוֹת [שֶׁל יְהוּדִים]" (ב:2);<sup>15</sup> "עִיר סִינָא יֵשׁ שֵׁם חֲמֵשׁ מֵאוֹת [!] מִשְׁפָּחוֹת [יהודיות?]; היא עיר של גוים. יש יהודים ששה משפחות. בלא בית הכנסת. רק יש להם שחוט [= שוחט] ומוהל וחזן. מתפללים בְּחֶצֶר אֶחָד" (כה:5). בעמוד מ של כתב היד הוא אפילו מציג טבלה מסכמת ובה השמות והמספרים. בסך הכול הוא מדווח על 13,510 משפחות יהודיות ברחבי כורדיסטן, אך במילים הכתובות מתחת למספר נרשם: "אֶחָד עֶשֶׂר אֲלֵף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת וְשִׁמּוֹנִים מִשְׁפָּחוֹת".

3.8 אֲאֹד"ם אינו מזכיר מקצועות של חול, מלבד הנוסחה החוזרת: "יֹושְׁבֵי שׁוֹתִים וְזוֹרְעִים [= עוֹסְקִים בַּחֲקֵלְאוֹת]", אלא "כְּלֵי קוֹדֵשׁ" בלבד, כגון "וּחְכָמִים וְחֹזֵן, וְגַבְאֵי דְנִיָּאל דוֹד, וְשׁוֹחֵט וְבוֹדֵק וְמוֹהֵל" (כט:2). נראה שבכל מקום שיש גבאי הוא גם מעשירי המקום (כו:1).

3.9 אין אזכור מפורש של ביקוריו הממשיים בכל המקומות שהזכיר רשימותיו, וגם ריבלין אינו מציין זאת, אך יש הרבה פרטים המעידים על ביקור ממשי בעיראק,

15 במקרה זה המספר קרוב למספר הריאלי; השוו להלן ב:2 וההערה שם.



באיראן, בטורקיה, וברוסיה, ופרטים אחרים המעידים על היכרות מקרוב עם המקומות, כגון ציון שמות חכמים חזנים, גבאים ועשירי המקום, ושמות של נהרות, כולל במקומות מרוחקים מאוד מדהוכ או זאכו עירו, לדוגמה: נהר כאסא (Khasa) בכירוכ; "כאכו. עשרה משפחות יהודים. ויש להם בית הכנסת. וגבאי שלהם ניסן בן מרדכי. ותחת ממשלת רוסיא" (לז:5); "נְקָדָא. היא [על נהר] גדר של פרס. יש שלשים משפחות יהודים. ויש להם בית הכנסת אחד. ויש להם שוחט וחכם. וגבאי שלהם ניסן גַאבְשִׁין" (לב:5); "תְּפִלִּיס. יש ארבעה מאות משפחות[!]. יהודים. ויש להם ארבעה בתי כנסיות. ותח[ת] ממשלת רוסיא" (לז:3).

#### 4. מהימנות הפרטים

4.1 הפרטים באשר לכיוונים ולמרחקים, ליהודים, לנוצרים ולגוים/כורדים אינם תמיד ברורים או מהימנים, לדוגמה: "גְרָאגו היא עיר גוים [=כורדים מוסלמים]. יש שני משפחות [יהודיות], [שוכנת] מצד מערב לעמידה, מהלך שבעה[!] שעות רְגְלִי; ארבעה משפחות מצד צפון לעמידה. היא מהלך שלשה שעות רגלי; היא עיר בִּיתְנֹרִי, כמו עשרים משפחות. ושמה יש מיערת[!] אליהו הנביא. כמה וכמה פעמים נגלה להם. ושם גבאי שלהם --- [חסר כאן, אך ישנו בהמשך]. הכל[!]. דיבורם בכורדית. ויש ספרי תורות, וחזן, וחכם שוחט ומוהל ובודק. וגבאי מנשה" (ט:1-2); "עיר קְזָא [=מחוז] סוראן, מעל מחוז סוראן, היא רְוֹאֲנְדִּיס. שם העיר כוֹדְרָא רְזָא סוראן. שם יש[נ]ם ששה משפחות, בלא בית הכנסת. והם על מי מעיינות יושבים, שותים, וזורעים. היא קְזָא רְוֹאֲנְדִּיס. והגדול[ים] שבהם [=מנהיגיהם] יֶצְחָק ופִּינְחָס" (כב:1). לפעמים נראה שהוא טועה טעויות גסות, כגון ציון מקומם של קברי עזרא הסופר<sup>16</sup> ועובדיה הנביא בעמדיה (יב:1), אך כך נמסר גם מפיו של חכם אבידני שהיה תושב וחכם בעמדיה.<sup>17</sup>

4.2 יש מקומות שרשומים או נזכרים פעמיים בשמות שונים: קוצטנטינא (א:1) ~ אסטנבול (לז:2); רְוֹאֲנְדִּיס (כב:1) ~ רְאוּוֹנְדִּיס (לו:2); עורפא מופיעה פעמיים (פעם יש בה 250 משפחות, ופעם 200 משפחות) באותו עמוד (טבלה, עמוד מ); אֶסְוִירְך (מ:1) ~ גְרִמוֹך וסיוירך (מ:1, באותו עמוד).

16 שמקום קבורתו לפי מסורת קדומה הוא בדרום עיראק, על יד העיר בצרה; ראו בן־יעקב תשל"ד, עמ' קמ; ובמובאה מתפילה בבן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 43: "זכר עזרא הסופר אשר בין תוך תחום בצרא".

17 בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 43-44.

4.3 שמות המקומות כוללים גם כאלה שאינם מופיעים כלל אפילו אצל בן־יעקב (למשל עמוד כב ואילך; ובטבלה, עמוד מ: עין דיוואר [סוריה], דמשק, בירות, יפו, צפת, ומצרים שבה ביקר אישית!), ולהפך – יש מקומות בבן־יעקב שאינם נזכרים כאן, כגון כוּי־סַנְגֶּק;<sup>18</sup> וברומה סולימאנייה,<sup>19</sup> עיר גדולה, אינה נזכרת כלל.

4.4 לזכותו ייאמר, שהוא מציין גם את מספר יהודי כורדיסטן בפזורותיהם בערים הראשיות כגון טהראן (לה:1), בגדאד, איסטנבול, ואפילו ברוסיה ובפולשתינה, כגון חייפה[!], יפה[!], אבל אינו מזכיר בשום מקום (ואף לא ריבלין, שמציין רק "שהיה לו הרבה דמיון וגוזמאות") איך קיבל את המידע.

4.5 יש סימנים ברורים שאאד"ם לא הספיק להגיה ולהשלים פרטים, כגון "וגבאי שלהם א' [=אדון] [ואין המשך כנראה התכוון להשלים אחר כך]", וכך גם לגבי מקומות אחרים; לעתים הוא משאיר מקום ריק משום שאינו זוכר את הפרטים, או כדי לבררם בהמשך, למשל: "ושם הגבאי שלהם ---- ושם חכם ----" (ג:3; ה:3).

## 5. כתיב וניקוד

5.1 אין לו פ"א סופית (כך גם בטקסטים הארמיים שלו), ובמקומה תמיד משמשת פ"א רגילה: כספ (י:4); סופ (ג:3); אלפ (ד:2); אך יש כ"ף סופית (כולל דגושה): דהוך [=Dihok] (ד:1); כך (א:1). גם מ"ם, נו"ן וצד"י סופיות מופיעות כסדרן.

5.2 אאד"ם משתמש בפתח גם כקמץ (אין קמץ כלל) ואינו מבחין בין צירי לסגול: חַרס (יא:4); הַזָּה (יא:4); הָעֵנִי, הַחֶרֶב; הַרְסָן (יג:3); חָרָר (כא:6). בשורוק הוא משתמש לעתים נדירות: הַמְתִּינֵנו (יב:4); בָּאֲכוּ (לז:5); שֵׁם מְקוֹם, ובמקומו משתמש בקובוץ: שבעה נפשות מִיתו (יב:1); ולא עָשׂוּ לוֹ כִּילוּם (יד:1). השווא לעתים מציין גם פתח: הַשְּׂמֵשָׁא = הַשְּׂמֵשָׁא (יא:1); הַמְצַבָּה (יד:1); קָזָא (כב:1) [=qaza] כורדית־תורכית > "מחוז, אזור שיפוט" qazā' ערבית; חֶלְבָּנָא [=חֶלְבָּנָא] (לא:2); אין סימן לדיגוש קל או חזק, ורק לפעמים מוסיף נקודה מעל לבי"ת, כ"ף, או פ"א רפה: אַךְ "אויה" (יא:3); בָּאוּרָא [...] וְכוּרָא שלהם [...] כוּרָא [בלי הנקודה] (ב:1); הֵיכָאן [=היכן] (יג:3); לְשִׁיךְ (כג:1); נָאבְּ גֵיִיא (לו:1); נַפְלָאוֹתִיו (יב:4).

18 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 101–103; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 53, 57, 69, הערה 16, חכם דהוכי נזכר רק בשורה או שתיים; אך ריבלין תשי"ט, עמ' 73–78, מזכירו בפירוט; ריבלין שאב הרבה פרטים גם מכתב ידו, למשל עמ' 14, הערה 4, עמ' 17, הערות 20, 22 ועוד.

19 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 111–113; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 53.

5.3 בכתוב ובניקוד ניכר חוסר עקביות: זכו, זאכו [עיר] (א:1; ב:1-2); כַּאֲרָא/כּוֹרָא/כּוֹרָא [=נהר חבור, חבורא] (ב:1-2); מים/מיים [לשתייה] (א:2); מימי מעיינות; מימימי[!] [נהר שותים (ד:4); מי נהר (ד:1); שתייתם ממי כוורא [=ממי נהר חבור] (ב:2); בית הכנסת שלו, ומערה שילו (ו:5); צנדור/צינדור (ה:1)/סנדור (ו:6; ז:1); עקרא ~ עקרה (כג:1, 3) ~ עקיר (א:1); זַאוֹא (כא:5) ~ זווא (לא:1); ממשל<sup>20</sup> ~ ממשלת (לב:1; לה:3 ועוד); מיתו[!] [לו שבעה[!]] נפשות [...] זאת שבעה נפשות מיתו (יב:1); אִין, אִין (יב:2; כ:1); טבק, טִבַּק, טִבַּאק, טבאק (יב:4-יד:1).

5.4 כתיב מלא (שבמלא), בהשפעת כתיב בא"ח יהודית,<sup>21</sup> כגון שימוש באל"ף כאם קריאה לציון תנועת a ארוכה או קצרה: קארוב (א:1); תאבוא (א:1); חזאן (כב:2); יו"ד לציון שווא נע או אחרי מילת יחס מ', או תנועה קצרה חיריק או צירי: כילום [=כלום] (ג:3); מיחוז (כב:4); מיעירו [=מְעִירו] (א:3); מיערה/מערה (ו:3, 5); מימימי [=מְיִמִי] נהר (ד:4); תיקח [...] תיליך (א:2), וכן יו"ד עיצורית: מיים (א:2); אבל לרוב מים; שייש [=שייש] (ה:6); מעיין (ה:1); מעיינות (כג:3 ועוד הרבה); המעיין (כג:1); קודם הייא[!] בתוכה הרבה חכמים (כ:1); בתי כניסיות (כו:3; לב:1); שעה וחיצו (ה:1); פאיצר [=פייצל מלך עיראק] (ד:3) ~ פאיצל (כ:3) ~ פאיצאל (כא:6); קלים לשתייה (ה:1); בייחד (ז:3); שילו [=שלו] (ו:2); רחל אימינו (ו:3); אבותינו וזקינינו (ו:4); ומזויינים בכלי זיין (ח:3); זיית (י:3); תכפ ומייד (ט:1); מימנו [=ממנו]; פרדה (ט:3) ~ פירדה (י:2); הִיכָאן (יג:3); תורכיה (כ:1) ~ תורכיה (כב:1) ~ תורכיה (לו:5), והשווה רוסיא (ז:3,5); והם תחת ממשלת זִיבָאר, וזִיבָר תחת ממשלת פאיצל (כ:3) ~ פאיצאל (כא:6); מיאה ועשרים (כו:2); שילו [=שלו] (ח:4); שילהם (לב:1). אבל אאד"ם נוקט גם כתיבים "מקראיים", בעיקר במספרים: חמשה (לג:1), חמשים (לו:4), שלשה (ב:1); כהן (ז:5; כד:2).

5.5 השפעת הכתיב הארמי בסוף המילה: עיר העתיקה[!] של יהודים (לט:2); והיא בית הכנסת עתיקה (ה:2); מפני [ש] היא עיר עתיקה[!] עד מאוד (יז:5); והיא היתה עיר עתיקה[!] (כ:1; כו:א); גניזא (ה:1) ~ גניזה (ד:2) ~ גִּנְיָא<sup>22</sup> (כט:1; לט:1); ברית (יט:4); מא [=מה] (י:3);<sup>23</sup> שמא [=שְׁמָה] (לד:1); ממשלה (יב:4) ~ ממשלא (כג:1); קרובא (כד:1; כז:4); הייא [=היה/היו] בתוכה הרבה חכמים (כ:1); פציצא[!] אחת

20 אינני בטוח שהכיר את המילה ממשל, ונראה לי שזאת סתם טעות וכוונתו לומר: ממשלת.

21 בייחוד בכתב יד שלו בארמית חדשה; עיינו צבר תשס"ט, עמ' 14 ואילך.

22 שווא מבוטא לעתים כפתח, ולכן שווא ופתח מציינים לרוב את אותה תנועה.

23 ובכתב יד בארמית חדשה נמצא את ההפך: מה במקום מא.

נתפצצא[!] [יא:3]; טבילא (לט:1);<sup>24</sup> שמשא ~ שמשה (י:4-יב:1);<sup>25</sup> קבורתה (יד:2) = קבורה [חציה עברית, חציה ארמית; בא"ח: קוּרְתָא, קוּרְתָא].

5.6 השפעת לה"ד (=א"יז) במילים ובביטויים אחרים: משולמים<sup>26</sup> [=מוסלמים]; בהירות/בארות/באירות (כג:3; כט:2; בהירות; כט:3; באירות);<sup>27</sup> בית הכנסת (תמיד במקום בית כנסת!); ובית הכנסת אחד (לה:5); בית הכנסת גדולה (ב:4; ה:5 ועוד) / בית הכנסת הגדולה (יח:1);<sup>28</sup> חזו ושלום [=חס ושלום] (ח:6).<sup>29</sup>

5.6.1 יש גם שגיאות כתיב בגלל הנחצה שבלה"ד: צנדלרים [=סנדלרים] (יז:5);<sup>30</sup> צנדור (ה:1) ~ סנדור (ז:2); ציפורים [=סיפורים] (עמוד מא; לא כלול במאמרנו); עזרת[!] צופר ~ סופר [=עזרא הסופר] (יח:1); ולהפך: סינורות [=צינורות] (כט:1).

5.7 שגיאות כתיב וניקוד: אלפ; סופ;<sup>31</sup> פאיצאר [=פייצל הראשון, מלך עיראק] (ב:3); שלילישי [=שלישי] (ז:5); נְפִלְאוּתְיוּ (יב:4); אִי אפּשֵׁר (יב:3); הִיכָאן (יג:3); חיפסו (יג:3); והיבאתי (יג:2); מא עשה, מא עשיתה (יג:3); שמא [=שמה] (לד:1); לח:4; להתפלל[ל] (ב:4); והיו נדיב[י] לב הרבה [...] והיו ירא[י] שמים (טז:3); מתפללי[ם] (כב:2); שם יש[נ]ם ששה משפחות (כב:1); ומביאים מים בַּכְתָּפִי[י] הֵם [=על כתפיהם] (יז:5); גְּנִיזָה (יז:5); וחזאן[!] שלהם ח' יוספ (כב:2); משולמים (יב:4) ~ מישולמים [=מוסלמים] (ג:2; כד:1); ישמעאלים (כד:1) ~ ישמעלים (ט:6); השווה יחזק[א]ל (לג:2); לעזול (יג:2); יש שמה שְׁתִי מֵאוֹת (לג:1); שְׁתִי מֵאוֹת (לג:4); לד:1; לז:2;<sup>32</sup> שְׁתִים עשרי (כד:2).

- 24 ידועה בלה"ד (שאוּלה מעי"ב): tabila.
- 25 בלה"ד: לשמש יהודי של בית כנסת קראו שמש (>עברית, אבל במלעיל), אבל כאן הכוונה לשמש נוצרי והמבטא הוא סורי-ארמי.
- 26 השין היא בהשפעת מושולמאנה (=mušulmāne) בלה"ד.
- 27 בהשפעת לה"ד בהרא (ל"י): בהראוואתא (ל"ד).
- 28 לשון נקבה (ויידוע?) בהשפעת לה"ד: כנשתא (ל"ג) = בית כנסת. גם אבי ז"ל היה אומר כך: בית כנסת טובה; שעון חזקה.
- 29 בלה"ד: חִזְרִי-שְׁלוֹם; עיינו צבר תשל"ד, עמ' 210, סעיף 11.
- 30 בדומה למילים שאולות מעברית ישראלית בלה"ד: צידורים (=סידורים); מצדורה (=לסדר); צנדלים (=סנדלים); צבראנות (=סבלנות); פרטים עיינו צבר 1975, עמ' 496, סעיף 2.3.
- 31 עיינו לעיל 5.1.
- 32 ש"ץ שוואית (בלה"ד) לעתים מתווספת לה אל"ף פרוסתטית או מקבלת תנועה; כבר בארמית מקראית יש מקרים כגון אֶשְׁתִּיו (דניאל ה 4).

5.8 בלי ניקוד, לעתים קשה לדעת בדיוק למה הוא מתכוון במקרה של הומוגרפים, כגון "יש עיר שמה היא נְקֻבּוּהִי. שמה יש שמונה משפחות יהודים" (3:כ); עיר שמה [=השם שלה?] פִּיר גְאֻבִּיש שמה [=שָׁם?] יש שמונה משפחות יהודים" (כג:3).

5.9 שגיאות מוזרות: יִשְׁטֻטַּת [=ישתטה] (ח:5); איפוא במקום איפָה [מידה] (יא:1); הֶעְנִי [=ענה, השיב?] (יא:1); הֶחָרַב [=החריב] את הבית (יב:1); כמו פציצא[!] אחת נתפציצא[!] (יא:3); יסתמם = יסתמא [=יתעוור] (יב:3); יעלימו [=יעלו, יחלימו?] (טו:3); והיאטטו [=טאטאו] (טו:2); עזרת[!] סופר, מפני [ש]הרבה פעמים נגלה להם. וגם שָׁךְ של עזרת צופר[!], יש קבורת עובריה[!!] הנביא, למטה מבית הכנסת של עזרת סופר; מוֹזְרָא [שם מקום = Mizūra?] (כב:2-3); והקשה מכולן; אני השדלתי [=התחלתי, השלמתי, השתדלתי??] בשנת תרצב (א:3).

5.10 לפעמים הוא בעצמו מתקן את שגיאותיו: עשור [=אשור, מוחק עי"ן ומוסיף מעליה אל"ף] (א:1); גדולה מ- (ד:2) – מוחק "גדולה מ-" ומוסיף "בינונית מ-".

5.11 לרוב מנקד שמות מקומות או מילים קשות במיוחד (ניקוד מלא או חלקי), אבל גם סתם מילים רגילות: נִיהָרִית דְּהוֹךְ (ד:א); שְׂרַאנִיש (ג:א); שְׂנִדּוּכָא (ד:א); כוּרָא; בְּאֻבִּיכָה [שם משפחה: Babika] (ב:3); נִינּוּה [מבטא ערבי של השם נִינּוּה] (ב:1); הַפְּרֵש (ה:6); אָן [!] להם בית הכנסת [...] שְׁמָה [...] חֶדֶר [...] מִי מעיינות (כא:6); כְּרִוְאָן (י:2); חֲזָן - חזאן - חֲזָאן (כב:2); ל"ר: חזאנה (בלי ניקוד).

5.12 ראשי תיבות: א', א = אדון - אדון (למשל כו:1); בְּכֹהֵר - בכהר (בלי נקודות) [=בן כבוד הרב]; ח' - חכם [=רב]; הנו"ל [=הנזכר לעיל] (כב:4); אם [=אמר] (יג:3); פעמים בראשי תיבות ופעמים לא: בְּהִנּוּ (עמוד מא; לא כלול במאמר) - בשם השם נעשה ונצליח (א:1).

## 6. מורפולוגיה

6.1 כמעט כל המספרים הם בלשון זכר (ההיפך מע"י היום אך בדומה ללה"ד), בלי קשר למין השם: שלשה שעות (ב:1; ח:2); שלשה מאות משפחות (ב:2); ששה שעות (ג:1); עשרה רגעים (ח:2); עשרה אמות (ח:4); שבעה ימים [...] שבעה נפשות (יב:1); אבל עשר ידות [=פי עשר] (ט:2); לשני[!] מכוניות (כג:1); שתיים עשר משפחות יהודים (כה:4); שתי בתי כנסיות, אחד [...] אחת [...] (ב:4); אך עם מאות, לרוב

בל"נ: שתי מאות (לג:4; לד:1; לז:2); שתי מאות (לט:2); חמש מאות (כה:5; לח:4); שלש מאות (מ:1).

6.2 צורות פועל שגויות או פחות מקובלות: הֶעֱנִי [=ענה, השיב] (יא:1); כמו פציצא [!] אחת נתפצצא [!] (יא:3); הֶחָרַב [=נחרב] (יב:1); יסתמם [=יסתמא, יתעוור] (יב:3); החלי [=הִלָּה, היה חולה] (טו:2); היאטטו [=טאטאו] (טו:2); יעלימו [=יעלו, יחלימו?] (טו:3); נידבודרו [=נתבודרו, נשארו משפחות בודדות; נידלדלו] (טז:2, 5); שידרו [=שדרו] (יד:2); ישחוט (כב:3); וישחוט [=וישחוט] להם או מוהל [=מל] להם (כב:4); הווק [=ניזוק, שגור יותר?] (ט:3, פעמיים).

6.3 צורות ריבוי: חביתין [=חביות] (יא:4); ספרי תורות (טז:1; כג:3) - סיפרי תורה (כו:1)<sup>33</sup>; עירות אחרות [=עעירות/ערים?] (טז:2); בתי כניסיות (ב:4; יז:3; כו:3); מדרשות (כו:1); גנים (כו:1) - גנות (כד:2).

6.4 לשון גבוהה/"מקראית" (נדיר): כתבתים וסדרתים (א:3); ויחוגו לך. עכשיו הראיני את נפלאותיך. אם את[ה] היצלתני, אני מאמין בך (יג:2; מזכיר את דברי יעקב בבראשית כח 20-21); מימי מעיינות; מי נהר (ד:1); מימימי [!] נהר שותים (ד:4); וכל אשה שהיתה אפילו עקרה או שאין[!] יחיו ילדיה (ט:1); תיקון יתר; תערובת לשון חז"ל ומקרא.<sup>34</sup>

## 7. תחביר

7.1 חוסר התאמה דקדוקית: בית הכנסת גדולה (ב:4; ה:2 ועוד); שלשה מאות / שלושה שעות (עיינו 6.1); שנים קדמונים (ב:2); וזה[!] שראניש היא[!] תחת ממשלת זאכו (ג:2); ויש להם גניזא[!], ויש בן[!] ספרים עתיקים (ה:1); לשון כורדי [...] לשון ערבית (ה:6; השוו טז:2); חצר גדול (ו:2); פעם אחד (ט:2); זאת[!] <sup>35</sup>שבעה נפשות מיתו מיביתו (יב:1); וכל הנוצרים והיהודים יודעים את המעשה הזאת[!] (יב:2); "היה" קפוא לפני הנושא, אבל נטוי אחריו (כמו בע"י מדוברת): היה[!] כמו חמשים בתים יהודים. והיה[!] להם בית הכנסת[!] וחזן ושוחט. ורובם היו חכמים והיו יודעים בתורה, והיה[!] להם ספרי תורות (טז:1); <sup>36</sup>היא [=היה] בתוכה הרבה חכמים (כ:1).

33 בלה"ד: ספרתורת; עיינו צבר 2002, עמ' 243; צבר תשל"ד, עמ' 211, סעיף 18.

34 השוו להלן סעיף 7.13.

35 אולי בהשפעת הכינוי הסתמי בלה"ד: איהא (=זאת)?

36 אולי גם בהשפעת לה"ד: אתוא = היה, הייתה, היו?

7.2 משמיט או מוסיף שי"ן הזיקה:<sup>37</sup> מפני הם<sup>38</sup> הרבה נדיב[י] לב (ב:1); מפני הם בצער הרבה (ג:3); או קודם [ש]יגיע בחזרה לביתו, או אחר שיגיע לבית (ט:2); וגם מזקינינו שמענו, שאפ אחד שלא הוזק בדרך בעלות[ו] אצלו (ט:3); מא[!] עשה זה השמש, [ש]הוא משרת שלו? (י:3); מפני [ש]ראו את נפלאותיו (יב:3).

7.3 משמיט או מוסיף ה"א שלא כמקובל: בית הכנסת גדולה [=הגדולה] (ב:4); (ה:2); עיר העתיקא[!] של יהודים (לט:2); עיר האלקוש (ו:11; י:1 ועוד);<sup>39</sup> נביא הנחום האלקושי (ו:4 פעמיים); אנשי העיר האלקוש (י:2); מן העמדיה [שם מקום] (יח:2); וכל שנה [=וכל השנה] (ג:3); והכל הוצאות [=וכל ההכנסות] כולם יגיעו לזה נביא נחום (ח:4); השמן זית (י:2); יצא מן הביתו של הנוצרי (יא:2); היהודי [ה]משרת שמע קול גדול (יא:2); ש[ה]איש יצחק שמשא בכה וצעק (יא:3); ויש להם בית המדרש ו[ה]גוים שלהם קשים עד מאוד (יז:4).

7.4 סדר מילים: גם כך יחזור לביתו ביותר שמח (ט:4); ואם לא אתה מוכר בכסף (יא:1); וביום השביעי[י] הוא גם מַת [=גם הוא מת] (יב:1); כולם יגיעו לזה נביא נחום [=בא"ח: אלד אוהא נביא נחום] (ח:4); על זה נחום האלקושי [=אלד אוהא נחום עלקושנאיא] (ו:4); רק יש להם שחוט [=שוחט] ומוהל וחזן [=יש להם רק] [=בס אתלו] (כה:5).

7.5 סגנון: השפעת לשון הדיבור ניכרת במידה זו או אחרת בדוגמאות רבות ואלה כמה מהן (כשקוראים את העברית ממש "שומעים" א"ח): הם חייהם[!] בצער ופרך [בלה"ד: אנני כאיה דוהון] (ג:3); וכולם הם עניים [לה"ד: כולו אנני עניים/פקירין] (ג:3); וגם הם יש להם כרמים (ה:5); ועולים לפני הר שמו [=ששמו] הר סיני. הוא מהלך עשרה רגעים. ושמה הם כל [=כל אותן] הקהילות מתפללים. ובשעת ירידה מהר, עד בית נביא נחום האלקושי, יאריך [=יארך, יימשך] שלשה שעות בביאה [=בחזרה], כך בכבידות הם באים [=כי כל כך בכבדות מתנהלת התהלוכה] (ח:2). והכל הוצאות [=וכל ההכנסות] כולם יגיעו לזה נביא נחום (ח:4); ואיזה מין חולה [=וכל סוג של חולה], כמה שהלכו לפניו [=כל פעם שהלכו אליו], אי אפשר שלא נתרפאו [=בטוח שנתרפאו]. וכל אשה שהיתה אפילו עקרה, או שאין[!] יחיו ילדיה [הייתה נרפאת] (ט:1); עכשיו הראיני את נפלאותיך. אם את[ה] היצלתני, אני מאמין

37 לרוב בהשפעת לה"ד; השוו להלן 8.5.

38 השוו בלה"ד: צ'וכן אנני = מפני שהם, כי הם.

39 אולי גזירה לאחור מ'נחום האלקושי'?

בך [=אם תצילני, אאמין בך; בהשפעת לה"ד: אנכן קס־מכלצתי, במהימנן אבוך] (יג:2).

7.6 שימוש מרובה בכינוי הפרוד או כינוי אחר כמו בלה"ד: אם אתה רוצה בכספ, כמה שאתה תבקש, אני אתן לך. ואם לא אתה[!] מוכר בכספ, אני אקח מימך בחוב (יא:1); זאת [=כלומר] שבעה נפשות מיתו מיביתו (יב:1); וזו העיר האלקוש הם נוצרים כולם (יב:2).

7.7 שונות: אם אחד אכל כספ של השיני [=לה"ד: כלה פארה = אכל כסף = לא החזיר חוב] (יב:3); שכל היהודים ברק חודש אחד יבואו אצלך (יג:2); ואני בשעת [=בשעה, תוך שעה] (יג:3); מהם יש שבאו על [=אל] ירושלים [לה"ד: אלד = אל/על] (טז:2); והיו נדיב[י] לב הרבה [...] והיו ירא[י] שמים [בהשפעת לה"ד לגבי ש"ת זר, כגון נאשה באש/רע = אנשים טוב, תורכית/רע, עברית] (טז:3); והרבה עבודתם קשה ובצער גדול [=הרבה מהם? או עבודתם קשה הרבה?] (טז:5) [בא"ח: ראבא = רבים/הרבה]; היא בין מזרח לצפון על [הדרך ל] עיר דהוך. והיא על [הדרך של עמידה] [לה"ד: ריש אורכר]; כמו חמשים משפחות [=בערך; לה"ד: מוך] (יז:3); וגם אני בדעתי, יש להם גניזה [=לדעתי; לה"ד: אאנא בעאקלי] (כ:1).

7.8 הקדמת הנושא (כרגיל בלה"ד: שמוך מיילה? = שמוך מהו?; אאהת מן איכא ות = אתה מהיכן אתה?): והיא יש שמה יהודים עשרים משפחות [=לה"ד: ואאיא אית תאמא הודאיה] (כט:2); (יג:2); ותמיד הם חייהם[!] בצער ופרך [לה"ד: אאני – כאייה דוהון] (ג:3 וכו'); ובית הכנסת יש לה גנים ופרדסים [לה"ד: כנישתא אתלא] (כג:1).

7.9 סמיכות במקום שם ושם תואר: "משפחות יהודים" (יז:3; יט:4; כ:3, 4 ועוד), ואין "משפחות יהודיות" [בלה"ד הוזאיה = "יהודים/יהודיות"].

7.10 סגנון מגומגם, דיבורי, בלי חשיבה מוקדמת: כל אחד ואחד כתובים הכל בסדר, הם כתובים לפניך (א:2); יש בְּטְהָרָאן, עיר של פרס, שמה יהודים כורדים, עשרה משפחות (לה:1); ואני כתבתים על פי כל אחד מיעירו ומלשונו, אני כתבתים, שיהיו נכונים ויהיו ישרים ויהיו בסדר (א:3); הבית של אדון משה יצחק גבאי הם גבאים (ב:3).



7.11 חזרות רבות, אופייני לסגנון נאיבי, דיבורי: ובית הכנסת שלהם בינונית[!], לא הרבה גדולה ולא הרבה קטנה (כ:1); והוא נהר קטן, וגם יתערב בנהר חדקל. ואחר מהלך שמונה שעות מהלך רגלי, יתערב במי נהר חידקל (ד:1); וגם [הם] בכית מתפללים, מפני [ש]אן להם בית הכנסת. והגבאי שלהם אדון עמרם. ואן להם בית הכנסת; רק יש להם חדר לתפילה (כא:6). לעתים סגנון מבובל: עיר קנא סוראן, מעל מחוז סוראן, היא רְוּאנְדִּיס. שם העיר כוֹרְרָא דְנָא סוראן. שם יש[נ] ששה משפחות, בלא בית הכנסת. והם על מי מעיינות יושבים, שותים, וזורעים. היא קנא רְוּאנְדִּיס. והגדול[ים] שבהם [=מנהיגיהם] יִצְחָק וּפִינְחָס (כב:1).

7.12 דיבורי מובהק: עיר שמה פִיר גְאֶכִיש. שמה יש שמונה משפחות יהודים, בלא בית הכנסת ובלי ספרי תורות ובלי שוחט. בזמן שחיטה או ברית יביאו להם שוחט מעיר עקרא. וגם שתייה שלהם מימי המעיינות, ו[משתמשים בהם] גם לזריעה. וגם יש להם באירות. והנשיא שלהם אליה (כג:3); יש שמה שתי מאות משפחות יהודים, ושתי בתי כניסיות יש להם. וגבאי שלהם [=יש להם]. וחזן ושוחט יש להם. וגם על מי נהר שותים וזורעים. וגם תחת ממשלת פרס (לג:4); וגוים שלהם קשים עד מאוד (יז:4, וכך בהרבה מקומות); הכל יבואו ויעשו שבועות לאלקוש [=הכל יבואו לאלקוש ויעשו שם שבועות] (ז:3); שמחת של הילולת רבי שמעון בן יוחי (ז:3); גם כך יחזור לביתו ביותר שמח וטוב לכב (ט:4); עבודתם צנדרלים (יז:5).

7.13 חיקוי סגנון מקראי:<sup>40</sup> ויטעם טעם גפרית [=ויש לו טעם גפרית] (ד:1); הכל אני כתבתים וסדרתים, והם לפניך, ואלו הם. [ונהר קטן] יתערב במי נהר חדקל (ד:2); ובסוף השנה לא יותיר [=יישאר, יותר] להם כילום [=לה"ד: לא כפאיש טלוהון גמנדי] (ג:3); ויטעם טעם גפרית [=ויש לו טעם גפרית] (ד:1); הִמָּה [=הם] (כז:3); יהודים משפחות: ארבעה מאות (לא:4); ובתי כנסיות ארבעה (לב:1); "הפזמון" החוזר "על מימי מעיינות יושבים ושותים וזורעים" מזכיר סגנון מקראי של ספר שופטים; יש שמה שתי מאות וחמשה ועשרים משפחות יהודים (לג:1).

## 8. מילון – סמנטיקה

### 8.1 משמע מילים (יצורה) שונים מהמקובל כיום (מבחר):

- גודלות בית הכנסת = מידות (ו:5).
- מיקודם הכל = קודם כל (ו:5).

- בית = [מישהו] [מ]משפחה – (ח:5): וגבאי שילו הוא בית יעקוב צמח; הבית [=המשפחה] של ארון משה יצחק גבאי הם גבאים (ב:2).
  - חורבן = חרב / חורבה (יב:1): ובית אחר תמיד הוא עד היום הזה הוא חורבן.
  - אם אחד אכל כסף של השיני = לא החזיר חוב (יב:3).
  - הוצאות = הכנסות (ז:4; ח:4; טו:3); אך גם הוצאות = הוצאות (ט:1, 2).
  - נגלו = גלו, עזבו (יח:1-2): ומחויץ [!] עמידה יש עירות שיש יהודים שמה שנגלו [!] מן העמדיה [!].
  - עכשיו יש כמו עשרה משפחות (טז:4) = בערך.
  - ועכשיו בניו של חיסין אגא היו הרבה מזיקים [= מציקים] להם, עד שנדבדדו (טז:4).
  - וטבילתם בנהר כוּרְא, ושתייתם ממי כוּרְא (ב:2) = משמש להם כמקווה או לשחייה? אך השוו: והם מי מעיינות שותים, וטבילתם [=מקווה, לצורך היטהרות] במי מעיינות, ומים שלהם קרים עד מאוד (טז:3).
  - עיר לרוב במשמע כפר [אין כפר בכל הטקסט!] (יח:2 ואילך);<sup>41</sup> ל"ר: עירות (יח:2), עירות (טז:2).
  - מציבה במשמע מקדש, קבר נביא (יח:1).
  - מכוניות של רחיים (כג:2) = מתקנים, מכונות, מנגנון (חשמלי?).
  - בעל שיבה וריחו נודפ בטובה (כג:2) = יש לו שם טוב.
  - מי נהר חידקל, שילך על [=מתחבר ל] נהר מוצל (לט:3).
  - משולמים (כד:1) ~ משולמים [=מוסלמים] (יב:4) [בלה"ד: מושלמאנה ~ מְשׁוּלְמָאנָה].
  - יש ~ נמצאים; אך גם: יש נמצאים (לח:2); יש חמש מאות משפחות כורדים נמצאים שמא (לח:5).
  - אנשי זימה (יד:2) = אנשים רעים, שודדים.
  - [יש נהר] אומרים לו ניהרית עִמְיָה (יז:2) = קוראים לו, שמו.
- 8.2 מילים "שאלות" מא"ח (בחלקן נשאלו קודם משפות אחרות):
- נְהַרִית דהוך = נהר דהוך (ד:1); ניהרית עִמְיָה (יז:2).
  - כוּרְא (ב:1) [>נהר חבור].
  - חכם באשי (ב:3) = רב ראשי (תורכית).
  - מג'מגים (יז:2) = משמשים (באי"ז: mižmižže, מְז'מְז'ה, ערבית מְשָמֵש).
  - חזאנה/חזאנים (יז:4) = חזנים (מעברית "גלותית").

41 השוו צבר 2002, עמ' 210: מאתא 1 = כפר באי"ז, אך גם עיר וגם כפר בניבי דהוכ, נירוא.

- משל (4:ז; 3:ט; י) = למשל, לדוגמה, כגון (מעברית "גלותית").
- גניזא, טבילא (לט:1); שתיהן מעברית "גלותית".
- שִׁמְשָׁא (יא:3) [šammaša, מא"ח נוצרית; בא"ח יהודית אומרים: šammaš מעברית שמש] - שמשא (יא:4); אַךְ (יא:3) = אוי (צעקת כאב, מכורדית, ערבית).
- דְּשִׁתִּית (2:ז) = שדה/שדות; מכורדית-פרסית.
- כרוואן = שיירה, מכורדית, פרסית, ערבית.
- יא (2:ג) = הוי! מילת קריאה, ערבית.
- רְטִיל (י:4) = רוטל, מערבית (מאנגלית ליטר).
- קזא = מחוז (לב:1), כורדית, מערבית.
- רק (ה:6; ו:3) = אך, בהשפעת בס, מכורדית/פרסית/תורכית/ערבית (וכדומה למשמע "רק" בהקשרים מסוימים במקרא).

8.3 מוכיח ידענות בערבית (מדוברת): כותב ספרות בערבית (א:3; ה:2; יג:1; והטבלה מ:1); משווה בין הניב הערבי של צנדור לזה של מצרים (בגלל שהותו במצרים הוא משווה לירות בארץ ישראל ללירות מצריות [5:ז]); שמות מקומות על פי הערבית: חייפה, יִפְה (מ:1); נִינְוָה (ב:1); מוצל, בגדאד; מצר [=מצרים] (ח:1); ירבה [=ירוויח, ערבית יربح] כל הוצאותיו; יא (יא:2); קנא [כורדית תורכית > ערבית قضاء = מחוז] (כב:1-2); קזא = מחוז (לב:1); קאיימקם [תורכית-ערבית] (כג:1); אכווגא (כג:2) = אדון, מר; קוצטנטינא (בהשפעת ערבית? בלה"ד צטמבול); בלועים (יא:4) = ביוב, ביבים (בלה"ד: בלועה, מערבית); באלד (לו:1) = בלד = עיר?; הלכו לעיר מוצל, אומרים כְּוֹנָאן [ר"ל: בשיירה] (י:2); תחוויל אל גמיע משפחות הכורדים [=העברת (חישוב) סה"כ משפחות (היהודים) הכורדים] (מ:1).

**“עירות [היהודים] הכורדים ומשפחותיהם”**  
**רשמים של נסען יהודי כורדי בכפרי כורדיסטאן תרצב – 1932**  
**מאת אליהו אברהם מזרחי דהוכי**

## [עמוד א]

(1) בשם השם נעשה ונצליח. וזה הספר של מספר עירות הכורדים ומשפחותיהם, מזכו עד עשור [=אשור],<sup>42</sup> עד בגדאד, ומבגדאד עד סביבות פרס, כך תאבוא! [עד עקיר, ועד באש קלעא, ועד ועד קארוכ]! [אל קוצטנטינא],<sup>43</sup> ותחזור מקוצטנטינא עד דייאר בכיר ועד מרדין וניציבין [בלה"ד נציבין] וגזירי [בלה"ד: גזירא] ועד זאכו.

(2) ואלו הם בספר, הכל כתובים לפניך בסדר. תיקח [=תתחיל] מזאכו ותיליך לצפון ולדרום ולמזרח ולמערב, והכל הם כתובים לפניך בכתיהם ובמשפחותם, ועל נהרות או מעיינות, או על ימים או מים! [של בהירות] [=בארות] ושם [=שם] המיר [=האמיר], ושם משפחות ושם גבאים, ושם נשיאים שלהם. כל אחד ואחד כתובים הכל בסדר, הם כתובים לפניך.

(3) ואני הצעיר אליהו אברהם מזרחי, הכל אני כתבתים וסדרתים, והם לפניך, ואלו הם. ואני כתבתים על פי כל אחד מייערו ומלשונו, אני כתבתים, שיהיו נכונים ויהיו ישרים ויהיו בסדר. ומיום \* \ [=10 בספרות ערביות] עשרה בטבת, אני השדלתי [=התחלתי, השלמתי, השתדלתי?] בשנת תרצב.

## [עמוד ב]

(1) עיר זאכו.<sup>44</sup> יש קוראים לה עיר זכות מפני הם הרבה נדיב[י] לב,<sup>45</sup> והם יושבים על נהר כְּאוּרָא.<sup>46</sup> וְכוּרָא שלהם מהלך שלשה! [שעות, יתערב בנהר חדקל, שילך על נהר חדקל שילך לפני אשור, שקוראים אותה!] מוצל, ובלשון ספרי[ם] עתיקים קוראים לה נִינוּוָה.<sup>47</sup>

42 הסופר מחק את העי"ן בקו והוסיף אל"ף מעליה.

43 אך השוו להלן: אסטנבול [בלה"ד: סטמבול] (לז:2).

44 בן-יעקב תשמ"א, עמ' 58-62; בן-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 24-26, 51 (על מקומות התיישבותם בארץ); יונה תשמ"ט, עמ' 32-40.

45 הגרסה שאני מכיר מלה"ד: זאכו היא מלשון זכו = היהודים זכו, היו בני מזל, לחיות במקום טוב כמו זאכו (בהשוואה לשאר מקומות היהודים בכורדיסטן).

46 מארמית: קְבוּרָא (עברית: חבור - עיינו מלכים ב יח 11; ערבית: ח'אבור).

47 השם הערבי של נינווה הוא Naynawa.

(1) השם השם נעטה ונל'יח  
 וזה הקפדן של מקנה עירות הכנוריים ומטפחותי  
 ועזבו מל' טסור עד בגדאך ושבגדאך עד קבילור  
 פרס כן קבילור עד טקור ועד בלש קלעל  
 ועד קארוב ל קולטנינג וקמזור שקולטנינג עד  
 דיילר גטר ועד שרדין נכ'לין וג'זירי ושר  
 זלכו ואלו הם במקנה הכל כנ'בים לפיך בקדור  
 וקמ' מ'זכו וק'ליך ל'טמן ולדרוס ולטורק  
 ולשע'ר והכל הם כנ'בים (פניך גלתיים  
 ובששפתותם ועל ערות לזו ששייכות או על  
 ימים לזו שייש טל בהירות ושם השיך ושם  
 ששפתות ושם גדלים ושם נשלים טלשם  
 טל למר ולמר כנ'בים הכל בקדור הם כנ'בים  
 לפיך ולטו כלשיר ליהן לפיהם שזרתי הכל  
 לט כנ'בים וקד'תים והם לפיך ואלו הם זלני  
 כנ'בים על פי כל למר שישירו וטל'טונן לט  
 כנ'בים שיהיו נכונם ניהין יסריס ויהיו בקדור  
 ושיים י' טטרה בקצת לט השול'תי בטנת ת'ל'ל'

(2) ומספר של משפחות של עיר זאכו עכשיו יש שלשה מאות משפחות.<sup>48</sup> וטבילתם בנהר כוורא, ושתייתם ממי כוורא. וגבאי שלהם א' משה בכהר יצחק גבאי, והם משנים קדמונים [=קודמות?]. הבית [=המשפחה] של אדון משה יצחק גבאי הם גבאים.

(3) וחכם באשי אדון ח' יעקוב בכהר אליה באביכה [=Babika]. ונשיאים אדון יחייא רחמים זקן, וא' שלום חוגא, ואדון הרון משה הרון, ושלמה נחום פרנסה.<sup>49</sup> והם תחת

48 יונה תשמ"ט, עמ' 36, מונה מספר דומה ב־1950: 315 משפחות, 240 בתים, 1800 יהודים; השווה בן־יעקב תשמ"א, עמ' 61-62.

49 מעניין שכל השמות האלה חסרים אצל בן־יעקב תשמ"א, עמ' 60, אך ידועים היטב משנות הארבעים.

ממשלת פאייצאר [=פייצל הראשון, מלך עיראק], שהם תחת ממשלת מוצל, ומוצל תחת ממשלת בכל, שקוראים לה בגדאד.

(4) ויש בה [בזאכו] שתי בתי כניסיות, אחד בית הכנסת גדולה עד מאוד, ואחת קוראים לה בית המדרש, וגם מתפללים בו. ובית המדרש עד אלפ[!] נפשות יכולים להתפל[ל] בו. ובית הכנסת גדולה עד שלושת אלפים איש יש בה מקום.<sup>50</sup>

## [עמוד ג]

(1) שְׂרָאנִישׁ.<sup>51</sup> שראניש היא עיר קטנה וקרובה לעיר זאכו, קרוב למהלך ששה שעות מהלך איש ברגל, והם בלא בית הכנסת, ובלי ספר תורה, בעוונותינו הרבים. הם רק בשבת מתפללים במניין, רק בלי ספר תורה. והם שותים מימי מעיינות, ויש להם מים הרבה וקרים גם לשתייה, וגם לזריעה. והם זורעים, ויש להם גנים וזריעה [=חקלאות]. עובדים ואוכלים. וגוים שלהם קשים.

(2) וזה[!] שראניש היא[!] תחת ממשלת זאכו, ובזמן יום הכיפור יש שבהם שיבואו לעיר זאכו לתפילה. וגם לשונם הם מדברים בלשון כורדי,<sup>52</sup> אפילו בביתם. ו[כמו] גם עמ הגוים מדברים בלשון מישולמים [=מוסלמים].

(3) ותמיד הם חייהם[!] בצער ופרך. וגם בזמן השחיטה יבואו לעיר זאכו. יקחו אחד שוחט, וישחט להם בהימות משל בקר או צאן. ויש להם בתים ושדות וגנים, וזורעים ואוכלים [=חיים חקלאות]. וכולם הם עניים, מפני הם בצער הרבה. וכל [ה]שנה הם עובדים, ובסופ השנה לא יותיר [=יישאר] להם כילום, כמו קורא דבר [=כאילו לא קורה דבר?]. וגבאי שלהם א'.<sup>53</sup>

## [עמוד ד]

(1) דהוֹךְ<sup>54</sup> וְשִׁדְוֹכָא. עיר דהוך היא מצד מזרח לזאכו. הם על מי נהר יושבים. שם הנהר שלהם נְהַרִית דְּהוֹךְ,<sup>55</sup> ויטעם טעם גפרית. והוא בריא הרבה לשתייה. ויש בו

50 השווי בן-יעקב תשמ"א, עמ' 61 והערה 30 שם (לקוחה מריבלין שהסתמך מן הסתם על כתב יד זה).

51 יש מעט פרטים עליה בבן-יעקב תשמ"א, עמ' 86.

52 כנראה הכוונה לא"ח; עיינו לעיל במבוא, סעיף 3.5.

53 ואין המשך, כנראה שכח או חשב לברר אחר כך, ואולי לא היה להם גבאי; השווי ה:3.

54 השווי בן-יעקב תשמ"א, עמ' 56-57 (מזכיר בין חכמיה את חכם מזרח-ידהוכי); בן-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 21-23, 41, 51 (מקומות התיישבותם בארץ); יונה תשמ"ט, עמ' 30-31, מזכיר את חכם שלום שמעוני ששימש רב העיר עד 1936 ושימש גם שוחט, מוהל, דיין, חזן ומורה.

55 השווי דברי בן ציון ישראלי שביקר שם ב-1934: "אף היא מרכז של יהודים חקלאים [...] יש להם

דגים הרבה. והוא נהר קטן, וגם יתערב בנהר חרקל. ואחר מהלך שמונה שעות מהלך רגלי, יתערב במי נהר חידקל.

(2) ויש בדהוך קרוב שמונים משפחות. וגבאי שלהם אדון נחום משה. וחכם באשי ח' שלום בכהר[!] חכם אליה. ונשיאים שלהם דויד סלמן, וחיו ימין. ויש להם בית הכנסת, גם גדולה [מחוקה בקו לאורכה ומתוקנת ל-] בינונית מבנין קדמון [=קודם, קדום?]. יכולים להתפלל בה עד אלפ איש. ויש בה גניזה, ויש בה ספרים מעתיקים [!].

(3) והיא גם תחת ממשלת פאייצר[!], ותחת ממשלת אשור, היא נינווה. וטבילה שלהם גם בנהר. ויש להם גם ח' באשי, וגם שוחטים, וגם חזנים, וגם בית המדרש.

(4) וקרוב לדהוך יש [עיר] חצי שעה מצד דרום. שם העיר היא שנדוכה.<sup>56</sup> יש בה קרוב לשלושים בתים שהם משפחות [=קרובי משפחה?].<sup>57</sup> וגם יש להם כרמים ושדות וגנים. ועל נהר זה, נהר דהוך, הם יושבים וגם מימימי [=ממימי] נהר שותים. וגם יש להם ח[כם] וספר תורה ובית הספר.

#### [עמוד ה]

(1) צינדור.<sup>58</sup> עיר צנדור היא קרובה לדהוך מהלך שעה וחצי [ברגלי!]. מצד צפון. יש בה קרוב לשמונים בתים<sup>59</sup> והם על נהר [לא, אלא] מי מעיין הם[!] יושבים.<sup>60</sup> ומים שלהם הרבה קלים לשתיה.

(2) ויש להם בית הכנסת גדולה. גם יוכלו . . . [מספר בערבית =] שלושת אלפים איש יתפללו בה. והיא בית הכנסת עתיקא[!]. ויש להם גניזא[!]. ויש בו[!] ספרים עתיקים.<sup>61</sup>

כרמים ועצי רימונים. כשלושים בית שוכנים ליד המים ובעליהם מגדלים גם אורז) (בן-יעקב תשמ"א, עמ' 56).

56 בן-יעקב תשמ"א, עמ' 86; בן-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 53.

57 לפי בן-יעקב תשמ"א, עמ' 86: "מספרם הגיע לפני קום מדינת ישראל ל-70 משפחות".

58 השוה בן-יעקב תשמ"א, עמ' 67-71; בן-יעקב תשמ"א, עמ' 37-41; יונה תשמ"ט, עמ' 29-30.

59 לפי בן-יעקב תשמ"א, עמ' 71, הכפר מונה 70 משפחות בשנת 1932, אך 80 משפחות בשנת 1917.

60 השוה בבן-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 38: "האנשים היו מביאים מים מהמעיינות הרבים שזרמו מסביב לכפר וגם בתוכו".

61 השוה בן-יעקב תשמ"א, עמ' 70: "בגניזה העתיקה של בית הכנסת שקיים כמה מאות שנים [...]".

- (3) והם תחת ממשלת דהוך. ויש הרבה עיירות גויים סביבותם. וגם גויים שלהם קשים מאוד. ויש להם חזן וח' באשי ושוחט. ושם הגבאי שלהם ח' --- ושם חכם --- ושם הנשיאים -----<sup>62</sup>.
- (4) ומידור [=לפני?] חמשים שנה היתה עיר קרוב[!] [לארב[ע] מאות בתים, משל [=מָשָׁל=ר"ל?] משפחות, היה בעיר צנדור.
- (5) וגם הם יש להם כרמים של ענבים ועושים צמוקים ויין. וגם יש להם גנים.<sup>63</sup> ועובדים ואוכלים. וגם פרנסתם היא קשה עד מאוד.
- (6) ויש שבהם מדברים בלשון כורדי, ויש שמדברים בלשון ערבית[!]. רק [=אך] ערבית שלהם של לשון כורדית, לא כמו ערבית של מצרים, שיש [ביניהן] הרבה הפְּרֶשׁ.<sup>64</sup>

## [עמוד ו]

- (1) אלקוש.<sup>65</sup> עיר האלקוש[!] היא קרובה לעיר דהוך, מהלך ששה[!] שעות, מהלך רגלי, מצד דרום לדהוך. וזו עיר האלקוש.
- (2) יש שמה[!] נביא נחום האלקושי. וגם יש לו חצר גדול אחר בית הכנסת שילו בחצר, שמו חצר דהוך. מזמן קדמון קוראים לחצר חצר דהוכייה [=דהוכית בערבית].
- (3) ויש שם גם מערה בחדר קטן, יותר קטן ממערת רחל אימינו. וקוראים שם מיערה[!] מיערת סִית [=גברת בערבית] שרה. וזו מיערת סִית שרה. אפ אחד מיקדמונים אין יודע בברור היא אחותו או קרובתו. רק אנחנו שמענו מאב לבנו אומרים: אחותו היא.
- (4) ואספר לך עניין של נביא הנחום האלקושי על מושבו ועל מציבתו ועל הנסים שעשה בקרוב [=לא מזמן?], כמו ששמענו אנחנו בזמן הזה, כמו שספרו לנו אבותינו וזקינינו על זה הנביא האלקושי.

62 כנראה התכוון לרשום את השמות לאחר בירור, אך שכח. על חכמי המקום, בייחוד חכם מרדכי־אלה, עיינו בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 37-38.

63 השו"ד דברי דוד רבית הלל שביקר כאן ב־1827: "מקום זה באמת ארץ זבת חלב ודבש. האקלים בריא, ויש כאן גם מים טובים וגם יינות מצויינים" (בן־יעקב תשמ"א, עמ' 68).

64 בוודאי ערבית מקומית, אנאטולית; השו"ד בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 40: "יהודי סנדור דיברו ערבית בינם לבין עצמם, עם הכורדים דיברו כורדית [...]."

65 אלקוש (בלה"ד: עֶלְקוּש) זוכה כאן לתיאור מפורט ביותר ממקור ראשון. בן־יעקב תשמ"א, עמ' 51, מייחד לה רק 3 שורות, אך תיאור די מפורט, כולל פיוט, יש בבן־יעקב תשל"ד, עמ' קה-קכב; לתיאור תשמ"א, עמ' 276-278; ריבלין תשי"ט, עמ' 41 (בעיקר פרטים מעטים מכתב יד זה של חכם מזרחי).



(5) מיקודם הכל [=קודם כל], אני אבאר לך עניין בית הכנסת שלו, ומערה שילו, ומציבתו. היא בפנים כמו בית הכנסת של רבי מאיר עָה [עליו השלום]. גודלות [=גודל, מידות] בית הכנסת היא! [!] כמו בית הכנסת של

## [עמוד ז]

- (1) רבי מאיר בְּעָה [=בעל הנס], שהוא בטבריה. גודלות בית הכנסת היא<sup>66</sup>. ומערה שלו גם כמו מערה של רבי מאיר בע"ה של טבריה.
- (2) וזה נביא נחום כל שנה בשבועות יבואו מעיר מוצל, ומעיר סנדור[!], ומעמדיה, ומשנדוכה, ומן עיר זאכו, ומן עיר גזירי, ומן ניציבין, ומארויל, ומכרכוך, ומסלמנייה, ומרוונדוס, ומבבל [=ומבגדאד], ומעיר שוש, ומעיר עקיר, ומדְּשֶׁתִית [=שְׁדָה־] נָאבְּ כּוּרִי, ומכורות דְּכָא, ומִדְּשֶׁתִית זָאָא.<sup>67</sup>
- (3) הכל יבואו ויעשו שבועות לאלקוש [=הכול יבואו לאלקוש ויעשו שם שבועות]. וכל קהל וקהל יביאו עימם ספר תורה, ויעשו שמחה, שמחה גדולה, כמו שמחת בית השואבה, בשירים ובנגנים ובמחולות ובריקודים, כמו שמחת[!] של הילולת רבי שמעון בן יוחי[!].
- (4) ויבואו לו הוצאות [=הכנסות] משל [=מְשָׁל, מְשָׁל?] נדבות הרבה, וכל קהל וקהל יתפללו לברם, משל [=למשל, כגון] קהל הוא קטן, שנים או שלשה קהילות, יתפללו ביחד.
- (5) ומוכרים מספר תורה עד כהן ועד ליווי[!], ושלילישי[!] ורביעי וחמישי ושישי, ומשלים והפטרה. ומוכרים

## [עמוד ח]

- (1) במחיר טוב, כמו הפטרה עד אחד פונוד<sup>68</sup> [=פונט, פאונד, לירה] של ארץ ישראל, ומצר [=מצרים] יותר משני פונוד.
- (2) ועולים לפני הר שמו הר סיני. הוא מהלך עשרה רגעים. ושמה הם [=אותן] כל הקהילות מתפללים. ובשעת ירידה מהר, עד בית נביא נחום האלקושי, יאריך

66 חזור על דבריו מסוף העמוד הקודם.

67 רוב המקומות ידועים היטב ונזכרים בנפרד ברשימותיו, למשל שוש (כד:2), אך שלושת האחרונים לא נזכרים שוב ואינם בבני-יעקב; זָאָא הוא בוודאי הנהר zab (זָבָא); השוו להלן כא:5; בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 47.

68 השוו להלן ט:2: פונדים.

- [=יארך, ייארך] שלשה שעות בביאה [=בחזרה], כך בכבידות הם באים [=כי כל כך בכבדות מתנהלת התהלכה].
- (3) והכל בריקוד, כל עם ועם [=עיר, אזור, קבוצה] ברקידתו. הכל רוקדים בחרב ומזויינים בכלי זיין[!]. וכך הם מזמרים ומנגנים ומרקדים.
- (4) וכל עשרה אמות מוכרים ספרי תורה, שאחד יקח אותה על כתיפו, בכסף הרבה.<sup>69</sup> והכל הוצאות כולם יגיעו לזה נביא נחום. וגבאי שילו הוא [מ]בית יעקוב [=ya'qub] צִמח.<sup>70</sup> הם מאשור.
- (5) ובית [=מישהו ממשפחה] אחר תמיד הוא שמה באלקוש. הוא משרת [=שמש] שילו. וגם חוץ משבועות [=בנוסף לשבועות], תמיד הוא [=הקבר] פתוח, והמפתח הוא ביד משרת שלו.
- (6) ואם חז[!]<sup>71</sup> ושלו, אחד יִשְׁטֹטֵט [=ישתטה, ישתגע], או יהייה חולה, יקחו אותו ויוליכו את החולה הזה השוטה, או [אחד] שאנו [=שאינו] יכול לדבר, משל כמו שנתאלם, ישליכו אותו לפניו, והוא יתרפא תכפ ומייד. והוא בחון ומנוסה, ובעל הנסים ובעל הנפלאות

## [עמוד ט]

- (1) ונפלאות גדולות. ואיזה מין חולה [=חולה כלשהו], כמה [=כל אלה] שהלכו לפניו, אי אפשר שלא [=וראי] נתרפאו. וכל אשה שהיתה אפילו עקרה, או שאין[!] יחיו ילדיה. והוא בדוק ומנוסה. וגם כל מי שילך לפניו, משל כמו עולה רגלים [=רגל], משל, כמה ילך מימנו[!] [=יהיו] הוצאות לדרך, להוצאות לאכילה, או לשתייה, ואפילו לשכירות הדירה
- (2) אפילו יעלו מאה פונדים, או קודם [ש]יגיע בחזרה לביתו, או אחר שיגיע לביתו, בזה השבוע, ירכב [=ירוויה בערכית] כל הוצאותיו אולי עשר ידות.
- (3) וגם כמו שאנחנו בזמנינו[!], וגם בזמן אבותינו, וגם מזקינינו שמענו, שאפ אחד שלא הוזק [=ניזוק] בדרך בעלות[ו] אצלו. אפלו כמה נשים שהיו בהיריון, משל אשה הרה, או ילדים קטנים, או חולה, שיפלו מפרדה או מחמורים. אפ אחד לא שמענו שהוזק לעול[ם] [=מעולם, אי־פעם].

69 גביש תשס"ג מסבירה את העלייה ל"הר סיני" זה ונשיאת ספרי תורה כשחזור זוטא של מתן תורה בהר סיני בחג השבועות.

70 משפחה מצלאוית ידועה.

71 כך בלה"ד: חזר־שלו, חזר־חלילה; עיינו לעיל במבוא, סעיף 6.6.

- (4) וזה הוא בחון, כמו שאדם יצא מביתו, גם כך יחזור לביתו ביותר שמח וטוב לבב, וגם יראה זו השמחה, שאדם עוד לא ראה מימיו.
- (5) והאלקוש [ובאלקוש] מי בריכות נובעות [=מעיינות] הם שותים. ומים קרים וקלים עד מאוד. ואם

## [עמוד י']

- (1) אני אספר לך על הזקינים של עיר האלקוש, א[ם א]תה[?]. תראה אותם מחר, הם [יותר] בעל[י] כח מבחורים, והם בריאים מנחלאות [=ממחלות?] או מזקני שכונת נחלאות[?]. ואם תראה בחורים שלהם, הם יפים ואדומים ובריאים יותר מכל העיירות שסביבותם.
- (2) וגם אני אספר לך על נפלאותיו שבזמנינו בקרוב [=לא מזמן]. פעם אחד השמן זית שילו לא היה [=לא נמצא, נגמר], ואנשי העיר האלקוש היו, [ר"ל] הלכו, לעיר מוצל, אומרים כְּוֹנָאן [ר"ל: בשיירה]. ובין האלקוש ומוצל יש דרך עשרה שעות מהלך חמור או פירדה, או סוסים, משל מהלך רגלי, והיה פחד בדרך [מחמת שודדי דרכים], ונתעכבו במוצל, עד שיהיו הרבה אנשים ויבואו [יחד בקבוצה].
- (3) והשמן לא הייה להרליק לנביא נחום. מא[!] עשה זה השמש, [ש]הוא משרת שלו? שאל מ[תושבי] עיר אלקוש, מי יש לו שמן זיית למכור? או אפילו יקח אחד מפה, משל בחוב, עד שישלח הגבאי זה יעקוב צמח לנביא נחום.
- (4) אנשי העיר אמרו לא [=לו]: "המשרת של נביא נחום האלקושי, אם אתה תלך אצל בית יצחק שְׁמֶשָׁא [=שְׁמֶשָׁא], הם יש להם שמן זיית". וזה השמש הלך אצל יצחק שְׁמֶשָׁה [!] לביתו ואמר לו: "בבקשה, אם ימצא אצלך מעט שמן זיית, כמו אחד רְטִיל [=רוטל] של ירושלים, אם בכסף אם בחוב [אקנינו]."

## [עמוד יא']

- (1) אם אתה רוצה בכסף, כמה שאתה תבקש, אני אתן לך. ואם לא אתה מוכר בכסף, אני אקח מימך בחוב שמן זיית בשמן זיית. תן לי אחד אֵיפּוּא [=אֵיפּוּה], ואני אֵתֶן לך באפוא [=באיפה] שילך". קם הַשְׁמֶשָׁה [=הַשְׁמֶשָׁא] יצחק, הֶעֱנִי [=ענה, השיב?] למשרת של נביא נחום האלקושי, אמר:
- (2) "בחיי נחום האלקושי, אֵין לנו ולא ימצא ביבית[!] שמן זיית". בשעה שאמר למשרת של נביא נחום כך, המשרת יצא מן הביתו[!] של הנוצרי הזה, שנשבע בחיי נחום האלקושי בשקר.

(3) האיש יצא מן החצר, עוד רגלו על דלת של החצר של הנוצרי יצחק שִׁמְשָׁא, היהודי [ה]משרת שמע קול גדול כמו פציצא[!] אחת נתפצצא[!] ושמע קול צעקה גדולה, ש[ה]איש יצחק שמשא בכה וצעק ואמר: אַךְ! נחום האלקושי החריב את ביתי!"

(4) חזר המשרת של נביא נחום האלקושי על [=בגלל] הצעקה הזאת בפנים בבית וראה בעיניו, ש[ה]איש הזה יצחק שמשא היו לו שבעה חביתין[!] של כלי חֶרֶס[!], וכל [ה]שבעה נשברו [ב]פעם אחת, ושמן זית היה שוטף בבית כמו בריכת מים. והבית בלע אֶת[!] שמן הזית הַזֶּה כמו מים בלועים [=בביבי־שופכין / מים שנבלעו?]. והאיש [ה]משרת של נביא נחום חזר לביתו.

(5) ואחר שבעה

#### [עמוד יב]

(1) שבעה[!] ימים מיתו[!] לו שבעה[!] נפשות. האיש הזה הנוצרי, ששמו היה יצחק שִׁמְשָׁא, מקודם מֵתָה אשתו, ואחר כך בנו הבחור, ואחר כך ילדיו, וביום השביעי[י] הוא גם מָת. זאת שבעה נפשות מֵיָתוּ מיביתו. רק נישארה אימו הזקינה. וביום השביעי אחרי מותם, גם כלילה, הֶחָרַב [=החריב, נחרב] את הבית.

(2) עד היום הזה הוא חורבן [=חרב], לא יבנה לעולם, וכל הנוצרים והיהודים יודעים את המעשה הזאת[!]. וזו העיר האלקוש הם נוצרים כולם, רק בית אחד יהודי. ומיום ההוא הנוצרים מפחדים ממנו. אֵן משביעים [=נשבעים] בו בשקר.

(3) אם אחד אכל כסף של השיני [=לא החזיר חוב], ואין לו עדים, משביעים בנביא נחום, וכל מי שישבע בו בשקר, או יסתמם [=יסתמא? האות השנייה אינה ברורה], או ימות בזמן קרוב. אֵי אפשר שישבעו בו בשקר, מפני [ש]ראו את נפלאותיו.

(4) ועוד [מעשה] אחד, אני שבימי ראיתי ושמעתי על נִפְלְאוֹתָיו. זֶה יום אחד היה אחד גוי[!], מימשולמים [=מוסלמים], אלו [=שם?], היה מביא טבק של פִּירְדָּה שילו לְמִכּוֹר, ומשא עול פירדה היה טְבָאק למכור. ושוטרים של ממשלה ראו אותו וגם הִמְתִּינוּ לארבעה [=במרחק ארבעה? רחובות של [=מקבר] נביא נחום על הגוי [=לגוי].

#### [עמוד יג]

(1) הזה, שלא ינצל מהם. והם אחזו [על] את כל הדרכים. והיה בערך 1 עשר [=ארבע אחר הצהריים] בשעת ערבית כיום[!]. והוא מא[!] עשה? והוא לפני פתח

של נביא נחום האלקושי, תכפ ומיד לקח את [ה]מִשָּׂא של [ה]טבאק הזאת! [מַעַל הפירדה, והשליך אותו בבית נביא נחום.

(2) ואם [=ואמר] לו: יא נביא נחום, אני השלכתי את בקשתי אצלך, והיביאתי! את הטבק שלי בביתך. אם אתה לא תציל אותי מיד השוטרים הללו, אני הלכתי לעזוזל!]. ואני בשלב [=מצב] סכנה עכשיו. הראיני את נפלאותיך! שכל היהודים ברק חודש אחד יבואו אצלך, ויחוגו לך. עכשיו הראיני את נפלאותיך. אם את[ה] היצלתני, אני מאמין בך.

(3) ואני בשעת [=תוך שעה] אלך לבית, אעשה אחד זבח לשמך. והשליך את הטבק בבית נביא נחום. ולקח את הַרְסָן של [ה]פרדה בידו והלך עד אחר ביתו של נביא נחום. ואמרו [השוטרים] לו: הִיכָאן? הטבק שילך? מא עשיתה[!]? בו? אם [=אמר] להם: "אני לא היה לי שום טבאק. רק פרדה. הם באו וכמה שחיפסו!]", לא ראו [=מצאו] טבאק."

(4) והיביאו הגוי הזה עימם, ובאו בבית נביא נחום, ולא ראו את הטבק. ובעל הטבאק הייה רואה את הטבאק שלו היה לפני עיניו, והשוטרים לא היו רואים את הטבאק. וניצול האיש מִיָּדָם.

#### [עמוד יד]

(1) ולא עָשׂוּ לוֹ כִּלּוּם. ואחרי שהלכו השוטרים, הוא חזר עוד פעם בלילה, ולקח את הטבק שילו, ונשק את הַמַּצְבָּה שילו. ואמר: עכשיו אני ידעתי שאתה איש נביא וקדמון, ובעל נפלאות אתה. מפני כך [הוא מייחס את הביקורים השנתיים בחג השבועות (איד־זיאר) להערצת הנביא ולאמונה בו], ברק חדש! אחד יבואו יהודים לך בשבועות.

(2) עוד אחד אני אומר לך. יום אחד באו שבעה אנשי זימה שהלכו ושידרו! עיר אחד[!] מעיר [=מערים] של [ה]כסדים!]. ובאו בלילה בחצר של נביא נחום. וחצר שלו, אני [אומר] לך, דומה כמו חצר של רבי מאיר בעל הנס, ש[אן]מרים לו [בערבית] חוש דהוכי[יה]. שמה [=שם] סִית שרה קבורתה [=קבורה,<sup>72</sup> או קבורתה (=הקבורה שלה)].

(3) ושברו את הדלת שלָה, והלכו בבית [=נכנסו לבית] וישנו שם עד השכמת הבוקר. ולכלכו את הַחֶצֶר בצואה. וקם אחד מהשוודים אילו, אם אמר לחביריו:

72 בהשפעת ארמית; עיינו לעיל במבוא, סעיף 5.5.

"לא! תִּלְכְּלוּ אֶת הַמָּקָם!]. הוא קדוש". ו[ה]חברים אמרו לאיש שאמר להם כך: "זו [=אלה] נביאים [=נחום ואחותו] של יהודים. מא יכולים לעשות לנו?" (4) האיש אמר להם: "אני גם [=כבר] אמרתי לכם, אם תשמעו לי, לא תִּלְכְּלוּ אֶת [ה]מקומות אלה, מפני [ש]אסור. ואם לא תשמעו לי, אני איני יכול לכם. אתם ברצונכם, מא שאתם רוצים לעשות תעשו. אחר כך תראו מא יעשו בכם". האיש הזה

[עמוד טו]

(1) לא עשה דבר שלא [ב]דרך ארץ. והם ישבו בחצר, טימאו את המקום, עד השכמת הבוקר הם הלכו. היה עוד קרוב לבוקר, כמה שרוצים להשתין, לא היו יכולים להש[ת]ין. עד [ש]בהיום ההוא הגיעו לביתם, והיו חולאים [=חולים] בכביה ובצעקה גדולה ובחולי גדול.

(2) עד יום השלישי ששה מהם מיתו מיתה בצער. והאיש [שהיה] חבר שלהם לא מת, ולא החלי [=חלה]. והוא סיפר לאנשי ביתם, שמעשה כך היה. והם באו ועשו [=תיקנו] את הדלת של סֵית שרה, והיאטטו [=טאטאו] את המקום וניקו אותו יותר טוב מיקודם.

(3) ועד עכשיו כל השנה ילכו לעולי רגלים [=לעלייה לרגל] בשבועות כל יהודי סביבות האלקוש. ויבאו לא[!] הוצאות הרבה [=ויהיו לו הרבה הכנסות]. וגבאי שלו הוא במוצל, ושמש שילו הוא באלקוש עד היום הזה [תרצ"ב, 1932]. הוא ידוע וכל השנה בשבועות ילכו כל סביבותיו לעולי הרגל [=לעלייה לרגל] שמה באלקוש על מציבתו, כמו [אצל] רבי מאיר בעל הנס ע"ה. ויש שנים [שמספר המבקרים] כמו ארבעה[!] אלפים משפחות, הם וטפיהם יעלימו [=יעלו, יחלימו?] באלקוש.

[עמוד טז]

(1) בראשי<sup>73</sup> בראשי היא בין מזרח לצפון על [הדרך ל]עיר דהוך. והיא על [ה]דרך של עמידיה. ומשנים [=בשנים קודמות] היה[!] כמו חמשים בתיים יהודים. והיה להם בית הכנסת[!] וחזן ושוחט. ורובם היו חכמים והיו יודעים בתורה, והיה להם ספרי תורות.

(2) ועכשיו בעונותינו, הרבה [משפחות] מפני צער שלהם, הם נידבודדו [=נתבודדו, נשארו משפחות בודדות במקום, נידלדלו]. מהם יש שבאו על [=אל] ירושלים,

73 כנראה, בר אשי "ליד הריחיים", בכורמג'ית; בן יעקב תשמ"א, עמ' 55 (שורות מעטות); על מקומות התיישבותם בארץ, עיינו בן יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 42-45; 50-51.

- ומהם הלכו נתפזרו בעירות אחרות, ומהם באו לעיר דהוך. ועכשיו נמצאים כמו עשרה בתים שמה. וגם היו מדברים בלשון כורדים.<sup>74</sup>
- (3) והם מי מעינות שותים, וטבילתם [=לצרכי טהרה] במי מעיינות, ומים שלהם קרים עד מאוד. והיה להם גנים ופרדיסים, וכרמים ושדות. והיו זורעים ועובדים ואוכלים. והיו בצער מפני המשולמים.
- (4) ושליח של ירושלים היה הולך אצלם [לאסוף תרומות], והיו נדיב[י] לב הרבה. והיו קהל [=ציבור מתפללים ממשי] ובעל[י] המדרש [=ובעלי בית מדרש], כמו דרכי [=כדרך] כל ישראל. והיו ירא[י] שמים, והיו מקבלי אורחים. ולדין ולדת [=בענייני דין ודת] היו ישרים [=אדוקים]. בכל מינהגם [=קיום מצוות היהדות] היו טובים עד מאוד.
- (5) והיו תחת ממשלת עמידיה, והשר שלהם היה חיסין אגא. ועכשיו בניו של חיסין אגא היו הרבה מזיקים [=מזיקים] להם, עד שנדכודרו. עכשיו יש [=נשאר] במקום] כמו עשרה משפחות.

## [עמוד יז]

- (1) עֲמִידְיָה.<sup>75</sup> עֲמִידְיָה היתה עיר גדולה ועתיקה, והיו בה חכמים גדולים. והיו בהם שידועים בקבלת [=בקבלה] מעשית [=כותבי קמיעות], ובתכונה ובחשבונות [=באסטרוולוגיה וחישובי הקץ].
- (2) והם על מי מעינות [יושבים ו] שותים. ולמטה מ[ה] עיר [יש נהר] אומרים לו ניהרית עֲמִידְיָה. וגם יש שבהם שייש להם גנים ופרדסים, שיש בהם רמונים ותותים ומגִימָגִים [=מִשְׁמָשִׁים; באי"ז: mižmižže, מִזְמִזְזָה, ערבית מִשְׁמֶשׁ], ותפוחים, וגם תפוחי אדמה.
- (3) וגם הם תחת ממשלת אשור, היא מוצל, והגוים שלהם קשים. ועכשיו נמצאים שם כמו חמשים משפחות יהודים, ויש להם שתי בתי כניסיות, וגם יש להם שנים או שלושה שוחטים. וגבאי שלהם משה בן חיים שקוקי; כך שם משפחתם.
- (4) וגם יש להם שמה בִּיחְזָאנָא [!] [=ביחזאנה]. כך שמענו מאבותינו [לרמוז שלא ביקר שם, או שהשמועה מתייחסת לפרטים הבאים]. שמה היתה קבורת חזאנים [!].

74 עיינו לעיל במבוא, סעיף 3.5, והערה שם.

75 ערבית עֲמִידְיָה; לה"ד עֲמִידְיָה. בן יעקב תשמ"א, עמ' 71-81; בן יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 42-45; יונה תשמ"ט, עמ' 25-28.

עד היום הזה אומרים בית חֲזַאנָה[!]. ויש להם בית המדרש. ו[ה]גוים שלהם קשים עד מאוד.

(5) והם מדברים כלשון כורדית [=ארמית].<sup>76</sup> ועבודתם צנדלרים[!]. ומביאים מים בְּכֶתֶף[י]הם [=על כתפיהם, בכדים] לבתים. והרבה עבודתם קשה וכצער גדול. ויש להם בתי [=תאי] גְּנִיזָה[!] מספרי [=עם ספרים] עתיקים. אולי [=בוודאי] ימצא [=יימצאו] שמה ספרים עתיקים, מפני [ש]היא עיר עתיקא[!] עד מאוד. ויש להם צור [=צוק, בנויה בראש צוק גבוה], והיא מדינת מלכים [=חיו בה מלכים בעבר?].<sup>77</sup>

### [עמוד יח]

(1) בית הכנסת הגדולה היא שמה, בית הכנסת חֲזַן[!] דוד וחזן יוספ[!]. ובית הכנסת השנייה שמה קוראים לה בית הכנסת של עזרת[!] סופר, מפני הרבה פעמים נגלה להם. וגם שָׁךְ של עזרת צופר[!], יש קבורת עובריה[!] הנביא, למטה מבית הכנסת של עזרת סופר, והרבה פעמים שנגלה [=נתגלה להם בחלום?] להם שָׁה [=שזאת] מַצֶּבֶת עובריה הנביא.<sup>78</sup>

(2) ומחוץ [ל]עמדיה יש עיירות שייש יהודים שמה שנגלו[!] מן העמדיה. שם [=שם] עיר [=כפר] אֶקְדִישׁ,<sup>79</sup> ארבעה בתים [יהודים]. בעיר בֵּיעַנְי[י]תא,<sup>80</sup> עיר של נוצרים, גם ימצאו שם יהודים, עשרה בתים, ומימי מעינות הם שותים.

(3) ושם העיר [=כפר] אֶיְנִישׁ.<sup>81</sup> עוד עשרה בתים [יהודים]. גם [מקום זה רובו] נוצרים. וממי מעינות שותים. אֶרְאֲדִינָא,<sup>82</sup> נוצרים, יש כמו עשרים משפחות [נוצרות?], וגם מי מעינות שותים.

76 בוודאי מתכוון לארמית, משום שיהודי עמדיה כידוע דיברו ארמית; עיינו לעיל במבוא, סעיף 3.5.  
77 כוונתו אינה ברורה; אולי מתכוון שהייתה עיר מלוכה מבוצרת בעבר; ואולי הכוונה לחכמים הגדולים, או "מלאכים" (?) = צדיקים, שהיו בה פעם; עיינו בן־יעקב תשמ"א, עמ' 80; בן־יעקב תשמ"א, מי־לואים, עמ' 42-45.

78 הקבר של עזרא הסופר הוא בדרום עיראק, על יד בצרה; עיינו בהרחבה, בן־יעקב תשל"ד, עמ' קלח-קפח. גם עובריה הנביא לא קבור בעמדיה, אלא במוצל; עיינו בן־יעקב תשל"ד, עמ' קח-קט; לניארו תשמ"א, עמ' 279. אך גם בבן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 43 (על פי חכם אבידאני, תושב עמדיה): "וזכר סִייד יחזקאל אשר בבית הכנסת העליונה אשר בעיר עמדיא; וזכר עזרא הסופר אשר הוא בבית הכנסת התחתונה אשר בעמדיא [...]", אך בהמשך, באותו דף: "וזכר עזרא הסופר אשר בין תוך [=בתוך] תחום בצרא".

79 בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 46: אֶקְדִישׁ; מוצפי: כפר נוצרי.  
80 לא מצאתיה בבן־יעקב. מוצפי: Bé'enatha (פירוש שמו: מקום מעינות) כפר נוצרי.  
81 בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 46: אֶיְנִישׁ. מוצפי: Enishke, כפר נוצרי.  
82 בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 46: עֶרְדִין (מוצפי: ארמית נוצרית: Aradhin; ארמית־יהודית:



- (4) עיר ארדינא עליונה של גוים [= כורדים מוסלמים], [יש] חמשה בתים [יהודים?].  
בְּמַרְנֵי יֵשׁ שְׁלוֹשִׁים מִשְׁפָּחוֹת.<sup>83</sup> עיר דִּירֵי<sup>84</sup> הם נוצרים, שלושה בתים [יהודים?].  
(5) רומאני [כומאני?] עיר נוצרים, חמישה משפחות.<sup>85</sup> עוד עיר אֶסְפִּינְדָאָרְי,<sup>86</sup>  
קרוב [!] לעמידה, שני שעות וחצי, מהלך רגלי, שבעה משפחות. עוד עיר, גִּיגָאש  
[גיגאש?],<sup>87</sup> שלשה משפחות, מי מעיין שותים. גִּוִּזֵי שלושה משפחות.<sup>88</sup>

## [עמוד יט]

- (1) גְּרָאגוּ היא עיר גוים [= כורדים מוסלמים].<sup>89</sup> יש שני משפחות מצד מערב  
לעמידה, מהלך שבעה שעות רגלי; ארבעה משפחות מצד צפון לעמידה. היא  
מהלך שלשה שעות רגלי; היא עיר בִּיתְנֹרִי,<sup>90</sup> כמו עשרים משפחות.  
(2) ושמה יש מיערת אליהו הנביא. כמה וכמה פעמים נגלה להם. ושם גבאי שלהם  
-- [השם חסר כאן, אך מצוין בהמשך]. הכל [!] דיבורם בכורדית.<sup>91</sup> ויש ספרי תורות,  
וחזן, וחכם שוחט ומוהל ובודק. וגבאי מנשה.  
(3) עוד עיר טְוֹנְאֵיִשׁ.<sup>92</sup> כמו [יש ריווח, אך חסר מספר] משפחות. דיבור כורדית.  
(4) עוד עיר נִירוּא.<sup>93</sup> יש כמו שלשה משפחות. דיבור כורדית. והכול שוחט להם  
מעיר עמידה; יֵלֶךְ להם [= אליהם], אם לשחיטה, אם לְבִרֵית [!].

(afodan). ידוע לי אישית מפי מסרנים משם, שהיו שם לפני העלייה הגדולה לארץ רק שתיים-שלוש משפחות יהודיות.

83 בני־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 20-21: בְּמַרְנֵי (סיפורים מצמררים על חטיפת בנות יהודיות).  
84 משמעה 'מנזרים' (ערבית), ולא מצאתיה נזכרת אצל אחרים.  
85 לא מצאתיה בבני־יעקב.  
86 מן הסתם סְפִנְדָאָרְי = עצי צפצפה (עיינו צבר 2002, עמ' 242: ספינדארא); בני־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 48: סְפִנְדָאָרְי; בוודאי זהה עם בני־יעקב תשמ"א, עמ' 55: סְפִנְדָר.  
87 לא מצאתיה בבני־יעקב.  
88 לא מצאתיה בבני־יעקב. משמע השם 'אגוזים', כורדית.  
89 לא מצאתיה בבני־יעקב.  
90 בני־יעקב תשמ"א, עמ' 52-54 (ואגב אורחא בעוד הרבה מקומות [עיינו מפתח שמות המקומות 235: ביתנורא]); בני־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 29; על הניב הארמי שבפי יהודיה עיינו מוצפי 2008.  
91 כנראה הכוונה לארמית; השוו לעיל במבוא, סעיף 3.5.  
92 לא מצאתיה בבני־יעקב. מוצפי: באיזור ברזור, קרוב לביתנורה.  
93 בני־יעקב תשמ"א, עמ' 63-65; בני־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 36-37. במאה הט"ז-י"ז היו בה חכמים שהשאירו כתבי יד רבים (פיוטים, מדרשים וכו') שהתפרסמו בספרי צבר, מדרשים בארמית יהודי כורדיסטן, ירושלים תשמ"ה.

- (5) עוד עיר כְּאַרָא.<sup>94</sup> היא עיר גוים. יש שמה חמשה[?] משפחות. והם יודעים תורה ותפילה, רק אין להם שוחט. עוד עיר שְׁמָה [=שְׁמָה/שְׁמָה?] שְׁיִבְיָיָה.<sup>95</sup> היא עיר של גוים. גם [=אבל] יש שמה שלשה משפחות יהודים.
- (6) עוד עיר גְּלָא שמה.<sup>96</sup> היא עיר של ישמעלים[!]. יש להם ספרי תורות שלשה[?], ובית הכנסת. ושמה ששה עשר משפחות. ויש להם חֲזָן.

## [עמוד כ]

- (1) רק שוחט אָן[!] להם. ומי מעיינות לשתות וגם לזריעה. ומים שלהם הרבה יותר [מתוקים? בכמות?] מנהר. ובית הכנסת שלהם בינונית[!], לא הרבה גדולה ולא הרבה קטנה. וגם אני ברעתי [=לדעתי], יש להם גניזה של ספרי[ם] עתיקים גנוזים מפני קודם הייא[!] בתוכה הרבה חכמים גאונים ויודעי קבלה מעשית. והיא היתה עיר עתיקא[!]. והיא תחת ממשלת תורכיה, וגבאי שלהם זבולון.
- (2) על יד צפון של גְּלָא, [יש] עיר שמה רִיבְאָן,<sup>97</sup> [ועוד עיר?] כְּאַלְכָא.<sup>98</sup> עיר רִיבְאָן יש בה ששה משפחות, וְאָן[!] להם בית הכנסת[!], ולא שוחט. בזמו השחיטה או יום ברית [מילה], ילך להם חכם, למשל, לשחיטה או לברית, מעיר גְּלָא. והיא תחת ממשלת תורכיה. ומי מעיינות שותים.
- (3) זִיבְרָ על גבול של ריבאן. בצד ימין על יד היא גבול זִיבְאָר; יש עיר שמה היא נְקְבוּכִי.<sup>100</sup> שמה יש שמונה משפחות יהודים, ואין להם בית הכנסת[!], ולא שוחט. ומי מעיינות הם שותים. והם תחת ממשלת זִיבְאָר, וזִיבְרָ תחת ממשלת פאייצל.

94 עיינו בן־יעקב תשמ"א, עמ' 103: כִּירִי (Khire), הערה 3 שם; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 55: קְאָרָא. מוצפי: Kara דרומית מערבית לנירווא.

95 לא מצאתיה בבן־יעקב. מוצפי: Shivye, כפר מדרום לנירווא.

96 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 132; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 47; על הניב היהודי שלה עיינו פסברג 2010.

97 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 84: ריגאן; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 53. מוצפי: Rekan - לא עיר אלא חבל הארץ שבאזור ניירווא וכולל את הכפר Xalka.

98 אולי בן־יעקב תשמ"א, עמ' 62: כְּלָכָא, כְּלָךְ, כְּלָךְ "ע"י סינדרו במחוז מוצל".

99 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 99; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 54.

100 אולי זהה לבן־יעקב תשמ"א, עמ' 65: נְקְבִי: "בשנת תש"ז (1947) ישבו בכפר זה 110 יהודים שעסקו בחקלאות". מוצפי: Naqaboqe.

- (4) צוט נַאֹנָא<sup>101</sup> היא תחת מחוז זַיְכֶר. שמה יש ארבעה משפחות יהודים בלא בית הכנסת. ואין להם לא שוחט, ולא מוהל. ועל מי מעיינות [יושבים ו] שותים, וזורעים. ובזמן השחיטה ילך להם [=אליהם] חכם, משל, שוחט, מיעיר גִירוֹנָא.
- (5) עיר דובִי<sup>102</sup> היא [ב]מחוז עֶקְרָא. היא עיר גוים. יש שמונה משפחות בלא בית הכנסת. וחכם שלהם שמו חכם יוספ. הוא שוחט ובודק ומוהל. והוא [גם] גבאי שלהם. והם על מִי הַיְזוּא [יושבים], נְמִימִי זַאֹנָא<sup>103</sup> שותים וזורעים. ואין להם בית הכנסת; רק יש להם בֵּית להתפלל [בו].
- (6) עיר הַיְזוּא<sup>104</sup> [הוא] שם העיר עיר של [איזה] שַךְ [=שִׁיך]. שְׁמָה יש עשרה משפחות יהודים. וגם [הם] בבית מתפללים, מפני [ש]אֵן[!]; להם בֵּית הכנסת. והגבאי שלהם אדון עמרם. ואין להם בית הכנסת; רק יש להם חֶדֶר לתפילה. והם על מי מעיינות [יושבים ו] שותים וזורעים. והם תחת ממשלת פאייצאל[1].

## [עמוד כב]

- (1) עיר קְזָא [=מחוז] סוראן<sup>105</sup>, מעל מחוז סוראן, היא רֹונָנְדִיס. <sup>106</sup> שם העיר כוֹדְרָא<sup>107</sup> דְזָא סוראן<sup>108</sup>. שם יש[נ]ם ששה משפחות, בלא בית הכנסת. והם על מי מעיינות יושבים, שותים, וזורעים. היא קְזָא רֹונָנְדִיס. והגדול[ים] שבהם [=מנהיגיהם] יֶצְחָק ופִינְחָס.
- (2) נחזור על קְזָא [=מחוז] בְרָזָנִי. העיר שְׁמָה מוֹזְרָא<sup>109</sup>, בלא בית הכנסת. יש עשרה משפחות והם על מי מעיינות [יושבים ו] שותים וזורעים. ומתפללי[ם] בחדר אחד, ויש להם חֶזָאן ושוחט. וגבאי שלהם, ו[גם] חזאן שלהם ח' יוספ.

- 101 אולי קשורה בכניעקב תשמ"א, עמ' 142: צוטי, סיטי, סיתקה (בכורדיסטן התורכית; ואמנם לפי ההמ"שך היא בוודאי סמוכה לנירווא). מוצפי: סביר להניח שיבוש של Susnawa, כפר באזור עקרא שבו דיברו בלהג של Dobe.
- 102 בכניעקב תשמ"א, עמ' 57: דובי; בכניעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 54: דובי.
- 103 הוא הנהר זב הגדול; בכניעקב תשמ"א, עמ' 103 ועוד.
- 104 בכניעקב תשמ"א, עמ' 57; בכניעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 54. מוצפי: כפר באזור עקרא שבו דיברו בלהג של Dobe.
- 105 אולי קשורה בכניעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 42: סְרָאנִי.
- 106 השוו להלן לו:2; בכניעקב תשמ"א, עמ' 106-108; בכניעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 55 (מקומות התיישבותם בארץ).
- 107 אולי קשורה בכניעקב תשמ"א, עמ' 103: "כוֹדְרָאן. כפר צפונית מערבית לראונדרוו". מוצפי: אולי Kudaryan, כפר שבו דיברו בלהג ארבל.
- 108 השוו בכניעקב תשמ"א, עמ' 137: דִיזָא גְאָנְר, דִיזָה.
- 109 כנראה בכניעקב תשמ"א, עמ' 115: מוֹזְרָאן.

(3) עיר שִׁירוֹאֵן<sup>110</sup> – גם יש שמה חמשה משפחות בלא בית הכנסת. בזמן השחיטה או הברית יביאו ח' יוספ מעיר מוֹרְאָ, וישחוט<sup>[!]</sup> להם. וגם על מי מעיינות [יושבים] שותים וזורעים.

(4) הַרְגוּשׁ עיר של גוים.<sup>111</sup> היא מיחוז ברזאני. גם מי מעיינות שותים וזורעים. גם אָן להם בית הכנסת. ובזמן השחיטה או הברית יביאו הנז"ל [=הנזכר לעיל] ח' יוספ, וישחוט [=וישחוט] להם או מוהל [=מל] להם.

### [עמוד כג]

(1) עכשיו נחזור על<sup>[!]</sup> עיר<sup>[!]</sup> עקרא.<sup>112</sup> קרובה לְשִׁיךְ של ברזאני ולעיר ברזאני. והיא מקום ממשלא<sup>[!]</sup> יש שמה קאיימקם. זו<sup>[?]</sup> עקרא יש מאה וחמשים משפחות יהודים, ויש להם בית הכנסת<sup>[ת]</sup> גדולה. ויש בה מים [ש]יצא<sup>[ר]</sup> מְמִיִּי המעיין<sup>[!]</sup>, ומים יספיקו לשני<sup>[!]</sup> מכוניות [=מתקנים, מכונות] של רְחִיִּים. ומים קרים עד מאוד.

(2) ובית הכנסת יש לה גנים ופרדסים. ויש להם גם גניזה לספרים עתיקים. וגבאי שלהם אדון עידו בן פינחס מוֹסִיךְ. והנשיא הָיוּ אדון אכווגא כִּינוֹ,<sup>113</sup> והוא איש זקן וישר, ובעל שיבה עד עתה, וריחו נודף בטובה. והיא תחת ממשלת מוצל, היא ממשלת פאייצאל.

(3) עיר שמה פִיר גַאבִּישׁ.<sup>114</sup> שמה יש שמונה משפחות יהודים, בלא בית הכנסת ובלי ספרי תורות ובלי שוחט. בזמן שחיטה או ברית יביאו להם שוחט מעיר עקרה<sup>[!]</sup>. וגם שתייה שלהם מימי המעינות, ו[משתמשים בהם] גם לזריעה. וגם יש להם באירות. והנשיא שלהם אליה.

110 השו"ת בני-יעקב תשמ"א, עמ' 16, 109 (3 כפרים בשם דומה); בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 55: ש"ך שירוואן.

111 בני-יעקב תשמ"א, עמ' 99; בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 19: אָרְגוּשׁ.

112 בני-יעקב תשמ"א, עמ' 81-84; בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 45 (מקומות התיישבותם בארץ).  
113 לפני שנים אחדות רועה כורדי מסביבות עקרא מצא לוח אבן בשדה עם כתובת בעברית שהייתה חלק ממצבה שלו. בני משפחתו, פאיך ואריה גבאי ואחרים, גרים בטבריה וידועים בה, והיו ביחסים טובים עם כורדים ונוצרים ועם מולא מוצטפא ברזאני (אביו של מסעוד ברזאני) עד יום מותו; השו"ת בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 45.

114 לא מצאתיה בבני-יעקב.

## [עמוד כד]

(1) עִיר גּוֹנְדִיךְ.<sup>115</sup> הישמעאלים קוראים לה עיר גּוֹנְדִיךְ, והישראלים! קוראים לה נְרָם.<sup>116</sup> וגם יש שמה מערת אליהו הנביא. ויש שמה כמו כמו עשרה משפחות יהודים. ויש בית הכנסת קטנה, ועיר של מישולמים [=מוסלמים, מושלמים]. והיא קרובא! לעיר עקרא שעה וחיצי ברגל. והיא תחת ממשלת עקרא. ועל מי מעיינות יושבים ושותים וזורעים. ויש להם ח[כם] וחזן.

(2) עיר שוֹשׁ<sup>117</sup> היא עיר של אוצמאן [=עותמאן] אגא. ויש שמה שְׁתִים עשרי! משפחות [יהודיות?]. ובית הכנסת קטנה [ועתיקא!]. ויש להם ח[כם] ושוחט ומוהל. היא קרובה לעיר עקרא, שלשה שעות ברגל. וגדול, משל, גבאי שלהם, אליה כהן ושמעיה. ויש להם ספרי תורות. ומי מעיינות שותים וזורעים. ויש להם גנות ופרדיסים [מושקים] מימימי מעיינות.

(3) עיר בְּרָךְאֵשׁ.<sup>118</sup> מימימי מעיינות שותים וזורעים, וגם יש להם גנות וכרמים ופרדיסים. והיא עיר של גוים. שמה ארבעה משפחות יהודים בלא בית הכנסת ובלא חכם וקרובה לעיר עקרא.

## [עמוד כה]

(1) עיר הַיְזָאר גֹּת.<sup>119</sup> על נהר יושבים וזורעים ושותים. והיא עיר של גוים. יש יהודים שמונה משפחות, בלא בית הכנסת. והיא תחת ממשלת מוצל, היא ממשלת פְּאִיִּצֵל.

(2) הַיְסִינְיָה<sup>120</sup> על מי כְּאִזִּיר יושבים וזורעים. יש ארבעה משפחות יהודים, בלא בית הכנסת. והיא תחת ממשלת מוצל.

(3) עיר מְלָא בִּירוֹאן.<sup>121</sup> היא עיר של נוצרים. על נהר יושבים, זורעים, ושותים. והיא תחת ממשלת מוצל. יש שמה עשרה משפחות יהודים, בלא בית הכנסת, ובלי שוחט.

115 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 55; משמעות השם בכורדית־כורמנג'ית: כפר.

116 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 65; נין; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 37: נרם.

117 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 85-86; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 47, 53.

118 לא מצאתיה בבן־יעקב.

119 לא מצאתיה בבן־יעקב. השוו מוצפי: Hezarjot = אלף צמדי בקר, כפר דרומית מערבית לעקרא שיהודיו דיברו כורמנג'י.

120 לא מצאתיה. אולי קשורה בבן־יעקב תשמ"א, עמ' 48: הַסְּנָקָא (ולהלן כח:3); בזאכו הייתה שכונה בשם הַסִּינְיָה.

121 בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 52: מְלִבְרָאן; גם במפתח שמות המקומות, עמ' 238, מופיע: מלבראן, אך אין השם מופיע בעמוד 124. Mala Birwan, סמוך ל־Hezarjot שיהודיו דיברו כורמנג'י.

- (4) עכשיו באנו עיל[!] מחוז שְׁרָפָא.<sup>122</sup> היא עיר של גוים. היא עיר בְּתֵל בִּיזְיָנָא.<sup>123</sup> היא בלא בית הכנסת. שתיים עשר משפחות יהודים.
- (5) עיר כְּבָרָא צוֹר<sup>124</sup> היא עיר של גוים. יש יהודים ששה משפחות. בלא בית הכנסת. רק יש להם שחוט [=שוחט] ומוהל וחזן. מתפללים בְּחֻצָּר אַחַד. ועל מי מעיינות יושבים וזורעים.

## [עמוד כו]

- (1) עיר גדר פראס,<sup>125</sup> שהם כורדים ומדברים בלשון כורדית. עיר סִינָא<sup>126</sup> יש שם חמש מאות[!] משפחות [יהודיות?], [ו]בית הכנסת. גנים גדולים. על מי מעיינות שותים וזורעים. גבאי ועשיר שלהם א' אברהם. ויש מדרשות וחכמים. והיא עיר עתיקא, תחת ממשלת פרס.
- (2) בִּינָאר.<sup>127</sup> מיאה[!] ועשירים בתים [ר"ל] משפחות. ובית הכנסת, ומדרש, ושוחט. ומי נהר שותים וזורעים.
- (3) סְקִיס.<sup>128</sup> שלש מאות בתים [ר"ל] משפחות. ושתי בתי כנסיות. ויש להם נהר. שותים וזורעים.
- (4) בּוֹכָאן. יש מאה משפחות ובית הכנס[ת].

## [עמוד כז]

- (1). עיר מִיְהִיבָא.<sup>129</sup> היא עיר של גוים. תמיד היה בה יהודים. ויש להם שוחט וחכם וחדר לבית הכנסת. ועל מי מעיינות הם יושבים ושותים. והיא תחת ממשלת מוצל, תחת ממשלת פאיצאל. היא קרובא[!] לעיר מוצל [מהלך] יום אחד ברגל.

- 122 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 87: "כפר בין עמאדיא לזאכו".
- 123 Telbezəna כפר מצפון ל־Hezarjot, גם יהודיו דיברו כורדית.
- 124 לא מצאתיה בבן־יעקב.
- 125 לא מצאתיה בבן־יעקב.
- 126 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 148: סְנָה [...] סְנַנְדָּאג; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 58: סְנַדָּאג (מקומות התיישבותם בארץ); כאן 2009.
- 127 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 145; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 57.
- 128 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 148: סְקִיז; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 58; ישראלי תשנ"ח.
- 129 אולי בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 48: מְלִבְרָכִי.

(2) עיר בִּילְאָן בירי.<sup>130</sup> היא עיר של גוים. יש שמה ששה משפחות. ואן[!] להם לא בית הכנסת, ולא סיפרי תורה. ועל מי מעיינות יושבים וזורעים. והיא תחת ממשלת מוצל.

(3) עיר הַאֶסְנָא.<sup>131</sup> היא עיר של גוים. גם על מי מעיינות הֶמָה[?] יושבים וזורעים. יש שמה ארבעה משפחות יהודים, בלא בית הכנסת.

(4) עיר אתרוש.<sup>132</sup> היא עיר של גוים. יש שמה עשרה משפחות יהודים. ועל מי מעיינות זורעים ושותים, ו[יש להם] גנים. והיא תחת ממשלת מוצל. וקרובא[!] לעיר דהוך, עשרה שעות. ואן[!] להם לא בית הכנסת, ולא ספר תורה. רק יש להם חזן.

## [עמוד כט]

(1) עיר ארויל.<sup>133</sup> ארבעה בתי כניסיות. ויש כשש מאות משפחות. ויש להם חכמים ושוחטים ומדרשות, ומוהלים. ויש להם גְּנִיזָא ל[ספרים] עתיקים. והיא תחת ממשלת מוצל, היא תחת ממשלת פאייצאל. ועל מי מעיינות שותים. ועכשו היביאו סינורות [=צינורות] של מים מיהרים בעיר. ועשיר שלהם צאלה יוספ נוראלה עם יהושוע נחום.

(2) עיר שְׁקֶלוֹנָא.<sup>134</sup> היא תחת ממשלת ארויל. והיא יש שמה יהודים עשרים משפחות. ויש להם בית הכנסת וחכמים וחזן, וגבאי דניאל דוד, ושוחט ובודק ומוהל. ועל מי בהירות [=בארות] של מעיין [יושבים ו]שותים.

(3) עיר דוֹסְרָא.<sup>135</sup> עיר של גוים. שמה יש שלשה משפחות יהודים. והיא [=והיא] תחת ממשלת[ת] ארויל. ומי באירות שותים.

130 לא מצאתיה בבן-יעקב.

131 בן-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 48: הַסְנָאָא. מוצפי: Hasnaka, כפר סמוך לאתרוש ויהודיו מדברים בלהג אתרוש.

132 בן-יעקב תשמ"א, עמ' 51; בן-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 50. אגב, לפי מסורת משפחתית, אביו של סבא בא לאזכו מאתרוש.

133 בן-יעקב תשמ"א, עמ' 88-95; בן-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 17-18, 54: אַרְבֵּל (מקומות התיישבותם בארץ); וראו מאיר ק. בן עוזר, יהודי ארביל: צפון עיראק: הווי הקהילה וסמליה בציורים (ממכחולו של הצייר ק. מאיר בן עוזר), בני ברק 2002; על ניב הארמית החדשה שבפיהם עיינו כאן 1999.

134 בן-יעקב תשמ"א, עמ' 110.

135 לא מצאתיה בבן-יעקב.

- (4) עיר דן גֹּרֵית כָּאן<sup>136</sup> עיר גוים. שמה [כמה] משפחות יהודים בלא בית הכנסת.  
 (5) גוֹזָא פֶּאֶנְכָא<sup>137</sup> עיר של גוים. משפחות ארכעה, בלא בית הכנסת.

## [עמוד ל]

- (1) עיר אֶלְטוֹן כּוּפְרָסִי<sup>138</sup> עיר של גוים. יש שמה עשרים משפחות יהודים. ואן להם בית הכנסת. רק בחדר אחד מתפללים. ומימימי זווא שותים. והם תחת ממשלת ארויל. וגבאי שלהם מיראד מריומא.  
 (2) עיר יֶאֲרִי קִיזְלָאר<sup>139</sup> עיר של גוים. נְמִימִי באירות שותים. יש שם יהודי[ם] שלשה משפחות, בלא בית הכנסת.  
 (3) אֶלְט גֹּרְגִיִיאַן<sup>140</sup> עיר של גוים. שלשה משפחות יהודים, בלא בית הכנסת. ומימימי באירות שותים.  
 (4) עיר קְלָא סִינְיָג<sup>141</sup> שלשה משפחות יהודים. והיא עיר של גוים, ובלא בית הכנסת.  
 (5) צוֹרָאן<sup>142</sup> שלשה משפחות יהודים. והיא של גוים. מימימי מעיינות שותים וזורעים. ואין להם בית הכנסת.

## [עמוד לא]

- (1) עיר כּוּר<sup>143</sup> עיר של גוים. יש יהודים שלשה משפחות בלא בית הכנסת ומימי מעיינות שותים וזורעים.  
 (2) חֶלְבָא [= חֶלְבָא].<sup>144</sup> שתי משפחות יהודים בלא בית הכנסת. והיא עיר של גוים. ועל מעיינות שותים וזורעים.

136 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 98: דוֹגִיד־דְּכָאן.

137 לא מצאתיה בבן־יעקב.

138 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 122: אֶלְטוֹן כּוּפְרִי (בערבית אל־קנטרה); בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 55; נראה שהיא שונה מ־כּוּפְרִי או זִנְבָאֲדָא להלן לה:5).

139 לא מצאתיה בבן־יעקב.

140 לא מצאתיה בבן־יעקב.

141 אולי בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 54: קְלֶעֲדִיז (מחוז ארבל).

142 לא מצאתיה בבן־יעקב.

143 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 97: גֹּוֹר, קוּוֹר, כּוּוֹר.

144 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 115; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 53. על הניב היהודי של חלבג'ה וסלימ־נייה עיינו כאן 2004.



- (3) סְעִדְוֹן<sup>145</sup> עיר של גוים. שלשה משפחות יהודים בלא בית הכנסת.  
 (4) עיר כְּכֹךְ<sup>146</sup> היא תחת ממשל[ת] בגדאד. עיר עתיקא. יהודים משפחות: ארבעה מאות. ויש להם חכמים ושוחטים ומדרשות. ומימי מעיינות שותים. ו[גם] מימי [נהר] כאסא [Khasa] שותים וזורעים.

## [עמוד לב]

- (1) אֹרְמִין<sup>147</sup>. יש מאה וחמשים משפחות יהודים. והנשיא וגבאי מולא משה. ועל נהר [=אגם] אורמין [יושבים ושותים]. ובתי כנסיות ארבעה; ומדרש וחזן ושוחט. תחת ממשל[ת] פרס. ושם [ה]נהר שילהם נהר באנר.  
 (2) צְלִמָּאס [?] -<sup>148</sup> מחוקה בקו מעליה. אולי לא ביקר שם או לא היו לו פרטים].  
 (3) קזא, הוא מחוז, אורמין; עיר שינו<sup>149</sup> עשרים משפחות יהודים. על נהר גְּדֵר. ויש להם בית הכנסת אחר. תחת ממשלת פרס. גבא[י] [שינו שלמה מאלמא=] מעלמא =מורה[?].  
 (4) נְקֵרָא<sup>150</sup> היא [על נהר] גדר של פרס. יש שלשים משפחות יהודים. ויש להם בית הכנסת אחר. ויש להם שוחט וחכם. וגבאי שלהם ניסן גְּאֶבְשִׁין.  
 (5) צְאֶבְלָג<sup>151</sup>. יש יהודים ששים משפחות יהודים. יש להם בית הכנסת. וגבאי שלהם יעקוב שלמה. תחת ממשלת פרס. ועל נהר גְּדֵר יושבים, שותים וזורעים.

145 לא מצאתיה בבני-יעקב.

146 בני-יעקב תשמ"א, עמ' 117-122; בני-יעקב, תשמ"א, מילואים, עמ' 56 (מקומות התיישבות בארץ).

147 לא ברור מניין הנו"ן הסופית; בני-יעקב תשמ"א, עמ' 144: אֹרְמִיָה, אורמי, ריזאיה; בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 56; גרבל 1965, עמ' 14-18 (כולל מבוא המפרט את הקהילות ומפה, תיאור בלשני של הניבים היהודיים בארמית חדשה באיראן, מעשיות וסיפורים, מתכונים וגלוסאר); בני-רחמים תשס"ו (טקסטים בניב יהודי אורמאי באותיות עבריות); כאן 2008.

148 בני-יעקב תשמ"א, עמ' 143: סלמאס; בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 58.

149 בני-יעקב תשמ"א, עמ' 144: אושנו, אושנויה; בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 56; גרבל 1965, עמ' 14-18 (כולל מבוא המפרט את הקהילות ומפה; עיינו לעיל על אורמיה).

150 בני-יעקב תשמ"א, עמ' 147; בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 57; גרבל 1965, עמ' 14-18 (כולל מבוא המפרט את הקהילות ומפה); בני-רחמים תשס"ו (טקסטים בניב יהודי נע'דא[!]) באותיות עבריות).

151 בני-יעקב תשמ"א, עמ' 147: סוג' בולֶאק [...] מְהַאֶבְאָד; גרבל 1965, עמ' 14, 18 (מפה).

## [עמוד לג]

- (1) מְיִאנְדִּיו.<sup>152</sup> יש שמה שְׁתִּי מְאוֹת וחמשה ועשרים משפחות יהודים. ויש להם בית הכנסת ומדרש ושוחט וחזן. ועל נהר גָּגָתוּ [הם יושבים]. ותחת ממשלת פרס. גבאי שלהם אליהו מזרחי.
- (2) מְרֵאֲגָא.<sup>153</sup> יש שמה עשרה משפחות יהודים. ויש להם בית הכנסת. מי מהר שותים וזורעים. וגבאי שילהם כהן שאול. ועל תחת ממשלת פרס.
- (3) בּוֹכְאָן.<sup>154</sup> יש שמה יהודים מאה משפחות. ויש להם בית הכנסת, ומדרש, ושוחט, וחזן. וגם מי נהר שותים וזורעים. וגבאי שלהם מורדכי יחזק[א]ל.
- (4) טְאָקֶם.<sup>155</sup> יש שמה שְׁתִּי מאות משפחות יהודים, ושתי בתי כניסיות יש להם. וגבאי שלהם [=יש להם]. וחזן ושוחט יש להם. וגם על מי נהר שותים וזורעים. וגם תחת ממשלת פרס.

## [עמוד לד]

- (1) עיר סְנְקָאֵלָא (?).<sup>156</sup> שמא[!] יש שְׁתִּי מאות וחמישים משפחות. וגם שתי בתי כניסיות, ומדרש, וחכם, וגבאי. וגם מי נהר שותים וזורעים וגם תחת ממשלת פרס יושבים.
- (2) כְּאֲנָא.<sup>157</sup> שמה יש שמונה עשר משפחות יהודים בלא בית הכנסת. וגם מי נהר שותים וזורעים. ועיר של ישמעאלים. ותחת ממשלת פרס.
- (3) סִילְמִנִּיָא.<sup>158</sup> יש שלשה מאות משפחות [יהודיות]. יש להם בית הכנסת אחד, וחכם באשי שלהם ח' רחמים בכה"ר ח' רפאל. ואחד מהם ח' יצחק וגם על מי בְּוֹלְגִי מעיינוות שותים וזורעים. ותחת ממשלת פאייצאל.

- 152 בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, עמ' 145; בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, מילואים, עמ' 57 (מקומות התיישבותם בארץ); גרבל 1965, עמ' 14, 18 (מפה).
- 153 בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, עמ' 146-147; גרבל 1965, עמ' 14, 18 (מפה).
- 154 בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, עמ' 145; בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, מילואים, עמ' 57 (מקומות התיישבותם בארץ); גרבל 1965, עמ' 14, 18 (מפה).
- 155 אולי בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, עמ' 149: תִּיקָאב; בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, מילואים, עמ' 58 (מקומות התיישבותם בארץ).
- 156 בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, עמ' 148: סִינְקָאֵלִי; גרבל 1965, עמ' 14, 18 (מפה).
- 157 בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, עמ' 145; בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, מילואים, עמ' 57 (מקומות התיישבותם בארץ); גרבל 1965, עמ' 14, 18 (מפה).
- 158 בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, עמ' 111-113; בְּיִיעֶקֶב תִּשְׁמ"א, מילואים, עמ' 53 (מקומות התיישבותם בארץ).

(4) תַּאבְרִיס<sup>159</sup> יש עשרים משפחות יהודים ויש להם בית הכנסת. ומי מעיינות. ותחת ממשלת פרס.

## [עמוד לה]

- (1) יש בְּטֶהְרָאן<sup>160</sup> עיר של פרס, שמה יהודים כורדים, עשרה משפחות.  
 (2) בהמדאן<sup>161</sup> יש עשרים משפחות יהודים.  
 (3) בְּעֶקְבָּא<sup>162</sup> מאה משפחות. יש להם חכם ושוחט, ובית הכנסת. ותחת ממשל[ת] פאייצאל. היא תחת מחוז בכל.  
 (4) כְּנָא קִין<sup>163</sup> יש שמה מאה משפחות יהודים, ובית הכנסת, ומדרש. ועל מי נהר יושבים ושותים וזורעים.  
 (5) כְּפָרִי<sup>164</sup> יש שמה ארבעים משפחות יהודים, ובית הכנסת אחד, וחכם וחזן. ועל מי נהר שותים. ותחת ממשלת פאייצאל.

## [עמוד לו]

- (1) נַאבְ גֵּיִיא<sup>165</sup> עיר של גוים. יש שמה עשרים וחמשה משפחות, ובית הכנסת. ועל מי נהר שותים וזורעים. תחת ממשלת פאייצל. מחוז בגדאד.  
 (2) רְאוּנְדִיס<sup>166</sup> יש ארבעה ועשרים משפחות. וח' שלהם ח' יוספ. ועל מי נהר יושבים ושותים. ותחת ממשלת פאייצל [עיינו לעיל כב:1].  
 (3) רוֹס תְּקָא<sup>167</sup> באלד [בלד=עיר?]. יש שמה חמשה עשר משפחות יהודים. ויש להם בית הכנסת, תחת ממשלת פאייצל.

- 159 מתכוון למהגרים בטבריו (פרס); לא נזכרת אצל בני-יעקב.  
 160 מתכוון למהגרים בטהרן; בני-יעקב תשמ"א מזכירה אגב אורחא, עמ' 13, 143 (הערה 3).  
 161 נזכרת בבני-יעקב תשמ"א אגב אורחא, עמ' 143 (הערה 2).  
 162 נזכרת בבני-יעקב תשמ"א אגב אורחא, עמ' 124.  
 163 בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 56: כ'אנקין (מקומות התיישבותם בארץ); ואגב אורחא בני-יעקב תשמ"א, עמ' 9, 13.  
 164 בני-יעקב תשמ"א, עמ' 123-124; בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 32 (שונה אלטון כופרסי לעיל ל:1).  
 165 לא מצאתיה בבני-יעקב. מוצפי: משמעות השם היא "באמצע האזור ההררי"; נראה לי שהתבלבל במיקום. לא במחוז בגרד אלא הכוונה לעיר Gavār = בטורקית Yüksekova, שנמצאת מצפון לחבל ארץ שנקרא בכורדית Nawchiya.  
 166 נזכרה קודם; עיינו כב:1.  
 167 בני-יעקב תשמ"א, עמ' 108-109, 156: רוסתקה (הערה 3); בני-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 55.

- (4) באש קֶלְעָא.<sup>168</sup> יש שמה חמשים משפחות. ועל מי מעיינות שותים. וגבאי שלהם חכם יונה. ובית הכנסת אחד יש להם.
- (5) וואן.<sup>169</sup> עשרה משפחות יהודים, בלא בית הכנסת ובלא ח'. ותחת ממשלת תורכייא.

## [עמוד לז]

- (1) בגֶדָאד.<sup>170</sup> יש שמה כמו אלף משפחות [יהודים] כורדים. היא תחת ממשלת פאייצל.
- (2) אסטנבול.<sup>171</sup> יש שתי מאות משפחות יהודים. תחת ממשלת תורכייא.
- (3) תְּפִלִּיס [= טיפליס Tiflis, גרוזיניה].<sup>172</sup> יש ארבעה מאות משפחות יהודים. ויש להם ארבעה בתי כנסיות. ותח[ת] ממשלת רוסיא. וגבאי שלהם שְבֵאנו [=הרועה, בכורדית].
- (4) באַתוֹן.<sup>173</sup> יש ארבעים משפחות. בנג'יך[?] רֹבִיץ עֲאֶשְׂרוֹ[?] [שמות של משפחות ידועות?].
- (5) בֶּאֶכוּ [= באקו, Baku, אזרביג'אן].<sup>174</sup> עשרה משפחות יהודים. ויש להם בית הכנסת. וגבאי שלהם ניסן בן מרדכי. ותחת ממשלת רוסיא.

## [עמוד לח]

- (1) יְכַתְרִינְתָאד.<sup>175</sup> ב[ר]וסיא. יש יהודים עשרה משפחות כורדים. וסביבותיה נמצאים יותר מחמשים משפחות.

- 168 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 16: בשכאלא, 131; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 59: בשקאלא. כמה משפחות היגרו משם לזאכו והיו ידועים בשם באשקלנאיייה, או מהאג'דנאיייה. מוצפי: ב־1932 כבר כמעט לא נשארו שם יהודים. במלחמת העולם הראשונה הם נפוצו לכל עבר ורק מעטים חזרו.
- 169 לא מצאתיה בבן־יעקב.
- 170 ואמנם הייתה בכגדאד שכונה שנקראה מהאג'רכאנא = בית המהגרים, וכילד ביקרתי בה כמה פעמים עם אבי אצל קרובי משפחתה של אמי. השכונה הייתה מלאה מהגרים מהרבה מקומות בכורדיסטן; כמאה משפחות מזאכו (יונה תשמ"ט, עמ' 36). הם שימשו משרתים ומשרתות בבתי עשירי בגדאד.
- 171 השוו לעיל א: 2: קוצטנטינא.
- 172 אינה נזכרת בבן־יעקב, כמצופה.
- 173 אין בבן־יעקב, אך עיינו בוויקיפדיה: <https://en.wikipedia.org/wiki/Batun>.
- 174 אין בבן־יעקב, אך עיינו בוויקיפדיה: <https://en.wikipedia.org/wiki/Baku>.
- 175 לא מצאתי כן במקורות, אך עיינו בוויקיפדיה: <https://en.wikipedia.org/wiki/Baku>; עיינו בכך יעקב תשמ"א, עמ' 9, הערה 2, על אוכלוסייה כורדית, כמאה אלף, בברית המועצות.

- (2) כּוּפְּנִסְבִּי [?] אֹבְלוֹךְ.<sup>176</sup> בכפרים שלהם יש נמצאים! [?] קרוב למאה משפחות יהודים כורדים.
- (3) בעיר אדינא<sup>177</sup> יש שלושים משפחות יהודים. והיא תחת ממשלת תורכייא.
- (4) בישכך וניורוך.<sup>178</sup> יש חמש מאות משפחות [יהודים?] כורדים נמצאים שמא [!].
- (5) אל לחייה [אל נחייה?].<sup>179</sup> היא עיר של א[דון] מנחם דניאל והיא קרובה לכבל, היא בגראד.

## [עמוד לט]

- (1) גזירי.<sup>180</sup> יש שמה ששה בתים, משפחות, יהודים. וגם בית הכנסת. וגם יש להם טבילא וגניזא.
- (2) והיתה היא עיר העתיקא [!] של יהודים. ומן קודם שתי מאות שנים היו יותר ממאה אלפים [!] משפחות יהודים.
- (3) ועכשיו יש ששה משפחות יהודים. וגם יש מערת אליהו הנביא שמה. והרבה פעמים היא [=הוא] נגלה להם. והיא על עיר [=עיר על] מי נהר חידקל, שילך על [=מתחבר ל] נהר מוצל.

## [עמוד מ]

	<u>משפחות</u>
תחוויל אל גמיע משפחות הכורדים [=העברה <sup>181</sup>	8679
(סיכום) כלל משפחות (היהודים) הכורדים; בספרות ערביות	
עין דיוואך <sup>182</sup>	. . . 8
עיר ניציבין <sup>183</sup>	. . . 4

176 לא מצאתיה בשום מקום; אולי Kopačevo, Croatia?

177 בן-יעקב תשמ"א, עמ' 129: אֲדִנָּה.

178 אולי בן-יעקב תשמ"א, עמ' 130: בְּיוֹמֵיךָ, או שם, עמ' 142, או בן-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 59: סֶבְרֶךְ (שתיהן בכורדיסטן התורכית)? והשוו גם להלן עמוד מ.

179 לא מצאתי פרטים עליה במקורות; מנחם דניאל היה אישיות ידועה בבגראד בשנות העשרים.

180 עיינו בן-יעקב תשמ"א, עמ' 131; בן-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 59: ג'זרת אבן עומר (השם המלא בערבית); השוו לעיל: ג'זירי (א:1); בתורכית: ג'זירי; בלה"ד: ג'זירא (=א.י).

181 אולי מעמוד קודם שלא נשתמר בכתב היד.

182 מקום בסוריה; אינו נזכר בבן-יעקב.

183 בן-יעקב תשמ"א, עמ' 139-142; בן-יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 59.

קאמישלו <sup>184</sup>	0200
דייאר בכיר <sup>185</sup>	0000
אסויך <sup>186</sup>	0010
עורפא, <sup>187</sup> עיר של אברהם אבינו	0250
[גמיע=סך הכול]	9240
כורדים שייש בחלב <sup>188</sup>	0040
דמשק <sup>189</sup>	0020
עיר ברוד [=בירות, לבנון] <sup>190</sup>	0000
עיר ירושלים <sup>191</sup>	2900
בחיפה [=חיפה]	0040
כיפה [=יפו]	0090
בעיר הקודש טבריה	1000
[גמיע=סך הכול]	13000
יהודי עורפא [!] <sup>192</sup>	0200
יהודי גרמוך <sup>193</sup> וסויך <sup>194</sup>	0100
בעיר צפת [שבע] משפחות	0007
במצרים <sup>195</sup> יהודי[ם] כורדים	0200
[גמיע=סך הכול]	13010

וזה מספר של כל הכורדים אחד עשר אלף ושלש מאות ושמננים משפחות [ואמנם הסיכומים אינם מדויקים].<sup>196</sup>

- 184 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 25, 142, 149.
- 185 השוו לעיל א:1; בן־יעקב תשמ"א, עמ' 133-137:דיאר בכר; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 59.
- 186 השוו להלן ברשימה: יהודי גרמוך וסויך.
- 187 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 129-130: אורפה; בן־יעקב תשמ"א, מילואים, עמ' 59 (מקומות התיישבותם בארץ).
- 188 נזכרת בבן־יעקב תשמ"א אגב אורחא הרבה פעמים (עיינו עמ' 234: ארם־צובא).
- 189 נזכרת אגב אורחא בבן־יעקב תשמ"א, עמ' 30, 32, 41.
- 190 נזכרת אגב־אורחא בבן־יעקב תשמ"א, עמ' 10.
- 191 לגבי ירושלים, טבריה, צפת, חיפה ומקומות אחרים בארץ, השוו בן־יעקב תשמ"א, עמ' 23-26.
- 192 עיינו בטבלה לעיל.
- 193 בן־יעקב תשמ"א, עמ' 24, 25, 133.
- 194 עיינו לעיל בטבלה.
- 195 לא נזכרת כלל בבן־יעקב.
- 196 השוו בן־יעקב תשמ"א, עמ' 22: "ובסך הכל בין 15 ל-20 אלף נפש".

## רשימת הקיצורים

### ראשי תיבות

א"ח = ארמית חדשה (מונח כללי)

אי"ז = ארמית יהודי זאכו

לה"ד = לשון הדיבור (בייחוד של יהודי זאכו)

ע"י = עברית ישראלית

ע"ב = ערבית יהודי בגדאד

### מקורות

אבידני תשל"ה = עלואן שמעון אבידני, ספר מעשה[!] הגדולים, חלק ד: במדבר,

ירושלים תשל"ה, עמ' תקלב-תקס

בן-יעקב תשל"ד = אברהם בן-יעקב, קברים קדושים בכבל, ירושלים תשל"ד

בן-יעקב תשמ"א = אברהם בן-יעקב, קהילות יהודי כורדיסתאן: מהדורה ב עם

מילואים והשלמות, ירושלים תשמ"א

בן-רחמים תשס"ו = יוסף בן-רחמים, שפה אחת ודברים אחרים: טקסטים בארמית

מזרחית חדשה (להגי אורמיה ונע'דא), ירושלים תשס"ו

בראואר תש"ח = אריך בראואר, יהודי כורדיסתאן: מחקר אתנולוגי, ירושלים תש"ח

גביש תשס"ג = חיה גביש, "העליה לרגל לקברו של הנביא נחום אלקושי בסיפור

העממי של יהודי זאכו", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כב (תשס"ג), עמ' 46-25

46-25

גביש תשס"ד = חיה גביש, היינו ציונים: קהילת זאכו בכורדיסתאן: סיפור ומסמך,

ירושלים תשס"ד

גרבל Irene Garbell, *The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Persian* = 1965

*Azerbaijan: Linguistic Analysis and Folkloristic Texts*, The Hague

1965

הררי = יובל הררי, "שלוש סגולות להרוג את אדולף היטלר, פרק בתולדות הקבלה

המעשית במאה העשרים", ציון פ"א/ב, תשע"ו, עמודים 177-213

יונה תשמ"ט = מרדכי יונה, האובדים בארץ אשור: יהודי כורדיסתאן וזאכו,

ירושלים תשמ"ט

ישראלי תשנ"ח = יפה ישראלי, הארמית החדשה שבפי יהודי סקיו (דרום כורדיסתאן),

עבודת דוקטור, ירושלים תשנ"ח

כאן Geoffrey Khan, *A Grammar of Neo-Aramaic: The Dialect of the*

*Jews of Arbel*, Leiden 1999

- Geoffrey Khan, *Jewish Neo-Aramaic Dialect of Sulemaniyya = כאן 2004*  
and *Halabja*, Leiden 2004
- Geoffrey Khan, *The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Urmi*, = כאן 2008  
Piscataway, New Jersey 2008
- Geoffrey Khan, *The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Sanandaj*, = כאן 2009  
Piscataway, New Jersey 2009
- לניארו תשמ"א = עזרא לניארו, יהודי מוצל מגלות שומרון עד מבצע עזרא ונחמיה,  
טירת הכרמל תשמ"א
- Hezy Mutzafi, *The Jewish Neo-Aramaic Dialect of Betanure = מוצפי 2008*  
(Province of *Dihok*), Wiesbaden 2008
- Steven E. Fassberg, *The Jewish Neo-Aramaic Dialect of = פסברג 2010*  
*Challa*, Leiden 2010
- צבר תשל"ד = יונה צבר, "היסודות העבריים בניב הארמי שבפי יהודי זאכו  
בכורדיסטאן", לשוננו לח (תשל"ד), עמ' 206-219
- צבר תשס"ט = יונה צבר, תפסירים של פיוטים, קינות ואזהרות, בניבי ארמית חדשה  
של יהודי כורדיסטאן (עדה ולשון, ל), ירושלים תשס"ט
- Yona Sabar, "The Impact of Israeli Hebrew on the Neo-Aramaic = צבר 1975  
Dialect of the Kurdish Jews of Zakho: A Case of Language Shift",  
*Hebrew Union College Annual* 46 (1975), pp. 489-508
- Yona Sabar, *A Jewish Neo Aramaic Dictionary: Dialects of = צבר 2002*  
*Amidya, Dihok, Nerwa and Zakho, Northwestern Iraq*, Wiesbaden  
2002
- ריבלין תשי"ט = יוסף יואל ריבלין, שירת יהודי התרגום: פרקי עלילה וגבורה בפי  
יהודי כורדיסטן, ירושלים תשי"ט



## מקרא קצר – הפיכתו של כלל פרשני לכלל לוגי בכתביו של יוסף אבן כספי

לאהרן, בהוקרה בהערכה ובתודה:  
מִיָּדָה נִתְּנָה לָךְ

### 1. הקדמה

אחת הסוגיות הבסיסיות בפילולוגיה המקראית היא עניין השמטת המילים והשימוש במשפטים החסרים איבר תחבירי כלשהו. כבר הפרשנים הקדומים הצביעו על דרכו של המקרא לחסר מרכיבים שונים במשפט וניסו, כל אחד בדרכו, להסביר את התופעה. פרשנים וחוקרים רבים סקרו את התופעה ודנו בנושא זה רבות. בין הבלשנים בימי הביניים שנתנו דעתם על המקרא הקצר היה יוסף אבן כספי (1280-1345), פרשן המקרא והפילוסוף. בשונה מהפרשנים שקדמו לו עיגן כספי את התופעה במערכת הלוגיקה ושייך אותה למשפחת חוקים רחבה יותר, שאינה לשונית או פרשנית בהכרח. מאמר זה בא להציע את משנתו הלוגית-בלשנית של כספי בעניין זה.

#### 1.1 בלשנות ולוגיקה – יוסף כספי

יוסף בן אבא מרי אבן כספי נמנה עם חוג הפילוסופים הרדיקלים, תלמידיו של הרמב"ם וממשיכיו, שקם בפרובנס במאה השלוש עשרה. כספי אף חיבר שני פירושים (אזוטרי ואקזוטרי) למורה הנבוכים של הרמב"ם. הוא לא עסק בנושאים פילוסופיים בלבד אלא גם בלשון, באתיקה ובפרשנות המקרא. עם זאת ניתן לומר שאת עיקר תפקידו ראה בפירוש כתבי הקודש על פי הפילוסופיה בכלל וההיגיון בפרט.<sup>1</sup> בדרכו זו ראה עצמו סולל דרך ומחדש נתיב על פני קודמיו.<sup>2</sup> וביתר דיוק,

1 על היחס שבין ההיגיון לפילוסופיה כותב כספי (משלי, פרק י'): "ואמר בוואיס [בואטיוס, מ"ק]: ההגיון מפתח הכסף הפותח החדר אשר בו תשכב הפילוסופיה במטות זהב". לאמור, תורת ההיגיון היא אמצעי שדרכו ניתן להבין את כתבי החכמה, שהם המטרה.

2 כשר ומנקין, כספי; ראק, מצרף, עמ' 48; אסלנוב, מדקדקים, עמ' 323; כשר, שולחן כסף, עמ' 14-15; רוזנברג, היגיון, עמ' 15-18, 105-106; רנאן, יהודים, עמ' 131-136. וראו כשר, כספי, עמ' 15: "ר' יוסף אבן כספי כתב למעלה מעשרים חיבורים הניתנים לקטלוג במקצועות שונים [...]". עם זאת ניתן לומר, כי מיום שעמד על דעתו וגיבש את השקפת עולמו היה כספי פרשן פילוסופי למקרא בכל לבבו

אחד מחידושי העיקריים של כספי בכתביו הרבים היה להאיר באור חדש בעיות לשוניות, פילולוגיות ולקסיקוגרפיות ולפתור אותן בדרכים לוגיות. בעולם היהודי החלה להתעניינות בלוגיקה בעיקר במאה השלוש עשרה והארבע עשרה. אמנם כבר במאה השתים עשרה כתב הרמב"ם את ספרו "מילות ההגיון"<sup>3</sup>, אולם ספר זה הוא ביסודו סיכום קצר של עיקרי הלוגיקה הערבית וניכרות בו השפעות של ממש מתורת הלוגיקה של אלפאראבי.<sup>4</sup> אולם תחום אחד נשמר לכספי, ועד זמנו לא עסקו בו כמעט, והוא פתרון בעיות פילולוגיות בדרכים לוגיות. מאמר זה יראה כיצד הפך כספי בעיה פרשנית ממדרגה ראשונה, בעיית המקרא הקצר, לסוגיה לוגית מובהקת ויסודית.

בטרם נראה את דבריו של כספי נסקור את הרקע התיאורטי ואת הדיון הפרשני הקדום בתופעת המקרא הקצר שבמקרא.<sup>5</sup>

## 2. הדיון הקדום בתופעת המקרא הקצר

חסרון מילים, צירופים ואף משפטים בכתבי הקודש ניתן לסווג לשתי מחלקות: א. דרך קצרה – מיישבת קושי של השמטת איבר תחבירי כלשהו בדרך של מילוי פער והשלמת מרכיב שלא נזכר בטקסט; ב. המְשָׁכָה – מיישבת את אותו הקושי בצורת השלמת מרכיב מקביל שנזכר בטקסט לפני כן או אחרי כן.<sup>6</sup> שני הסוגים של ההשמטות מוזכרים ב"ברייתא דל"ב מדות" (=ל"ב מדות), המיוחסת במסורת לרבי אליעזר בן רבי יוסי הגלילי וכוללת שלושים ושתיים מדות.<sup>7</sup> המונח דרך קצרה הוא המידה התשיעית בברייתא:

ובכל דרכיו. טברסקי (כספי, עמ' 133) ערער על התפיסה שכספי הוא פרשן מקרא; לדעתו שימשה הפרשנות בידי כספי כלי עזר להתבטאויות פילוסופיות. ואולם כאמור לא כך נראה מכתבי כספי. וראו צייטקין, פרובנס, עמ' 157-158; ראק, מצרף, עמ' 26.

3 ספר זה, שחיבר הרמב"ם בנעוריו, תרגם לראשונה לעברית משה אבן תיבון והוא זכה לפופולריות רבה. ראוי לציין שיש המערערים על ייחוסו של הספר לרמב"ם, ראו דוידסון, מיימוני.

4 על השפעתו של אלפאראבי על הרמב"ם בכל הקשור ללוגיקה ראו למשל ברמן, רמב"ם; שטרן, התחביר; ספטימוס, מיימוני. כידוע, הרמב"ם כתב לתלמידו שמואל אבן תיבון שבכל הקשור לחכמת הלוגיקה יעסוק אך ורק בכתבי אלפאראבי. עניין האיגרת לתיבון והשפעתה על התפתחות הפילוסופיה בעולם היהודי נדון בהרחבה במאמרו החשוב של הרוי, מיימוני.

5 במסגרת זו לא אסקור את כל הדעות, אלא אתמקד רק בדעות הגאונים שהם הראשונים שעמדו על התופעה. דבריו של יונה אבן ג'נאח בנושא זה יידונו בהרחבה, כחלק מהבנת שיטתו של כספי.

6 מונח זה לקוח כנראה מהפועל מוֹשֵׁךְ מתוך ההגדרה שקבע ראבע: "מושך עצמו ואחר עמו". וראו בעניין זה סגל, לחקר.

7 המספר ל"ב לא מוחלט ויש כמה גרסאות למספר המידות, יש הגורסים ל"ג. על כך ראו צוקר, ל"ב

מדרך קצרה כיצד? "ואהיה מתהלך באהל ובמשכן" (שמואל ב ז 6) – "ואהיה מתהלך מאהל אל אהל וממשכן אל משכן" צריך לומר! אלא שדיבר הכתוב דרך קצרה. מאימתי נידון הדבר בדרך קצרה? משיצטרך לו הענין ודאי. כיוצא בדבר אתה אומר "ותכל דוד המלך לצאת אל אבשלום" (שמואל ב יג 39) – צריך לומר "ותכל נפש דוד המלך לצאת" אלא דיבר הכתוב בדרך קצרה. אף על פי שאין ראייה לדבר, זכר לדבר: "נכספה וגם כלתה נפשי" (תהלים פד 3).<sup>8</sup>

הברייתא משלימה את המילים בכתובים: "מאהל אל אהל וממשכן אל משכן", וכן "ותכל נפש". היא מסייגת את התופעה כאשר ההשלמה ברורה: "משיצטרך לו הענין ודאי".<sup>9</sup> ההמשכה מוזכרת בברייתא במינוח "דבר שחבירו מוכיח עליו". וכך במידה העשרים ושתים של הברייתא:

מדבר שחבירו מוכיח עליו כיצד? "מתן בסתר יכפה אף ושחד בחיק חמה עזה" (משלי כא 14) – משמע "מתן בסתר יכפה אף הקב"ה וחמה עזה, ושחד בחיק יכפה חמה עזה ואף". "אף" הראשון מוכיח על "אף" השני. כיוצא בו "כי לא בחרוץ יודש קצח ואופן עגלה על כמון" משמע "כי לא הראשון מוכיח על חבירו השני".<sup>10</sup>

כאן נעזרת הברייתא במרכיב הקיים כבר בפסוק ונוטעת אותו בצלע אחרת. ראב"ע היה כנראה הראשון שכינה השמטה מסוג זה "מושך עצמו ואחר עמו". סגל, מבלי להזכיר את ראב"ע, קורא לתופעה המְשָׁכָה וכך מקובל שמה במחקר.<sup>11</sup> ההנחה המקובלת במחקר היא שהדוגמות המובאות בל"ב אינן מתקופת התנאים

מידות, עמ' ט-י; מלמד, מפרשי המקרא, עמ' 1063. צוקר טוען שהיו ל"ו מידות שהשלימו למ"ט מידות את י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, המיוחסות לר' ישמעאל, ולאחר מכן הן קוצרו לל"ב מידות.

8 ענעלאו, משנת, עמ' 20-21. מקור זה מופיע גם אצל מלמד, מפרשי המקרא, עמ' 1070-1071.

9 ההשמטות בכתבי הקודש הן גם מתחום התחביר – השמטת הנושא, הנשוא, הלוואי מילות קישור ועוד, הן מתחום ההגה – השמטת מיליות, אותיות יחס ועוד. לסקירה על נושאים אלו ראו בכר, ראב"ע, עמ' 125-126; בכר, אבן ג'נאח, עמ' 1-11.

10 ענעלאו, משנת, עמ' 35-36. ואצל מלמד, מפרשי המקרא, עמ' 1076-1077.

11 ראו חגי, דרך קצרה, עמ' 367-368. פרק קי"ד בתהלים, "בצאת ישראל", בנוי כולו על שיטת ההמשכה: "בצאת ישראל ממצרים, בצאת בית יעקב מעם לוועז; היתה יהודה לקדשו, היתה ישראל ממשלותיו [...]".

והוברו כנראה זמן רב לאחר מכן. סביב תיארוך גוף הברייתא התנהל פולמוס גדול במחקר. אחרון הדוברים בעניין זה היה צוקר, שטען ואף הוכיח בצורה סבירה שאת הל"ב חיבר ר' שמואל בן חפני (רשב"ח), מאחרוני גאוני סורא.<sup>12</sup> רשב"ח מביא דוגמות מספר לשימוש בדרך קצרה, המלוקטות ככל הנראה מרס"ג. יונה אבן ג'נאח הרחיב יותר מקודמיו, התמקד בתופעת הדרך הקצרה ואף ייחד לה פרק שלם בכתאב אללמע ("ספר הרקמה"), בפרק כה שכותרתו "מה ששמשו בו בחסרון".<sup>13</sup> הפרק עוסק בהשמטות משני הסוגים – דרך קצרה והמשכה – וסוקר את רוב הדוגמות בכתבי הקודש המשתמשות בכללים אלו.<sup>14</sup> דבריו של יונה אבן ג'נאח ייסקרו במקביל לדברי כספי המתעמת עמו ישירות.

### 3. המקרא הקצר – עמדתו של כספי

את ביקורתו על אבן ג'נאח למקרא הקצר כורך כספי עם ביקורת על שיטתו הידועה של אבן ג'נאח הטוענת לתמורה במקרא – לחילופי מילים ואותיות. ביקורת זו משתרעת על שני פרקים ב"רתוקות כסף", פרקים ל"ג ול"ד. בפרק ל"ג חולק כספי על עניין התמורה בכתבי הקודש ותוקף ישירות את אבן ג'נאח:

דברו המפרשים על ספרי הקדש סרה גדולה, ועל כולם אבן גאנח שעשה שער אינו ליי, וחתם בראשו: "שער מה שנאמר במלה והחפץ בה בזולתה".<sup>15</sup>

כוונתו של כספי היא לשער כח בכתאב אללמע המתורגם לעברית בספר הרקמה:

**ממה שנאמר במלה והחפץ בה זולתה. יש שמביאים מלה מן המלות והחפץ בה זולתה, ומכשירים את זה בעבור התקבץ השתי מלות בסוג או במין או**

12 ראו צוקר, ל"ב מידות, וכן שם, עמ' ב על השתלשלות המחקר בעניין זה. וראו לאחרונה גרינבאום, רשב"ח, במבוא עמ' 94-95, המפקפק בדברי צוקר. וראו עוד חגי (המשכה, עמ' 15-17) העומד על כך שכבר בתרגומים השתמשו בשיטת ההמשכה ומכאן שכלל זה היה קודם לרס"ג.

13 פרץ, ג'נאח, מזהה חפיפה חלקית בין הדוגמות של רשב"ח לשל אבן ג'נאח. הוא מעלה השערה שהדוגמות שבכתאב אללמע לקוחות מהרשימה של רס"ג שהייתה רחבה מזו של תלמידו, רשב"ח. ראו שם, עמ' 319-320.

14 התמקדתי בסעיף זה רק בפרשנים הראשונים שהשתמשו במידת הדרך הקצרה עד זמנו של יונה אבן ג'נאח שאותו תוקף כספי. לא סקרתי בפרק זה את הפרשנים המאוחרים יותר בימה"ב: רש"י, ראב"ע, רד"ק ועוד שהשתמשו רבות בפתרון דרך קצרה בפירושיהם.

15 כספי, רתוקות, עמ' 68.

באיכות, או בזולת זה מן הדברים. ויש שיפול הדבר במקום הדבר, אף על פי שאינו מתקבץ עמו במאומה. וזה בעבור דעת שיש להם בזה זולת מה שזכרנו, כאשר יבוקש ימצא.<sup>16</sup>

לדעת אבן ג'נאח בכתבי הקודש מובאות מילים שהוראתן הנקודתית שונה ממשמעותן הרגילה, כיוון שיש מכנה משותף בין המילה המובאת למילה הרצויה בפרמטר מסוים (איכות, מין או סוג) או אפילו ללא המכנה המשותף הנזכר. כספי בשום אופן אינו מוכן לקבל את ההנחה שבכתבי הקודש, ואף בכתבים אחרים, כפי שנראה בהמשך, נוכל לייחס השונות מאלו שהשתמש בהן הכותב. אם כך לעולם לא נוכל להעביר מסר כלשהו:

כי איך אוכל ליחס שנוי ותמורה בדברי אלהים חיים?! ואין איש ייחס זה לעולם בספרי הפילוסופים, ואלו ייחס זה, ישפטהו למשוגע! ואבן גאנח עצמו יהיה אחד מהשופטים, כי אם כן, אין לנו ספר משום מחבר.<sup>17</sup>

טיעונו של כספי הוא טיעון הגיוני בסיסי: אם אנו הופכים את מילות הסופר ושמים מילים אחרות בפיו, הרי אנו משתמשים בפרשנותנו ולא בדברי הכותב, והאפשרות להוציא מתוך דבריו את כוונת הכותב נעלמת. ובמילים אחרות, אם נוכל לפרש את דברי הכותב בצורה שונה מדבריו ולייחס לו כוונות אחרות, לא נוכל לקרוא ולהסיק מסקנה באף ספר מהספרים.<sup>18</sup> בביאור<sup>19</sup> ל"ד תוקף כספי את אבן ג'נאח על שיטתו הנוגעת למקרא הקצר ולהשמטות:

כמו כן הוציאו דבה רעה ביחסם חסרון אות או מלה בספרי הקדש,<sup>20</sup> זולת אותיות או"י שהם למשך, ומלות הטעם וההמצאה שהוסכם ב'הגיון', שהם

16 אבן ג'נאח, הרקמה, עמ' שז.

17 כספי, רתוקות, עמ' 69.

18 לא ננסה במסגרת זו לתרץ את דבריו של אבן ג'נאח. לשם כך נצטרך לבחון כל מקרה לגופו ולהראות שגם אבן ג'נאח השתמש בכלים לוגיים והגיוניים כדי לבצע את החלופה המוצעת, כגון הקשר הכתובים ואסמכתאות נוספות. לביאור שיטתו של אבן ג'נאח ולהרחבה נוספת ראו פרץ, ג'נאח.

19 המונח ביאור אינו מקרי אצל כספי. רתוקות כסף מורכב משבעים ושלושה נושאים לוגיים ופילולוגיים שונים הכתובים בשלושה מישרים: א. הכותרות – סקירה קצרה ותמציתית, מעין תוכן עניינים; ב. הפרקים – הסבר העניין בצורה קצרה; ג. הביאורים – הרחבה של ההסבר בליווי דוגמות וביאורים רחבים. על הספר ראו קהן, חידושים.

20 בפרק הקודם ביקר כספי את חילופי המילים והמשמעויות שנוקט אבן ג'נאח, ועתה הוא מבקר את הדעה שלעתים חסרות אותיות או מילים בכתבי הקודש.

במקומות לקשור הנשוא בנושא ושם נכון לחסרם.<sup>21</sup> ולכן מה שקבץ אבן גאנח בשער אחד, חתום לְמֹת – "שער מה שימשו בו חסרון" – הכל הבל ורעות רוח.

כוונתו כמוכּן לשער כ"ה בספר הרקמה שכותרתו "מה שמשו בו בחסרון". בשער זה מביא אבן ג'נאח השמטות של מילים ואותיות בכתבי הקודש ומסבירם באמצעות העיקרון הפרשני דרך קצרה, נושא מאמרנו. כספי חולק בנחרצות ובחריפות על האפשרות שכתבי הקודש יחסרו פרט כלשהו, כלומר על העיקרון הפרשני דרך קצרה. לדעתו רק אותיות או"י שתפקידן אמות קריאה עשויות להתחלף. למעשה כספי אינו עוסק בדוגמות הרבות שהביא אבן ג'נאח ולא מתמודד עמן בצורה עניינית. אולם בהמשך הספר, טיפין טיפין, נדרש כספי להשמטות שונות בכתבי הקודש, מציע עיקרון לוגי ומחיל אותו על נושאים פילולוגיים רבים, ובהם גם עניין חיסור המקראות והמקרא הקצר. כלל זה קשור להכללה ולהפרטה בפילולוגיה, וכספי נעזר בו רבות במשנתו הבלשנית-פילולוגית.

#### 4. הכללה והפרטה בלשון

הלוגיקה נשענת, בין השאר, על החלוקה בין הכלל לפרטים: סוג – ההגדרה הכוללת והמקיפה ביותר; מין – פרט כולל בתוך סוג; פרט או איש – ההגדרה הספציפית. אבן רשד הדגיש את חשיבות העניין בלוגיקה כביאור האמצעי לספר המבוא לפרופריוס:

אמר [פרופריוס] שההקדמה בידיעת מה הוא הסוג ומה הוא ההבדל ומה הוא המין ומה הוא הסגלה ומה הוא המקרה, הכרחית בלימוד [...] והוא גם כן מועיל בהרכבת הגדרים ובחלוקה ובמופת. ואמנם אמר זה לפי שהגדרים יחוברו מסוגים והבדלים, והחלוקה אמנם תהיה לסוגים בהבדלים.<sup>22</sup>

21 אותיות או"י, במצבים שהן אמות קריאה, עלולות להישמט לדעת כספי כי הן תנועות בלבד. ומילות יחס וקישור, שאינן קשורות ישירות לתוכן העניין אלא לקשר בין חלקי המשפט וניתן להסתדר בלעדיהן.

22 אבן רשד, ביאור אמצעי, עמ' 4. חלוקה זו בין החלק המכליל ביותר לבין החלק הפרטני ביותר מצויה בכל ספר לוגיקה בסיסי בימיה"ב. היא מופיעה ב"מלות ההגיון" לרמב"ם בפרק העשירי, ב"פירוש המילים הזרות" לשמואל אבן תיבון בערך "איכות", וכמוכן בכל המהדורות של ספר המבוא והפירושים לו. השמות המוריים על כללים ופרטים השתנו בתרגומים השונים בימי הביניים. בראשונה בתרגומים מיוונית לערבית, ולאחר מכן בתרגומים מערבית לעברית. אציג כמה תרגומים מקובלים מערבית

היריעה הבסיסית, הקודמת למדע, היא אפוא היכולת לסווג כל עצם וישות מהכלל אל הפרט ולמקם אותם בקטגוריה הנכונה. הבלשנים הפילוסופים בימי הביניים, שכספי ראשון להם בין חכמי הדקדוק העברי והיהודי, אימצו את ההסתכלות הקטגורית המסווגת בטבע היקום והחילו אותה על עולם הבלשנות. במילים אחרות, כדי להבין היטב כל היגד וכל מסר עליך לפרוט אותו למרכיבים השונים ולסווגם בצורת פירמידה שבתחתיתה חלקים כוללניים יותר ובקדקודה החלקים הפרטניים ביותר. כספי כותב זאת במפורש ב"טירת כסף", חיבורו העצמאי הראשון:<sup>23</sup>

מי שידע מלאכת ההיגיון יעמוד על בחינת השמות הנפרדים וכיר במילה אם היא עניין כללי או עניין אישי. ובכלל, יכיר מה שיקפו המאמרים המונחים ובהשגתו זו ישיג שבדברים רבים נמצאים בתורה שלא ימצאם זולתו – ערום ממלאכת ההיגיון [...] ראוי לנו שנביט בכל פרטי התורה [...] במאמריו ובמילותיו, עד שנבין מהו סוג ומהו מין ומהו איש, אז נבין המכוון.<sup>24</sup>

כלומר על הלומד מוטלת חובה להתאים את המשפט הנלמד או את המילה הרלוונטית לקטגוריה המתאימה ולמקמה בהירארכיית הקטגוריות הנעה בין הכללי למסווג. עניין זה בעל משקל גדול בבואנו להגדיר כל מונח ולהבין את מהותו.

#### 4.1 עקרון הכלליות בהוראה

מההנחות שנאמרו גוזר כספי כלל עקרוני שנכנהו מעתה עקרון הכלליות בהוראה. לפי עיקרון זה, על הדובר לא מוטלת חובה לגלות את כל הפרטים בדבריו. כך כתב כספי:

אמרו חכמי ה"היגיון", כי ה"הבדל" – ממנו כולל, וממנו מיוחד, וממנו מיוחד מן מיוחד. והנה כל תשומת שם ותואר לדבר נקרא "הבדל", כי באותו התואר יבדל מזולתו. והמשל בזה: "הנה מרחוק נראה צל בהרים", ולא נדע אם "הוא צל ההרים" או "הוא גשם" או "אי זה גשם". ויש אצלנו אדם אחד יודע, שהוא – על דרך משל – "ראובן, בן יוחנן, השחור והארוך, העומד בבית משה". ואנחנו רצינו לשאול לו: מה זה ה"נראה"? והוא אם ירצה,

לעברית: סוג הוא جنس; הבדל הוא فصل; מין הוא نوع; סגולה היא خاصة; מקרה הוא عرض. וראו על כך אבן רשד, ביאור אמצעי, עמ' 143-159.

23 לסדר החיבורים של כספי ראו כשר, שולחן כסף, עמ' 15-36. וראו גם קהן, כספי.

24 כספי, טירת כסף, עמ' 11.

ישיב לנו: "הוא גשם". ואין בזה עליו תלונה מאתנו. ואז ידעו הנשאר בהבדל כולל מאד. ואולם אם הוא רוצה לעשות לנו חסד גמור, ישיב: "ראובן, בן יוחנן, השחור והארוך, העומד בבית משה".<sup>25</sup>

כספי הדגים את ההכללות במשפטים שונים שהמשותף להם הוא החלטת הדובר על רמת הפירוט שהוא מעוניין בה. מדבריו עולה שאין לתהות על רמת הפירוט שנוקט מחבר ספרי הקודש. יתר על כן, הדובר המסתפק במידע מכליל אינו סוטה מן האמת, כי מבחינה קטגוריאלית הוא בחר בשכבה המכלילה יותר. שכבה זו כוללת אמנם קטגוריות נוספות ומרכיבים אחרים, אך גם המידע הרלוונטי כלול בה. המידע שניתן הוא אפוא: "בכלל מאתיים מנה" (בכלי ב"ב מא ע"ב ועוד). כלל זה מוביל את כספי לשתי הנחות: א. ניתן להשמיט מידע מהקורא. חוסר מידע אינו טעות; ב. ניתן להחליף ולטשטש בין שתי קטגוריות בלשוניות ופרשניות שונות כאשר שתייהן נמצאות תחת קטגוריה מכלילה אחת.

#### 4.1.1 השמטת מידע מהקורא

##### א. השמטת נושא הפסוק או מושאו

אחת ההשמטות המשמעותיות שאודותן דנים הפרשנים היא השמטת הנושא במשפט. שני פסוקים סמוכים בבראשית מ"ח משמשים דוגמה טיפוסית להשמטת הנושא: "ויהי אחרי הדברים האלה ויאמר ליוסף הנה אביך חלה [...] וַיֵּגֵד ליעקב ויאמר הנה בנך יוסף בא אליך [...]". רוב הפרשנים על אתר (רש"י, רשב"ם, ראב"ע ועוד) מפרשים את המקרא כקצר שחסר בו הנושא – ויאמר האומר, ויגד המגיד.<sup>26</sup> כספי כאמור פותר זאת באמצעות עקרון הכלליות בהוראה:

אחר שהביאור אינו רק חסד, וכל כוונת כותבי ספרי הקדש להסתיר סודותם;<sup>27</sup> אם כן מחויב מאלו שתי ההקדמות, כי היה נכון אצלם להשמיט זכירת ה"פועל" או ה"פעול". וזה ב"פועל", כאומר: "ויאמר ליוסף" (בראשית מח 1); "ויגד ליעקב" (שם, שם 2), ולא באר מי האומר והמגיד.

במילים אחרות, מידע המשמיט את הנושא הוא מידע נכון. על הדובר לא מוטלת

25 כספי, רתוקות, עמ' 49.

26 אולם במקרה זה העדיף רס"ג להסתייג מהנחת המקרא הקצר והשתמש בפועל סביל ובכך פתר את חסרון הנושא: "קיל ליוסף אן אבאך מריץ" [...] ת'ם אַכְּבֵר יעקוב וקיל לה" (רס"ג, תפסיר, עמ' תלג).

27 כספי עסק לפני כן בשני עקרונות הנהוגים בכתה"ק: א. עקרון הכלליות בהוראה – על הדובר לא מוטלת חובה לגלות את כל הפרטים בדבריו, ואין לתהות על רמת הפירוט שנוקט מחבר ספרי הקודש; ב. כתבי כתה"ק נהגו להסתיר חלק מהאינפורמציה, ולעתים עשו זאת במכוון כדי להסתיר סודותיהם.



חובה לפרט את כל המידע. יתר על כן, הדוברים בכתה"ק משמיטים מידע במכוון למטרות שונות. כספי כותב באופן דומה על השמטת המושא כמו בפסוק "למען יראו וידעו וישימו וישכילו יחדו" (ישעיהו מא 20). כוונת הפסוק היא ששימו את לבם אך מושא הפסוק (הלב) הושמט ממנו.

### ב. השמטת מקום ההתרחשות או זמן ההתרחשות

הזמן שבו מתרחשת הפעולה או המקום שבו היא מתרחשת עשויים להיעדר גם כן מן הפסוק. לעתים נמצא הגדרת זמן כללית ("אז") או הגדרת מקום כללית ("שם"):

ויותר נפלא רמזם במקום במילת "שם", ולא יבארו אי זה מקום, כאמרו: "שם פחדו פחד" (תהלים יד 5; נג 6); "שם נפלו פועלי אוֹן" (שם לו 13). וכוונת דוד המרבר בהר הגלבוע; ואינו עוול וחמס, כי לא בארו. ומזה כתב ה"מורה" ב"מדע": "לידע שיש שם מצוי ראשון" (משנה תורה, יסודי התורה א, א), והכוונה: עליון לכל השכלים. ואם על זמן, כאמרו: "והכנעני אז בארץ" (בראשית יב 6), כי אין מחייב ייחוד זמן על כל פנים.<sup>28</sup>

לדעת כספי השימוש במרכיבי זמן ומקום כלליים מתאים לעקרון הכלליות שעל פיו אין הדובר חייב לפרט. משום כך בחר הרמב"ם במילה "שם" בפתחת "משנה תורה", כדי להתחמק מדיון פילוסופי על מקום הימצאות האל. הרמב"ם כיוון לישות סיבתית, "עליון על כל השכלים", אך התחמק מאמירה מפורשת בעניין באמצעות המילה המכלילה "שם".

### ג. השמטת תארים

באמצעות הכלל הזה פותר כספי בעיות פילוסופיות אמוניות העולות מן המקרא. כך בבראשית כד כשאברהם משביע את עבדו בעניין חיפוש אישה ליצחק – בפעם הראשונה אומר אברהם "בה' אלהי השמים ואלהי הארץ" (בראשית כד 4), ובפעם השנייה משמיט אברהם את התואר "אלהי הארץ" מהקב"ה: "ה' אלהי השמים אשר לקחני מבית אבי" (בראשית כד 7). השמטה זו עלולה לפרנס את הכופרים בהשגחה על כך כותב כספי:

ואלהי הארץ – הפך דעת קצת בני אדם האומרים "עזב יי' את הארץ" (יחזקאל ח 12). ואין קושיא כי אחר כן לא אמר רק "אלהי השמים" (7), כי

כבר הודעתך שהביאור חסד ועזיבתו אינו חמס.<sup>29</sup>

כספי רומז כאן להשקפת שוללי ההשגחה המתוארים ביחזקאל ואומרים שעזב ה' את הארץ – "אין ה' ראה אתנו עזב ה' את הארץ", המובאת גם ברמב"ם (מו"נ ג, יט). לדעתו ובהתאם לעקרון הכלליות, לא ניתן להסיק דבר מהשמטת הפסוק: "הביאור חסד ועזיבתו אינו חמס".

#### 4.1.2 טשטוש קטגוריות כלשניות

מלבד ההשמטה מאפשר עקרון הכלליות בהוראה אליבא דכספי לטשטש גבולות בעלי מכנה משותף כללי יותר. כך לדוגמה, ניתן לטשטש את הגבולות בין הפרטים השונים הכלולים במערכת השם. לדעתו רשאי הדובר בכתבי הקודש להחליף בין שם עצם לשם תואר, בין בינוני פועל לפעול וכדומה, כי כל אלו נתונים בקטגוריה מכלילה יותר – קטגוריית השם.

#### א טשטוש הגבולות הדקדוקיים בין שם העצם לשם התואר

חכמי הדקדוק עמדו פעמים רבות על אי התאמה בין שם עצם לשם תואר או על החלפה ביניהם בספרי הקודש. כספי כופר בהכרחיות שבחלוקה זו מעיקרה. לדעתו ניתן להחליף בין שתי הקטגוריות משום ששתיהן שייכות לקטגוריית-על אחת – מערכת השם:

כבר התבאר ב-"היגיון", כי נכון להניח שמות "דמיוניים ראשונים" [שמות עצם] במקום "נגזרים" [שמות תואר], וכן הפך זה. והנה זה דבר ראוי, כי שניהם תחת "גדר השם". והמשילו בשומם שמות "דמיוניים <ראשונים>" במקום "נגזרים" באמרם "המעשה – הכאת הארון"<sup>30</sup> [...] ואמנם בעברי אין מספר! כאמרו "במבחר קברינו" (בראשית כג 6); "והכרתי קומת ארזיו, ומבחר ברושיו אנדע"<sup>31</sup>. ואבן ג'נאח כי לא ידע זה הכלל, התחכם בזה ואמר כי "קומת" – תאר לאֵלָה..., וישאר 'קום' על משקל 'טוב'. ויהיה הטעם

29 ראק, מצרף, עמ' 255.

30 כוונתו לכך שהמטבע שמכים כדי לטבוע את צורתה היא מקבלת הפעולה, אולם השפה יכולה להגדיר את המטבע הכאה במקום מוכה. במקום להשתמש בשם התואר ("נגזרים") מוכה, ניתן להשתמש בשם העצם המופשט (דמיון ראשון) הכאה. בערבית מקובל היה לומר משפט זה *درهم ضرب الأمير: המעשה – הכאת הארון*, במקום *درهم مضروب الأمير: המעשה – מוכת הארון*; מכאן שאב כספי את דבריו. ראו אבן רשד, ביאור אמצעי, עמ' 40, 118; ראק, מצרף, עמ' 216.

31 הפסוק המקורי הוא "ואכרת קומת ארזיו מבחר ברשיו" (ישעיהו לו 24 או מלכים ב יט 23).

‘הקום שבארזיו’ [...].<sup>32</sup>

נראה שלדעת כספי, בעקבות אריסטו בספר המאמרות, ניתן להמיר את שם התואר ואת הבינוני בשם עצם מופשט ולהפך. כספי תוקף את יונה אבן ג'נאח בספר השרשים (שורש קו"ם, עמ' 444), שמסביר את הפסוק בישעיה כך:

ודע כי אמרו ואכרת קומת ארזיו (ישעיהו לו 24), איננו אצלי כאמרו זאת קומתך דמתה לתמר (שיר השירים ז 8) כי "זאת קומתך" שם ו"קומת ארזיו" תאר, כמו "מבחר ברושיו" והוא אחד הקומים עלי (מלכים טז 7), והת'ו בו להפלגה לא לנקבה. ופרוש המלה: ואכרת העומד מארזיו, כלומר הישר שבו [...].

אבן ג'נאח מסביר שהמילה קומה ב"קומת ארזיו" היא שם תואר, ופירוש הצירוף: ארזיו הקומים (קום במשקל טוב), כלומר ארזיו הישרים. לדעתו התי"ו ב"קומת" היא להפלגה: ארזיו הישרים ביותר. לעומת זאת המילה קומה בפסוק "זאת קומתך" היא שם עצם. כספי לא רואה צורך בחלוקה זו. לדעתו ניתן להמיר שם תואר בשם עצם ולהפך, ולכן ניתן לכתוב קומה (ש"ע) במשמעות 'קום' (ש"ת). כספי מוסיף ונותן הסבר פרטני נוסף מדוע ניתן לדעתו להמיר שם עצם מופשט בשם תואר: "כי הכלל להגיונים, כי אף על פי שהשמות, 'דמיונים ראשונים', [...] הנה הם לקוחים ומצויירים מופשטים מנושא, היה אחר שהכרח הוא שיהיה להם נושא שהוא גשם היה נכון להניחם במקום 'נגזרים'" (כספי, רתוקות, עמ' 56). כלומר שם העצם המופשט לא יובן אם לא יצטרף אליו אובייקט הנושא אותו. כך לדוגמה, שם העצם לָבָן יקבל משמעות רק לאחר שנמצא את האובייקט (הנושא) המקבל את הצבע הלבן. גם שם התואר לָבָן נוגע לאובייקט שהוא מתאר, וכיוון ששני השמות נוגעים לאותו אובייקט – ניתן להחליף ביניהם.

#### ד. החלפת בינוני פועל בבינוני פעול

גם את הבינוני הפועל ניתן לדעת כספי להחליף בבינוני הפעול ולהפך. כוונת הפועל היא לעתים תכונה אקטיבית ולעתים פסיבית, ולעתים משמשת תואר בלבד:

כבר התבאר ב-"היגיון" "גדר השם". והונח שמה, כי כל שימוש יכנס תחת "גדר השם", זולת העבר והעתיד. ולכן ה-"בינוני" וה-"פעול" הנזכרים

ברקדוק הם שמות. וגם אינו הכרח שיהיה משקל ה־"בינוני" מורה על "פועל" לעולם, ומשקל ה־"פעול" על "פעול" לעולם. אבל בכמה מקומות אין כוחם רק בכוח התארים, כמו "צח ואדום" (שיר השירים ה 10). וגם בכמה מקומות נמצא משקל ה־"בינוני" וה"פועל", שהוא "פעול" גמור, כמו "משה" (שמות ב 10).<sup>33</sup>

כספי הכריע שהבינוני הוא שם לכל דבר, ולפיכך ניתן להחליף בינוני פועל בבינוני פועל. לכן קראו לדעתו למשה רבינו במשקל הבינוני הפועל, משה, אף שמשה עצמו הוא המשוי, הפועל.

#### 4.1.3 עקרון ההכללה כמכשיר פרשני אליטיסטי

אחד העקרונות הבסיסיים בכתבי הפילוסופים הוא האזוטריות – הסתרת המידע והטמנתו. חוקרים רבים עמדו על ההטעיה המכוונת שזיהה כספי בספרי הקודש. כספי סבר שהמקרא מורכב משלושה רובדי משמעות: א. נחושת – הבנה שטחית בהתאם למשמעות המילולית, אשר מטרתה להטעות את ההמון שאינו יודע את תורת ההיגיון; ב. כסף – ליודעי ההיגיון, דברי מוסר העוסקים במפורסמות ובהכשרה להבנת המשמעות העמוקה; ג. זהב – אמיתות תיאולוגיות. הרובד הפנימי של המקרא מופנה לחכמים ובו בלבד יש רעיונות פילוסופיים.<sup>34</sup> הנביאים לא שיקרו להמון אלא ניסחו את דבריהם בכללי ניסוח לוגיים המאפשרים לבורים לטעות, אך משאירים פתח לחכמים להבין את המשמעות האמתית של הדברים ואת התועלת שבהם. בסעיף זה נעמוד על הטעיה הנגרמת מהכללה וכפופה לעקרון ההכללה הלוגי שעליו עמדנו. מעיקרון זה הסיק כספי שמחבר ספרי הקודש רשאי לומר דברים בצורה מוכללת, גם אם תגרום להבנה מוטעית:

כבר זכר זה ה־"מורה" בפתיחתו [...] והנביאים נהגו זה בסודות דבריהם להסתיר, כדי שלא יבינו ההמון כוונתם, אבל העניין מוסכם מראשית ביסוד

33 כספי, רתוקות, עמ' 57.

34 ראו על כך בין השאר צייטקין, פרובנס, עמ' 164-165. וראו כשר, כספי, עמ' 13-18; דימנט, כספי, עמ' 16-21. בנושא זה נקט כספי גישה קיצונית יותר מזו של הרמב"ם והלך לפי שיטת אבן רשד. אבן רשד סבר שהחכם האמתי חייב להטעות את הציבור הלא-משכיל כדי לא לנתץ את הבניין האמוני שלו. על כך ראו פינס, מקורות, עמ' 159-163; כשר, כספי, עמ' 15-16. על השפעתו של אבן רשד בעניין זה על אבן תיבון ומשכילים נוספים בפרובנס המיימונית ראו רביצקי, זרחיה, עמ' 8; רביצקי, ייעורו הפוליטי.

הלשון. והעד – כי נמצא זה תמיד בדברים הפשוטים, כמו אומרו בסתם: "ולא מצאתי בו מאומה" (שמואל א כט 3). ואין הכוונה בו, רק מאומה רע [...] ובכלל – מבואר, כי המדבר וכותב הספרים, הנה שפתיו אתו ובידו לתאר הנמצא באי זה שירצה: אם כולל, אם מיחד, אם מיחד מן המיוחד. וזה ילך במדרגות אין מספר. וכי יתארהו בכולל העליון, אין עליו חסם ועול. וכי יתארהו במיחד אמצעי, זהו חסד. וכי יתארהו במיחד האחרון, הוא חסד חסדים (כספי, רתוקות, עמ' 48).

מחבר הספרים או המדבר רשאי להכליל בדיבורו במתכוון ולגרום לטעויות מצד אנשי ההמון ומצד מי שאינם בקיאים בפילוסופיה. דיבורו כפי שהוא אינו בלתי נכון, אולם כוונתו האמתית של המחבר תובן לחכמים השלמים בלבד. במילים אחרות, אחד הכלים שבהם השתמשו הכתובים ליצירת אזוטריות הוא עקרון ההכללה בהוראה.<sup>35</sup>

## 5. בשולי הדברים

במאמר זה ראינו כיצד מתבונן הלוגיקן על בעיות בלשניות. כספי, האמון על האורגנון האריסטוטלי, דן בבעיות הבלשניות בפרספקטיבה לוגית. לדעתו כשם שהעולם הממשי מחולק מבחינה קטגוריאלית לישות כוללת מחד גיסא ולישויות פרטניות מאידך גיסא, כך גם הבלשנות שהיא ראי העולם הממשי מחולקת לכללים ולפרטים. מכאן הוליד כספי שני כללים: א. ניתן להשמיט מידע פרטני מהקורא ולהסתפק במידע מכליל יותר. חוסר מידע אינו טעות. בכך מסביר כספי את המקרא הקצר; ב. ניתן להמיר קטגוריה בלשנית אחת בקטגוריה אחרת, בתנאי שלשתי הקטגוריות קטגוריית-על הכוללת את שתיהן. בכך מסביר כספי חילופי קטגוריות בלשניות כשם עצם בשם תואר ולהפך, הנמצאות שתיהן תחת קטגוריית השם. אף אם עמדו על כך בלשנים הקודמים לכספי, היה כספי הראשון שעיגן חילופים אלו בעוגן לוגי-אריסטוטלי ויצר מצע חדש לבלשנות העברית ולפילולוגיה המקראית.

35 כספי עצמו מביא את העיקרון, אך לא מדגים שימוש בעקרון ההכללה למטרות אזוטריות.

### רשימת הקיצורים

#### מקורות ראשוניים

אבן ג'נאח, הרקמה = ר' יונה אבן ג'נאח, ספר הרקמה, בתרגום יהודה אבן תיבון, מהדורת ד' טנא עם ז' בן-חיים, ירושלים תשכ"ד  
 אבן רשד, ביאור אמצעי = מחמד אבן רשד, הביאור האמצעי של אבן רשד: על ספר המבוא לפורוריוס וספר המאמרות לאריסטוטלס, קיימברידג' 1969  
 כספי, טירת כסף = ר' יוסף כספי, "טירת כסף הוא ספר הסוד", כתבי ר' יוסף כספי א, מהדורת י' לאסט, פרסבורג תרס"ה (דפוס צילום: ירושלים תש"ל)  
 כספי, רתוקות = ר' יוסף כספי, רתוקות כסף, כתב יד רומא-אנג'ליקה OR60 (מספרו במכון לתצלומי כתבי יד בספרייה הלאומית בירושלים: ס' 11708)  
 ענעלאו, משנת = הימן ל' ענעלאו, משנת רבי אליעזר או מדרש שלושים ושתים מדות, ניו-יורק תרצ"ד  
 רס"ג, תפסיר = רב סעדיה גאון, תורת אמת, בני ברק תשע"א

#### מקורות משניים

אסלנוב, מדקדקים = סיריל אסלנוב, "בין המדקדקים הלטינים (דונטוס ופריסקיאנוס) לבין רד"ק, האפודי ודי בלמש לעניין הריון הפונט", מחקרים בלשון ח (תשס"א), עמ' 303-324  
 בכר, אבן ג'נאח = Wilhelm Bacher, *Aus des Schrifterklärung des Abulwalid = Merwan ibn Ganah*, Budapest 1889  
 בכר, ראב"ע = בנימין זאב בכר, ר' אברהם אבן-עזרא המדקדק, תרגם מגרמנית א"ז רבינוביץ, ירושלים תש"ל  
 ברמן, רמב"ם = Lawrence Berman, "Maimonides: The Disciple of Alfarabi", = *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. J. Buijs, Notre Dame 1988, pp. 195-214  
 גרינבאום, רשב"ח = אהרן גרינבאום, פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, ירושלים תשל"ט  
 דוידסון, מיימוני = Herbert Davidson, "The Authenticity of Works Attributed to Maimonides", מאה שערים: עיונים בעולם הרוחני של ישראל בימי הביניים, בעריכת ע' פליישר, ירושלים תשס"א, עמ' 118-125  
 דימנט, כספי = Isaiah Dimant, *Exegesis, Philosophy and Language in the Writing of Joseph Ibn Caspi*, Los Angeles 1979  
 הרוי, מיימוני = Steven Harvey, "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn

- Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?”, *Jewish Quarterly Review* 83 (1992), pp. 51–70
- חגי, דרך קצרה = ישראל חגי, “שימוש משותף במונחי ‘המשכה קדמית’ ובמונחי ‘דרך קצרה’ בפירושי ראב”ע למקרא”, בית מקרא לה (תשמ”ג), עמ’ 367–373
- חגי, המשכה = ישראל חגי, “השיטה הפרשנית ‘ההמשכה’ בפירושי ראב”ע ורד”ק למקרא”, עבודת דוקטור, הסמינר התיאולוגי היהודי, ניו יורק 1983
- טברסקי, כספי = Isadore Y. Twersky, “Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual”, *Studies in Medieval Jewish History and Literature* 1 (1979), pp. 231–257
- כשר, כספי = חנה כשר, “יוסף אבן כספי כפרשן פילוסופי”, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשמ”ג
- כשר, שולחן כסף = חנה כשר, שולחן כסף לר’ יוסף אבן כספי, ירושלים תשנ”ו
- כשר ומנקין, כספי = חנה כשר ובצלאל מנקין, “פירושו של יוסף אבן כספי ל’מלות ההיגיון’ לרמב”ם”, תרביץ עח (תשס”ט), עמ’ 383–398
- מלמד, מפרשי המקרא = עזרא ציון מלמד, מפרשי המקרא, א-ב, ירושלים 1979
- סגל, לחקר = משה צבי סגל, “לחקר צורותיה של השירה המקראית”, תרביץ יח (תש”ז), עמ’ 134–149
- ספטימוס, מיימוני = Bernard Septimus, “Maimonides on Language”, *The Proceedings of Heritage of the Jews of Spain*, ed. A. Doron, Tel Aviv 1994, pp. 47–48
- פינס, מקורות = שלמה פינס, “המקורות הפילוסופיים של מורה הנבוכים”, בתוך שלמה פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים: מחקרים בתולדות הפילוסופיה היהודית, ירושלים תשל”ז, עמ’ 103–173
- פרץ, ג’נאח = מערבי פרץ, “דרך קצרה: מידה פרשנית במשנת ר’ יונה אבן ג’נאח”, עיוני מקרא ופרשנות ג (תשנ”ג), עמ’ 317–348
- צוקר, ל”ב מידות = משה צוקר, “לפתרון בעיית ל”ב מדות ו’משנת רבי אליעזר””, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 23 (1954) עמ’ א-מד
- צייטקין, פרוכנס = יחיאל צייטקין, מאפייני פרשנות המקרא ביצירותיהם של פרשני הפשט בני האסכולה המיימונית של פרוכנס במאות השלוש-עשרה-ארבע-עשרה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשע”א
- קהן, חידושים = משה קהן, “חידושים מילוניים במילון ‘שרשות כסף’ ליוסף אבן כספי”, מחקרים בלשון יד-טו (תשע”ג), עמ’ 133–162

קהן, כספי = משה קהן, "משנתו המילונית והפרשנית של ר' יוסף כספי בספריו  
 ותוקות כסף ושרשות כסף: היבטים לשוניים ולוגיים", עבודת דוקטור,  
 אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ג  
 ראק, מצרף = אביגיל ראק, פרשנות המקרא של ר' יוסף אבן כספי: דרכי הפרשנות  
 ומהדורה מדעית מבוארת של 'מצרף לכסף' לבראשית, עבודת דוקטור,  
 אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ז  
 רביצקי, זרחיה = אביעזר רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל  
 חזן וההגות המיימונית-תיבונית במאה הי"ג, עבודת דוקטור, האוניברסיטה  
 העברית, ירושלים תשל"ח  
 רביצקי, ייעודו הפוליטי = אביעזר רביצקי, "ייעודו הפוליטי של הפילוסוף: שמואל  
 אבן תיבון לעומת הרמב"ם", עיונים מיימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי  
 הרמב"ם ותלמידיו, בעריכת א' רביצקי, תל אביב תשס"ו, עמ' 578-557  
 רוזנברג, היגיון = שלום רוזנברג, "היגיון שפה ופרשנות בכתביו של ר' יוסף אבן  
 כספי", דת ושפה: מאמרים בפילוסופיה כללית ויהודית, בעריכת מ' חלמיש  
 וא' כשר, תל אביב תשמ"ב, עמ' 114-105  
 רנאן, יהודים = Ernest Renan, *Les écrivains Juifs Français du XIV<sup>e</sup> siècle*,  
 Paris 1893  
 שטרן, התחביר = יוסף שטרן, "התחביר הלוגי כמפתח לסוד ב'מורה הנבוכים",  
 עיון לח (תשמ"ט), עמ' 142-138



## הבדלי הרגלי הכתיב בין חלקים שונים של כתב-יד קאופמן של המשנה

במאמר<sup>1</sup> הזה נדונים הבדלים בדרכי הכתיב בין חלקים שונים של כ"י קאופמן למשנה. מן הנתונים הנדונים כאן עולה המסקנה שמאחורי סדרים שונים של כתב היד הזה עומדים ככל הנראה כתבי יד שונים בעלי היסטוריה פילולוגית שונה, וזו קשורה כנראה בעיקר למידת הלמידה של כל סדר וסדר ולהימצאות ולהיעדר גמרא לסדרים.<sup>2</sup>

### 1. אי-האחידות הפנימית של כ"י קאופמן

1.1 ריבוי ידיים שהשתתפו בכתיבת כ"י קאופמן וניקודו  
בכתיבת כתב יד קאופמן ובניקודו השתתפו ידות רבות. הסופר הראשון בסביבות אמצע המאה הי"ב כתב כנראה את כולו; לידינו הגיעו כמעט כל הדפים שיצאו מתחת ידיו, חוץ מדף אחד במסכת כריתות, דף אחד במסכת נידה וכמה דפים בסוף כתב היד, החל בזבזים ב.ב. מאה או מאתיים שנה לאחר מכן ניקד נקדן אחר את כל כתב היד. מסורתו שונה ממסורת הסופר, ואבדו בה כידוע קווים מיוחדים רבים כפי שהראה בריאשר במאמרו "נשכחות בלשון התנאים – בין הסופר לנקדן של כתב יד קאופמן של המשנה".<sup>3</sup> דוגמות מובהקות לכך הן התיקון של הצורה שְׁבוּרוֹת לצורה שוּבוּרוֹת בראש השנה ג ח במשפט "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שבוּרות/ שוּבוּרות מלחמה",<sup>4</sup> או תיקון חלקי של הצורה שְׁכַח לִשְׁכַח.<sup>5</sup> מאוחר עוד יותר, במאה הי"ד-הט"ו, סופר-נקדן נוסף השלים את החלקים החסרים בסדר טהרות.<sup>6</sup> אלו אפוא

- 1 אני מודה מקרב לב לעורכי הספר, מוריי פרופ' עפרה תירוש-בקר, פרופ' יוחנן ברויאר ופרופ' שמואל פסברג ולקורא האנונימי אשר קראו את המאמר, העירו הערות חשובות ותרמו הרבה לשיפורו.
- 2 המאמר הזה רק התחלה, וכעת אני ממשיך בחקר הנושא הזה בכ"י קאופמן ובכ"י פרמה א'. מאמר ההמשך אמור להתפרסם ב-REJ.
- 3 בריאשר, מחקרים, א, עמ' 195-239; ב, עמ' 126-144.
- 4 בריאשר, מחקרים, ב, עמ' 141-143.
- 5 בריאשר, מחקרים, א, עמ' 213.
- 6 לתיאור החלק הזה של כ"י קאופמן ראו דמרי, דקדוק.

רק הידיים העיקריות, כי הוספות ותיקונים שונים נעשו בידי אנשים שמספרם וזמנם קשה לקבוע.<sup>7</sup>

במעמד הזה לא אדון בהבדלים בין ידיים שונות שהשתתפו בכתיבת כתב היד ובניקודו, אלא בהבדלים שקיימים אולי בין חלקים שונים של כתב היד כפי שיצא מתחת ידי הסופר הראשון, לפני הניקוד ולפני התיקונים.

**1.2 עדויות להבדלים בין חלקים שונים של כ"י קאופמן שנאספו ונדונו בספרות**  
כתב יד קאופמן הוא לכאורה כתב יד אחיד מאוד, לא רק בנוגע לדרך הניקוד אלא גם מבחינת הטקסט העיצורי. תופעות לשוניות רבות מתועדות בחלקיו השונים בתפוצה שווה. האחידות הזאת מעידה על קיום אותה מסורת של לשון חכמים שנשמרה בכתיבו של כתב היד קאופמן. מסורת זו היא אחת המסורות הטובות ביותר של לשון חכמים, העומדת במידה רבה ביסוד כל המחקר של לשון חכמים של ימינו.

### 1.2.1 ייחודיות סדר טהרות

עם זאת יש עדויות לא מעטות לקיום הבדלים לשוניים בתוך כתב יד קאופמן, כפי שמעיר בר־אשר בכמה מקומות. במיוחד בולט בייחודו סדר טהרות. אביא שתי דוגמות: האחת – כינוי מושא וקניין לנסתרים, ון במקום ך־/ם, מתועד רק בסדר זה:<sup>8</sup> כלים ט ו (הסיטון במקום הסיטון); כלים ו א (בראשון במקום בראשון); נגעים ד ד (וראשון במקום וראשון). דוגמה שנייה היא הצורה מְפֹלֵם – צורת משנה של מְפֹלֵם – שנפוצה דווקא בכלים (כב י; כד ה, יד, טז).<sup>9</sup> גם צורות נדירות, כלומר שונות מן הצורות הרגילות במשנה, מתועדות לעתים קרובות דווקא בסדר טהרות, כמו למשל הגרסה שלגלג במקום של לוג, שמתועדת במקואות ב ה ונתמכת בגרסות של כתבי יד אחרים למקום זה,<sup>10</sup> או הצורה תיפיו (טפי), כלי לקיבול נוזלים בתוספת כינוי קניין לנסתר, בתי"ו במקום טי"ת, המתועדת רק בנגעים יב ה.<sup>11</sup>

### 1.2.2 ייחודיות מועד ונזיקין: הכתיב שה־ לשי"ן הזיקה

לא רק סדר טהרות של כתב יד קאופמן מתייחד בתכונות לשוניות ייחודיות

7 לכל העניין ראו כעת מבואות בבר־אשר, תורת הצורות, עמ' 3-117.

8 בר־אשר, מחקרים, א, עמ' 227-229.

9 בר־אשר, מחקרים, ב, עמ' 249, 296. כולם במקום כלום נמצא עוד פעם אחת, בבא קמא ג ט.

10 בר־אשר, מחקרים, ב, עמ' 213-215.

11 בר־אשר, מחקרים, ב, עמ' 215-221.

המתבטאות בכתיב. אחד הקווים הייחודיים ביותר במסורתו של סופר כתב יד קאופמן, השימוש באם קריאה ה"א לשי"ן הזיקה, מתועד בשני סדרים – מועד ונזיקין.<sup>12</sup>

אפשטיין<sup>13</sup> מביא ארבע דוגמות מסדר נזיקין: שהדרכן לילך ולהזיק (בבא קמא א א); אוכלין ומשקין שהבתוכו (עדיות א יד); שהנחלקה לשנים (עדיות ג ט); מהגמון שהבסורייה (עדיות ז ז). בראש גילה שתי דוגמות נוספות,<sup>14</sup> אחת מהן אף היא מסדר נזיקין, עבודה זרה ה ז (ואת שהערה לתוכו אסור),<sup>15</sup> ואחת מסדר מועד, מועד קטן א ז (מפני שהשמה לז).<sup>16</sup>

אנו רואים שהקו הזה, ה"א הידיעה כאם קריאה לשי"ן הזיקה, מתועד בסדרים מועד ונזיקין, אך רוב הדוגמות נמצא בנזיקין.<sup>17</sup> כלומר סך הכול בכ"י קאופמן כתיב מלא בה"א אחרי שי"ן הזיקה נמצא פעם אחת בסדר מועד וחמש פעמים בסדר נזיקין (מהן שלוש במסכת עדיות).

בראש<sup>18</sup> מביא דוגמה נוספת לייחוד הכתיב המופיע דווקא בסדר נזיקין: הכתיב החסר פרות (כנגד הכתיב המלא פירות הרווח ביותר בכ"י קאופמן) מצוי הרבה במסכתות בבא קמא ובבא בתרא. באשר לשתי הדוגמות האלה של ייחוד

12 ראו אפשטיין, מבוא, עמ' 1252; פסברג, שה; בראש, מחקרים, א, עמ' 230–231 ואת הספרות המצוינת שם בהערה 48; בראש, תורת הצורות, עמ' 45.

13 אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1252.

14 בראש, מחקרים, א, עמ' 230–231.

15 ראו את הדיון בדוגמה זו שם.

16 לא מזמן מצא ד"ר אפרים הלבני עוד דוגמה לשימוש זה, הפעם במובאה מן המשנה בפירושי רב שרירא גאון לתלמוד: מבעור יום אינו עירוב משהשכה הרי זה עירוב [משנה עירובין ג, ד] (ר' שרירא גאון בר' חנניה, פירושים לתלמוד, שבת, פ' ב, מש' ג [1,149]). גם דוגמה זו מסדר מועד, כלומר היא תומכת בקיום הכתיב הנדון במסורת הלשון שבסדר מועד. אני מודה מאוד לד"ר אפרים הלבני על הדוגמה הזאת.

17 הדברים אינם ברורים דיים בנוגע לסדר קדשים. אפשטיין (מבוא, עמ' 1252) מביא שתי היקרויות מסדר זה: שהעביר זמן (מעילה ג ד), שהמחשבת נוכרי (חולין ב ז). הדוגמה הראשונה בהחלט יכולה להיות תוצאה של השימוש בהפעיל במקום פיעל, אך בכל ההיקרויות האחרות מופיע הביטוי עבר זמן/זמן בכ"י קאופמן בניין פיעל (שש פעמים, אחת מהן באותה משנה מעילה ג ד, ועוד פעמיים עיברה שנתה במשמעות עברה שנתה). בנוגע לדוגמה השנייה, שהמחשבת נוכרי, סובר בראש (מחקרים, א, עמ' 231) שזו הגרירה אחרי המשך המשנה, "שהמחשבה פוסלת", כי "ניכר בתי"ו של התיבה שהמחשבת שתוקנה מה"א". הטוען מכריע, אך נשאר הדוגמה המקבילה משרידי ירושלמי שמביא אפשטיין: שהמחשבת נוכרי (ירושלמי ע"ז פ"ב מא ע"ג), שרידי הירושלמי, עמ' 275, המעידה לכאורה על קיום הכתיב הזה במסורת המשנה.

18 בראש, תורת הצורות, עמ' 623, הע' 145.

הכתיב בסדר נזיקין, בראשון<sup>19</sup> מעלה את השאלה אם היו מקורות שונים לכ"י קאופמן ברובו ולסדר נזיקין ומעיר ש"תשובה ברורה לשאלה הזאת טעונה תוספת נתונים ומחייבת בירור יסודי". המאמר הזה אינו בירור יסודי של השאלה הזאת, אלא תחילתו הזהירה.

## 2. המקרים של הבדלים ברורים בין סדרים שונים של כ"י קאופמן

2.1 סדר טהרות כנגד סדרים אחרים: כתיב חסר מלא של צורות כל בנטייה הבדיקה מראה שקווים רבים מלמדים על הבדלים בהרגלי הכתיב בין חלקים שונים של כתבי יד קאופמן כפי שנכתב בידי הסופר הראשון. לביצוע בדיקה זו מתאימות צורות שמתועדות בהיקריות רבות בכל הסדרים של המשנה או ברובם. בדרך כלל אין מדובר בקווים כלליים מאוד אלא בקווים פרטיים הנוגעים לצורות מסוימות, ששמרו כנראה על הבדלים קדומים בין אבות אבותיו של כתב יד קאופמן לבין הסדרים השונים. אף שעברו תהליכי האחדה, נשארו בסדרים שרידים שמעידים על קיום ההבדלים הקדומים האלה.

נתחיל את הבדיקה מפרט אחד – כתיב מלא/חסר של המילה כל בכינויים, כלומר של כולם, כולו, כולה. נראה תחילה את התמונה הכללית בטבלה מס' 1, הכוללת את כל הצורות של כל בכינויים:

טבלה מס' 1. כל בכינויים (כָּלָם, כָּלוּ, כָּלָה) – תמונה כללית

טהרות	זרעים, מועד, נשים, נזיקין, קדשים	
55	243	כתיב מלא
55	12	כתיב חסר
50%	95.1%	כתיב מלא (%)
50%	4.9%	כתיב חסר (%)

מן הטבלה עולה שהצורות בכתיב מלא הן 4.9% מכלל הצורות בחמשת הסדרים הראשונים של המשנה, ואילו בסדר טהרות שיעורן 50%, כלומר הן נפוצות בסדר טהרות עשר פעמים יותר מביתר הסדרים. בצורות מסוימות עשויים אנו לראות הבדל ניכר מזה בין סדר טהרות ליתר

19 שם; וראו גם בראשון, מחקרים, א, עמ' 231, הע' 50.

הסדרים. כך הצורה כולם בכתיב חסר מופיעה ב־43.8% מהמקרים בסדר טהרות, ואילו ביתר הסדרים היא מופיעה ב־3% מהמקרים, כמפורט בטבלה מס' 2. מכאן שהצורה בכתיב חסר מופיעה בסדר טהרות כ־15 פעמים יותר מביתר הסדרים.

**טבלה מס' 2. פוֹלָם/כָּלָם (כולם, בכולם, כולן, בכולן, שבכולם, וכולם, וכולן, לכולם, ולכולם, ושכולם, מכולם, שכולם, שכולן/כלם, כלן, בכלם, שבכלם, וכלם, לכלם, וכלן)**

טהרות	זרעים, מועד, נשים, נזיקין, קדשים	
36	192	כתיב מלא
28	6 (3 מהם במס' קינים)	כתיב חסר
56.2%	97%	כתיב מלא (%)
43.8%	3%	כתיב חסר (%)

מצד שני, בצורות אחרות עשויים אנו לגלות סדרים נוספים הנוהגים מנהג סדר טהרות, כמו בצורה כולו בטבלה מס' 3. אף בסדר זרעים ההעדפה בצורה זו היא לכתיב מלא והוא מצטרף לסדר טהרות. את הקרבה הזאת בין זרעים לטהרות ניתן לראות בצורות רבות. אמנם מספר ההיקריות בסדר טהרות במקרה של כולו קטן מאוד, אך הקרבה לסדר טהרות נתמכת גם בקווי כתיב אחרים, כפי שנראה בהמשך.

**טבלה מס' 3. פוֹלוּ/כָּלוּ (כולו, מכולו, שכולו, בכולו/כלו, בכלו, מכלו)**

טהרות	מועד, נשים, נזיקין, קדשים	זרעים	
8	24	1	כתיב מלא
24	3	3	כתיב חסר
25%	88.8%	25%	כתיב מלא (%)
75%	11.1%	75%	כתיב חסר (%)

**2.2 הקרבה בין סדר טהרות לסדר זרעים: המקרה של כתיב אלעזר/לעזר**  
בדרך כלל יש בסדר זרעים נטיות ומגמות הזוהות לאלו שבסדר טהרות, אך הן ניכרות פחות. ניקח למשל את הכתיב אלעזר/לעזר, אחת התכונות הידועות היטב באפיון

הכתיב במקורות ארץ-ישראליים.<sup>20</sup> תחילה נתבונן בתמונה בכללותה, סדר טהרות כנגד חמשת הסדרים הראשונים, כמפורט בטבלה מס' 4. בסדר טהרות מופיעה הצורה לעזר ב-19.6% מהמקרים, ואילו ביתר הסדרים היא מופיעה ב-47.3% מהמקרים, כלומר פי שתיים וחצי.

#### טבלה מס' 4. אלעזר/לעזר – סדר טהרות כנגד כל הסדרים האחרים

טהרות	זרעים, מועד, נשים, נזיקין, קדשים	
37	68	אלעזר
9	61	לעזר
80.4%	52.7%	אלעזר (%)
19.6%	47.3%	לעזר (%)

כעת נפנה לחלוקה לפי הסדרים, כמפורט בטבלה מס' 5.

#### טבלה מס' 5. אלעזר/לעזר לפי ששת הסדרים

טהרות	קדשים	נזיקין	נשים	מועד	זרעים	
37	16	5 (ועוד 10 באבות)	13	13	12	אלעזר
9	10	9 (ועוד 2 באבות)	18	15	6	לעזר
80.4%	61.5%	35.7% 83.3% (באבות)	41.9%	46.4%	67%	אלעזר (%)
19.6%	38.5%	64.3% 16.7% (באבות)	58.1%	53.6%	33%	לעזר (%)

נראה שיש הברל בין הסדרים זרעים, קדשים וטהרות מצד אחד, שבהם אחוז הכתיב המקוצר בנשילת ההברה הראשונה לעזר נמוך יותר, לבין שלושת הסדרים מועד, נשים ונזיקין מצד אחר; במועד ובנשים מופיעה לעזר ביותר מ-50% מהמקרים,

20 קוטשר, לשון חז"ל, עמ' 10-11; סוקולוף, ב"ר, עמ' 269-273.

ואילו בנוזיקין, בלי מסכת אבות, היא מופיעה ב־64.3% מהם. לעומת זאת במסכת אבות מופיעה לעזר בתדירות הנמוכה ביותר (רק ב־16.7% מהמקרים). בדוגמה זו מתחילה התמונה להתברר. ההבדל בהרגלי הכתיב בתוך כתב יד קאופמן הוא בין הסדרים הנלמדים יותר לבין הסדרים הנלמדים פחות. בין הסדרים הנלמדים פחות בולט סדר טהרות שלא הייתה לו גמרא. אחריו באים הסדרים זרעים וקדשים. בהרגלי כתיב אחרים עומדת מסכת אבות בנפרד, אך לא משום שנלמדה פחות, אלא בגלל הרצון המודע או הבלתי מודע לסגנון לא רק את לשונה אלא גם את הכתיב שבה לפי לשון המקרא.<sup>21</sup>

### 2.3 סדרים טהרות, קדשים וזרעים כנגד מועד, נשים, נזיקין: המקרה של כתב כאילו/כילו

דוגמה נוספת היא הכתיב כאילו כנגד הכתיב כילו, כמפורט בטבלה מס' 6. כאן התמונה חדה עוד יותר. בקדשים ובטהרות מתועדת רק הצורה "הנורמטיבית" כאילו, ובזרעים היא מופיעה ב־80% מהמקרים. במועד מופיעה רק הצורה כילו בהבלעת הברת האל"ף, ובנשים מופיעה צורה זו ב־75% מהמקרים. בנוזיקין, בלי מסכת אבות, מופיעה רק הצורה כילו, ואילו במסכת אבות מופיעה רק הצורה כאילו, בדומה לנטיות שכבר ראינו לעיל.

טבלה מס' 6. כָּאִילו/כִּילו

זרעים	מועד	נשים	נזיקין	קדשים	טהרות
4	0	1	0 (4 באבות)	13	12
1	9	3	7 (0 באבות)	0	0
כאילו (%)	80%	25%	0% (100% באבות)	100%	100%
כילו (%)	20%	75%	100% (0% באבות)	0%	0%

### 2.4 זרעים וקדשים (כאשר אין היקריות בטהרות) כנגד מועד, נשים, נזיקין: המקרה של כתיב מְנָה/מָנָא

גם אם תיבה מסוימת אינה מתועדת כלל בסדר טהרות ניתן לעקוב אחרי הברלי הרגלי הכתיב, שכן צורותיה בסדר זרעים ובסדר קדשים שונות מאלה שבמועד,

21 על לשונה ראו שרביט, אבות.

בנשים ובנזיקין. כך קורה למשל בכתיב אל"ף כאם קריאה בסוף שם העצם מנה, שגם הוא ממאפייני הכתיב של כ"י קאופמן. בטבלה מס' 7 מוצגת ההתפלגות בין הסדרים השונים בכתיבת המילה מנה, בה"א או באל"ף בסופה.<sup>22</sup>

טבלה מס' 7. מנה/מנא

קדשים	נזיקין	נשים	מועד	זרעים	
0	17	16	1	0	מנה
16	0	3	0	6	מנא
0%	100%	84.2%	(100%)	0%	מנה (%)
100%	0%	18.8%	(0%)	100%	מנא (%)

בזרעים ובקדשים נכתבת תמיד הצורה מנה באל"ף בסופה, במועד ובנזיקין תמיד בה"א בסופה (אף שבמועד היא מופיעה פעם אחת בלבד), ובנשים היא נכתבת כמעט תמיד בה"א (באל"ף רק במקום אחד בכתובות, שלוש היקרויות בתוך משנה אחת: כתובות ה א 3).

### 3. התאמה בין סדרים מועד, נשים, נזיקין לבין הכתיב האמוראי

#### 3.1 כתיב באל"ף לתנועת a מצעית

##### 3.1.1 המקרה של כתיב כאן/כן במשנה

לעתים קו מסוים אינו נפוץ בסדרים מועד, נשים ובנזיקין אך מתועד בהם היטב, ואילו בסדר טהרות הוא נעדר לחלוטין.<sup>23</sup> קו מאלף הוא הכתיב כאן (=פה) באל"ף אם קריאה מצעית. כידוע, הכתיב כן בלי אל"ף נחשב לארץ-ישראלי מובהק,<sup>24</sup> אך כבר הראו, בין היתר כתב על כך צרפתי עצמו, שהכתיב כאן באל"ף אינו נדיר בכ"י קאופמן.<sup>25</sup> בטבלה מס' 8 רואים אנו שהתפוצה של הכתיב כאן באל"ף אינה מקרית. כתיב זה אינו נמצא כלל בסדר טהרות, אף שהמילה כן מרבה להופיע בו. הכתיב כאן באל"ף נדיר ביותר בסדרים זרעים וקדשים, ואילו הכתיב כאן באל"ף אם קריאה מצעית נפוץ יחסית בסדרים נשים ובנזיקין ובמיוחד בסדר מועד, שבו הוא מופיע בכמצצית מההיקרויות של המילה כן (=פה).

22 בדוגמה זו דנתי במאמרי ריז'יק, שם העצם.

23 דוגמה מובהקת לכך היא כתיב שי"ן הזיקה בה"א אם קריאה, ראו לעיל.

24 סגל, דקדוק, עמ' 158; צרפתי, אמות, עמ' 18; קימרון, אל"ף, עמ' 139, 141.

25 צרפתי, אמות, עמ' 19; וראו את הדיון אצל מישור, אפיגרפיה, עמ' 257-258.



[9] הברלי הרגלי הכתיב בין חלקים שונים של כתבי־יד קאופמן של המשנה

**טבלה מס' 8. כָּאן/כֵּן (= פה)**

טהרות	קדשים	נזיקין	נשים	מועד	זרעים	
0	1	4	4	17	1	כָּאן
23	35	25	19	20	15	כֵּן
0%	2.8%	13.8%	17.4%	45.9%	6.2%	כָּאן (%)
100%	97.2%	86.2%	82.6%	54.1%	93.8%	כֵּן (%)

מן הטבלה עולה שבסדרים מועד, נשים ונזיקין גם יחד מופיעה הצורה כן 64 פעמים כנגד 25 הופעות של הצורה כאן (כלומר הצורה כאן מופיעה ב-28% מהמקרים). בסדר טהרות מופיעה כן 23 פעמים לעומת הצורה כאן שכלל אינה מופיעה בו (0% כאן), בסדר קדשים מופיעה כן 35 פעמים כנגד כאן המופיעה פעם אחת בלבד (2.8% כאן) ובסדר זרעים מופיעה כן 15 פעמים כנגד כאן המופיעה פעם אחת בלבד (6.2% כאן).

**3.1.2 תפוצת כתיבים כאן/כֵּן בין סופרי בראשית רבה (כתבי יד וטיקן 30 ווטיקן 60)**

אם נשווה בין הכתיב הרווח בכ"י קאופמן לבין הנתונים בכתבי יד טובים של המדרש בראשית רבה, כמפורט בטבלה מס' 9<sup>26</sup>, נוכל אולי לראות בקו זה רמז לגורמים להברלים בין הסדרים.

**טבלה מס' 9. כָּאן/כֵּן בכתבי יד של בראשית רבה**

וטיקן 60	וטיקן 30 יד ג'	וטיקן 30 יד ב'	וטיקן 30 יד א'	
27	15	5	8	כָּאן
26	60	141	45	כֵּן
50.9%	20%	3.4%	15.1%	כָּאן (%)
49.1%	80%	96.6%	84.9%	כֵּן (%)

26 הנתונים מבראשית רבה נאספו לפי המאגרים של האקדמיה ללשון העברית.

מן הטבלה אנו למדים שהצורה כאן באל"ף מופיעה בתדירות הנמוכה ביותר אצל הסופר השני של כ"י וטיקן 30, יד ב' בטבלה, ואילו הסופרים הראשון והשלישי, יד א' ויד ג' של וטיקן 30, קרובים לסדרים מועד, נשים ונזיקין (למועד קרוב עוד יותר כ"י וטיקן 60). סוקולוף הראה שהסופרים הראשון והשלישי של כ"י וטיקן 30 הם סופרים אמוראים מובהקים המשקפים טיפוס "הנאמן לכתוב הגלילי"<sup>27</sup>. אולי יש בזה רמז לטיב כתבי היד העומדים מאחורי הסדרים האלה בכ"י קאופמן. כיוון שסדרים אלה נלמדו והועתקו יותר מאחרים, הם ספגו לתוכם קווים אמוראיים מסוימים.<sup>28</sup> לדעת סוקולוף,<sup>29</sup> הסופר השני הושפע מן התלמוד הבבלי ומכאן ייחודיות הכתיב שלו, אך נראה שסוקולוף ביסס את הטענה הזאת בעיקר על הכתיב של השם ריש לקיש (ועוד על צורות מספר אחדות של ארמית). הכתיב כן במקום כאן מעיד לכאורה על אפשרויות אחרות, ובהן על קרבתו של הסופר השני למקורות עתיקים יותר, לפחות בקווים מסוימים (אולי גם בכתיבים אלעזר במקום לעזר ויהודה במקום יודה, שמתאימים גם לאפיגרפיקה הקדומה מארץ יהודה<sup>30</sup>). אך גם אם הסופר השני גרוע ודמיונו לסדרים זרעים, קדשים וטהרות של כ"י קאופמן מקרי בלבד, נשאר בעינו הדמיון של הסופרים הראשון והשלישי האמוראים הארץ-ישראלים לסדרים מועד, נשים ונזיקין.

**3.1.3 המקרים שבהם ההבדל בכתיב אמור להביע הבדלים במורפופונולוגיה של המילה ולהתבטא בהגייה: תפוצת הצורות אלעזר/לעזר, כאילו/כילו, יהודה/יודה יש קרבה בין הסופרים הראשון והשלישי של כ"י וטיקן 30 של בראשית רבה לבין סדרים מועד, נשים ונזיקין של כ"י קאופמן מצד אחד, וקרבה בין הסופר השני של כ"י וטיקן 30 לבין סדרים טהרות, זרעים וקדשים מצד אחר גם בקווים אחרים. למשל בכתיבים אלעזר/לעזר<sup>31</sup> ובכתיב כאילו/כילו שכבר דנו בהם.**

27 סוקולוף, ב"ר, עמ' 274.

28 או אולי להפך, כיוון שנלמדו יותר ונפוצו יותר הייתה השפעתם על הכתיב האמוראי רבה יותר, ומכאן שייחודיותם נובעת ממקור אחר, דוגמת הבדלים דיאלקטיים קדומים.

29 שם, עמ' 273-274.

30 שם, שם.

31 ראו סוקולוף שם, לעזר אצל הסופרים הראשון והשלישי ואלעזר אצל הסופר השני ובאפיגרפיקה מארץ יהודה.

**טבלה מס' 10. כאילו/כילו בבראשית רבה**

וטיקן 60	וטיקן 30 יד ג'	וטיקן 30 יד ב'	וטיקן 30 יד א'	
7	5	14	3	כאילו
1	4	0	3	כילו
87.5%	55.6%	100%	50%	כאילו (%)
12.5%	44.4%	0%	50%	כילו (%)

קו נוסף שנשארו ממנו רק שרידים גם בסדרים מועד, נשים ונזיקין, ובכל זאת ההברל בין חמשת הסדרים לבין סדר טהרות שריר וקיים, הוא הכתיב של השם הפרטי יהודה, כמפורט בטבלה מס' 11. הכתיב הארץ־ישראלי (והאמוראי לדעת סוקולוף) יודה רווח יותר דווקא בסדר נזיקין (18.7%), לא במועד ולא בנשים. כתיב זה נדיר ביחוד בסדר טהרות – 9.6% מהמקרים בחמשת הסדרים הראשונים כנגד 2.6% מהמקרים בסדר טהרות.

**טבלה מס' 11. יהודה/יודה**

טהרות	קדשים	נזיקין	נשים	מועד	זרעים	
150	79	78	76	144	95	יהודה
4	11	18	5	5	10	יודה
97.4%	87.8%	81.3%	93.8%	96.6%	90.5%	יהודה (%)
2.6%	12.2%	18.7%	6.2%	3.3%	9.5%	יודה (%)

בסך הכול הופיעה הצורה יהודה עד סדר טהרות 472 פעמים, והצורה יודה הופיעה 49 פעמים (כלומר ב־9.6% מהמקרים). בסדר טהרות הופיעה הצורה יהודה 150 פעמים, ואילו הצורה יודה הופיעה ארבע פעמים בלבד (שהן 2.6% מהמקרים).

**4. בדיקת תפוצת כמה קווים ידועים בעניין הכתיב בין סדרי המשנה**

נפנה כעת לכמה מקווי הכתיב שנחקרו היטב ונבדוק את תפוצתם לפי סדרי המשנה. כאמור, בדרך כלל לא נמצא הבדלים שיטתיים מובהקים בין הסדרים, שכן מלאכת

האחדת הכתיב נעשתה היטב. עם זאת בפרטים רבים ניתן לראות נטיות מסוימות המלמדות על הבדלים בין הסדרים.

**4.1 כתיב חסר/מלא של החיריק בהברה סגורה בלתי מוטעמת בראש מילה**  
נתחיל בכתיב חסר/מלא של החיריק בהברה סגורה בלתי מוטעמת בראש מילה. כמו בקווים רבים אחרים הנוגעים לכתיב, יש צורך בבדיקה של צורות מסוימות ולא של תופעות כלליות כי רבים הגורמים המשפיעים על כתיב חסר/מלא, כמו למשל התפוצה של הצורה במקרא או אורכה של המילה.

**4.1.2 ההברה הסגורה בדגש חזק: המקרה של ניטמא/נטמא (נתפעל)**  
ההבדל בין זרעים, קדשים וטהרות לבין מועד, נשים ונזיקין קטן אך ניכר היטב במקרה של ניטמא/נטמא (נתפעל), כמפורט בטבלה מס' 12. בולטים לעין סדרים מועד ונזיקין, שבהם הכתיב החסר מופיע בשליש מן המקרים, כנגד זרעים, קדשים וטהרות, שבהם הכתיב תמיד חסר.

**טבלה מס' 12. ניטמא/נטמא (נתפעל)**

טהרות	קדשים	נזיקין	נשים	מועד	זרעים	
76	14	7	20	19	18	ניטמא
0	0	3	1	8	0	נטמא
100%	100%	70%	95.2%	70.4%	100%	ניטמא (%)
0%	0%	30%	4.8%	29.6%	0%	נטמא (%)

בסדרים מועד, נשים ונזיקין הופיעה הצורה ניטמא 46 פעמים כנגד 12 היקריות של הצורה נטמא (כלומר 20.7% מכלל ההיקריות של המילה הן בכתיב חסר). בסדרים זרעים, קדשים וטהרות הופיעה ניטמא 108 פעמים, ואילו הצורה נטמא בכתיב חסר כלל לא הופיעה.

**4.1.3 ההברה הסגורה בשווא נח: המקרה של נפעל/ניפעל**  
ההבדל בין שתי קבוצות הסדרים חד פחות, אך מתועד היטב במקרה של ניכנס/נכנס, כמפורט בטבלה מס' 13. במקרה זה בולטים בריבוי הכתיב המלא סדרים מועד ונשים, ובמיעוטו – סדר טהרות.

[13] הברלי הרגלי הכתיב בין חלקים שונים של כתב־יד קאופמן של המשנה

**טבלה מס' 13. ניכנס/נכנס (עבר+בינוני)**

טהרות	קדשים	נזיקין	נשים	מועד	זרעים	
51	28	15	8	12	14	ניכנס
8	15	12	14	21	9	נכנס
86%	65%	56%	36%	36%	61%	ניכנס (%)
14%	35%	44%	64%	64%	39%	נכנס (%)

ההבדל בין מועד ונשים מצד אחד לטהרות מצד שני חד יותר אם נבחן רק את צורת הבינוני נכנס/ניכנס – 68.8% מהמקרים בסדר נשים מופיעים בכתיב חסר לעומת 10.3% מקרים של כתיב חסר בסדר טהרות, כמפורט בטבלה מס' 13.

**טבלה מס' 13א. ניכנס/נכנס בינוני**

טהרות	קדשים	נזיקין	נשים	מועד	זרעים	
26	16	8	5	6	10	ניכנס
3	10	8	11	10	8	נכנס
89.7%	61.5%	50%	31.2%	37.5%	55.6%	ניכנס (%)
10.3%	38.5%	50%	68.8%	62.5%	44.4%	נכנס (%)

בחמשת הסדרים הראשונים מופיעה הצורה נכנס 47 פעמים לעומת הצורה ניכנס המופיעה 45 פעמים (כלומר הצורה בכתיב חסר מופיעה ב־51.1% מהמקרים). בסדרים מועד, נשים ונזיקין מופיעה הצורה נכנס 29 פעמים, ואילו ניכנס מופיעה 19 פעמים (הצורה בכתיב חסר רווחת אפוא ב־60.4% מהמקרים).

דוגמה נוספת היא הצורה נימצא/נמצא בעבר, כמפורט בטבלה מס' 14.

**טבלה מס' 14. נימצא/נמצא עבר**

טהרות	קדשים	נזיקין	נשים	מועד	זרעים	
48	21	27	17	6	9	נימצא
11	22	12	30	13	2	נמצא
81.4%	48.8%	69.2%	36.2%	31.6%	81.8%	נימצא (%)
18.6%	51.2%	30.8%	63.8%	68.4%	18.2%	נמצא (%)

המגמה נראית ברורה: רוב בולט של כתיב מלא בסדר טהרות שמצטרפים אליו זרעים (וקדשים במקרה של נכנס/ניכנס), ורוב ברור של כתיב חסר בסדרים מועד ונשים. המגמה הזאת מורגשת בכל צורות הנפעל, אך בפועל רבים אין ייצוג רב דיו בכל הסדרים כדי לגלות את התפוצה. למשל, בפועל נפרץ יש 19 היקרויות במשנה – בשתיים מהן יש שרידי תיקון שאינם מאפשרים לקבוע מהו הכתיב המקורי; שבע היקרויות מתוך ה־17 הנתרות הן בסדר טהרות וכולן בכתיב מלא (100%), ואילו עשר ההיקרויות האחרות פזורות בחמישה סדרים: חמש היקרויות בכתיב חסר וחמש בכתיב מלא; כלומר בחמשת הסדרים הראשונים 50% מההיקרויות הן בכתיב מלא ובסדר טהרות 100% מהן בכתיב מלא. המגמה ברורה, אך רק באשר לסדר טהרות כנגד סדרים אחרים בלי הבחנה בתוך הסדרים הראשונים. לכן נבדקו 60 ההיקרויות הראשונות של כל צורות הנפעל בעבר ובכינוני הגזרות משורשים שלמים שאין בהם גרונות כעיצור הראשון של השורש בכל סדר (זרעים כולו;<sup>32</sup> מועד עד סוף יומא; נשים עד גיטין א; נזיקין עד ב"ב ד ח; קדשים עד חולין ג ה; טהרות עד כלים ח ב).<sup>33</sup> זוהי אפוא תוצאת הבדיקה:

#### טבלה מס' 15. ניפעל/נפעל

טהרות	קדשים	נזיקין	נשים	מועד	זרעים	
87%	78%	62%	33%	38%	64%	ניפעל
13%	22%	38%	67%	62%	36%	נפעל

התוצאות המייצגות האלה מתאימות למסקנות שנתקבלו על סמך פעלי נכנס ונמצא.

#### 4.2 כתיב חסר/מלא לצירי בהברה פתוחה בלתי מוטעמת: המקרה של פרות/פירות

גם בתפוצת הכתיבים פרות חסר / פירות מלא שדנו בהם בתחילת המאמר בעניין ייחודו של סדר נזיקין, נראה שסדר מועד נוהג מנהג סדר נזיקין, אף שהכתיב החסר שבו אינו נפוץ כבסדר נזיקין עצמו (28% במועד כנגד 56% בנזיקין; אך ביתר

32 בדקתי את סדר זרעים כולו ומצאתי 84 היקרויות.

33 צורות הנפעל כללו: נבז, נבלל, נגמם, נגמר, נגרר, נזבח, נזכר, נכבש, נכנס, נכרת, נכתב, נלקח, נמחל, נמכר, נמלך, נמנע, נמצא, נמשך, נסדק, נסחף, נסקל, נפגם, נפחת, נפסל, נפרע, נפרץ, נפרק, נפשא, נקטע, נקלף, נקמץ, נקרע, נרבע, נשאל, נשבע, נשבר, נשרף, נשחט, נשכר, נשלק, נשמט, נשמר, נשפך, נשרף, נתפש, נתקל, נתרס.

[15] הברלי הרגלי הכתיב בין חלקים שונים של כתב־יד קאופמן של המשנה

הסדרים הכתיב החסר נדיר ביותר). בתוך סדר נזיקין שונה מסכת אבות מיתר הסדר, כמו במקרים אחרים שראינו לעיל (ראו טבלאות מס' 5, 6).

#### טבלה מס' 16. פרות/פירות

טהרות	קדשים	נזיקין	נשים	מועד	זרעים	
1	0	19 (0 באבות)	1	5	0	פרות
15	2	15 (3 באבות)	48	13	70	פירות
6%	0%	56% (0% באבות)	2%	28%	0	פרות (%)
94%	100%	44% (100% באבות)	98%	72%	100%	פירות (%)

#### 4.3 כתיב שי"ן/סמ"ך: המקרה של חרש

נפנה כעת לתופעה אחרת – חילופי שי"ן/סמ"ך בדוגמה של שם העצם חרש, כמפורט בטבלה מס' 17. השם הזה נכתב כמעט תמיד בסמ"ך בסדרים מועד, נשים ונזיקין ותמיד בשי"ן בסדרים קדשים וטהרות.

#### טבלה מס' 17. חרס/חרש

טהרות	קדשים	מועד, נשים, נזיקין	זרעים	
0	0	13	1	חרס
57	4	1	1	חרש

#### 4.4 חילופי מ"ם/נו"ן סופית

עניין חילופי מ"ם/נו"ן בסוף מילה<sup>34</sup> דורש בדיקה מקיפה ביותר; כאן נסתפק בשתי דוגמות פרטיות בלבד. הראשונה – חילופי צורת הריבוי משקים/משקין, כמפורט בטבלה מס' 18.

#### טבלה מס' 18. משקים/משקין

טהרות	קדשים	נזיקין	נשים	מועד	זרעים	
22	1	2	1	6	1	משקים
59	1	4		2	6	משקין

34 ראו נאה, שתי סוגיות.

כאן יש לכאורה הבדל בין מועד מצד אחד לזרעים/טהרות מצד אחר; מספר ההיקרויות ביתר הסדרים קטן מדיי.

דוגמה שנייה היא תפוצתו של הכתיב אדם/אדן – אולי ייחוד הכתיב המפורסם ביותר בכתיב יד של ספרות חז"ל – כמפורט בטבלה מס' 19.

טבלה מס' 19. אדם/אדן

	זרעים	מועד	נשים	נזיקין	קדשים	טהרות
אדם	58	71	48	75	48	67
אדן	9	0	2	14	6	4
אדם %	87%	100%	96%	84%	89%	94%
אדן %	13%	0%	4%	16%	11%	6%

במקרה זה נבדל סדר מועד מן הסדרים האחרים, שכן על אף ההיקרויות הרבות של המילה, 71 ליתר דיוק, הצורה אדן לא מופיעה בו ולו פעם אחת. בזרעים, בנשים, בנזיקין, בקדשים ובטהרות גם יחד מופיעה הצורה אדם 296 פעמים, ואילו הצורה אדן מופיעה 35 פעמים בלבד, שהן 10.6% מהמקרים.

### 5. סדר זרעים נוטה לנורמה יותר מאחרים: ניסיון התיקון שמתחיל מראש כתב היד?

לקראת הסוף נעיר שקווי־חיתום בין הסדרים לא היו פשוטים; לעתים בולט בייחודיות הכתיב שבו דווקא סדר זרעים, למשל בתפוצת הכתיב שני [=שָׁאָנִי]/שאני, כמפורט בטבלה מס' 20. ייתכן שזו עדות לניסיון התיקון שראשיתו בתחילת כתב היד.

טבלה מס' 20. שני [=שָׁאָנִי]/שאני

	זרעים	מועד	נשים	נזיקין	קדשים	טהרות
שני	7	0	61	5	4	3
שאני	7	0	5	1	0	0
שני %	50%		92%	83%	100%	100%
שאני %	50%		8%	17%	0	0



## 6. סיכום

לסיכום ניתן לומר שאשר לאחדות מתכונות הכתיב כ"י קאופמן אינו מקשה אחת, ויש לבחון אותן אפוא לפי החלוקה לסדרים. החלוקה העיקרית היא ככל הנראה בין הסדרים זרעים, קדשים וטהרות מצד אחד לסדרים מועד, נשים ונזיקין מצד אחר. החלוקה הכללית הזאת ניכרת היטב בכתיבים אלעזר/לעזר (טבלה מס' 5), כאילו/כילו (טבלה מס' 6), כאן/כן (טבלה מס' 8; ההבדל העיקרי בכתיב זה הוא בין סדר מועד מצד אחד לסדרים זרעים, קדשים וטהרות מצד שני), מנה/מנא (טבלה מס' 7; אמנם בלי סדר טהרות שמילה זו אינה מופיעה בו). לעתים בולט בייחודו סדר טהרות, כמו בנטיות של כל (טבלאות מס' 1, 2, 3; בטבלה מס' 3 מצטרף גם סדר זרעים לסדר טהרות). לפעמים בולט ההבדל בין סדר נזיקין, כנציגה של קבוצה אחת, לסדר טהרות כנציגה של הקבוצה השנייה, למשל במקרה של יהודה/יודה (טבלה מס' 11). הקשר בין סדר מועד לסדר נזיקין נראה חזק יותר, כך במקרים של כאילו/כילו (טבלה מס' 6), מנה/מנא (טבלה מס' 7), ניטמא/נטמא (טבלה מס' 12), פרות/פירות (טבלה מס' 16) וכך כנראה גם בכתיב שה- לכינוי זיקה.

הבדלים בין הסדרים אפשר למצוא גם בסוגיות המפורסמות של חילופי הכתיב, כמו בכתיב החיריק בהברה סגורה בלתי מוטעמת (טבלאות מס' 12, 13, 14, 15), חילופי שי"ן/סמ"ך (טבלה מס' 17), מ"ם/נו"ן (טבלה מס' 18; ההבדל הוא בין מועד מצד אחד לזרעים וטהרות מצד שני), אדם/אדן (טבלה מס' 19; הכתיב אדן אינו נמצא בסדר מועד, אף שמילה זו מופיעה בו בתדירות גבוהה יחסית). לעתים ההבדלים בין הסדרים חדים ולעתים הם חדים פחות, אך נראה שיש כאן הצטברות של נתונים שתומכת במקרים שבהם הוא חד פחות. מנגד עומדת מסכת אבות, שנטייתיה לעתים הפוכות מאלו של סדר נזיקין בכללותו (אלעזר/לעזר, טבלה מס' 5; כאילו/כילו, טבלה מס' 6; פרות/פירות, טבלה מס' 16). כאמור, המאמר הזה פותח את הסוגיה ואינו סוגר אותה.

נראה שביסוד ההבדלים בין הסדרים עומדת העובדה שאבות אבותיו של כ"י קאופמן היו כתבי יד נפרדים לסדרים שונים שהתפתחו באופן שונה; ייתכן שעצם הרעיון של כתב יד אחד לכל המשנה הוא מאוחר, וקדמו לו כתבי יד נפרדים לסדרים.<sup>35</sup> בזהירות מרובה ניתן אולי לשער שההבדל הוא בין סדרים נלמדים יותר, שיש להם גמרא עשירה (מועד, נשים ונזיקין), לבין סדרים נלמדים פחות ובלא גמרא למסכתות רבות (זרעים, קדשים וטהרות). ניתן לראות דמיון בין הסדרים

35 לא פעם אחת שמעתי ממנו"ר פרופ' משה בר-אשר שאולי לא "לא נשתמרו" סדרים אחרים בכ"י פרמה ב' למשנה (דה-רוסי 497), אלא מלכתחילה היה קיים בו רק סדר טהרות.

מועד, נשים ונזיקין לבין כתבי יד אמוראיים ארץ-ישראליים טובים (לבראשית רבה) בכמה פרטים. מצד אחד נראית הקבוצה השנייה, זו של זרעים, קדשים וטהרות, "נורמטיבית" או "מקראית" יותר (כלו/כלם, כאילו, אלעזר, יהודה; אך כן), אך מצד שני היא גם דומה יותר לאפיגרפיקה מארץ יהודה (וראו לעיל בין השמות הפרטיים אלעזר ויהודה; גם הכתיב של נטיות כל [כלם, כלן] חסר בתעודות ממדבר יהודה).<sup>36</sup> אך נראה שמעט מאוד ידוע לנו על השינויים שחלו בכתבי יד של המשנה במרחק העצום בזמן, במקום ובתרבות בכלל ובאופני הכתיבה בפרט – אלה המבדילים בין ר' יהודה הנשיא שסידר את המשנה (על פה?) בארץ ישראל לבין היהודי שישב וכתב בארץ איטליה את מה שאנו מכנים היום כתב יד קאופמן.

### רשימת הקיצורים

כ"י קאופמן = משנה כ"י קאופמן A50, מהדורת פקסימיליה של ג' בר, האג 1929  
 אפשטיין, מבוא = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח  
 בר-אשר, מחקרים = משה בר-אשר, מחקרים בלשון חכמים, א-ב, ירושלים תשס"ט  
 בר-אשר, תורת הצורות = משה בר-אשר, תורת הצורות של לשון המשנה: פרקי מבוא ותצורת שם העצם, ירושלים תשע"ה  
 דמרי, דקדוק = אסנת דמרי, דקדוק לשון המשנה על פי מסורתו של כתב-יד קאופמן 2 בהשוואה לכתב יד קאופמן 1, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשס"ו  
 מור, דקדוק = אורי מור, דקדוק העברית של תעודות מדבר יהודה בין המרד הגדול למרד בר כוכבא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תש"ע  
 מישור, אפיגרפיה = מרדכי מישור, "לשון חכמים לאור האפיגרפיה: בעקבות הפרסום המחודש של כ"י אוקספורד d.69\*", מחקרים בלשון ד (תש"ן), עמ' 253-270  
 נאה, שתי סוגיות = שלמה נאה, "שתי סוגיות נדושות בלשון חז"ל", מחקרי תלמוד ב: קובץ מאמרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של א"ש רוזנטל, בעריכת מ' בר-אשר וד' רוזנטל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 364-392  
 סגל, דקדוק = משה צבי סגל, דקדוק לשון המשנה, תל אביב תרצ"ו  
 סוקולוף, ב"ר = מיכאל סוקולוף, "העברית של בראשית רבה לפי כ"י ואטיקן 30", קובץ מאמרים בלשון חז"ל, א, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשל"ב, עמ' 257-301

36 מור, דקדוק, עמ' 22.

פסברג, שה = שמואל פסברג, "הכתיב 'שה'-לכינוי הזיקה: כלום משמשת הה"א אם קריאה מצעית ל-ε בתקופת בית שני?", מחקרים בלשון ז (תשנ"ו), עמ' 118-109

צרפתי, אמות = גב"ע צרפתי, "אבות טקסטים ואמות הקריאה", לשוננו לה (תשל"א), עמ' 19-18

קובץ א = קובץ מאמרים בלשון חז"ל, א, בעריכת מ' בר־אשר, ירושלים תשל"ב  
קובץ ב = קובץ מאמרים בלשון חז"ל, ב, בעריכת מ' בר־אשר, ירושלים תש"ם  
קוטשר, לשון חז"ל = יחזקאל קוטשר, "לשון חז"ל", קובץ מאמרים בלשון חז"ל, א, בעריכת מ' בר־אשר, ירושלים תשל"ב, עמ' 1-35

קימרון, אל"ף = אלישע קימרון, "אל"ף מצעית כאם קריאה בתעודות עבריות וארמיות מקומראן בהשוואה למקורות עבריים וארמיים אחרים", קובץ מאמרים בלשון חז"ל, ב, בעריכת מ' בר־אשר, ירושלים תש"ם, עמ' 348-335  
ריז'יק, שם העצם = מיכאל ריז'יק, "כללים ופרטים בדקדוק שם העצם במשנה", העברית ס"ב: מדקדוקה של לשון חכמים (תשע"ד), עמ' 42-52

שרביט, אבות = שמעון שרביט, לשונה וסגנונה של מסכת אבות לדורותיה, באר שבע תשס"ו



## קווי ייחוד לקסיקליים בעברית הכתובה של תקופת התחייה

### (א)

בשנות השמונים של המאה התשע עשרה החלו להתערער נורמות הלשון הפוריסטיות ששלטו בכתיבה הספרותית בעברית בתקופת ההשכלה, ואת מקומן ירש הסגנון הסינתטי, שהתאפיין בפתיחות כלפי קווי לשון שאינם מצויים בעברית המקראית. רישומו של שינוי זה – הנחשב לראשית תקופת התחייה בעברית הכתובה<sup>1</sup> – ניכר בכל מישורי הלשון, אך דומה שהורגש בעיקר בתחום אוצר המילים. בעוד בתחומים אחרים הסתננו שלא מדעת שימושי לשון לא מקראיים אל הטקסטים גם בכתיבי המשכילים,<sup>2</sup> גבולות אוצר המילים המקראי היו מתוחמים בבירור. מילים מאוחרות למקרא נחשבו בעיני המשכילים משאב לגיטימי בטקסטים לא ספרותיים – עיוניים ומדעיים – אך בספרות היפה ובסוגות השואבות ממנה שאפו מרביתם לממש את האידאל הסגנוני של הקפדה על גבולות אוצר המילים המקראי.

תמונה שונה לגמרי מתגלה בטקסטים מתקופת התחייה: באלו משתקף המאמץ המכוון להרחיב את גבולות אוצר המילים השימושי בכתיבה הספרותית והלא ספרותית כאחת. הן אנשי הלשון הן סופרי התקופה פעלו למען הרחבת הלקסיקון העברי באמצעות דליית חומרי לשון גנוזים מהמקורות העבריים ויצירת תחדישים. אף כי פעילות היצירה הלקסיקלית ממשיכה ללוות את העברית גם היום,<sup>3</sup> רבדיה המוקדמים של העברית החדשה מתייחדים בפעילות אינטנסיבית במיוחד בכיוון זה. העוסקים במלאכה שילבו מילים לא מוכרות בטקסטים שחיברו וערכו, השתתפו בדיונים עיוניים בסוגיית חידושי המילים, פרסמו רשימות מילים ומונחים ועוד.<sup>4</sup>

\* לבעל היובל, פרופ' אהרן ממן, עניין רב בעשייה המילונית בעברית לדורותיה. ביטוי עיוני לכך ניתן במאמרים רבים שכתב בנושא, וביטוי מעשי – במילון מקיף של המרכיב העברי בלשונות היהודים בעריכתו (ממן תשע"ג). בעקבות מילונו של אורנן (תשנ"ו) נתן דעתו אף לסוגיית ייחודה הלקסיקלי של תקופת התחייה (ממן תשנ"ז), שהיא עניינו של מאמר זה.

\*\* מאמר זה נכתב במסגרת חברתי בקבוצת המחקר "התהוות החדשה" במרכז מנדל סכוליון למחקר רב-תחומי במדעי הרוח והיהדות.

1 קוטשר 1982, עמ' 190 ואילך; רבין תשנ"ט, עמ' 370; הרשב תשס"ח, עמ' 134.

2 ראו למשל קאהן 2008; דובנוב תשס"ח.

3 ראו למשל בראשר תשע"ב; אלדר תש"ע.

4 קוטשר 1982, עמ' 190 ואילך.

מילים רבות שהוצעו בתקופה זו אכן נקלטו הלכה למעשה באוצר המילים השימושי של העברית החדשה, אך בצדן היו גם מילים רבות המתועדות בהרחבה בטקסטים מתקופה זו ואף על פי כן לא זכו להצלחה דומה ולא נאחזו בשפה אחיזה של קבע, אלא לאחר תקופה קצרה של פריחה נפלטו מן השימוש.

חבלי הקליטה של מילים ניכרים במיוחד בתקופה שקדמה להפיכת העברית ללשון חיי המעשה. כל עוד היה עיקר שימושה של העברית בכתב חיפשו יוצרי התרבות העברית את דרכם, ואמצעי הבעה פוטנציאליים התחרו ביניהם בכתבתם. לעומת זאת משהחלה העברית להתבסס ביישוב – ובייחוד משהכריזו עליה שלטונות המנדט הבריטי כלשון רשמית – חלה בה התייצבות וחילופי המינוח פחתו בצורה ניכרת. השפעת השינוי במעמדה החלה להיות מורגשת בתוך פרק זמן קצר, והקורא בטקסטים משנות העשרים של המאה העשרים אינו מבחין עוד במחסור המהותי במילים הניכר בטקסטים מוקדמים יותר. בתוך שנים לא רבות הפכה העברית לשפת תקשורת יעילה ומודרנית, המסוגלת להתמודד עם צורכי ההבעה של הקהילה הלשונית הצעירה בכל תחומי החיים.<sup>5</sup>

שינוי מהיר זה ניכר גם לעיני בני התקופה, ובשלהי שנות העשרים כבר יכול היה מתקן הלשון יצחק אבינרי להעיר על השינויים המהותיים שחלו במצב אוצר המילים העברי. לעומת ראשית ימיה של העברית החדשה, שבה נוצרו לדבריו מילים מחודשות "ללא צורך גמור [...] והרבה מלים חודשו למושג אחד ע"י אנשים שונים, שכל אחד מהם עמד על שלו ולא התחשב בדעת אחרים, עד שבסופו של דבר נמצאו ארבע-חמש מלים ויותר למושג אחד", בשלהי שנות העשרים כבר ניכר ש"החדושים היתרים הולכים ונפלטים אט אט ע"י הלשון".<sup>6</sup> אף "הרבה מלים לועזיות [נד]חו מפני שמות עבריים מחדשים".<sup>7</sup> תהליכים אחרים שהבחין בהם היו המרת צירופי לשון משכיליים בתחדשים בני מילה אחת, דחיית מילים המזוהות במובהק עם היידיש ועוד.<sup>8</sup> מן הדוגמאות המשולכות בסקירתו ניכר שבשלהי שנות העשרים כבר היו תהליכי הסטנדרטיזציה של אוצר המילים השימושי בעיצומם.

התבססות ההבחנה בין אוצר המילים השימושי לספרותי ניכרת היטב גם בטקסטים, ובתקופה זו כבר מתגלים הבדלים מובהקים בהרכב אוצר המילים בין משלבי לשון שונים.<sup>9</sup> לעומת הגיוון הלקסיקלי העצום המצוי בטקסטים מתקופה

5 על העברית של תקופה זו ראו רשף תשע"ו.

6 אבינרי תרפ"ט, עמ' 294.

7 אבינרי תרפ"ט, עמ' 292.

8 אבינרי תרפ"ט, עמ' 287-294.

9 רשף 2003.

מוקדמת יותר, בשנות העשרים ניכר כי הסטנדרד הלשוני החדש בתחום אוצר המילים החל להתייבב. שינוי זה בדרכי ההבעה מפריד בין הרובד המוקדם של העברית החדשה, שבו שימשה בעיקרה לשון תרבות של דוברי לשונות אחרות, לבין התקופה שבה כבר הייתה ללשון המסגרת של חיי היישוב בארץ. על אף מידת ההמשכיות בין שני הרבדים הללו, יש ביניהם גם הבדלים המייחדים כל אחד מהם כתקופה לעצמה.

מאמר זה מתמקד בסוגיית אוצר המילים, ומטרתו לשרטט כמה מקווי הייחוד הלקסיקליים של העברית הכתובה של שלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים על יסוד הממצאים בקורפוס טקסטואלי מוגדר.<sup>10</sup> תקופה זו, המסתיימת עם חילופי השלטון בארץ ישראל בתום מלחמת העולם הראשונה, תכונה בשם תקופת התחייה.<sup>11</sup>

## (ב)

הייחוד הלקסיקלי של תקופת התחייה משתקף במובהק ב"מילון המילים האובדות" שייחד לה עוזי אורנן.<sup>12</sup> בהקדמה למילון מציין אורנן שהתבסס על בדיקת "עיתונים עבריים שיצאו בירושלים בתקופה שאנו מכנים בשם 'ימי תחיית הלשון'. תקופה זו פותחת בשנות השבעים או השמונים של המאה התשע-עשרה ומסתיימת בשלהי מלחמת העולם הראשונה, עם חילופי השליטים בארץ-ישראל".<sup>13</sup> את הערכים במילון כינה אורנן בשם "מילים אובדות" משום שנפלטו מן השימוש במעבר ללשון ימינו.

בהקדמה למילון מוקדש דיון לשאלה "מדוע מילה פלונית שחודשה אז קיימת עד היום בפי דוברי עברית, ובמה נשתנה גורלה מגורל מילה אחרת, שחודשה אף היא באותה תקופה".<sup>14</sup> אף כי לשאלה זו אין מענה חד-משמעי,<sup>15</sup> אורנן מונה כמה גורמים שעשויים היו להשפיע על גורל המילים המתועדות במילונו. אחת ההשערות שהוא מעלה נוגעת לגורם הגאוגרפי, דהיינו הבדלים בין שימוש הלשון

10 לדיון בהבדלים דקדוקיים בין שתי התקופות ראו רשף 2016.

11 לתייחוס דומה של תקופת התחייה, המשרטט את העשורים שבין שנות השמונים של המאה התשע עשרה לשנות העשרים של המאה העשרים כחטיבה לעצמה בתולדות העברית, ראו הרשב תשס"ח, עמ' 134 ואורנן תשנ"ו.

12 אורנן תשנ"ו.

13 שם, עמ' ה. למעשה הקורפוס ששימש את אורנן כולל גם כמה טקסטים לא עיתונאיים.

14 שם, עמ' ז.

15 ראו למשל ניר תשס"ד.

בארץ ובחוץ לארץ בראשית ימיה של העברית החדשה. "אנשי המרכז הספרותי במזרח אירופה", מציין אורנן, "זלזלו גם בחידושי המילים שנעשו בארץ", וכאשר הגיעו לארץ אנשי העלייה השנייה "השתלטו השתלטות חברתית ותרכותית על בני היישוב החדש הראשונים. ממילא הפכו חידושיהם של בן יהודה וחבריו לגדר סגנון מיוחד של מיעוט, ודינה של מילה המשמשת מעט אצל המיעוט – להישכח".<sup>16</sup> מגמה זו ניכרת גם במישורי הלשון האחרים, קובע אורנן, ו"ניצחונה של העברית מיסודו של המרכז התרבותי שבמזרח אירופה בולט לעין גם בימינו. הזרם העיקרי של סגנון העברית, תחבירה וצורותיה שואב עד ימינו את תוכנו וכוחו יותר מן העברית של משכילי מזרח אירופה והמשכם בארץ-ישראל מאשר מן העברית של בן יהודה וחבריו שקדמו להם".<sup>17</sup>

סוגיית היחסים בין התפתחות העברית באירופה ובארץ ישראל בראשית ימיה של העברית החדשה עדיין לא זכתה לתשומת לב ראויה במחקר, אך גם חוקרים אחרים מכירים בחשיבות תהליכי השינוי שחלו בעברית על אדמת אירופה והגיעו לארץ ישראל עם אנשי העלייה השנייה לעיצוב דמותה של לשון זמננו. המהפכה הגדולה בסגנון הכתיבה בעברית, קובע בנימין הרשב, "חלה ברוסיה אחרי שבן-יהודה נסע לפרובינציה העות'מנית הנידחת, פלשתינה. לכן, אף-על-פי שהוא המציא מילים לרוב ומיין מילים ישנות לאלפיהן, נראתה כתיבתו ארכאית ומליצית [...] בעיני מי שחי את תחיית הספרות העברית בגולה".<sup>18</sup> ברומה לו מטעים גם שלמה מורג ש"מעמד העילי של בני העלייה השנייה קבע למעשה את מהותה של העברית המדוברת".<sup>19</sup> תימוכין לקביעה זו מספקים הטקסטים מן השנים הללו, המעידים על בכורתן של דרכי הביטוי שהביאו אתם אנשי העלייה השנייה מאירופה בקביעת כיוון ההתפתחות העתידי של העברית הכתובה.<sup>20</sup>

לעומת זאת בסוגיית אוצר המילים נראה שיש לסייג את מידת השפעתו של הגורם הגאוגרפי. אמנם היו מילים מסוימות שהיו מזוהות מבובהק עם חוגו של בן-יהודה ולא נקלטו בשפה, אך מדובר במיעוט מבוטל המקיף מספר מילים מצומצם לעומת מספרם הגדול של חידושי הלשון שנוצרו בתקופה זו בארץ והפכו לחלק בלתי נפרד מאוצר המילים של העברית בת זמננו.<sup>21</sup> בה בעת, קריאה בטקסטים

16 אורנן תשנ"ו, עמ' ח, וראו בעניין זה גם אלדר תש"ע, עמ' 96–100.

17 אורנן תשנ"ו, עמ' ח-ט. את דעתו על חשיבות תהליכי השינוי שחלו בתקופה זו בארץ ישראל הביע אורנן במקומות אחרים, למשל אורנן 1984.

18 הרשב תשס"ח, עמ' 134 [ההרגשה במקור].

19 מורג תשס"ד, עמ' 323.

20 רשף תשע"ד.

21 לרשימה ארוכה של חידושי לשון שנקלטו בשפה ראו למשל סיוון תשמ"ב.



משלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים מעלה כי מילים רבות שהיו שגורות בעברית הכתובה בכללה בתקופה זו נפלטו משימוש הלשון המקובל עם הפיכת העברית ללשון המסגרת של היישוב בארץ, לא רק אם שימושן היה מוגבל לתחומי ארץ ישראל, אלא גם אם היו בשימוש סדיר אצל כלל הכותבים. "מילים אובדות" אלה מעמידות קו ייחוד של העברית של תקופת התחייה, ולטעמנו הן מצדיקות לתחמה – בצד תופעות דקדוקיות ייחודיות האופייניות לה<sup>22</sup> – כשלב מובחן בתולדות העברית החדשה.

עצם טיבם של מילונים הכפופים לקריטריון החיצוני של סדר האל"ף ב"ת הוא שהם כורכים יחדיו מילים שאינן דומות זו לזו במעמדן בלשון. מיון המילים במילון של אורנן לקבוצות מובחנות מעלה כי למעשה רק מעטות מהן משקפות את כיוון ההתפתחות הייחודי של העברית בארץ ישראל בשלהי המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים. עם אלו ניתן למנות קבוצה קטנה של מילים שהיו מזוהות במובהק עם חוגו של בן-יהודה ומעולם לא שימשו מעבר לתחומי חוג צר זה, ובהן 'חֶשְׁמָה' 'חוקה', 'חנחן' 'הודה', אמר 'חן-חן' או 'לְעֶלֶן' 'נייטירלי'.<sup>23</sup> קבוצה גדולה אחרת כוללת מונחים ששימשו את השלטונות התורכיים ונעלמו מן השפה בדרך הטבע עם חילופי השלטון בארץ ישראל בתום מלחמת העולם הראשונה, ובהן 'עסקריה' 'תשולם' כופר במקום עבודת הצבא, 'וזיר' 'שר' או 'ויקיל' 'ממלא מקום, סגן'.<sup>24</sup> נוכחות מילים משתי הקבוצות הללו בטקסט מעידה בצורה שאינה משתמעת לשני פנים על הזמן והמקום שבו נתחבר. לעומת זאת השיקול הגאוגרפי איננו רלוונטי למילים רבות המתועדות במילון של אורנן מתוך עיתוני ארץ ישראל לאו דווקא משום שתחום שימושן היה מוגבל למרחב גאוגרפי זה, אלא בשל גבולות הקורפוס הטקסטואלי שעליו בחר אורנן להתבסס בהכנת המילון. מאחר שהתמקד בעיקר בטקסטים שפורסמו בארץ ישראל, מדרך הטבע התייעוד שהוא מספק מוגבל לטקסטים שנוצרו בה, אך הרחבת היריעה לכלל הכתיבה העברית בת הזמן מבהירה כי למעשה שימשו רבות מן המילים שכלל במילון גם את כותבי העברית בחוץ לארץ בדור זה.

בסקירה שחיבר אהרן ממון, בעל היובל, על מילון של אורנן הוא מתייחס לסוגיה זו ומציין כי המילון "לא התכוון להיות קונקורדנציה ללשון התקופה, שממנה היינו יכולים ללמוד על מידת התפוצה של המילים האלה. אין לנו דרך

22 רשף 2016.

23 ראו אורנן תשנ"ו, עמ' 116, 110, 139 (בהתאמה). מלבד הטקסטים שנכתבו בידי חברי חוגו של בן-יהודה נקרות המילים הללו גם בפיליטונים ובמאמרי ביקורת של מתנגדיו, שבהם פסלו אותן או הלעיגו עליהן.

24 ראו אורנן תשנ"ו, עמ' 238, 92, 93 (בהתאמה).

לברר, לפי שעה, איזה ביטוי מהביטויים המתועדים במילונו של אורנן נוצר אד-הוק ואיזה שימש בתקופת התחייה בצורה שיטתית וביתר קביעות.<sup>25</sup> מטרת מאמר זה לתרום למילוי הפער ולהצביע על קבוצה של מילים ששימשו בקביעות בתקופת התחייה בטקסטים שחברו בזמנים שונים ובמקומות שונים בידי מגוון גדול של כותבים, ומימושן התכוף היה חלק משגרת הלשון המשותפת לכותבי העברית באירופה ובארץ ישראל. נוכחותן בטקסטים מאפיינת את העברית הכתובה של שלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים ומעמידה ייחוד לקסיקלי של תקופה זו לעומת פרקים אחרים בתולדות העברית.

תיחומה של קבוצה זו מתוך כלל המילים המשמשות בטקסטים מתקופת התחייה מחייב להפריד את המילים המשתייכות אליה מתוך כלל המילים השגורות והנפוצות המצויות בכתביהם של בני דור זה. הרובד המוקדם בתולדות העברית החדשה עמד כאמור בסימן הרחבת הלשון, ומילים רבות שנפוצו בלשונם הכתובה של בני דור זה נטמעו בהרגלי הלשון והיו לחלק מאוצר המילים המודרני. גורלה של קבוצת המילים העומדת במוקד דיוננו היא שונה. אף כי היו חלק בלתי נפרד מאוצר המילים הפעיל של כותבי העברית בשלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, עם הפיכת העברית ללשון המסגרת של היישוב בארץ הן נדחו מן הלשון. במעבר לשנות העשרים ניכרת בטקסטים ירידה חדה בתפוצתן, ומתקופה זו ואילך אין הן עוד חלק משגרת הלשון המשותפת לכלל כותבי העברית אלא מימושן נעשה נדיר ומוגבל בעיקרו לכותבים ותיקים, המשתייכים לדור שהחל את פעילותו התרבותית והפובליציסטית במהלך תקופת התחייה. שינוי מובהק זה בתפוצתן מעיד כי אין הן עוד רכיב אינטגרלי של אוצר המילים של התקופה, אלא שריד להרגלי הלשון של תקופה קודמת. תהליך דומה מסתמן בתקופה זו גם בתפוצתן של תופעות דקדוקיות מסוימות,<sup>26</sup> ופעולתן הברזומנית של התמורות הללו בלקסיקון ובדקדוק מסמנת את המעבר מן התקופה העות'מאנית לתקופת המנדט כנקודת מפנה בהתפתחות העברית החדשה, לא רק מבחינת מעמד השפה בקהילה הלשונית אלא גם מבחינת מאפייניה המבניים והלקסיקליים.

### (ג)

קבוצת המילים השגורות שנפלטו מן העברית בשלהי תקופת התחייה משרטטת שינוי לקסיקלי מובהק המפריד את העברית של תקופה זו מלשון ימינו, אך אין זה

25 ממן תשנ"ז, עמ' 149.

26 ראו רשף 2016.

ההבדל היחיד בין שני רבדים אלה בתולדות העברית החדשה. בצדה ניתן למנות גם תופעות לקסיקליות משמעותיות אחרות שעיצבו את פני העברית בת זמננו, אלא שרקען של התופעות הללו אחר. דוגמה בולטת לכך היא ההסתמכות הנרחבת על מילים לועזיות. ברובד המוקדם של העברית החדשה הייתה נוכחותה של תופעה זו בטקסטים פועל יוצא של ההיקף המצומצם של אוצר המילים העברי, שעקב העדר רציפות היסטורית לא התעדכן בקצב דומה לזה שבו התפתחו לשונות אחרות ולכן נעדרו ממנו פריטי לשון רבים שנדרשו לצורך הבעה מודרנית. חוסר זה התמלא בהדרגה בתהליך איטי ורציף, שראשיתו בעברית הכתובה, המשכו בחיי הקהילה הלשונית הצעירה והוא הולך ונמשך גם בימינו. בהבדל מתהליך הדרגתי זה, מוקד ענייננו כאן הוא בשינוי חד ומהיר שהתלווה להתבססות העברית בקהילה הלשונית ובמהלכו הוחלפה סדרה אחת של מילים עבריות מקובלות ושגורות באחרת. תהליך זה, שארך שנים ספורות בלבד, מתחם קבוצה של מילים שעל אף מעמדן האיתן במערכת הלקסיקלית בתקופת התחייה, לא רכשו מעמד של קבע באוצר המילים של העברית החדשה אלא נדחו מן השפה לטובת חלופות אחרות. מסתבר לייחס שינוי זה לתמורות שחלו בהרגלי הלשון עם הפיכת העברית מלשון התרבות של דוברי שפות אחרות ללשון עיקרית של קהילת דוברים טבעית, אך סיבותיו המדויקות של השינוי אינן ידועות. בשלב זה מאפשרים לנו הממצאים הטקסטואליים להצביע רק על עצם קיומו, אך לעת עתה אין ביכולתנו להציע הסבר מבוסס למקור השינוי בהערפותיהם של הכותבים.<sup>27</sup>

המילים שבהן באה התופעה לידי ביטוי היו חלק אינטגרלי מאוצר המילים המשותף לכותבי העברית בתקופת התחייה, ועל כן כל מבחר מקרי של טקסטים עבריים משלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים צפוי להניב דוגמאות להיקרותן. הן פזורות במהלך תקופה זו באופן שוויוני למדיי בטקסטים בלא תלות בזהות המחבר או במקום הכתיבה (אירופה או ארץ ישראל), והן אף אינן מזוהות עם סוגה מסוימת אלא נקרות במגוון סוגים של טקסטים, ובהם דברי ספרות, פובליציסטיקה, עיון ומדע. כוונתנו במאמר זה איננה למצות את הדיון בתופעה, אלא להצביע על עצם קיומה ולהדגימה בכמה מילים אופייניות במיוחד.

מבחר הדוגמאות שנציג במסגרת זו מבוסס על רישום שיטתי של פריטי הלשון הרלוונטיים בכמה גיליונות של עיתונים עבריים מן התקופה. בשלב הראשון נסקרו הגיליונות הללו במלואם ונרשמו כל המילים שהופיעו בהם ואינן משמשות עוד היום. לאחר מכן נופו מן הרשימה שימושי לשון מבודדים, שלא היו חלק מן המאגר הלקסיקלי המשותף של הכותבים אלא שיקפו בחירה אינדיבידואלית של כותב

27 וראו עוד בסוגיה זו רשף 2016.

מסוים. לצורך כך נעזרנו במנוע החיפוש של אתר "עיתונות יהודית היסטורית"<sup>28</sup>, המספק גישה נוחה ומהירה למספר רב של טקסטים מאירופה ומארץ ישראל כאחד. כל המילים שנדרו בהן (למעט אחת)<sup>29</sup> מתועדות במילונו של אורנן מטקסטים שמקורם בארץ ישראל, אך כדי להבטיח כי היו בשימוש שיטתי וכולל הקפדנו לאתר להן דוגמאות נוספות לא רק בעיתוני אירופה אלא גם בעיתון "הפועל הצעיר", שהחל לצאת לאור בארץ ישראל בשלהי שנת 1907.<sup>30</sup> עיתון זה היה כלי הביטוי המרכזי של אנשי העלייה השנייה, ומשום כך יש משמעות מיוחדת לתיעוד שהוא מספק לדרכי הבעה אופייניות לתקופת התחייה שלא השתרו בלשון ימינו. אילו התייחדו דרכי ההבעה הללו לחוגו של בן־יהודה והיו נעדרות מדפוסי הלשון המקובלים על אנשי העלייה השנייה, עשוי היה הדבר לספק הסבר לפליטתן מן הלשון. מימושן החוזר ונשנה בביטאונים של אנשי העלייה השנייה החלוצית מבהיר כי היו חלק בלתי נפרד מאוצר המילים הפעיל עד סיומה של התקופה ומבליט את הפתאומיות שבה פסק השימוש בהן.

מנוע החיפוש של אתר "עיתונות יהודית היסטורית" מאפשר להשתית את זיהוי המילים כאופייניות לתקופה לא על התרשמות בלבד, אלא על אחזור מספר גדול של דוגמאות טקסטואליות,<sup>31</sup> אך לא ניתן להפיק ממנו נתונים סטטיסטיים מהימנים על תפוצתן הממשית של הצורות בלשון בת הזמן. למגבלה זו כמה גורמים. ראשית, בסיס הנתונים של האתר איננו מתויג, והצבת צורה מסוימת במנוע החיפוש מאחזרת את התיבה, ולא את הערך המילוני. מכיוון שכך, התוצאות המתקבלות אינן כוללות את צורותיה הנטויות של המילה המבוקשת או את היקריותה בלויית אותיות השימוש, ובה בעת אינן מפרידות בין צורות אורתוגרפיות זהות של ערכים מילוניים שונים.<sup>32</sup> גורם משמעותי אחר הוא מידה גדולה של חוסר דיוק שבו לוקה בסיס הנתונים. החיפושים באתר נערכים בטקסטים שמקורם בגיליונות עיתונים שנסרקו והומרו באמצעות תכנת מחשב, ולא עברו לאחר מכן הגהה. איכות ההמרה איננה אחידה, ובמקרים רבים נפגמה בשל טיב ההדפסה ומצב ההשתמרות של גיליונות העיתון. בעיה זו חמורה בעיקר בעיתונים מן התקופה המוקדמת שבה

web.nli.org.il/sites/JPress/Hebrew/Pages/default.aspx 28

הופעה. 29

לדיון בהבטים לשוניים וסגנוניים של עיתון זה ראו רשף תשע"ד. 30

חיפוש נערך גם במאגרי המילון ההיסטורי, אך התברר שלצורך תיאור התופעה הנחקרת יעילותו של מאגר זה מוגבלת. לפיכך, הממצאים במאגר זה לא נסקרו בשיטתיות, אלא הובאו בהערות השוליים באותם מקומות שבהם יכלו לתרום לדיון. הנתונים משקפים תוצאות של חיפוש שנערך במאגרים בפברואר 2014. 31

לדוגמה, בחיפושים שערכנו ואחזרו במשותף שם העצם יחוס וצורת הפועל יחוס. 32

עסקנו. זיהוי שגוי של אותיות הוא תופעה שכיחה ביותר בבסיס הנתונים, ואין הוא מוגבל לחילופים בין זוגות אותיות שידוע כי הן נכתבות בצורה דומה – כגון ד־ר, ה־ח, ב־כ, ג־נ, ס־ם וכדומה – אלא הוא שכיח גם בצמדים צפויים פחות, כגון ד־ה, ט־מ, ט־ם ועוד. זמינות הגיליונות הסרוקים באתר מאפשרת לבדוק את התוצאות ולאמת בכל מקרה ומקרה כי המילה הנדרשת אכן מופיעה בהקשר שאוחזר, אך לא ניתן לנצל את מנוע החיפוש לצורך הפקת נתונים מספריים אמינים על שכיחות הצורות.

בסקירה שלהלן נחלקו המילים לשתי קבוצות. בקבוצה האחת (סעיף ד) נכללו מילים ומשמעויות מודרניות, שתיעודן בעברית מוגבל לתקופה המוקדמת בהתפתחות העברית החדשה ולאחר מכן נפלטו משימוש הלשון המקובל, ובקבוצה האחרת (סעיף ה) נכללו מילים ומשמעויות שהן מורשת מתקופות הלשון הקודמות, ותפוצתן בטקסטים מתקופת התחייה היא השלב האחרון בחיותן בעברית הכתובה. ייחודו של שלב זה שאין הן מוגבלות בו לטקסטים מסורתיים אלא הן משמשות גם בטקסטים מודרניים בתוכנם ובמטרותיהם. שיוך המילים לאחת משתי הקבוצות הללו התבסס על הסיווג במילון אבן־שושן.

המילים שיידונו נחלקות לשתי קבוצות: האחת כוללת מילים שהיו בתקופה הנחקרת הדרך היחידה להביע מושג מסוים, ואילו האחרת כוללת מילים שהיו להן חלופות אחרות ששימשו בצדן. גם בתהליכי ההמרה שלהן במילים אחרות לא הייתה אחידות. לעתים ההבדל בין הצורה הישנה לזו שהמירה אותה היה מוגבל למישור המורפולוגי והתבטא בשינוי המשקל בלא שינוי השורש (כגון יחס שהחליפה ברבות הימים את ייחוס או ייעוד שירשה את מקומה של תעודה), ואילו במקרים אחרים התבטא השינוי בהמרה לקסיקלית מלאה של פריט אחד באחר (כגון ביאור של תקופת התחייה שפינתה את מקומה להסבר, וכגון ציור שהוחלפה בתיאור). המשותף לכל המילים המובאות להלן הוא שבשלהי תקופת התחייה הן נפלטו משגרת הלשון של הכותבים למרות המעמד המרכזי שהיה להן באוצר המילים השימושי של העברית במהלך תקופה זו.

#### (ד)

ייחודה הלקסיקלי של תקופת התחייה מתגלה באופן המובהק ביותר בנוכחותן של מילים ומשמעויות שנוצרו בתקופה המודרנית אך נפלטו מן השפה עם התבססות מעמדה של העברית ביישוב. בטקסטים עבריים מסורתיים אין הן מצויות, ואף לא בלשון ימינו, ותקופת פריחתן הייתה בראשית ימיו של הניסיון לסגל את העברית

לצורכי ההבעה המודרניים. מקצתן מתועדות בהיקף מסוים כבר בתקופת ההשכלה, אך עיקר תפוצתן הוא בטקסטים משלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים.

כמה מן המילים בקבוצה זו הן נאולוגיזמים שזכו להתקבלות קצרת ימים, ואילו אחרות מקורן במעטקי משמעות שחלו במילים המתועדות במשמעות אחרת ברבדים קודמים של השפה. אלו גם אלו מתייחדות בתפוצה נרחבת, והן שבות ומופיעות במהלך תקופת התחייה במגוון רחב של טקסטים ואצל מגוון כותבים. מתוך המובאות הרבות שאספנו נבחרו לכל מילה שתי דוגמאות מייצגות, המוקדמת שבהן מאחד העיתונים העבריים באירופה, והאחרת ממועד מאוחר יותר מעיתון "הפועל הצעיר" שבארץ ישראל.<sup>33</sup> פיזור כרונולוגי וגאוגרפי זה נועד להעניק ייצוג לשימוש הקבוע ורב ההיקף במילים הללו ומטרתו לאפשר לנו לשקף באמצעות מספר דוגמאות מצומצם את מעמדן המרכזי של המילים הנידונות באוצר המילים של תקופת התחייה.<sup>34</sup>

לשם פשטות ההצגה נידונו המילים בסדר הא"ב. ככל המובאות נשמרו הכתיב והפיסוק המקוריים, אך במקומות שבהם עשוי היה הכתיב החסר שהיה מקובל בתקופה זו להקשות על הקורא, נוסף ניקוד עזר שמטרתו לסייע לקריאה. להלן רשימת המילים הרלוונטיות בקורפוס הטקסטואלי שסרקנו. רשימה זו כוללת כאמור חידושי מילים וחידושי משמעות:

• **אופיי (נ. אופייית)**

מילה זו, שהוראתה זהה לזו של המילה **אופייני**, אינה מתועדת בתקופות הלשון הקודמות, אלא נוצרה בתקופת התחייה. הכותבים בדור זה הרבו לממשה, לדוגמה:

זהו פרט **אופיי** מאד (הצפירה, 1905)

אחת מהסכות העיקריות של החזיון הזה היא [...] חסר חיים קולטוריים – והבעתם היותר **אופייית** – הספרות (הפועל הצעיר, 1910)

ברובד המוקדם של העברית החדשה עמדה המילה בתחרות עם המילה המחודשת **אופייני**, שנוצרה במקביל אליה,<sup>35</sup> ועם הכרעת התחרות לטובת **אופייני** פסקה מלשמש בשפה.

33 רובן המכריע מתועדות כאמור מעיתוני ארץ ישראל גם במילונו של אורנן.

34 תפוצתן הגבוהה של המילים הללו מתבטאת גם בכך שמקצתן מתועדות במאמר זה לא רק במובאות שנועדו להדגימן, אלא גם במובאות אחרות שהובאו לצורך הדגמת השימוש במילים אחרות.

35 במאגרי המילון ההיסטורי **אופייני** איננה מתועדת, אלא **אופיי** בלבד.

- **אנושיות**

מילה זו שגורה ברובד המוקדם של העברית החדשה בהוראת 'אנושות', לדוגמה:

נרדמו כשרונות האדם ונלאו להמציא נפלאות גדולות לטובת האנושיות  
(המליץ, 1885)

אז שתחרר האנושיות מכבלי שעבודה להקפיטל (הפועל הצעיר, 1907)

המילים **אנושות** ו**אנושיות** נוצרו שתיהן בתקופת הביניים ושימשו במקורן במשמעויות דומות לאלו המקובלת היום, דהיינו **אנושות** ציינה את 'כלל האנשים', ואילו **אנושיות** את 'תכונות בני האדם'. השימוש ב**אנושיות** להבעת 'כלל האנשים' מקורו בשינוי בן חלוף שחל במשמעות המילה בתקופת התחייה, ואשר נפלט מן השפה בסיומה.<sup>36</sup>

- **הופעה**

מילה זו, שמקורה בלשון חז"ל, שגורה ברובד המוקדם של העברית החדשה לציון 'תופעה', לדוגמה:

היהדות היא [...] ה**תופעה** רוחנית יותר מושרשת מסתם אורגניזציה דתית  
(השילוח, 1904)

ה**תופעה** מוזרה ומעציבה כזאת היתה בלתי אפשרית, אלמלא פְּנוּן העורכים  
והמוציאים של "התקופה" להרבות בחמר (הפועל הצעיר, 1919)

שימוש זה לא שרד במעבר ללשון ימינו אלא הוחלף בחידוש הלשון **תופעה**.<sup>37</sup>

- **חזיון**

מילה מקראית זו רכשה ברובד המוקדם של העברית החדשה שתי משמעויות חדשות:

(1) 'מחזה', לדוגמה:

וכבר הוציא הועד הפועל טופס התנאים [...] על פיהו תשלם הקריה להקברה  
[...] 130 רובל בעד כל **חזיון** בהתיאטרון (המליץ, 1886)

36 הצורה **אנושות** אינה שכיחה בתקופה זו, ובמאגרי המילון ההיסטורי היא מתועדת ארבע פעמים בלבד (כולן אצל גנסיין). מילון גור מתעד את שתי הצורות בשתי המשמעויות כאחת, וכן ראו על העירוב ביניהן ברק וגריש תשס"ט, עמ' 168 (קטעים 353, 354).

37 במאגרי המילון ההיסטורי מתועדות ה**תופעה** ו**תופעה** פעמיים כל אחת (ה**תופעה** אצל ברנר [1910], [1918]; ה**תופעה** אצל ברנר [1919] ואצל ביאליק [1932]).

אחרי החגיגה בעין גנים הציגו הפועלים חזיון רוסי [...] בתרגום עברי (הפועל הצעיר, 1908)

ברובד המוקדם של העברית החדשה התחרו על הבעת מושג זה שתי מילים מקראיות, חיזיון ומחזה. משהשתרשה ברבות הימים מחזה בשפה, הפך מימוש חיזיון בהוראה זו לאחד מקווי הייחוד של לשון תקופת התחייה. בלשון ימינו שבה מילה זו לשמש במשמעות ספציפית יותר של 'חיזיון אור-קולי', אך בהוראת 'מחזה' בעלמא איננה נהוגה עוד.  
(2) 'תופעה', לדוגמה:

זה שנים אחדות אשר חזיון אחד הולך וחוזר לפנינו למועד האביב [...]. משפחות משפחות מאחינו [...] עוזבות את מקומן ללכת לארצות אמריקא להשתקע שם (המליץ, 1889)  
חזיון רגיל הוא שצעירינו החדשים אשר מקרוב באו לא"י מתאוננים על השעמום שבחיי ירושלים (הפועל הצעיר, 1907)

גם שימוש זה לא רכש בעברית החדשה מעמד של קבע ועל אף תפוצתו הנרחבת בתקופת התחייה נפלט מן הלשון השימושית. בניגוד למילים אחרות ברשימה זו, הוא לא נעלם כליל מן השפה אלא עודנו משמש בסגנון גבוה.

#### • ציור

מילה זו, שמקורה בלשון חז"ל, שגורה ברובד המוקדם של העברית החדשה לציור 'תיאור מילולי', לדוגמה:

מטרת המחבר לתת ציור נאמן מהליכות העת היא (המליץ, 1885)  
ציור זה הוא הדבר היחידי בכל הקובץ שלמרות קלקוליו הבולטים, יש לו איזה ערך ספרותי (הפועל הצעיר, 1910)

משמעותה המקורית של המילה היא 'תמונה', ומשמעות זו נשתמרה גם בימינו. בתקופת הביניים נוספו למילה המשמעויות 'מושג, אידיאה' ו'פעולת הצייר', ובראשית התקופה המודרנית החלה לשמש גם במשמעות של 'תיאור מילולי'. על אף תפוצתו ההתחלתית פינה שימוש זה את מקומו בלשון לתחדיש תיאור, המיוחד להבעת משמעות זו בלבד.<sup>38</sup>

38 תיאור מתועדת במאגרי המילון ההיסטורי שלוש פעמים בלבד, האחת אצל ברנר (1907) והשתיים האחרות אצל ביאליק (1912).



• **תעודה**

מילה מקראית זו מתועדת ברובד המוקדם של העברית החדשה בשתי משמעויות חדשות שאינן מקובלות עוד היום:  
(1) 'ייעוד', לדוגמה:

אינן כאן חֲבֵרוֹת [...] אשר תעודתן לתמוך בידי אלה אשר עיניהם צופיות למשען (המליץ, 1885)  
אני בקרתי עכשיו בארצות שונות חֲוֹת כאלה, וממלאות הן את תעודתן על צד היותר נעלה (הפועל הצעיר, 1913)

שימוש זה, שראשיתו בתקופת ההשכלה, נפוץ מאוד בטקסטים מתקופת התחייה אך אינו בלעדי בהם. בצדו משמשת לעתים גם המילה ייעוד שמקורה בלשון חז"ל, ועברה גם היא מעתק משמעות שהקנה לה הוראה חדשה זו. היעלמותה של תעודה מן השפה להבעת משמעות זו הובילה לבידול סמנטי בין שתי המילים הללו.  
(2) 'יעד', לדוגמה:

ששה רו"כ [=רובל כסף] [...] נשלחו ע"י "המליץ" לתעודתם (המליץ, 1898)  
חסר דרכים מתוקנות בתוך הארץ מונע לעתים את האפשרות להמציא את החמרים לתעודתם בזמן הדרוש (הפועל הצעיר, 1912)

בתקופת הביניים שימשה יעד במשמעות 'ייעוד, הבטחה', ובתקופה המודרנית רכשה משמעות של 'מטרה, מקום מיועד'.<sup>39</sup> גם במקרה זה פתח מעתק המשמעות פתח לבידול סמנטי, אשר בעקבותיו פסק השימוש החופשי והשגור בתעודה להבעת משמעות זו.<sup>40</sup>

בחינת תהליכי השינוי שחלו במילים הללו מצביעה על מידה של אחדות בצד מידה של שוני. מן הצד האחד, בשלהי תקופת התחייה חל ככולן תהליך משותף שהתבטא בהמרתן במילים אחרות על אף מעמדן המבוסס בהרגלי הלשון במהלך תקופה זו. מן הצד האחר, נבדלות המילים זו מזו בפרטי התהליך. לעתים התבטא בחזרה לשימוש שיש בו התאמה רבה יותר למצוי בלשון המורשת, כמו במקרה של אנושיות.<sup>41</sup> במקרים אחרים מקור התהליך הוא בקליטה של חידוש לשון, כמו תיאור

39 במאגרי המילון ההיסטורי אין תיעוד לשימוש במילה יעד בתקופה הנחקרת.

40 בצירופים כבולים, ובראשם 'הגיע לתעודתו', עדיין יש לו נוכחות במשלבים מסוימים גם היום.

41 על המרת שימושי לשון של תקופת הביניים בשימושים קלאסיים ראו ממן תשנ"ז, עמ' 155; הקורפוס שלנו מעיד כי ההתקרבות ללשון המורשת לא הוגבלה לחזרה אל העברית הקלאסית, אלא יכלה

שדחקה את ציור או תופעה שדחקה את הופעה ואת חיזיון (באחת ממשמעויותיה). גורם אחר היה פעולתם של תהליכי בידול בין מילים מלשון המורשת, שהובילו לתיחום מדויק יותר של גבולות השימוש במילים קרובות, כדוגמת תעודה, יעד וייעוד או חזיון ומחזה.<sup>42</sup> הכרעה בין חידושי לשון מתחרים עשויה הייתה גם היא להוביל להיעלמות אחת הצורות מן הלשון, כמו במקרה של אופיי שנדחתה מפני אופייני. הרחבת העיון בדרכי שימוש הלשון בתקופת התחייה צפויה לחשוף תהליכים נוספים ברקע אחיזתם בת החלוף של חידושי צורה ומשמעות שנוצרו ברבדים המוקדמים של העברית החדשה ומילים נוספות שתהליכים אלו חלו בהם.

### (ה)

ייחודה הלקסיקלי של תקופת התחייה אינו מתמצה במילים ובמשמעויות שצמחו וגוועו במהלך תקופה זו וכל קיומן בתולדות העברית מוגבל אליה. כמה שימושים לקסיקליים המאפיינים אותה מתועדים כצורתם וכמשמעותם גם ברבדים קודמים של העברית והם אינם בגדר חידוש, אלא שקודם לתקופה זו היו חלק מדפוסי ההבעה המסורתיים ואילו בתקופת התחייה שולבו בטקסטים מודרניים באופיים. על אף תפוצתם ההתחלתית לא נטמעו בהרגלי הלשון שנוצרו עם התבססות העברית בחיי היישוב, ועל כן נוכחותם בטקסטים מודרניים מוגבלת בעיקרה לעברית של תקופת התחייה. היקפה של קבוצה זו מצומצם למדיי. בקורפוס הטקסטואלי הופיעו פריטים מועטים בלבד שניתן לשייכם אליה, ואלו הם:

#### • ביאור

מילה זו, שמקורה בתקופת הביניים, מקובלת בטקסטים מן הרובד המוקדם של העברית החדשה במקומות שבהם צפויה להופיע בלשון ימינו המילה המחודשת **הסבר**, לדוגמה:

בגליון 256 הבאנו [...] תשובת הקונסול [...] בלי ביאורים והערות (המליץ,  
1891)

גם כאן תפשו הבאורים הפוליטיים מקום חשוב (הפועל הצעיר, 1913)

קליטתה של **הסבר** הובילה לצמצום תחומיה של **ביאור**, וממונה ששימושו כולל הפכה למילה בעלת משמעות ספציפית יותר, העשויה להופיע בהקשרים מוגבלים

להתבטא גם בחזרה למשמעותה המקורית של מילה שנוצרה בתקופת הביניים.

42 ראו בעניין זה גם ממן תשנ"ז, עמ' 153-154.

בלבד.<sup>43</sup>

## • ייחוס

מילה זו, שמקורה בלשון חז"ל, נפוצה מאוד בטקסטים מן הרובד המוקדם של העברית החדשה במשמעות 'יחס, קשר לדבר אחר' שרכשה בתקופת הביניים, לדוגמה:

מצבם ומעמדם במדינה, יחוסם איש לאחיו, [...] עבודתם ומסחרם (המגיד, 1888)

יחוס בני גדרה לזרים שונה הוא מאד מיחוסם של בני מושבות אחרות (הפועל הצעיר, 1907)

בעברית הקלאסית שימשו הן יחס<sup>44</sup> הן ייחוס בהוראת 'מוצא, שייכות למשפחה מסוימת', אך בעברית בת זמננו מובעת משמעות זו באמצעות ייחוס בלבד. לעומת זאת נפלטה מן השימוש ההוראה החדשה של 'קשר, זיקה' שרכשה המילה ייחוס בתקופת הביניים. בתקופה המודרנית החלה לשמש בהוראה זו המילה יחס, ורחקה מן השימוש את ייחוס להבעתה.<sup>45</sup>

## • תמידי

מילה זו, שמקורה בתקופת הביניים, משמשת בטקסטים מן הרובד המוקדם של העברית החדשה במגוון הקשרים שאינם מקובלים עוד היום, לדוגמה:

נחוץ לנו עזר תמידי לשני מה"ע [=מכתבי העתים] היוצאים על ידנו (המליץ, 1882)

לאגודת "הפרדס" הרי יש משרד תמידי ביפו (הפועל הצעיר, 1907)

במעבר ללשון ימינו הצטמצמו תחומי המילה להקשרים ספציפיים, ובהם ציון דבר הנכון לצמיחות (כגון נכות תמידית) או עניין מתמשך (כגון פחד תמידי), והיא אינה יכולה עוד להמיר בחופשיות את קבוע.<sup>46</sup>

ההמשכיות עם רובדי הלשון הקודמים מתגלה בתקופת התחייה גם בכך שעדיין לא הושלמו תהליכי היערכות שהשפיעו על הוראתם או מעמדם הסגנוני של פריטי

43 ראו רשף תשע"ג, עמ' 103.

44 במקרא בהיקרות בודדת בכתוב יחס, נחמיה ז 5.

45 בהקשר זה כדאי לציין את החלטתם של עורכי "רומן וינאי" של דוד פוגל להמיר בטקסט את ייחוסים המיושנת ביחסים, אף כי במקרים אחרים הרשו לעצמם לעדכן את לשונו של פוגל רק אם חלופתה המודרנית של מילה מסוימת מצויה במקומות אחרים בכתביו (פוגל תשע"ב, עמ' 297).

46 על תהליך זה ראו רוזן תשנ"ב.

לשון באוצר המילים המודרני. אחת הדוגמאות לכך היא יכולתה של המילה **כנופיה** לציין 'חבורת אנשים' בלא הקונוטציה השלילית שדבקה במילה במעבר ללשון ימינו, לדוגמה:

עוד הודיעה ממשלת בולגאריען: [...] **בכל כנופיה וכנופיה** של אנשים אשר יבואו לבחור ימצא פקיד מלחמה אחד כדי לפקח על אופן הבחירות שיהיה נוהג בסדר ישר (המליץ, 1882)

אם מציגים את החזיון [...] בבית הנמצא תחת השגחתו של אחד השיך **לכנופיה** ידועה, כל מתנגדיו אינם קונים כרטיסים (הפועל הצעיר, 1907)

בדומה לכך, בתקופה זו עדיין לא חלו רבים מתהליכי הבידול הסגנוני המתחמים את נסיבות הופעתם הצפויות של צמדי מילים בעברית בת זמננו. לדוגמה, ניכר כי במהלכה עדיין לא דבק גוון ספרותי במילה **לחפץ**, והיא שגורה בצד **לרצות** בטקסטים יום יומיים במטרותיהם ובסגנונם. דוגמה מובהקת להיקרותה בטקסט שמטרותיו פרוזאיות מספקת מודעת הפרסומת שלהלן:

בבית מסחרי נמצאים למכירה בזול כל מיני מכונות של גזוז, - ספונים בקבוקים ושאר מכשירים. כל מי **שחפץ** לבוא אתי בדברים יפנה על פי הכתבת שלי (הפועל הצעיר, 1907)

על מעמדה כצורה ניטרלית מן הבחינה הסגנונית מעיד גם שילובה התכוף בטקסטים המושתתים על דפוסי הבעה מנוערים מכל קשר אל לשון המקורות, כדוגמת הטקסט שלהלן:

זה יוכל להיות רק אז כשהיו פועלים קבועים לדבר שיעבדו רק את העבודה הזאת [...] וזה לא קשה כלל אם רק **יחפצו** לארגן את הדבר (הפועל הצעיר, 1907)

כל עריכתו של הטקסט משקפת סובסטרט אירופי ודפוסי התבטאות מודרניים. המילה **לחפץ** מופיעה בו בצד מבנה תחבירי מודרני (**זה לא קשה**) ובצד הצורה המחודשת **לארגן**, המשקפת את ניצני התהליך המורפולוגי של הרחבת תחומי מנגנון התצורה של יצירת שורשים דנומינטיביים מרובעים.<sup>47</sup>

שימוש הלשון בתקופת התחייה עמד בסימן היערכות מחדש של אוצר המילים, ועל כן התאפשרה בתחילה לכותבים מידה רבה של חופש בבחירותיהם המילוניות. במהלך הזמן תיחמה פעולתם של תהליכי האחדה והסדרה את גבולות אוצר המילים

47 ראו למשל ניר תשנ"ט.

השימושי והקנתה למילים את מעמדן והוראתן במערכת הלשונית המודרנית, אך בתקופת התחייה עדיין היה התהליך בחיתוליו. במקרים רבים המילים והמשמעויות שאינן מקובלות עוד היום הנקרות בטקסטים מתקופה זו משקפות ניסיון שלא צלח של הכותבים להתמודד עם חסרונם של מילים ומונחים, אך בקבוצת המילים שהוצגו כאן משתקפת התקבלות קצרת ימים של שימושי לשון אל שגרת הלשון של הכותבים. אלו שימשו בקביעות בתקופת התחייה, אך על אף תפוצתן ברפרטואר הפעיל של העברית הכתובה בתקופה זו, מעמדן לא נשמר בשפה לאורך זמן והן נפלטו מן השימוש הסדיר. הבחירות הלקסיקליות שהתקבעו בעברית בת זמננו משרטטות במקרים הללו הבדל לא רק מן המצוי בלשון המקורות, אלא גם ממה שדומה היה שהתקבל והשתרש בשפה בדור התחייה.

## (1)

העיון הלקסיקלי בטקסטים מן הרובד המוקדם של העברית החדשה מצביע על הפיכת העברית ללשון המסגרת של היישוב בראשית תקופת המנדט<sup>48</sup> כעל נקודת מפנה בהתפתחות העברית החדשה. מילים ומשמעויות לא זכו בהכרח לאריכות ימים גם אם שימשו בקביעות את בני דור התחייה, בין שחודשו בתקופה זו ובין שהיו בגדר המשך לשימושים מקובלים שמקורם בלשון המורשת. הרגלי הלשון שנוצרו בעברית הכתובה בדור זה, שבו שימשה לשון התרבות של דוברי שפות אחרות, נקלטו רק בחלקם בהרגלי הלשון של הקהילה הלשונית הצעירה. ההמשכיות החלקית בין שתי תקופות אלה מאפשרת לזהות בעברית של תקופת התחייה קווי ייחוד המתחמים אותה כתקופה מובחנת בתולדות העברית החדשה.<sup>49</sup> גורמי המעבר בין שתי התקופות והסיבות לדחייתם של קווי לשון מסוימים מפני אחרים עדיין צריכים עיון, אך עצם ייחודה הלשוני של תקופת התחייה מסתמן בבירור כתופעה שיש להכיר בה.

## רשימת הקיצורים

אבינרי תרפ"ט = יצחק אבינרי (רבלסקי), "דרכי הלשון העברית בארץ ישראל",  
 לשוננו ב (תרפ"ט), עמ' 197-219, 287-306, 396-411  
 אורנן 1984 = "Uzzi Ornan, 'Hebrew in Palestine before and after 1882',

48 ראו במפורט הרשב תשס"ח, עמ' 157 ואילך.

49 על הממד הדקדוקי של תופעה זו ראו רשף 2016.

*Journal of Semitic Studies* 29 (1984), pp. 225–254

אורנן תשנ"ו = עוזי אורנן, מילון המילים האובדות, ירושלים ותל אביב תשנ"ו  
אלדר תש"ע = אילן אלדר, תכנון לשון בישראל, ירושלים תש"ע  
בראשר תשע"ב = משה בראשר, פרקי עיון בעברית החדשה ובעשייה בה,  
ירושלים תשע"ב

ברק וגדיש תשס"ט = סמדר ברק ורונית גדיש, שפה קמה: לקט מתוך המדור  
"לשוננו לעם", ירושלים תשס"ט דובנוב תשס"ח = קרן דובנוב, "התפתחות  
מיליות הוויתור למשפט פשוט בלשון ההשכלה", שיעורי לשון, ג, בעריכת א'  
ממן, ש' פסברג וי' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ' 86–95

הרשב תשס"ח = בנימין הרשב, לשון בימי מהפכה: המהפכה היהודית המודרנית  
ותחיית הלשון העברית, ירושלים תשס"ח

מורג תשס"ד = שלמה מורג, "על לשון ואסטיטיקה והעברית בת-זמננו", בתוך  
שלמה מורג, עיונים בעברית, בארמית ובלשונות היהודים, בעריכת מ' בר-  
אשר, י' ברויאר וא' ממן, ירושלים תשס"ד, עמ' 317–329

ממן תשנ"ז = אהרן ממן, "המילים 'האובדות' והמילים 'העובדות'", לשוננו לעם  
מח (תשנ"ז), עמ' 147–157

ממן תשע"ג = אהרן ממן, מילון משווה למרכיב העברי בלשונות היהודים: על יסוד  
האוסף של פרופ' שלמה מורג ז"ל, ירושלים תשע"ג

ניר תשנ"ט = רפאל ניר, "על תהליכי היצירה של שורשים בעברית בת-זמננו",  
מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה, בעריכת ש' שרביט, רמת גן  
תשנ"ט, עמ' 367–374

ניר תשס"ד = רפאל ניר, "מילים מחודשות וסיכויי קליטתן בשימוש", למ"ד  
לאיל"ש, בעריכת י' שלזינגר ומ' מוצניק, ירושלים תשס"ד, עמ' 184–191  
סיוון תשמ"ב = ראובן סיוון, "ראשית הרחבת הלשון בימינו", לשוננו לעם לג  
(תשמ"ב), עמ' 5–63

פוגל תשע"ב = דוד פוגל, רומן וינאי, תל אביב תשע"ב

קאהן 2008 = Lily Kahn, "Rabbinic Elements in the Verbal System of =  
Maskilic Hebrew Fiction 1857–1881", *Hebrew Studies* 49 (2008), pp.  
126–142

קוטשר 1982 = Eduard Yechezkel Kutscher, *A History of the Hebrew =*  
*Language*, Jerusalem 1982

רבין תשנ"ט = חיים רבין, "מה הייתה תחיית הלשון העברית?", בתוך חיים רבין,  
חקרי לשון: אסופת מאמרים בלשון העברית ובאחיותיה, בעריכת מ' בראשר  
וב' דן, ירושלים תשנ"ט, עמ' 359–376

רוזן תשנ"ב = חיים רוזן, "זוטות מהתגבשותה של העברית הישראלית", החוג הישראלי של חברי החברה האירופית לבלשנות, דברי המפגש השנתי השמיני,

חיפה תשנ"ב, עמ' 33-39

רשף 2003 = Yael Reshef, "The Historical Composition of the Lexicon as a Stylistic Factor in a Text-Oriented Culture: A Case Study from Modern Hebrew", *Language and Literature* 12, 1, (2003), pp. 57-70

רשף תשע"ג = יעל רשף, "תהליכי סטנדרטיזציה בתצורת שם הפעולה בעברית החדשה", מחקרים בעברית החדשה ובלשונות היהודים מוגשים לאורה (רודריג) שורצולד, בעריכת מ' מוצניק וצ' סדן, ירושלים תשע"ג, עמ' 94-113  
רשף תשע"ד = יעל רשף, "שלושה דורות בעיתונות העברית של ראשית המאה העשרים", לשוננו עו (תשע"ד), עמ' 327-344

רשף תשע"ו = יעל רשף, העברית בתקופת המנדט, ירושלים תשע"ו

רשף 2016 = Yael Reshef, "Written Hebrew of the Revival Generation as a Distinct Phase in the Evolution of Modern Hebrew", *Journal of Semitic Studies* LXI (2016), pp. 187-213





## עקרון המכנה המשותף בהתגבשות העברית ובהתפתחותה\*

### א. הקדמה

המונח **מכנה משותף** לקוח מן המתמטיקה. בהגדרת רכימילים של שויקה (תשנ"ז) מכנה משותף הוא כפולה משותפת, בדרך כלל הקטנה ביותר, למכנים של מספר שברים שונים, אשר בעזרתה אפשר לבצע בהם פעולות חיבור וחסור. שלא במתמטיקה התקבל המונח הזה לציון בסיס משותף, הצד השווה במרכיביו השונים של מכלול כלשהו. יש אפוא הבדל גדול בין המונח המתמטי לבין המונח שבשימוש כללי. במונח המתמטי כופלים מספרים כדי להגיע אל המכנה המשותף, למשל המכנה המשותף של  $1/5$  (חמישית) ושל  $1/3$  (שליש) הוא 15, שהוא מספר גדול מחמש ומשלוש. לעומת זאת המכנה המשותף בשימוש הכללי בעברית הוא הרכיב הקטן, הנמוך ביותר, שיכול להיות שווה בשני יסודות או יותר או דומה להם. במאמר הזה המונח מכנה משותף מכוון לגורם המשותף השווה במרכיביו. עקרון המכנה המשותף הוא העיקרון שלפיו בהינתן כמה אפשרויות בחירה, מה שנבחר הוא הבסיס השווה ביניהן, הפשוט לכאורה והחסכוני ביותר, שפעמים הוא גם הנמוך ביותר.

בהתגבשות העברית ובהתפתחותה היו שני שותפים: מצד אחד השותף הפסיבי לכאורה – מערכת העברית, שהיא רבת רכדים היסטוריים ופניה מגוונות מבחינה פונולוגית, מורפולוגית, תחבירית וסמנטית, ומן הצד האחר השותף האקטיבי – הדוברים השונים זה מזה במטענם הלשוני, החברתי והפסיכולוגי, שלפניהם ניצבת אותה מערכת והם אמורים להשתמש בה. אותם יסודות מוכרים מן המערכות הקלאסיות שבמקורות נבחרו למייצגים. מתוכם בררו להם הדוברים את הרכיבים והמערכות שהרכיבו את לשונם על פי המטען הלשוני שנשאו אתם קודם לכן. התגבשות העברית והפיכתה ללשון אופפת כול בדיבור ובכתיבה זכתה למחקרים חשובים אחדים, שהתמקדו בהיבטים היסטוריים, חברתיים ולשוניים.<sup>1</sup>

\* המאמר הזה הוא עיבוד מחדש של הרצאה שנשאתי בכינוס הפרופסורים לעברית (NAPH) באוניברסיטת בן-גוריון בנגב בכ"ז בסיוון תשע"ד (25.06.2014).  
1 ראו אגמון-פרוכטמן ואלון תשנ"ה; אלדר תש"ע, תשע"ד; אפרתי תשס"ד; בראשר תשע"ב; הרשב תש"ן; יורעאל תשס"ב; מורג תש"ן; סאנז-בדיליוס 1993; סיוון תשמ"ב; קוטשר 1982; רשף 2012; שור תשנ"ו ואחרים.

מלשון ליטורגית בעיקרה, מלשון נלמדת מן הכתב, מלשון תקשורת בכתב ומלשון כתיבה של יצירות, דתיות ברובן המכריע, היא הפכה ללשון דינמית המשרתת את כל תחומי החיים. תחיייתה האמתית הייתה בארץ ישראל, אם כי התחלות כבר היו באירופה.

בארץ ישראל התקבצו יהודים מארצות שונות בעלי מטען משולש: הם נשאו אתם את לשונות האם שלהם שאינן עברית; היו להם מסורות מגוונות לקריאת העברית הליטורגית כמקובל במקומות מוצאם; הם הכירו את המילים העבריות שהשתלבו בלשונות מוצאם. עדה־עדה וסוגי הלשונות שלה, עדה־עדה ומסורות העברית שלה ומטען המילים העבריות שנספגו בלשונם. מפגש העדות הביא לצורך בהידברות, והעברית הייתה מצע משותף נוח לחיים ביחד בישראל.<sup>2</sup>

המסד העברי המוכר לכל הגברים היהודים היה הקריאה בתורה, במגילות, בתהילים ובהפטרות, בסידור התפילה – כולל ההגדה של פסח, ובמקטעים אחדים מן המשנה. רוב הנשים לא נחשפו לכל הטקסטים העבריים האלה אלא רק למקצתם. רק תלמידי חכמים היו בקיאים בעוד טקסטים, ואותם טקסטים לא היו רבים. טקסטים אלו שימשו יסוד ראשוני לעברית המתחיה. ברם גם ללשונות האם הרבות של הדוברים והדוברות שנקבצו מגלויות שונות היה תפקיד נכבד בעיצובה, שכן גם בהן היה רכיב עברי. עקרון המכנה המשותף יכול להסביר הרבה מאוד תופעות לשון בהתגבשות העברית הישראלית, ובמאמר אדגים ואראה את הבחירות שנעשו בעברית בתחומים אחדים. ארחיב בפונולוגיה ובמורפולוגיה ואקצר בתחביר ובאוצר המילים.

## ב. פונולוגיה

במערכת ההגה נבחרו אותם הגיים שהיו משותפים לבני כל העליות ולדרים בישראל מימים ימימה.

### 1. התנועות

בתחום התנועות נבחרו חמש התנועות, i e a o u, שהן לכאורה התנועות בהגייה העברית של מסורת ספרד. במסורת זו התאחדו הקמץ, הפתח והחטף פתח להגיית a והסגול, הצירי, השווא הנע והחטף סגול להגיית e. במסורות אשכנז ותימן היו תנועות רבות יותר כפריסה אחרת, אבל גם בהן נמצאו אותן תנועות פונטיות, אף על פי שהן לא שויכו לאותן תנועות שהיו מוכרות במסורת ספרד. כך למשל, התנועה

2 ראו בלאו תשל"ו; מורג תש"ן.

o הייתה קיימת במסורת אשכנז להגיית הקמץ ולא להגיית החולם, התנועה i הייתה הגויה באחדות מעדות ישראל כייצוג של הקובוץ בצד החיריק ועוד.<sup>3</sup> מכיוון שחמש התנועות האלה היו קיימות בכל לשונות האם של היהודים, הן היו המכנה המשותף הזמין לעדות ישראל, החסכוני ביותר, ולכן הן התקבלו בנקל ואומצו בפי כול. הגיית השווא הנע כתנועה או כהעדר תנועה יכולה להיחשב השפעה של ההגייה האשכנזית, אבל אין זה בטוח. מכיוון שבלשונות הדיבור של היהודים נהגו צורות עיצורים בראש מילה בעיצורים החוסמים (אפשריים לדוגמה צירופי st, pr, bl, tr וכיוצא בהם) ולא בעיצורים הצליליים למנר"י (y, r, n, m, l) (אין yl, mk, rf, ng וכו' וכו'צא בהם בראש מילה), קל היה לאמץ את התנאים האלה בכל מקרי ה"שוואים הנעים" בראש מילה. לפיכך חלקם הגויים כתנועת e כשהעיצור הצלילי בראש המילה, והם הגויים כצורך בעיצורים החוסמים, השוו הגיית שְטָחִים [štaxim] להגיית לְחָמִים, מְלָכִים, נְמָשִׁים, רְגָעִים, יְלָדִים, [lexamim, melaxim, nemašim, rega(?)im, yeladim]. צורות עיצורים שעיצור צלילי בראשם נהגו אמנם בלשונות היהודים בצפון אפריקה, אבל העליות הגדולות משם התרחשו מקום המדינה ואילך, והן לא יכלו להשפיע על ההגייה שכבר עוצבה בעברית החדשה לפני קום המדינה.<sup>4</sup>

## 2. העיצורים

העיצורים שהתקבלו היו אותם עיצורים שנשתמרו בכל עדות ישראל. מכיוון שהבחנת טי"ת נחצית ו' ותי"ו t הייתה נחלתן של עדות בודדות שדובריהן לא היו רבים, ואילו הגיית טי"ת כתי"ו נפוצה בפי הרבה עדות שדובריהן היו רבים יחסית בעת התחייה, בטלה ההבחנה בין העיצורים האלה והתקבלה הגיית t המשותפת לטי"ת ולתי"ו. הוא הדין לגבי הגיית וי"ו ובי"ת רפה, קו"ף וכ"ף. הגיית וי"ו כ-w נהגה בפי מיעוט העדות בעת התחייה, ואילו הגייתה כ-v הייתה נפוצה בפי רבות מן העדות; הגיית קו"ף כנחצית k הייתה נהוגה רק בפי מקצת העדות, ואילו הגייתה כ-k רווחה בפי רבים. לפיכך התמוזגה הגייתן בבחירת v או k בפי כול. הבחנה בין חי"ת h לכ"ף רפה x ובין עי"ן e לאל"ף f הייתה רק בפיהם של יוצאי ארצות ערב, ואלו לא היו רבים בארץ ישראל בתחילת הדיבור העברי בסוף המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים. הגיית x לחי"ת ולכ"ף רפה הייתה מקובלת באחדות מעדות ישראל בראשית מעשה התחייה ולכן היא זו שהתקבלה.

3 ראו מורג 1971.

4 ראו דיון כללי על צורות העיצורים בראש מילה ובסופה אצל גרינברג 1978, דיון מפורט על המצב המורכב של צורות העיצורים בעברית ראו אצל רוזן תשט"ז; שורצולד 2004, ותוספת אצל בולוצקי 2006.

הוא הדין בהגיית <sup>5</sup> לייצוג עי"ן ואל"ף. העליות הגדולות מארצות ערב מאמצע המאה העשרים כבר לא יכלו לשנות את שנפוץ בקרב הדוברים. הם שימרו הבחנות אלו כדיבורם במשך דור או שניים, ובהדרגה איברו רבים מבניהם את ההבחנות בשל לחץ חברתי. יחס הוותיקים אל בני העליות החדשות השפיע על בני הדור הצעיר ושינה את הגייתם.<sup>5</sup>

גם הגיית בגדכפ"ת נסמכה על עקרון המכנה המשותף: רוב העדות הבחינו בין b ל-v, בין k ל-x ובין p ל-f, ולכן אלו נותרו בעינם. הבחנות התימנים בשאר העיצורים לא התקבלו, וגם לא התקבלה הבחנת האשכנזים בין t של תי"ו דגושה ל-s של תי"ו רפה, שכן אותה s התנגשה עם s של הגיית סמ"ך ושי"ן שמאלית. גם הבחנות הספרדים בהגיית תי"ו ודל"ת רפות כ-ð לא שרדה, כי הן לא היו במאגר התנועות של רבים ממחיי הלשון. לכן נותרה רק הבחנת ככ"פ (f-p, x-k, v-b), שגם היא בשלבי טשטוש גוברים והולכים בגלל שינויים פונולוגיים אחרים שהתרכו במרוצת הימים מתחילת הלשון עד ימינו.<sup>6</sup>

קליטתם של ההגיים הזרים ž, č, ř-ğ (ז', צ', ג') במילים שאולות הייתה קלה לדוברים הראשונים, כי הגיים אלו נמצאו בלשונות המוצא שלהם, לדוגמה: ז'קט, צ'יפס, ג'יק. הגיית עיצורים כמו θ (כמו th במילה think באנגלית), δ (כמו th במילה this באנגלית) או ç (כמו ch במילה München בגרמנית) במילים שאולות לא הייתה במאגר של רוב הדוברים הראשונים של העברית ולפיכך אלו הומרו בדרכים שונות. כך לדוגמה: מכונת התפירה Brother הגייה [brader] או [brazer] בפי רבים, Thermal נהגה [termi] והעיר München הגייה [minxen] ככמסורת אשכנזי. גם תנועה כמו ü הקיימת בלשונות כמו הגרמנית או הצרפתית לא התקבלה, כי לשונות אלו לא היו בשימוש נפוץ בפי הדוברים בעת התחייה, והיא לא הייתה קיימת בלשונות האם שבהן דיברו היהודים. לפיכך מילים שאולות ש-ü בתוכן הומרו בדרך כלל בתנועה [i] (דה סוסיר, מינכן).

5 הבחנותיו של בלנק משנות החמישים בין העברית המזרחית ובין העברית האשכנזית הכללית מעידות על קיום הברלים בין דוברים ילידיים שהוריהם יוצאי ארצות ערב לבין דוברים שהוריהם ילידי הארץ או יוצאי גלויות אחרות, ראו בלנק תשי"ז, 1964. הבחנות אלו התמידו גם בשנות השבעים על פי מחקריו של חן, ואפשר היה לראות שבפי המשכילים בני עדות המזרח השתלטה ההגייה האשכנזית-הכללית, למרות מחאותיו של מורג. ראו חן תשל"ב, 1973; מורג תשל"ג.

6 ידוע הוא שמלכתחילה שהגיית החוככים לא נתקיימה בכל עיצורי בגדכפ"ת בכל מסורות הלשון העברית. ראו גרבל תשי"ט; מורג תש"ך, 1971; שורצולד תשל"ו, תש"ם; בלאו תש"ן; בן-טולילה תשנ"ז; שטיינר תשס"ח.

**3. המכפל**

המכפל הפונטי לא התקיים בעברית המתחדשת כי הוא זר לרוב המשתמשים בעת תחיית העברית בדיבור. השם **גָּנַב** והפועל **גָּנַב** לדוגמה נהגו באותו אופן כפי דוברי הספרדית היהודית ורבים מבני עדות המזרח [ganav]. שרידי המכפל ניכרים לכאורה בכיצועי ב, כ, פ פוצצות באמצע מילה אבל הם אינם מכפל פונטי, כי אין הברדל בכיצועם בינם לבין עיצורים פוצצים אחרים. כך לדוגמה אין הברדל בין **בְּקוּרִים** ובין **בְּקוּרִים**, ששניהם הגויים כעיצור פוצץ פשוט [bikurim].

**4. הטעם**

ההטעמה השייכת למסורת הקריאה במקרא היא שהתקבלה, כי היא הייתה משותפת לכלל העדות. מכיוון שכל עדות ישראל קראו בתורה בהתאם למערכת הטעמים המקראית, וזו הייתה גם מסורת ההגייה הספרדית של העברית, השתרשה המסורת הזאת בהגייה של המילים העבריות. ואף על פי כן מילים שאינן מורגשות כעבריות מקוריות לא קיבלו עליהן את עול ההטעמה העברית, ולכן בשמות פרטיים, במילות חיבה, בנוטריקונים, במילים שאולות, במילות סלנג וכיוצא בהן מילים לא משולבות, ההטעמה פועלת על פי מערכת חוקים אחרת.<sup>7</sup>

**ג. מורפולוגיה**

בתחום המורפולוגיה נבחרו צורות לשון המבוססות על ידע המסורות הכתובות שיהודים שיננו אותן, בקבלת המשותף והשכיח ובהסרת כל אותם רכיבים חריגים או מעוטי היקריות, בהתאם לעקרון המכנה המשותף.

**1. גזירה**

הגזירה המסורגת המבוססת על שילוב שורש ותבנית (בניין או משקל) נפוצה מאוד ביצירת מילים חדשות, אבל אין יצירה של פעלים עלולים חדשים למיניהם, שכן בעבר הם היו מעטים יחסית, גם אם חלקם נפוצים בשימוש (למשל: ישב, נפל, קם, רץ, הגן). השורשים המחודשים הנוצרים הם משולשי עיצורים או מרובעי עיצורים, ולעיתים רחוקות אף מחומשים או משושי עיצורים. במקביל לשורשים מורשיים שהם חסרים או נחים נוצרים פעלים משולשי עיצורים, והם מובחנים במשמעויותיהם מן השורשים המורשיים. כל פועל חדש ששורשו פותח ב-**נ**, ב-**y** או ב-**v** (היסטורי) ניטה כשלם, בין שהוא ניטה בכניינים הכבדים שבהם ממילא הנטייה היא כשלמים

7 ראו רוזן תשט"ז, עמ' 167-169; שורצולד 2013.

(לדוגמה: ניפק, יידע, ייתר, וידא), ובין שהוא ניטה כשלמים בבניינים האחרים. כך למשל, מנביט המחודש משמר את הנו"ן ומבדיל אותו מן מביט ההיסטורי אף ששורש שניהם נב"ט. הןריד המחודש ניטה כשלם ומבדיל אותו מן הןריד ההיסטורי ששורשו יר"ד. התווסף בנטייתו כשלמים הוא הפועל השכיח ולא היתוסף או ניתוסף שבכתבי חז"ל.<sup>8</sup> משמות דו-עיצוריים נוצרים פעלים תלת עיצוריים, לדוגמה: בול<בייל, אות<אותת או איית ועוד הרבה.<sup>9</sup>

בניינים נדירים שהיו בתקופות לשון קדומות נעלמו מן העברית החדשה: אין פעל כסביל של קל (אָפֵל, יָתַן), אין כמעט שימוש בנתפעל (נתרגש)<sup>10</sup> ונופעל נעלם לחלוטין. בנייני הפועל הם שבעה, ובכך יש חיסכון בהשוואה למערכות הלשון הקדומות. לבניינים הכבדים שני מימושים: המימוש הנפוץ הוא פיעל, פועל והתפעל, המימוש הפחות נפוץ הוא פולל, פולל והתפולל. שני מימושים אלו מקורם בעברית הקלאסית ובשניהם נשמר עקרון שלושת העיצורים בשורש.<sup>11</sup>

המגמה של הסדרת המערכת פעלה בעוצמה רבה מאוד, ומכיוון שהבניינים קל ונפעל הם הקשים ביותר מבחינת נטיותיהם, לא התחדשו בהם כמעט פעלים. פשוטים מהם הבניינים הכבדים ונטיות הפעיל. לכן רוב חידושי הפעלים היו באותם בניינים סדירים, מתוך אותו עיקרון שהפשוט והמוסדר עדיף מן המורכב והלא צפוי.<sup>12</sup> יתר על כן, בהשוואת משמעויות הבניינים שבמקרא למשמעויות בלשון ימינו ניכרת סדירות רבה: פעלים חדשים בלשון ימינו ניטים בבניינים על פי עקרונות סמנטיים ברורים בצד כמה עקרונות פונולוגיים.<sup>13</sup> כל התופעות האלה מעידות על בחירה בפחות גיוונים וביתר סדירות בהתאם לעקרון המכונה המשותף.

גם בתחום משקלי השם ניכרת נטייה בולטת להסדרת המערכת: משקלים שהיו קיימים בעבר והיקריותיהם לא העידו על משמעות בולטת אחת קיבלו משמעויות מוגדרות חדשות, ועוד שמות התקבלו אל אותם משקלים באותן משמעויות. יתר על כן, דוברים שלשונות אמם היו מן המאגר האירופי השתמשו בקטגוריות המשמעות הדקדוקית הקיימות באותן לשונות ואימצו אותן למערכת המשקלים הקיימת בעברית. קטגוריות הגזירה הנפוצות בלשונות העולם הן: שמות גזורי

8 בבדיקה במרשתת ב-30.11.2014 נמצאו 573,000 היקרויות של התוסף, 19,400 של נתוסף, ורק 27,900 של ניתוסף, שיכול להיקרא גם נתוסף. לא נמצאה צורת היתוסף כלל.

9 ראו שורצולד תש"ם.

10 ראו שתיל תשס"ט; בולוצקי תש"ע.

11 בין שהמילה המקורית הייתה בת שני עיצורים או שלושה.

12 על חידושי פעלים ראו סיוון תשכ"ד; בולוצקי 1978, 2004, תשס"ט; שורצולד 1996, תש"ס; אורנן תשס"ג; לקס 2010, 2013א.

13 ראו לקס 2009, 2013ב; ברמן 1969, 2002 והנזכרים בהערה הקודמת.

פועל (משקיף, השקפה), שמות תואר גזורי שם (איכותי, שומרוני), שמות מופשטים הגזורים ממילים אחרות (איכות, חזנות), אגנט שהוא מבצע הפעולה, בעל מקצוע או בעל תכונה (אספן, חשמלאי, סנדלר), שם תואר המביע את האפשרות (אכיל, שביר), הקטנה (סוסון, פקידון), מכשיר (מברג, מוצץ) ועוד.<sup>14</sup> בין כוונות מכוון של גופים כגון האקדמיה ללשון העברית ובין מכורח המצאות המילים כפי הדוברים – נבחרו משקלים וצורני גזירה המתאימים לאותן קטגוריות, בעזיבה ובהזנחה של משקלים וצורנים שאינם שייכים לאותן קטגוריות.

הדוברים ביקשו משמעות למשקלים והחלו להשתמש בהם בצורה אחידה שהתאימה למשמעויות מסוימות. כך גדלה תפוצתן של מילים במשקלים שהיו קיימים בעבר. משמע הייתה תשתית של מבני הברה ידועים (שחלקם אפילו לא העמידו משקלים סדירים), הם התקבלו כמשקלים, המשיכו להתקיים ושימושיהם הוסדרו בדרך שיטתית. בחירת משקלים מסוימים מבין כל מבני הברות האפשריים בלשון המקורות והטענתם במשמעויות ברורות צמצמה את מספר המשקלים ובכך גרמה לחיסכון. המשמעויות הפוריות של המשקלים מראות שהדוברים מעדיפים מעט משקלים במשמעויות ברורות מריבוי מבני הברות ומשמעויות עלומות.

משקל קָטַל שאיגד בתוכו במקרא שמות רבים כגון אָנָן, אֵיל, גָּלֵב, אבל נכללו בו כמה שמות המציינים בעלי מקצוע, התרחב בתקופות הלשון האחרות ורכבו השמות באותה משמעות, דוגמת חָמֵר, סָפֵן ועוד. גם בעברית החדשה נוספו שמות רבים במשקל זה כגון דִּיל, פֶּנֶר, חֵיל, צֶפֶר. בגלל השינויים הפונטיים שהתרחשו בעברית בשל ביטול הבחנות הקמץ והפתח וביטול המכפל, התאחד המשקל הזה עם משקל קָטַל הפורה ממנו, שכלל בתוכו שמות רבים ללא אפיון משמעות מיוחד (דָּבָר, חָכֵם, עֶנָן, חֶתֶן). משקל קָטַל היה אפוא למשקל פחות שקוף וחד-משמעי, לעומת המשקל קָטַלֵן שהיה נהיר יותר, ולכן חידושי בעלי מקצוע רבים נעשו במשקל קָטַלֵן, דוגמת רֶפְתָּן, קֶלֶפֶן, או נוצרו שמות נושאי אותה תכונה בסיומות -ן, דוגמת אבובן, פרדסן, וכן שמות בסיומת -אי, כגון חשמלאי, דבוראי.<sup>15</sup>

כך קרה לקָטַל שאיגד שמות עצם כגון פֶּקִיד, אָסִיף, או שמות תואר כגון בְּרִיא, נְדִיב, וצורתו הפונטית דמתה לשמות במשקל קָטַל הדומה לו (אֲבִיר, לְפִיד; יָצִיב, פְּבִיר). ההתאמה למשמעויות של קטגוריות הגזירה הנפוצות בלשונות העולם הביאה את הדוברים לבחור במשקל זה למאפיין את משמעות "העשוי ל-", כגון

14 ראו דיון בקטגוריות הגזירה והנטייה אצל דרסלר 1989.

15 ראו גרוס תשנ"ו; בולוצקי 1999.

אָכִיל, שְׁמִישׁ וכו' ב. 16 משקל קְטֹלַת הפך להיות בעל משמעויות בולטות של מחלות וסדרות (דְּבָרַת; רְכַבַּת) ועוד.

הגזירה הקווית שהייתה קיימת בעבר ממשיכה את חייה והיא נפוצה היום עוד יותר. היה בסיס משותף של סיומות ומה שקרה למשמעויות הבניינים והמשקלים, קרה גם למשמעויות הסיומות. הסיומות ספגו משמעויות שלא היו להן בעבר, או שאותן משמעויות היו שוליות, והן נפוצות היום ויצרניות מאוד. סיומת -ון לדוגמה לא ציינה אותן משמעויות של הקטנה או זלזול שהן הנפוצות בלשון ימינו. הסיומת -י, שנמצאה בשמות מגזרת ל"י בלשון המקרא במשקל קְטֹלַת, המשיכה את חייה בלשון חכמים, בין כהמשך לתופעה בלשון המקרא ובין כסיומת נספחת. הכתיב באל"ף של הסיומת הזאת במילה כמו חשִׁמְלַאי נובע מן העיון המרובה בתלמוד הבבלי שכתבי הסיומת -אי שכיחים בו, ולא בתלמוד הירושלמי שבו נכתבה אותה סיומת בכתיב יו"ד. הוא הדין בסיומות -ות ר"ת שמלכתחילה נמצאו במילים מגזרות ל"י, אבל מכיוון שהן נוספו למילים אחרות שהכירו היהודים מתוך עיון בתלמוד, הפכו אלו לסיומות גזירה נפוצות ומשמעויות חדשות נקבעו בהן. סיומת -י, סיומת הנסכה במקורה, שציינה מקור, מוצא או שיוך גאוגרפי של אדם, הייתה לסיומת יצרנית מאוד בעברית והיא הכונה את רוב שמות התואר העבריים. התגברות הגזירה במוספיות נובעת גם מהרגלי הלשון שהביאו אתם הדוברים בלשונות האם שלהם.<sup>17</sup>

## 2. נטייה

גם מערכות הנטייה עוברות פישוט הנובע מן המכנה המשותף. מכיוון שצורות הנקבה לרבות במערכת הפועל היו נדירות, הן התמעטו בלשון המקרא בצורות עבר ("והחזיקו שבע נשים" [ישעיהו ד 4]), ובלשון חכמים בצורות עתיד ("מונעים בנות ישראל מלטבול שלא יטהרו מנדותם" [מדרש אגדה, שמות ז, סימן טו]) ננקטה דרך אחידה לנטיית הנקבה ברבות במערכת הפועל (נשים למדו/ילמדו). יתר על כן, יש טשטוש בכינויי הגוף לרבות, ורבים משתמשים בכינויי הזכר בנטיות הנקבה (הם הולכות). מגמה זו מתאימה לאוניברסלים לשוניים שלפיהם הבחנות הנקבה ברבות נוטות להיעלם.<sup>18</sup> גם נטיות המין והמספר מוסדרות היום הרבה יותר משהיו בתקופות הקלאסיות, והן נובעות מהרגלי לשונות האם של הדוברים ומפישוט הצורות ואין כאן מקום להאריך.

16 ראו גדיש תשס"ח.

17 ראו בלוצקי ושורצולד 1992; מוצ'ניק תשנ"ז; בלוצקי 1999; שורצולד תשס"ט, תש"ע.

18 ראו גרינברג 1966.



בנטייה בולטת ההבחנה בין המילים העבריות למילים הבלתי משולבות – מילים שאולות, מילות משחק, נוטריקונים, מילות סלנג ושמות הפרטיים. במילים עבריות הגזירה והנטייה מתאימות מבחינת ההטעמה למקובל במקורות העבריים הקלאסיים, אבל המילים הבלתי משולבות הטעמתן שונה. הדוברים יצרו את ההבחנה הזאת בדרך אינטואיטיבית כמצוי גם בלשונות האם שלהם. הם יצרו שתי מערכות דקדוק – האחת בהתאם למכנה המשותף הקלאסי, והשנייה בהתאם לזרותן של המילים, השומרת על עקבות המילים הזרות (השוו בין גִּנִּים לגְּנִים).

#### ד. תחביר

גם בתחומי התחביר פעל עקרון המכנה המשותף.

##### 1. סדר המילים במשפט

בתחומי התחביר נבחרה החלופה העברית המסורתית של SVO למבנה המשפט (תחת VSO) גם בשל השפעות של לשונות התשתית של הדוברים וגם בגלל תדירותה במקורות הכתובים. כידוע, מבנה VSO גם במקרא וגם בלשון חכמים היה המבנה השכיח במשפטים פועליים, אבל חלופתו הייתה בסדר SVO, לדוגמה: במשפטים פועליים: "ויקה עמרם את־יוכבד דָּתוֹ לוֹ לְאִשָּׁה" (שמות ו 20; VSO), "ואלעזר בן־אהרן לקח לוֹ מִבְּנוֹת פּוּטִיאל לוֹ לְאִשָּׁה" (שמות ו 25; SVO); במשפטים שמניים: "ונהר יצא מעדן להשקות את־הגן" (בראשית ב 10; SVO), "לא־טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב 18; VS). סדר SVO שכיח גם בלשונות אירופה והוא שהשתלט, אם כי נמצא גם גיוון רב בסדר הרכיבים במשפט המותנה בגורמים שונים, תחביריים ופרגמטיים.<sup>19</sup>

##### 2. מבנה הצירוף השמני

מבנה הצירופים במשפט הושפע מן השכיח והנפוץ במקורות הקלאסיים והתעלם מן המבנים והצירופים שאינם שכיחים. לכן שמות התואר וכינויי הרמז עוקבים אחרי השם המוגדר והכמתים מקדימים את שמות העצם (לדוגמה: "אֵת כָּל אֲכָל הַשָּׂנִים הַטּוֹבוֹת הִבָּאת הָאֵלֶּה" [בראשית מא 35]). יתר על כן, שמות המספר מאות ומעלה ננקטים בסדר יורד מן הרבים אל היחיד, בדרך הקיימת במקרא ובלשון חכמים ושכיחה גם בלשונות אירופה ("ויהיו כל־ימי אדם אשר־חי תשע מאות שנה ושלושים

19 ראה דיון ביבליוגרפיה ענפה על סדר המילים במשפט אצל שגיאתשנ"ז, עמ' 232-242.

שנה וימת" [בראשית ה 5]), אם כי במקרא היה גם סדר הפוך ("ויהיו כליימי אנוש חמש שנים ותשע מאות שנה וימת" [בראשית ה 11]).<sup>20</sup>

### 5. הסמיכות

הסמיכות אף היא מבוססת על המצוי במקורות, אף על פי שננקטת גם הדרך של הסמיכות ב"של", כמצוי בלשון חכמים. שימושי הסמיכות שכיחים מאוד. שתי תופעות מתהוות במבני הסמיכות והן תוצאת פישוט: השם הנסמך בזכר אינו משתנה (מֶרֶק ירקות) והיידוע מצטרף אל הנסמך ולא אל הסומך (הבית ספר); מגמת הפישוט גורמת לאי שינוי צורת הנפרד לצורת נסמך, כפי שרווח בצורות רבות אחרות (קור כלבים, חובות שמיעה), ולתוספת היידוע לפני הצירוף כאילו היה זה צירוף כבול (כדומה למבני המשא ומתן, העורך דין).<sup>21</sup>

מניתי מעט מן התופעות, ויש עוד רבות כמותן שגם בהן אפשר לראות את עקרון המכנה המשותף. תקצר היריעה מלמנות את כל התופעות התחביריות שהושפעו מלשונות התשתית של דוברי העברית בראשית התהוותה. תיאורי התחביר של העברית רבים היום, ואפשר ללמוד מתוכם את מידת ההשפעה על תחביר העברית החדשה.

### ה. אוצר המילים

אוצר המילים שבמקורות משרת את הדוברים עד היום, בייחוד במילים השכיחות והנפוצות, ובהן השינויים אינם רבים, לדוגמה: היה, בן [גיל], בן [להורים], אח, על, עשה, יד, רגל, בית ועוד הרבה. כפי שקורה בכל לשון, מילים עוברות מעתקי משמעות עצמאיים ומילים נשאלות מלשונות זרות. כמה ממשמעויות המילים בעברית הושפעו ממסורות הלשון שהביאו אתם דוברי אותן לשונות בעברית שהותכה בלשונותיהם, לא תמיד על פי המשמעויות שיוחסו להן במקורות הכתובים. גם הבחירה באחת מן המילים הנרדפות היא תולדה של שימושיה השכיחים באחת מלשונות היהודים: עדי ותכשיט הן מילים נרדפות, אבל תכשיט הועדפה בגלל

20 גם את חוסר ההתאם בין המין הדקדוקי לשם המספר בעברית המדוברת אפשר לזקוף לחובת השפעות לשונות המוצא של מחיי הלשון העברית. מכיוון שבלשונותיהם לא הייתה הבחנה כזאת במספרים, היא הועתקה גם אל העברית, בייחוד משום שהיא מורכבת בעברית, ועל פי עקרון המכנה המשותף המגמה היא להימנע מצורות מורכבות ולנקוט צורות פשוטות וחד־משמעיות.

21 הסבר לתופעות אלו נובע גם משינוי בהנגנת צירופי הסמיכות: הרכיב הראשון בסמיכות נושא גובה קול רב יותר מן הנסמך, בניגוד למקרא, והוא העיקר התחבירי בצירוף, ובגלל מרכזיותו התחבירית וההנגנתית נותרת הגייתו בעינה והיידוע מצטרף אליו, ולא אוכל להרכיב כאן עוד.

שימושה השכיח בידיש; הכינוי **בן אדם** לבעל התנהגות אנושית טובה הועדף מן איש, אנוש, בגלל שימושו השכיח בספרדית היהודית (בעברית: הוא לא בן אדם; בספרדית יהודית: **נוֹ אִיס בֶּן אָדָם**) והדוגמות רבות. נוסף על המילים השאלות הרבות בעברית, יש הרבה מאוד שינויי משמעות בגלל תרגומי שאילה ושאלת משמעויות מלשונות זרות: נקודה אינה רק עיגול קטן או סימן עיגול קטן בחדר של דבר־מה, כפי שנמצא במקרא ובלשון חכמים, ולא רק סימן ניקוד כפי שנמצא בימי הביניים, אלא גם סימן פיסוק, הסימן בין מספרים לציון נקודה עשרונית, זכייה במשחקי ספורט, מקום, או היבט מסוים – הכול על פי שימושי המילה **point** ודומותיה בלשונות אחרות.

## ו. סיום

כאמור, עקרון המכנה המשותף הוא העיקרון שלפיו בהינתן כמה אפשרויות בחירה, מה שנבחר הוא הבסיס השווה ביניהן, הפשוט לכאורה והחסכוני ביותר, שפעמים הוא גם הנמוך ביותר. בעת תחיית הלשון הגיעו לישראל יהודים מגלויות שונות, נושאים אתם את לשונות האם שלהם, את הידע הליטורגי של העברית שבמקורות הזמינים ואת אוצר המילים העברי שהשתרש בלשונותיהם. הפעולה ההרדית של מגעי הלשונות הביאה לגיבושה של העברית שהשתמשה במקורות העבריים, פישטה אותם והוסיפה רכיבים סמויים וגלויים למבנה העברית המתחדשת. אין תמה אפוא שלמרות היסודות העבריים המורשים, העברית של תקופת התחייה שונה מן העברית שבמקורות הקלאסיים. יתר על כן, בואם של יהודים מגלויות אחרות אחרי קום המדינה והתפתחויות חברתיות ופוליטיות הוסיפו לשנותה במרוצת השנים. עקרון המכנה המשותף (הנמוך) ממשיך את פעולתו גם היום, והוא פועל ביתר שאת במבנים הדקדוקיים: השימוש במבנים לינאריים במורפולוגיה מתפשט והולך לא רק בהשפעת הלעז אלא גם מתוך אותו עיקרון: במקום לחפש מבנה מסורג הולם, נוח לדוברים להוסיף סיומות או תחיליות למילה קיימת ללא שינויים רבים; במקום לשנות את הנסמך במבני הסמיכות, נוח לדוברים להשאיר אותו בצורתו היסודית; במקום לשנות את הנסמך אפשר גם להשתמש במבנה אנליטי של **א של ב**, ללא שום שינוי במבנה היסוד של השמות. זה פשוט יותר, חסכוני יותר וקל יותר. ואלו רק דוגמות מעטות ואפשר להוסיף עליהן עוד ועוד.

### רשימת הקיצורים

- אגמון-פרוכטמן ואלון תשנ"ה = מאיה אגמון-פרוכטמן ועמנואל אלון, החייאת העברית (פרקים בתולדות הלשון, יחידה 8), תל אביב תשנ"ה
- אורנן תשס"ג = עוזי אורנן, המילה האחרונה, חיפה תשס"ג
- אלדר תש"ע = אילן אלדר, "החייאת הדיבור העברי", מִשָּׂאת אֶהָרֶן: מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן, בעריכת מ' בר-אשר וח"א כהן, ירושלים תש"ע, עמ' 544-525
- אלדר תשע"ד = אילן אלדר, ממנדלסון עד מנדלי: בדרך לעברית החדשה, ירושלים תשע"ד
- אפרתי תשס"ד = נתן אפרתי, מלשון יחידים ללשון אומה, ירושלים תשס"ד
- בולוצקי 1978, "Word-formation Strategies in the Hebrew Verb System", *Afro-Asiatic Linguistics* 5(3) (1978), pp. 1-26
- בולוצקי 1999, *Measuring Productivity in Word Formation: The Case of Israeli Hebrew*, Leiden 1999
- בולוצקי 2004, "Linear First-Time Derivation of Verbs and Consonant Cluster Preservation in Israeli Hebrew", *Perspectives on Language and Language Development*, eds. D. Ravid and H. Bat-Zeev Shyldkrot, Dordrecht 2004, pp. 35-43
- בולוצקי 2006, "A Note on Initial Consonant Clusters in Israeli Hebrew", *Hebrew Studies* 47 (2006), pp. 227-235
- בולוצקי תשס"ט = שמואל בולוצקי, "שכיחות ופוריות במערכת הפועל של העברית הישראלית", לשוננו עא (תשס"ט), עמ' 367-345
- בולוצקי ושורצולד 1992, "On the Derivation of Hebrew Forms with the +ut Suffix", *Hebrew Studies* 33 (1992), pp. 51-69
- בלאו תשל"ו = יהושע בלאו, תחיית העברית ותחיית הערבית הספרותית, ירושלים תשל"ו
- בלאו תש"ן = יהושע בלאו, "על המבנה המורכב של העברית החדשה לעומת העברית שבמקרא", לשוננו נד (תש"ן), עמ' 114-103
- בלנק תשי"ז = חיים בלנק, "קטע של דיבור עברי ישראלי", לשוננו כא (תשי"ז), עמ' 39-33

- Haim Blanc, "Israeli Hebrew Texts", *Studies in Egyptology = 1964 and Linguistics in Honour of H.J. Polotsky*, ed. H.B. Rosen, Jerusalem 1964, pp. 132–152
- בן-טולילה תשנ"ז = יעקב בן-טולילה, "היש חוק בגד(כפת) טבעי בעברית הישראלית?," שי להרסה: מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים, בעריכת י' בן-טולילה, באר שבע תשנ"ז, עמ' 177–197
- בריאשר תשע"ב = משה בריאשר, פרקי עיון בעברית החדשה ובעשייה בה, ירושלים תשע"ב
- Ruth A. Berman, "The Predictability of Patterns in Hebrew", = ברמן 1969  
*Glossa* 3 (1969), pp. 127–145
- Ruth A. Berman, "Children's Lexical Innovations: = 2002 Developmental Perspectives on Hebrew Verb-Structure", *Language Processing and Acquisition in Languages of Semitic, Root-Based, Morphology*, ed. J. Shimron, Amsterdam 2002, pp. 243–292
- גדיש תשס"ח = רונית גדיש, "דרכי ההבעה של שם התואר לציון האפשרות: עיון במאגר המונחים של האקדמיה ובמילונות העברית", שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בריאשר, ג, בעריכת א' ממן, ש' פסברג וי' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ' 71–85
- גרבל תשי"ט = אירנה גרבל, "מעמדם הפונמי של השווא, של החטפים ושל בגדכפ"ת הרפויות בעברית המסורתית", לשוננו כג (תשי"ט), עמ' 152–156
- גרוס תשנ"ו = בן-ציון גרוס, המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים, ירושלים תשנ"ד
- Joseph H. Greenberg, "Some Universals of Grammar with = 1966 Particular Reference to the Order of Meaningful Elements", *Universals of Language*, ed. J.H. Greenberg, Cambridge 1966, pp. 73–113
- Joseph H. Greenberg, "Some Generalizations Concerning = 1978 Initial and Final Consonant Clusters", *Universals of Human Language*, 2: *Phonology*, ed. J.H. Greenberg, Stanford 1978, pp. 243–280
- Wolfgang U. Dressler, "Prototypical Differences between = 1989 Inflection and Derivation", *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung* 42 (1989), pp. 3–10
- הרשב תש"ן = בנימין הרשב, "מסה על תחיית הלשון העברית", אלפיים 2 (תש"ן), עמ' 9–54

- חן תשל"ב = משה חן, "מבטאה של העברית הישראלית", לשוננו לו (תשל"ב), עמ' 219-212, 287-300
- חן 1973 = Moshe Chayen, *The Phonetics of Modern Hebrew*, The Hague = 1973
- יורעאל תשס"ב = שלמה יורעאל, "לתהליכי התהוותה של העברית המדוברת בישראל", מדברים עברית: לחקר הלשון המדוברת והשונות הלשונית בישראל, בעריכת ש' יורעאל ומ' מנדלסון (תעודה, יח), תל-אביב תשס"ב, עמ' 217-238
- לקס 2009 = Lior Laks, "How to Choose a Prosodic Template: On verb = 2009 Innovation and Variation in Hebrew", *Morphological Blocking and Linguistic Variation: A Typological Perspective*, eds. E. Fuss and C. Trips (Language Typology and Universals, 62, 4), Berlin 2009, pp. 307-324
- לקס 2010 = ליאור לקס, "פועל אחד, שני בניינים: על התגוונות מורפולוגית במערכת הפועל", העברית שפה חיה ה (2010), עמ' 293-312
- לקס 2013 א = ליאור לקס, "'בפייסבוק אתה מקיר את החברים שלך' (זו אינה שגיאת כתיב): עיון בחידושי פעלים", העברית שפה חיה ו (2013), עמ' 217-236
- לקס 2013 ב = Lior Laks, "Why and How Do Hebrew Verbs Change Their Form? A Morpho-Thematic Account", *Morphology* 23(3) (2013), pp. 351-383
- מוצ'ניק תשנ"ז = מלכה מוצ'ניק, "סופית קטנה שהגדילה לעשות", חלקת לשון 23 (תשנ"ז), עמ' 13-22
- מורג תש"ך = שלמה מורג, "שבע כפולות בגד כפרת", ספר טור סיני, בעריכת מ' הרן וב'צ' לוריא, ירושלים תש"ך, עמ' 207-242
- מורג 1971 = Shelomo Morag, "Pronunciations of Hebrew", *Encyclopaedia Judaica* 13 (1971), pp. 1120-1145
- מורג תשל"ג = שלמה מורג, "הערות אחדות לתיאורה של מערכת התנועות של העברית המדוברת בישראל", לשוננו לו (תשל"ג), עמ' 205-214
- מורג תש"ן = שלמה מורג, "העברית החדשה בהתגבשותה: לשון באספקלריה של חברה", קתדרה 56 (תש"ן), עמ' 70-92
- סאנז-בדיליוס 1993 = Angel Sáenz-Badillios, *A History of the Hebrew Language*, Cambridge 1993

סיוון תשכ"ד = ראובן סיוון, צורות ומגמות בחידושי הלשון בעברית בתקופת תחייתה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ד  
 סיוון תשמ"ב = ראובן סיוון, "ראשית הרחבת הלשון בימינו", לשוננו לעם לג (תשמ"ב), עמ' 5-36

קוטשר 1982, *A History of the Hebrew Language*, = Eduard Y. Kutscher, Jerusalem and Leiden 1982

רוזן תשט"ז = חיים רוזן, העברית שלנו, תל אביב תשט"ז

רשף 2012, "The Re-emergence of Hebrew as a National Language", *Semitic Languages: An International Handbook*, eds. S. Yael Reshef,

Weninger and M. P. Streck, Berlin 2012, pp. 546-554

שויקה תשנ"ז = יעקב שויקה, רב-מילים המילון השלם, תל אביב תשנ"ז

שור תשנ"ו = שמעון א' שור, "הצעת לוח זמנים בתהליך ה'תכנון' של השיבה המלאה לעברית", בלשונות עברית 40 (תשנ"ו), עמ' 47-59

שורצולד תשל"ו = אורה שורצולד, "גישות תיאורטיות קונקרטיות ומופשטות בנייתוח בגרפ"ת - בכ"פ בעברית", לשוננו מ (תשל"ו), עמ' 211-232

שורצולד תש"ם = אורה שורצולד, "תהליכים מקבילים בלשון חכמים ובלשון ימינו", מחקרים בעברית ובלשונות שמיות, בעריכת גב"ע צרפתי, פ' ארצי,

ח"י גרינפילד ומ"צ קדרי, רמת גן תש"ם, עמ' 174-188

שורצולד 1996, "Syllable Structure, Alternations and Complexity: The Modern Hebrew Verb Patterns Reexamined", *Israel Oriental Studies* 16 (1996), pp. 99-112

שורצולד תש"ם = אורה (רודריג) שורצולד, "שורש הפועל וזיקת השם לפועל", ספר רפאל ניר: מחקרים בתקשורת, בבלשונות ובהוראת לשון, בעריכת א' (רודריג)

שורצולד, ש' בלום-קולקה וע' אולשטיין, ירושלים תש"ס, עמ' 426-438

שורצולד 2004, "Modern Hebrew Consonant Clusters", *Perspectives on Language and Language Development*, eds. Ora (Rodrigue) Schwarzwald,

D. Ravid and H. Bat-Zeev Shyldkrot, Dordrecht 2004, pp. 45-60

שורצולד תשס"ט = אורה (רודריג) שורצולד, "התפתחויות מורפולוגיות בעברית", מאתים וחמישים שנות עברית חדשה, בעריכת ח"א כהן, ירושלים תשס"ט,

עמ' 177-209

שורצולד תש"ע = אורה (רודריג) שורצולד, "פְּנִים וְחוּץ בעברית: בין התפתחויות היסטוריות טבעיות להשפעות זרות", מְשָׁאֵת אֶהָרֶן: מחקרים בלשון מוגשים

לאהרן דותן, בעריכת מ' בר-אשר וח"א כהן, ירושלים תש"ע, עמ' 619-629

Ora (Rodrigue) Schwarzwald, "The Typology of = 2013 שורצולד Nonintegrated Words in Hebrew", *SKASE Journal of Theoretical Linguistics* 10(1) (2013), pp. 41–53 (<http://www.skase.sk/Volumes/JTL22/index.html>)

Richard C. Steiner, "Variation, Simplifying Assumption. = שטיינר תשס"ח and the History of Spirantization in Aramaic and Hebrew", *Sha'arei Lashon: Studies in Hebrew, Aramaic and Jewish Languages presented to Bar-Asher*, 1, eds. A. Maman, S. Fassberg, and Y. Breuer, Jerusalem 2007, pp. \*52–\*65

שתיל תשס"ט = נמרוד שתיל, "מעמדה הסינכרוני של צורת 'נתפעל' בלשון ימינו", בלשנות עברית 61 (תשס"ט), עמ' 73–101



## היצגה הקהילה היהודית ואתוס קהילתי – עיון סוציו-פרגמטי לשוני בקינה של ר' שלמה חלואה (מכנאס, 1790)

### 1. מבוא

מטרתי במאמר זה לנתח את השיח השירי ואת המערכים הלשוניים הבונים קינה עברית מסוגת הקינות הקהילתיות שנכתבו מאז ימי הביניים המוקדמים בקהילות ישראל שונות – בארץ ישראל, בספרד, באשכנז, בקהילות המזרח ובצפון אפריקה – לאחר שהתרחשו בהן מאורעות טראומטיים בחיי הקהילה. כאן המדובר בקינה שכתב ר' שלמה חלואה במכנאס ב-1790, בעטיין של הפרעות שכיוון המלך מולאי יזיד נגד היהודים במרוקו ושהשביתו לחלוטין את חיי הקהילות למשך חודשים רבים.<sup>2</sup> בפרעות אלה נפגעו קשות במיוחד קהילות תיטואן, פאס ומכנאס. ר' שלמה חלואה הקדיש למאורעות אלה במכנאס ובפאס יותר מעשר קינות עבריות שונות שפרסמתי וביארתי בזמנו,<sup>3</sup> אולם הקינה הזאת מתפרסמת ומוהדרת כאן בראשונה מתוך כתב יד אוטוגרף של המחבר, בליווי ביאורי מקורות ועניינים.<sup>4</sup>

לצד התוצאות המזוויעות של הפרעות, הקינה עוסקת בדימויי תפקידי הקהילה היהודית המסורתית וחייה, בעיני משורר שהיה מעורה בה היטב ואף הקדיש לה שירים רבים לכד מקינות החורבן הנ"ל.<sup>5</sup> אולם מלבד ההדרת הטקסט ותיאור הזוועות שהמשורר היה עד להן בגין הפרעות, המטרה כאן היא להבין ולהסביר את בניית דימויי הקהילה היהודית המסורתית, היוצאת מתוך טקסט העוסק כל כולו בחיי הקהילה ובתפקידיה, ואת מערכי המשמעויות האישיות והכלל-קהילתיות של החיים הקהילתיים, שהכותב בונה עבור עצמו ועבור קבוצת ההשתייכות שלו. אכן, בשירו אין המשורר מדבר בשמו בלבד אלא גם נותן פה ליתר בני קהילת מכנאס; הוא מבקש לייצג אותם דרך הדימויים, ההיצגים, ההדגשים, המוסדות והערכים

1 ראו למשל פגיס 1968; קול תחינה 1990; שיטריט 1994, עמ' 305-367; הנ"ל, 1999, עמ' 35-57, 247-274, 361-372; הנ"ל 2008, 2015.

2 על מאורעות אלה ראו בהרחבה בתוך שיטריט 2008, 2015 עם המקורות המובאים בהם או המופנים אליהם.

3 ראו שיטריט 1999, עמ' 259-274.

4 ראו את המקור להלן.

5 ראו שיטריט 1999, עמ' 234-258.

המיוחדים שהוא מעלה בטקסט שלו. כך הוא בונה למעשה את אתוס הקהילה היהודית המסורתית כפי שהוא מדמה אותו, דרך היכרותו המעמיקה עם הקהילה והתנסותו רבת השנים במוקדיה ובמהלכיה.

למושג אתוס מיוחסות בימינו משמעויות שונות במחקר הספרותי והשיח־טקסטואלי ובמחקר האנתרופולוגי והסוציולוגי. במחקר הספרותי והלשוני החוקרים מסתמכים בעיקרו של דבר על משמעויות המושג אתוס, שטבע אריסטו בתורת הרטוריקה שלו, לצד הפתוס והלוגוס, ושדרכו הפנה אל דמותו ואמינותו של הנואם ואל תכונות נוספות העוזרות לו לשכנע את בני שיחו ואת שומעיו. תורות השיח והטקסט המודרניות גזרו ממערך משמעויות ראשוני זה את המערכים הפרגמטיים־הסמנטיים שמגדירים את הצגת דמותו, הגדרת זהותו ומילוי תפקידיו השיחיים של האני הדובר ביחסו אל בן־שיחו או אל בני־שיחו הנמצאים מולו או מחוץ לזירת השיח.<sup>6</sup> לעומת זאת במחקר הסוציולוגי והאנתרופולוגי המושג אתוס מפנה אל ערכי תרבות, אל אמונות, אל צורות חיים ומסכת התנהגויות, אל מוסדות ואל מסורות המייחדים חברה, קהילה או קבוצה המנהלת חיים חברתיים נמשכים.<sup>7</sup> בלשון היוס־יום מונח זה קיבל משמעויות מגוונות הנגזרות מן המשמעות החברתית שלו ומורה בהקשרים שונים על 'תרבות', 'רוח', 'אופי', 'מסורת', 'מערכת ערכית', 'מערכת אתית', 'מנטליות' ועוד, של קבוצות או מוסדות חברתיים.

המשמעויות שאני מייחס למושג זה כאן, בהמשך למחקר קודם,<sup>8</sup> קרובות למשמעויותיו הנהוגות במחקר האנתרופולוגי. עם זאת משוקעים בהן גם היבטים מן המשמעים הרטוריים המקוריים שלו, שכן אתוס של חברה או קהילה אינו נתון קבוע וברור שניתן להצביע עליו כעל דבר מובן מאליו, אלא הוא מערכת דימויים והיצגים שבונה דובר או מחבר כשהוא מתייחס בפירוט מה אל ייחודה התרבותי הכללי או החלקי של חברה או קבוצה אנושית, בין שהוא שייך לה ובין שהוא חיצוני לה. אתוס קהילתי הוא אפוא עבורי הבנייה של מסכת דימויים והיצגים האמורים לאפיין ולייחד מערכת חברתית־תרבותית של חברה או קבוצה מוגדרת; הבנייה כזו נעשית בידי דובר או מחבר מוגדר על פי שיקוליו ומטרותיו בטקסט או במקטע השיח שלו. אשר לאתוס הרטורי־שיחי של הדובר גם הוא בא לידי ביטוי בקינה שלפנינו ובנייתו חופפת בחלקה את בניית האתוס הקהילתי, כפי שנראה להלן. אולם לא התכנים הסמנטיים־הפרגמטיים בלבד היוצאים מתוך בניית האתוס בקינה שלפנינו יעניינו אותנו כאן, אלא גם הדרכים השיחיות והטקסטואליות שהמחבר נוקט כדי

6 השוו דיקרו 1984; עמוסי 2010.

7 השוו אפשטיין 2006; גרץ 1957.

8 ראו שיטריט 1999, עמ' 316-322.

לבנות את האתוס של קהילתו ושל דרך אמירותיו ותיאוריו. לשם כך נצטרך לעמוד על הברירות הסמנטיות-הפרגמטיות המוקדמות שערך המשורר בתוך מכלול הידע שלו על קהילתו, ולברר אילו אסטרטגיות שיח הוא מפעיל ואילו פעולות שיח אופייניות הוא מבצע כדי להציג את מסכת דימויו והיצגיו. במחקר קודם<sup>9</sup> הראיתי שבניית אתוס קהילתי בקינה אחרת שעסקה בקהילת תאפילאלת, שרוב חבריה נספו ב־1679 במגיפת דבר, נסמכת על שלוש אסטרטגיות שיח שונות אך קשורות זו בזו, ואלו הן: (א) הבידול של פרטים משמעותיים מתוך מערכת הערכים, המוסדות וההתנהגויות של הקהילה הנדונה; (ב) העיבוי של חלק מפרטים אלה והעלאתם על נס על דרך ההפלה ואף ההגזמה; (ג) הייחוד של מסכת חייה לאור מצבה המפואר בעבר בהשוואה למצבה הטראגי בהווה ולאור פעולות הבידול והעיבוי שנעשו כדי לאפיין אתוס זה.

כפי שנראה, גם בקינה זו המשורר נוקט תחבולות שיח כאלה. אולם בהבנת הבניית האתוס בידי המחבר (או הדובר), אין אפשרות להפריד בין אסטרטגיות השיח שהוא מפעיל ופעולות השיח המפורשות והסמויות שהוא מבצע להבעת עמדותיו ויחסו לקהילתו ובין המערכים הלשוניים, לרמותיהם השונות, שהוא משתמש בהם כדי להציג את עמדותיו ואת נקודות ראותו, העומדות ביסוד האמירות שלו. בכל טקסט, פעולות השיח המתפתחות בו ומערכי הלשון הנושאים אותן תלויים אהרדי, הגם שלפעמים הם נראים כאילו הם מנותקים אלה מאלה. אולם גם במקרים מיוחדים כאלה, יש להניח שניתוק לכאורי זה נובע מתוך כוונת הדובר (או הכותב) להסוות את כוונותיו או לעמעמן מסיבות השמורות עמו, ומן הראוי לחשוף אסטרטגיות שיח אלה ולפרש לאורן את האמירות מתוך המערכים הלשוניים הקיימים בטקסט. בשיטה הסוציו-פרגמטית הנקוטה במחקר זה<sup>10</sup> תיאור המערכים הלשוניים הסומכים את השיח הוא חלק בלתי נפרד מתיאור השיח להיבטיו השונים, ולכך נדרש בהמשך, לפני ההדרת הטקסט של הקינה וביאורו, כשנרון במערכים האיזוטופיים המרשמים את הטקסט של הקינה שלפנינו.

## 2. ניתוח סוציו-פרגמטי-לשוני של השיר

2.1 מכלולים סמנטיים-פרגמטיים ומערכים לשוניים איזוטופיים בשיר  
 כמו כל טקסט שתכניו המפורשים יוצאים ממכלול האמירות שהוא כולל ומן

9 שם, שם.

10 על השיטה הסוציו-פרגמטית ראו שיטתית 1994, עמ' 18-35, 305-367; הנ"ל, 2007; תשס"ח-תשס"ט, 2009.

האמצעים המורפותרחבריים שהוא מגולל, גם הקינה שלפנינו – על שני חלקיה השונים במבניהם אך המאוחדים בתכניהם, שנכנה אותם כאן שיר ראשון ושיר שני – תוחמת מוקדים תמטיים, עניינים ומשמעויות הנובעים מן הכרירות הסמנטיות המוקדמות שערך המחבר בכואו לכתוב את שירו. בקינתו המשורר מתמקד במכלולים סמנטיים-פרגמטיים מתוחמים היטב. מכלולים אלה כרוכים קודם כול בתוצאות הנוראות של הפרעות שידעה קהילת מכנאס באביב של שנת 1790, שכללו מעשי רצח, אונס, ביזה, הרס ורדיפות ששיתקו את חיי הקהילה והביאו להשבתת כל שירותיה ותפקידיה; זהו המכלול הטרגי. אולם כדי להבליט את גודל האסון והדיראון, אין המשורר מסתפק בהעלאת תמונות אלה של זוועה וחידלון אלא הוא מעמת אותן עם המצבים הנורמליים שקדמו לפרעות, בזמן שהקהילה על מגוון קבוצותיה ניהלה את חייה על מי מנוחות, השתדלה לספק את צורכי נזקקה, וראשיה ומנהיגיה כלכלו את מעשיהם מתוך שמירה קפדנית על ערכי המסורת היהודית ועל הישרדות הקהילה. תיאורים ודימויים אלה מן העבר הקרוב שלפני האסון תוחמים את המכלול השגרתית-הנורמטיבי. נוסף על כך, כיאה לסוגת הקינה שהוא בחר בה כדי להעלות תמונות חידלון אלה לעומת התנהלותה בעבר הקרוב ותפארתה של הקהילה, אין המשורר עורך דו"ח מנותק על האירועים והמצבים האפוריים והדיספוריים שהיה עד להם, אלא הוא מנצל תיאורים אלה כדי לזעוק את זעקתו על הטרגדיה הנוראה שהתרחשה בימיו מתוך הזדהות מלאה עם המעונים, להתאבל על הקרבנות הרבים שנספו או נפגעו אנושות בעטייה ולקרוא לשומעי קינתו להצטרף לאבל ולזעקתו ואף לקבוע יום אבל שנתי לזכר המאורעות הזוועתיים. פעולות זעקה וקינה אלה מרכיבות את המכלול האמפטי. בניתוח סמנטי-פרגמטי זה של השיר נתמקד כאן בעניינים האלה:

א. המוקדים התמטיים השונים שהמשורר תוהם בשירו עם פעולות התיאור וזעקות הקינה שאותן הוא נוקט.

ב. תיאור דרכי בנייתו של האתוס הקהילתי היוצאת מתוך פעולות הבידול, העיבוי והייחוד שהוא עורך בדימויים ובהיצגים שהוא מעלה בעניין העבר המפואר וההווה המדכא של קהילתו.

בד בבד עם בירור מכלולים סמנטיים-פרגמטיים אלה נידרש לדרכי בניית הלכידות והקישוריות של היסודות הסמנטיים-הפרגמטיים לאורך השיר ופריסתם ושרשרום בצורת מערכים לשוניים איזוטופיים.<sup>11</sup> מערכים אלה אוצרים בתוכם גרעיני משמעות ומשמעים חוזרים, המחברים בין מכלולי האמירות המזינים את הטקסט

11 על תורת האיזוטופיות (isotopies) ותרומתה לחקר הטקסטים והמערכים הסמנטיים שלהם ראו רסטייה 2009; שיטריה תשס"ח-תשס"ט.

השירי שלפנינו. הם כוללים אמירות ומבעים שהצירופים השמניים, הצירופים הפועליים וצירופי היחס שלהם מתואמים מבחינה סמנטית דרך גרעין המשמעות החוזר בהם ויוצרים בדרך זאת איזוטופיות סינטגמטיות, או מערכי משמעות מתואמים, מסוגים שונים. הסוג הראשון הוא המערך האיזוטופי המקומי הנבנה בכל מבע ומבע בשיר ומבוסס על גרעין משמעות חוזר בין איבריו השונים, כמו במבע הראשון של השיר: אָבְכָה עַל שְׁפָאִים (טור 1), שבו המשמע 'הבעת צער' מופיע בצירוף אָבְכָה ובצירוף עַל שְׁפָאִים, המורה על מקום מתאים ומקובל להפגין בו את אבלו. הסוג השני הוא המערך האיזוטופי המתגלגל באופן רציף ומלכד מבעים ואמירות בעלי אחידות סמנטית דרך מוקד איזוטופי לְקַסְמְטִי מכוון, כמו בסטרופה הראשונה של השיר השני הפורסת את פעולות הַמֶּן שוֹדְדִים (טור 15), המשמש מוקד איזוטופי, ומפרטת את הזוועות שעוללו הפורעים בקהילה (טורים 15-20). הסוג השלישי הוא המערך האיזוטופי המתגלגל באופן בלתי רציף לאורך הטקסט ושומר, על אף פיזורו, על אחידות סמנטית. הדוגמה הטובה ביותר לכך הוא המכלול האמפטי שצוין לפני כן, עם אמירות היגון, ההזדעזעות והחמלה המפוזרות שבו, העוטפות את כל אמירות התיאור והדיווח על חיי הקהילה ועל הפרעות ותוצאותיהן. כאן המוקד האיזוטופי המלכד כרוך ברגשות היגון, והוא חוזר לאורך השיר בצורת מילים נרדפות או קרובות במשמעיהן המכוננים מוקד איזוטופי פרדיגמטי: קִינָה (טור 1), קִינָה מְרָה (טור 14), מְגִינָה (טור 1), אָבֵל (טורים 3, 9), קוֹל צְעָקָה (טור 8), קוֹל נְהִי (טור 11), אָקְרַע מִדֵּי וּבְאֶפֶר אֶת־פְּלִשָּׁה (טור 12), נַעֲצַב (טור 23), צוֹרְתִים שְׁחוּרָה (טור 45), מְרָה (טורים 21, 69). הסוג הרביעי, הנפוץ בשיר השני במיוחד, הוא המערך האיזוטופי המעמת, המציב לרוב שני תת-מערכים איזוטופיים שונים ואף מנוגדים זה לזה, אך מחוברים במערכת הארגומנטטיבית-הטיעונית של הטקסט דרך התסכול הנורא והכאב החד שהם מעוררים בתודעת המשורר.

אשר לטקסט כולו של השיר הכפול, גם הוא מלוכד ברמה הגלובלית דרך התיבה קִינָה שבטור הראשון. מצד אחד, מילה זו נושאת כאן משמעות מטא-טקסטואלית ומצביעה על השיר כטקסט השייך לסוגת הקינות, כאן הקינות הקהילתיות. מצד שני, היא משמשת מוקד איזוטופי גִּנְרִי לכל הטקסט. היא מעניקה אחידות סמנטית-פרגמטית לאמירות השונות המרכיבות את השיר הכפול, עוטפת את עולמות השיח המפותחים בו ופורסת את המרחבים הרפרנציאליים המועלים בו דרך האבל והיגון שמביע המשורר יחד עם הסיבות להיווצרות רגשות קשים אלה.

## 2.2 המכלולים הסמנטיים-הפרגמטיים בשיר

2.2.1 המכלול האמפטי: האבל המתבקש על הפרעות ותוצאותיהן המזוועות  
 איזוטופיית האבל עוטפת כאן כאמור את מכלול האמירות של הטקסט, כיאה לשיר השייך לסוגת הקינה, שדרכה מביעים תחושות של יגון ומועקה ומקוננים על אירועים טראומטיים או טרגיים בחיי המשפחה, הקהילה או העם כולו; סוגה זו קיימת במסורת השירה העברית מאז ימי המקרא ועד ימינו. כאן השיר מפנה אל הזוועות שחוללו הפורעים המוסלמים בקהילת מפנאס החל מן ה-15 באייר (חג פסח שני) של שנת תק"ץ (1790.4.29) עד ערב חג השבועות של אותה שנה.<sup>12</sup> התגובה היחידה שהמשורר יכול להגיב על זוועות אלה היא התאבלותו שלו ושל יתר הפליטים הפגועים מבני הקהילה ובכלל זה הרגשות והטקסים הכרוכים בה. ההתאבלות כוללת כאן מסכת אָמרים וקולות מיוחדים, והראשון שבהם הוא אמירת קינה, היינו טקסט מיוחד המתאר את המצבים וההתנהגויות של האבלים ואת הסיבות לאבלם ומפנה במישרין אל אסון הקהילה (טורים 1, 14). זהו למעשה השיר שלפנינו על שני חלקיו; הוא מפנה בדרך זאת אל עצמו בצורה אוטו-רפרנציאלית. היסוד השני הוא השמעת הבכי הנמשך להבעת היגון והצער העמוק על ההרס הנורא, מעשי הרצח, מעשי האונס, מעשי הביזה וההתעללות ועל חדלון שירותי הקהילה והזנחת המתים שגוויותיהם מתגוללות בחוצות. רגש זה הוא כה עמוק עד שהוא מוצב כתיבת לייטמוטיב אַבְכָּה, החוזרת בראש המדרוך ובראש שש מחרוזותיו של השיר הראשון; הוא גם מחוזק בטור 10: אָרִים נָא קוֹל נְהִי כְּבָנוֹת יַעֲנֶה, ובטור 54: אַבְכָּה וְלֹא אֲדַמָּה. הוא גם מופיע בצורת הזעקה המרה – אוֹי לִי נָא! – שבסוף המדרוך, המשמשת רפרן בשש הסטרופות של השיר הראשון. לדעת המשורר, האבל המתבקש מחומרת הזוועות אינו נוגע לו לבדו אלא לבני הקהילה ולדרוותיהם הבאים, בדומה לאבל הלאומי של חורבן הבית. אין הוא חד־פעמי אלא הוא אמור לחזור כל שנה: קִינָה בְּמִגִּינָה אֲשָׂא כָּל שָׁנָה בְּשָׁנָה (טור 1), ואין הוא נוגע ליחידים בלבד אלא לכל הקהילה, ולכן הפנייה היא לציבור כולו: קְדָשׁוּ עֲצָרָה (טור 15); לְזֹאת עֵיר נַעֲמִי קְרָאן לָהּ מְרָא (טור 21).  
 לבד מן הבכי והיגון תחושת האבל כרוכה גם בהתנהגויות מיוחדות המפנות אל מנהגי האבל המקראיים: עַל קְרִית שִׁפְרָ אֶקְרַע מְדִי, וּבְאֶפֶר אֶתְפַּלְשֶׂה (טור 12) ואף באבדן התקווה ובייאוש העמוק של הפליטים הפגועים: חֲזִיוֹנִי הֵן נִסְתָּם. לִי מְאוֹר חֶשֶׁךְ וְנֶעְתָּם (טור 6). אולם מה שמכאיב ומחדד עוד יותר את תחושות הזוועה והצורך באבל הוא יחס המחפיר של המוסלמים הפורעים שלא הסתפקו בפשעיהם כלפי היהודים אלא הם גם שמחים לאידם של קרבנותיהם ולועגים להם

12 ראו על כך בתוך שיטריה 2015.

על חולשתם וחוסר אונים: שְׁמוּנֵי הַמָּה לְמִשְׁפָּה וְשִׁטְנָה (טורים 4-5); עֲדִינָה הָיְתָה לְמִשְׁלַל וְשִׁנְיָנָה (טור 7); וְעַל מִשְׁבִּתֵּיהָ שְׁחָקוּ יוֹם קָרֵב (טור 32). יתר על כן, הם אף מתגרים ביהודים וממליצים להם באירוניה להתאבל על כך שאין תקווה לאחריתם ואין מענה לתפילות הגאולה שלהם, כך שמצבם המושפל והמדוכא אמור להימשך לנצח: יִנְאַמוּ לִי בְּנֵי קָדְרִי: אֲבָל קַח לְךָ לְמָנָה, הַיּוֹנָה, כִּי רָחַק עֵת לְחַנְנָה (טורים 2-3). אולם בסופו של דבר, האבל המתבקש מן הקהילה אינו בא לשם הנצחת הזיכרון של הדיראון בלבד אלא הוא למעשה התגובה האנושית היחידה שנותרת בידי הקרבנות להתגבר על הטראומה הנוראה. במקום ניסיונות של תוקפנות נגדית או מרד, שאינם יכולים לעלות כלל על דעתם של הקרבנות מפאת מעמדם הפוליטי והחברתי במרוקו של אז, האבל משמש למעשה גושפנקא לקבלת הדין של הקהילה ולהשלמה עם החורבן החדש, וכן להכרה מחודשת בצורך לכפרת העוונות הרובצת על ישראל בגלותו כמו על עוונותיהם של בני הקהילה: אֵיךְ תִּפְאַרְתָּה הַשְּׁלִיךְ אֶל וְבָה מְאֹסוּ; הָיְתָה לָהֶם זָרָא בְיוֹם אֶף בְּהָ חָרָה (טורים 72-73). לכן לא נותר בידי המעונים אלא להתפלל לבורא שיסלח עוונם ושיחיש את הגאולה המובטחת, אם לא בזכות מעשיהם, אז אולי בזכות חסדו האלוהי ובהתחשב בזכויותיהם המוכחות של יצחק אבינו ומשה רבנו: לְמַעַנְךָ עֲשֵׂה אִם רַב עֲוֹנֵינוּ. יִפְדֶּה מִזָּאֵב שֶׁהָ טָרַם יְכַלּוּנוּ. בְּזִכּוֹת נַעֲקֵד כְּשֶׁה וּמִשֶּׁה רַבֵּינוּ, אֲשֶׁר קִבַּל תּוֹרָה מִסִּינַי וּמִקְרָה (טורים 74-77).

## 2.2.2 המכלול הטרגי: מעשי הפורעים

המכלול הסמנטי-פרגמטי הטרגי עומד ביסוד קיומו של השיר שלפנינו שכן אלמלא הזוועות שהתרחשו, השביתו את חיי הקהילה וביטלו את תפקידיה, המשורר לא היה כותב את קינתו. הוא מתפרס על פני שני חלקי הקינה בצורת מערך איזוטופי מתגלגל בלתי רציף; אולם מרכיביו השונים מתגלמים בצורת מערכים איזוטופיים מקומיים ממוקדים. בשיר השני מערכים אלה מפרטים מצד אחד את הזוועות ומעשי הפשע והנבְּלָה שעשו הפורעים בבני הקהילה, בבנותיהם ובנשותיהם, ומתארים מצד שני את תוצאות החידלון והשממה שהם המיטו על חיי הקהילה. דוגמאות למערכים איזוטופיים ממוקדים כאלה הם למשל: הרס המבנים עד היסוד: יוֹם בָּאוּ עַל שׁוֹקֵט בְּעִיר הַמְּעֻטְרָה, שְׁמוּנָה לְשִׁמָּה וְגַם אֲרִזָּה עֲרָה (טורים 16-17); ביטול תלמוד תורה: חֲסָרָה יְלֵדֵיהָ, תְּנוּקוֹת שָׁל בֵּית רַב (טור 30); ביות ספרי התורה: סִפְרֵי תוֹרוֹתֶיהָ בְּיַד בְּנֵי עָרֵב (טור 31). כפי שנאמר, תמונות אלה של ההרס, הרצח והביזה מרכיבים את האיזוטופיה המתגלגלת "מעשי הפורעים".

עוולות הפורעים כוללות גם מעשי ביזה של רכוש גלוי ומוסתר, ובכלל זה דברי לבוש שלבשו היהודים בימי הפרעות (טורים 18-20, 66-67); שוד ספרי תורה

(טור 31); מעשי הרס של בתים לאיתור אוצרות חבויים (טורים 16-17, 66-67) ושל בתי כנסת וארונות הקודש (טורים 34-35); גירוש היהודים מבתיים (טורים 32-33); לקיחת נשים יהודיות בשבי, בעילתן ואיסורן על בעליהן (טורים 46-49); אינוס נערות יהודיות שאיבדו עקב כך את מעמדן המכובד בקהילה (טורים 50-53); הרג בני הקהילה על לא עוול בכפם והצגת גוויותיהם בפרהסיה (טורים 54-57).<sup>13</sup> לפורעים לא הספיקו העינויים הפיזיים וההרס עד היסוד שהמיטו על היהודים אלא הוסיפו להם עינויים נפשיים ועלבונות דרך דברי הפולמוס, שבהם הזכירו ליהודים את קללתם הנצחית כביכול ואת חוסר המוצא של גורלם (טורים 2-3, 4-5, 7, 32). להמחשת תמונות חורבן וזוועות אלה המשורר חוזר חמש פעמים על מטאפורת האור שהפך לחושך: אֶבְכָּה, אֵיכָה אוֹרֵי קֶדֶר (טור 2); לִי מְאוֹר חֶשֶׁךְ וְנֶעְתָם (טור 6); קֶדֶר אוֹרָה (טור 24); חֶמָה קֶדֶרָה, גַּם לְבָנָה חֶפְרָה (טור 25); חוֹשֶׁךְ בְּמָקוֹם אוֹרָה (טור 37).

**2.2.3 המכלול השגרת-הנורמטיבי שהתהפך מן היסוד: נוכחותו של הריק**  
 הפרעות הרסו לא רק את תשתית המחיייה והכלכלה של קהילת מפנאס, אלא גם חיללו את כבודה וכל היקף לה והשאירו אותה במצב של ריק עמוק בכל התחומים. מעשיהם הנפשעים של הפורעים הותירו את רישומם למשך חודשים רבים וחדדו את התודעה של אברן וחידלון; תחושה זו מגולמת בתיבת הלייטמוטיב חֶסְרָה, החוזרת בראש שלוש עשרה מחרוזות בשיר השני ומתארת בכל פעם פן אחר של חיי הקהילה היהודית שהושחת, הושבת, אבד, חולל או נפגע. אולם דרך התייחסותו למחסור המורגש המשורר מפרט למעשה את התנהלותה ותרבותה של הקהילה היהודית בימים של שגרה ואת מלוא המשמעויות שהיא העניקה לחיים היהודיים במפנאס (ובמאות קהילות מסורתיות אחרות בעולם היהודי). משמעויות אלה הן העומדות ביסוד הבניית האתוס של הקהילה שהמשורר עורך בקינתו. תמונות כאלה של ריק המוצב כנוכחות מעיקה בתודעת הפליטים והפגועים כוללות: אבדן המוניטין הרב וההדר של הקהילה ששימשה מוקד משיכה, ויתר הקהילות כיבדו (טורים 22-25, 70-73); השבתת לימוד התורה (טור 26, 38) וביטול חינוך הילדים (טור 30); הפסקת עזרת הקהילה לעניים ולתלמידי חכמים ואבדן אמצעי המחיייה הדלים שלהם (טורים 26-29); השבתת חיייה השוקקים של

13 בין ההרוגים היו עשירי הקהילה מסעוד בן זכרי וחתנו וכן לחזן באכא, הוא מרדכי אשריקי, שהיו מיועציו של הסולטאן סידה מוחמד בן עבד אללה (מלך בשנים 1757-1790), אביו של הסולטאן מולאי זייד, והיו בין ראשוני קרבנותיו של "המלך המזיד" כפי שכינו אותו רבני מרוקו. ראו על כך שיטריט 2015.



הקהילה וביטול רישומי הזמן היהודי וקולותיו המיוחדים (טורים 36-37); שיתוק הפעילות הכלכלית שבראשה עמדו עשירי הקהילה (טורים 39-40); שיתוק המנהיגות הרוחנית והכלכלית של הקהילה (טורים 40-41); הסבת לבוש הפאר של הרבנים לבגדים בלויים וסמרטוטים (טורים 42-43); התפתחות מחלות וחוסר תזונה בקרב ראשי הקהילה וחבריה (טורים 44-45); השבתת שירותי הקבורה והחברה קדישא והתגוללות הגוויות של הנרצחים בחוצות (טורים 54-57); ביטול כל טקסי מעגל החיים היהודי וקולות השמחה המלווים אותם (טורים 58-61); ריקון השכונה היהודית מיושביה לרובדיהם החברתיים השונים (טורים 62-65) והתפזרותם לכל עבר להצלת נפשותיהם (טורים 68-69).

ארגון המשמעויות החוזרות בתחום זה של הפרעות ותוצאותיהן לובש צורות ומבנים מגוונים במחרוזות של השיר השני. מבנה ראשון, החוזר ברוב המחרוזות של השיר השני, מציין פן אחד או שני פנים מתפארתה של הקהילה בעבר הקרוב בטור הראשון ובטור השני, או בטור הראשון ובמחצית הטור השני – הדר שהיה ואיננו עוד בגלל הפרעות (חֶסֶדָה) – שעה שיתר טורי המחרוזות מהפכים את התמונה האיפורית ומצביעים על הזוועות שקרו במקומה לאחר הפרעות. זהו המבנה של המחרוזות השנייה (טורים 22-25), השלישית (טורים 26-29), הרביעית (טורים 30-33), השישית (טורים 38-41), השביעית (45-39), השמינית (טורים 46-49), התשיעית (טורים 50-53), האחת עשרה (טורים 58-61), השתים עשרה (טורים 62-65) והארבע עשרה (טורים 70-73).

מבנה שני כולל שני זוגות של מערכים איזוטופיים מעמטים מקבילים, שבהם טור ראשון מתאר את מצב העבר וטור עוקב מעלה את תמונת ההעדר והזוועה המתלווה לכך, כמו בטורים 34-37. כאן טור 34 מציין את בתי הכנסת והיכלות הקודש המפארים אותם, שאינם עוד, ולעומתו טור 35 מאזכר מקומות אלה תוך כדי איוכם והערכתם (נוֹיָה וְשִׁכְלוֹתָהּ) ומתאר את החרבתם המלאה בפרעות (כְּמוֹ מִתְבָּן הַדֵּשׁ). כמו כן טור 36 מאזכר את תחנות מעגל השנה היהודי – מוֹעֵד שְׁבֵת חוֹדֶשׁ – שהן מקור לשמחה בקהילה (שְׁמֵחָתָהּ וְגִילָהּ) ובוטלו עקב הפרעות, שעה שטור 37 מציין שני מאפיינים של השמחה (אוֹרָה, שִׁירָה) אך מהפך אותם למאפיינים של אבל (חוֹשֶׁךְ, קִינָה).

מבנה שלישי מופיע במחרוזות שלוש עשרה (טורים 66-69). כאן הסטרופה מוקדשת כולה לתיאור ההרס, החורבן, הביזה והגלות שהיו מנת חלקה של הקהילה בלא ציון תמונות איפוריות, אולם מן הזוועות משתמעות תמונות המצבים והחיים הנוחים שהתקיימו לפני הפרעות, ובטור הרביעי (טור 69) תיבה אחת (מִתְקָה) רומזת על האופוריה ששררה לפני כן: מִמִּתְקָה לְמִרָה נִסְעוּ מְרֹב צָרָה.

### 3. בניית האתוס של הקהילה ונקודות הראות של הרוב

תמונות האופוריה וההשגרה והיפוכן הדיספורי לחידלון ודיראון בגלל הפרעות בד בבד עם דימויי השמחה והאבל, האור והחושך הסומכים אותן, משמשות בידי המשורר יסודות בבניית האתוס של קהילתו כפי שהצטייר בעיניו בזמן חדלונה ושיממונה. כמו שנאמר, הבנייה זאת של האתוס מיוסדת על שלוש תחבולות שיחיות־טקסטואליות: הבידול, העיבוי והייחוד. בפעולות אלה המשורר בורר את התכונות המאפיינות את קהילתו ובוחר כמה מהן, מדגיש אותן ואף מעלה אותן על נס כדי לפאר ולייחד את חיי הקהילה שנהרסו ולחדד בכך עוד יותר את תחושת האבדן והדיראון. הבנייה זו של אתוס הקהילה נובעת אפוא ממעמדו ומעמדותיו של המשורר הדובר בשיר בשם כלל הנפגעים; הוא מרבה להביע את רגשות הזוועה מפני ההרס והחורבן ואת רגשי החמלה שהוא חש כלפי בני קהילתו הנפגעים והמעונים.

#### 3.1 בניית האתוס הקהילתי

##### 3.1.1 פעולות הבידול והעיבוי

מתוך התכונות הרבות מאוד המאפיינות את חייה של הקהילה, של חברה ושל מוסדותיה בחר המשורר להעלות תמונות מתחומים מרכזיים במסכת חיים זו ואף להביע לעתים דברי שבח והערכה לקבוצות החברתיות ולמצבים הקודמים שהוא דן בהם:

- א. הרכב אוכלוסייתה של הקהילה לקבוצותיה השונות, עשירים, בינוניים ועניים החיים בהרמוניה: נְפָרִים נוֹדְעִים, רְאֵשֵׁי קְהִלָּה, דְּלִים וְגַם שׁוֹעִים, מְכֻבָּדִים וְהָדָרִים גַּם צְנוּעִים (טורים 62-64) ובסולידריות הדדית: אִישׁ מְאַחֲזוּ נֶעְזָר (טור 26). הם זוכים משום כך להערכה רבה: אֶכְסְנִיָּא כְּשׁוֹרָה וּמְנַחָה טְהוֹרָה (טור 65).
- ב. שתי האליטות העומדות בראש הקהילה: אֲנָשִׁים שֶׁל צוּרָה וְלוֹמְדֵי הַתּוֹרָה (טור 41). הן כוללות את הרבנים עם חֻכְמַת סוֹפְרִים (טור 34) ואת העשירים (טור 35) ועזרתם לעניים (טור 27). מה שמרשים ומודגש במיוחד הוא לבושם המהודר של הרבנים: חֻכְמִים הַלּוֹבְשִׁים שְׁנֵי עַם עֲדָנִים (טור 41) וכן בתי החמדה של העשירים המעוררים כבוד: בְּתֵי הָעֲשִׂירִים, כְּבוֹד מְכַל חֻמְדָּה (טור 42). פאר המשפחות עם הנשים המכובדות והחסודות: כָּל כְּבוֹדָה בֵּת מְלֶךְ פְּנִימָה (טור 46) והבנות הביישניות: הַבְּתוּלוֹת נוֹגוֹת מְרֻב בּוֹשָׁה (טור 50).
- ג. הארגון הקהילתי וטיפולו היעיל בתחומי פעולה מגוונים: החינוך ובכללו ישיבות וריבוי תלמידי חכמים ורבנים (חֻכְמֵי הַגְּמְרָא וְזִקְנֵי הַשְּׁעָרָה – טור 29), שנתמכו בידי נרבנים, ומסגרות חינוך לילדי הקהילה (טורים 26, 30 – תְּנוּקוֹת שֶׁל בֵּית רַב); דאגה לצורכי העניים הודות לנדבנותם של בעלי אמצעים (טור

(27), וכן דאגה לכבוד המת ולסדרי הקבורה (טורים 58). החיים הפולחניים השוקקים בבתי הכנסת ובהם היכלות הקודש וספרי התורה המפוארים (טור 31 וטורים 34-35): חֲסֵרָה בֵּית תְּפִלָּה וְהֵיכַל הַקֹּדֶשׁ; נוֹיָה וְשִׁכְלוּלָהּ. ד. חגיגות מחזור החיים ומעגל השנה היהודי וקולות השמחה (או האבל) המתלווים להם: חֲסֵרָה הוֹצֵאת מֵת וְהַכְּנַסַת פֶּלֶה; וְכַל פֶּה נוֹאֲמֵת שִׁירָה בְּצַהֲלָה בְּשִׁמְחַת דָּת אֲמַת, תְּפִילִין וּמִילָה (טורים 58-60).

### 3.1.2 פעולות הייחוד

כל התמונות האיפוריות והשגרתיות האלה שהמשורר מעלה כדי לעמת בין החיים השוקקים שהתקיימו בעבר הקרוב והחידלון שנבע מן הפרעות, מטרתן אחת למעשה – לתאר ולפאר את ייחודה של הקהילה מבין הקהילות הרבות של יהודי מרוקו, שרבות מהן הוא הכיר היטב.<sup>14</sup> אולם פעולות ייחוד אלה אינן באות לשם הבעת רגשי גאווה והזדהות עמוקה בלבד עם גורלם של הנפגעים והנדכאים שאיבדו את כל הונם ורכושם, מגוריהם ומוסדותיהם, אלא גם כדי לציין את עומקו של היגון ואת תחושת האבל הכבד שהמשורר חש עם יתר בני הקהילה על אבדן מחמדיה ומנעמיה.

אין תמה אפוא שהמשורר מדגיש במיוחד את אבדן המוניטין שרכשה הקהילה בקרב יהדות מרוקו ששימשה להן מוקד משיכה ואת אבדן הכבוד שרחשו לה, כאילו בכך מלאה סאת החידלון והדיראון: חֲסֵרָה עִיר יְדוּעָה לְכָל עוֹבֵר וְשָׁב. בְּרֵאִייתָה יִשְׁמַח אֲנוֹשׁ דָּוָה נֶעְצֵב (טורים 22-23); חֲסֵרָה, מִפֶּל פֶּלֶךְ וּמַחֲזוֹ נִקְבְּצוּ בָּהּ; וְשׁוּמְעָה הוֹלֵךְ; שְׁלוֹמָה יִבְקָשׁוּ (טורים 70-71). באבלם הכבד של הניצולים אפילו גרמי השמים משתתפים, באופן מטאפורי כמובן: קָדַר אֹרְהָ. נֶצֶב קָם עָלֶיהָ. מוֹצֵב חֲטָאָה. חֲמָה קָדְרָה, גַּם לְכִנָּה חֲפָרָה (טורים 24-25).

כל פעולות ההרג, ההרס והשוד של הפורעים הובילו כאילו לחמור מכול: אבדן כבודה – יִפְעֵתָה וְתַפְאָרְתָּה – של קהילת מכנאס: יִפְעֵתָה נְעֻדְרָה וְדַרְכָּה נִסְתָּרָה (טור 61); אֵיךְ תַּפְאָרְתָּה הַשְּׁלִיךְ אֵל וְכָה מְאֹסוּ; הֵיטָה לָהֶם זָרָא כִּיּוֹם אַף בָּהּ חָרָה (טורים 72-73).

## 4. ההדרת השיר וביאורו

הקינה שלפנינו מורכבת משני שירים שונים במבניהם הפרוזודיים אך מאוחדים

14 ר' שלמה חלואה סייר בקהילות רבות במרוקו בחיפוש אחר מקור פרנסה. הוא כתב בהן שירי שבח לנרבנים שאירחו אותו והעניקו לו תרומות. ראו על כך שיטרת 1999, עמ' 171-184.

בתכניהם ובדרכי העלאת התמונות והדימויים הבונים את אושיותיה, מוסדותיה ותפקידה של הקהילה, שאת אבדנם או השבתתם מבכה המשורר. השיר הראשון כולל מדריך תלת-צלעי עם רפרן החוזר בכל מחרוזות השיר ועם החריזה: **שתת**, וכן שש סטרופות בנות שני טורים תלת-צלעיים החוזרים במתכונת: **אאאתתת**, **בבבתתת**, **גגגתתת**, **דדדתתת**, **הההתתת**, **ווותתתת**. אשר למשקל השיר, כל הצלעיות של הטורים מונות שמונה הברות, פרט לצלעית האמצעית של הטורים השניים המונה שלוש הברות בלבד. שמו של המחבר חתום באקרוסטיכון פנימי בראשי הצלעיות של ארבע הסטרופות הראשונות: **אני שלמה חלואה חזק**. הלחן של שיר ראשון זה נלקח מקינה עברית קדומה על חורבן ירושלים "אבכה ועל שוד זבול" הנושאת אותם מבנים פרוזודיים ושמחרוזותיה מתחילות גם הן בתיבת הלייטמוטיב אֶבְכָּה. שלא כמו שירו של ר' שלמה חלואה, קינה זו אינה נושאת סימן או חתימה של המחבר.<sup>15</sup> היא מושרת בבתי הכנסת הספרדיים בתשעה באב.

השיר השני שונה במתכונתו ובמבניו הפרוזודיים מן השיר הראשון. הוא מורכב מחמש עשרה סטרופות, שהראשונה בהן משמשת מדריך וכוללת שמונה טורים דו-צלעיים בשונה מיתר המחרוזות המונות ארבעה טורים דו-צלעיים ונושאות מבנה מעין אזורי. החריזה בסטרופות, לכד מסטרופת המדריך ומן הסטרופה שלאחריה, היא במתכונת: **אבאבאאבתת**, **גדגדגדתת**, **הוהוהותת** וכו'. החריזה של הסטרופה הראשונה היא **אתבתגתדתהתזותתת**, ושל הסטרופה השנייה – **חתתתית**. אשר למשקל הטורים, כל הצלעיות הן בנות שש הברות. ככתוב בכתובת השיר אין שיר שני זה נושא חתימה של המחבר, אך הוא מותאם בלחנו לשיר הראשון, והמשורר דאג להוסיף בין השירים את ההוראה "ויכרוג" [=וייצא] המציינת מעבר ללחן אחר, מותאם מבחינה מודלית ללחן הקודם. המבנים הפרוזודיים של השיר השני לקוחים מקינתו של דון יהודה יחייא "יהודה וישראל, דעו מר לי מאד", שאותה כתב אחרי הרדיפות של שנת קנ"א בספרד.<sup>16</sup> גם קינה זו נושאת בראשית מחרוזותיה את תיבת הלייטמוטיב חֶסֶךָ החל מן המחרוזת החמישית. היא מושרת בתשעה באב בקהילות ספרד והמזרח.

אשר ללשונו של השיר, רובה בא ממקורות מקראיים אך משוקעים בה גם יסודות בתר-מקראיים, כמו בכל שיריו של ר' שלמה חלואה.<sup>17</sup> בתיאוריו ודימויו של ההרס, החירלון והדיראון המשורר מסתמך בעיקר על מובאות, קטעי פסוקים ותיבות השאובים מספרי שמות ותהלים, ובייחוד מספרי הנביאים ישעיה, ירמיה, איכה,

15 ראו גירסה אחת של הקינה בתוך קול תחינה 1990, עמ' 177-178.

16 ראו על כך פגיס 1962, עמ' 370. ראו גם גירסה אחת של הקינה בתוך קול תחינה 1990, עמ' 178-180.

17 השוו שיטריה 1999.

צפניה ויחזקאל, כיאה לטקסט שענייני ההרס והחורבן משמשים בו מוקדים תמטיים מרכזיים. כל המקורות הללו רשומים בביאור ענייני השיר. מלשון חז"ל, התפילה והפיוט ניתן לציין תיבות ויסודות שכולם מבוארים במקומם, כמו: מי מנה במובן של הקב"ה (טור 5); אגרא (טור 19) במובן משוכח, הלקוח מארמית; תנוקות של בית רב (טור 30); הצורה ספרי תורות (טור 31) במקום ספרי תורה; היכל הקודש (טור 34); נויה ושכלולה (טור 35); חכמת סופרים (טור 38); אנשים של צורה (טור 41); סחבות (טור 43); קנוי וסתיקה (טור 49); דת אמת (טור 60). לבד מיסודות אלה המשורר גם נזקק למובאות מלשון חז"ל, כמו: למענה עשה (טור 74); קבל תורה מסיני ומסרה (פרקי אבות א, א). לבד ממקורות אלה המשורר מרבה כאן במדרשי שמות מן המקרא כדי להעלות את דימויו ומשמעויותיהם: צפו געתם (טור 6); עיר המונה (טור 9); קרית שפר (טור 12); עיר נעמי (טור 21); חנו בחרדה (טור 40).

המקורות של הקינה: גרסה א המשמשת כאן גרסת יסוד, כ"י בית המדרש לרבנים, ניו יורק 13131, דפים 3א-4ב. גרסה ב: כ"י ביהמ"ל 5381, דפים 21ב-27ב באותו המקום.

**כתובת הקינה:** "הקינות אשר יסדתי? < כשנכנסה בלשת לעיר מכנאסא בשנת ידי רשים נחלשים' [=תק"ן], לתפ"ץ [=לא תקום פעמיים צרה]. וזאת יצאה א' [=ראשונה]; תמרור [=לחן הקינה]: 'אבכה ועל שוד זבולי; סי[מן]: אני שלמה חלואה חזק – בארבעה בתים; ואחריה קינה אחרת בלא סימן; תמ[רור]: 'יהודה וישראל'".

1 אַבְכָּה עַל שְׁפָאִים; / קִינָה בְּמִגְיָנָה / אֶשָּׂא כָּל שָׁנָה בְּשָׁנָה. אוֹי לִי נָא.

אַבְכָּה, אֵיכָה אוֹרֵי קָדֶר, / נְתִיבוֹתַי נֹטָה נֶאֱדָר! / יִנְאָמוּ לִי בְּנֵי קָדֶר:  
אֲבַל קַח לְךָ לְמָנָה, / הַיּוֹנָה, / כִּי רָחַק עֵת לְחַנְנָה. אוֹי לִי נָא.

5 אַבְכָּה, שְׁלָלוּ כָּל הוֹנֵי. / לִי אָרְבוּ צָרֵי עֲנוּנֵי; / מִתְּנֵי מַעְדֵי; שְׁמוּנֵי  
הַמָּה לְמִשְׁסָה וְשִׁטְנָה. / תּוֹאָנָה / מְצָאוּ לְעֵדֶת מִי מְנָה. אוֹי לִי נָא.

אַבְכָּה, חֲזִיוֹנֵי הֵן נִסְתָּם. / לִי מְאוּר חֲשֶׁךְ וְנִעְתָּם. / וּבְנֵי קִנּוּ צָפוּ גְעֵתָם.  
אָרְבוּ לְחֻצוֹ לְכַנְנָה. / עֲדִינָה / הֵיטָה לְמִשְׁלֵל וְשִׁנְיָנָה. אוֹי לִי נָא.

אַבְכָּה, חָגֵי פֶסַח שָׁנִי, / זְמִיר עָרִיצִים יַעֲנָה / קוֹל צְעָקָה בְּמַחְנָה.  
נִהְפָּה לְאַבְל קוֹל רִנָּה. / תַּצְלָנָה / אֲזוּנֵי לְקוֹל עִיר הַמּוֹנָה. אוֹי לִי נָא.

10 אַבְכָּה, בְּשֵׁנַת חֲמֵשׁ מֵאוֹת / וְחֲמִשִּׁים עַל תְּלָאוֹת / בְּאֶלֶף הַשְּׁשִׁי כְּאוֹת  
לִי מִכָּל עֵבֶר וּפְנֵה. / אָרִים נָא / קוֹל נְהִי כִבְנוֹת יַעֲנֶה. אוֹי לִי נָא.

אַבְכָּה, עַל קְרִית שְׁפָר / אֶקְרַע מְדִי, וּבְאֶפֶר / אֶתְפַּלְשֶׁה, כִּי בֶן עֶפֶר  
בִּי הִצִּית אֵשׁ וַיִּרְדְּנָה / בְּמִכּוֹנָה / בְּחֶצֶר כָּל טוֹב מְבוֹנָה. אוֹי לִי נָא.

ויכרוג' [=ויעבור ללחן אחר]; תמ[רור]: 'יהודה וישראל'

אוֹהֲבֵי וְרַעִי, / שְׂאוּ קִינָה מְרָה;

15 לְקוֹל הַמוֹן שׁוֹרְדִים / קְדָשׁוֹ עֲצָרָה;

יוֹם בָּאוּ עַל שׁוֹקֵט / בְּעִיר הַמַּעֲטִיָּה,

שְׂמוּיָה לְשִׁמָּה / וְגַם אֲרֻזָּה עָרָה.

זָהָב וְכֶסֶף וְ- / כָּל אֲבֹן יִקְרָה;

בְּגָדֵי חֲמוּדוֹת וְ- / מְשִׁי רַקְמָה אֲגָרָא

20 שְׁלָלוּ; וְגַם חֲשָׁפוּ / פְּשׁוּטָה וְעוֹרָה.

לְזֹאת עִיר נַעֲמִי / קָרְאֵן לָהּ מְרָא.

[גירסה ב: מרה]

חֲסֵרָה עִיר יְדוּעָה / לְכָל עוֹבֵר וְשָׁב.

בְּרֵאִיִּתָּהּ יִשְׁמַח / אֲנוּשׁ דָּוָה נַעֲצָב.

קָדַר אֹרָה. נֶצֶב / קָם עָלֶיהָ. מוֹצָב

25 חֲטָאָה. חֲמָה קָדְרָה, / גַּם לְבָנָה חֲפָרָה. לזאת

חֲסֵרָה רוּב יְשִׁיבוֹת. / אִישׁ מֵאַחֵיו נַעֲזֹר;

גְּזֹבֵר עַל נְדִיבוֹת / לְאֶבְיוֹנִים פֶּזֶר.

אֵיךְ עֲתָה בְּרַחוּבוֹת / גּוֹלִים הָיוּ עוֹזֵר

20 חֲכָמֵי הַגְּמָרָא / וְזִקְנֵי הַשְּׁעָרָה! לזאת

30 חֲסֵרָה יְלֻדֶיהָ, / תִּנּוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַב,

סִפְרֵי תוֹרוֹתֶיהָ / בְּיַד בְּנֵי עָרַב.

וְעַל מִשְׁבְּתֶיהָ / שִׁחְקוּ יוֹם קָרַב.

20 וְשִׁפְחָה כְּעוֹרָה / יִשָּׁבָה בֵּית גְּבִירָה. לזאת

חֲסֵרָה בֵּית תְּפִלָּה / וְהֵיכַל הַקּוֹדֵשׁ;

- 35 נוֹיָה וְשִׁכְלוּלָהּ / כְּמוֹ מֵתֵבֶן הַדֵּשׁ.  
שְׂמֻחָתָהּ וְגִילָהּ, / מוֹעֵד שְׁבֵת חוֹדֶשׁ –  
לוֹזֵאֵת בְּמָקוֹם אוֹרָה, / קִינָה בְּמָקוֹם שִׁירָה.
- 40 חֲסֵדָה חֲכָמַת סוֹפְרִים; / נִסְרָחָה וְאַבְדָּה.  
בְּתֵי הָעֲשִׂירִים, / כְּבוֹד מְכַל חֲמֻדָּה,  
בְּזָקִים אֲסוּרִים. / חָנוּ בַחֲרָדָה  
לוֹזֵאֵת שֶׁל צוּרָה / וְלוֹמְדֵי הַתּוֹרָה.
- 45 חֲסֵדָה הוֹד אֲמוּנִים. / חֲכָמִים הַלּוֹבְשִׁים  
שְׁנֵי עִם עַרְנִים, / סְחָבוֹת מְכוּסִים;  
צוּעָקִים כְּעֵנִים, / בַּחוּצוֹת נְפוּצִים.  
לוֹזֵאֵת מְרֹב פֶּחַד מוֹרָא / צוֹרְתָם שְׁחוּרָה.
- לוֹזֵאֵת חֲסֵדָה כָּל כְּבוֹדָה / בַּת מֶלֶךְ פְּנִימָה;  
כִּיד זֶר לְכוֹרָה, / רוֹאָה בָּה עֲרוּמָה.  
וְדַמְעָתָה יוֹרְדָה / כְּמִים לֹא דָמָה.  
וְהִיא גוֹלָה סוֹרָה / מִקְּנוֹי וּסְתִירָה.
- 50 חֲסֵדָה הַבְּתוּלוֹת, / נוֹגוֹת מְרֹב בּוֹשָׁה;  
לְזָרִים נִבְעָלוֹת / וַיְהִי לְשִׁמְצָה.  
בְּמָקוֹם שִׁיר מַעְלוֹת / בָּם נִבְלָה נַעֲשָׂה.  
לוֹזֵאֵת מְרֹב צַעַר תִּקְרָא / מִרְ לִי הַנַּעֲרָה.
- 55 חֲסֵדָה לְהַרְוִיגִים. / אֲבָכָה וְלֹא אֲדָמָה;  
כְּאֵילִים עוֹרְגִים / לְכַבֵּם יְהֻמָּה;  
לְחֹרֵב מוֹצְגִים. / לָהֶם סוּרוֹ טָמֵא  
לוֹזֵאֵת קוֹרְאִים. צֵר יָרָה / אֲבָן כְּמִטְרָא.
- 60 חֲסֵדָה הוֹצֵאת מֵת / וְהַכְּנֵסֶת כְּלָה;  
וְכָל פֶּה נוֹאֲמֵת / שִׁירָה בְּצַהֲלָה  
בְּשִׂמְחַת דָּת אֲמֵת, / תְּפִילִין וּמִילָה.  
לוֹזֵאֵת יַפְעָתָה נַעֲדָרָה / וְדַרְכָּה נִסְתָּרָה.

לזאת	<p>חֶסֶדָה עִיר יוֹשְׁבֵיהָ – / נְכָרִים נוֹדְעִים,      רָאשֵׁי קְהָלֶיהָ, / דְּלִים וְגַם שׁוֹעִים,      מְכֻבָּדִים וְהָ / דוֹרִים גַּם צְנוּעִים; –      אֶכְסֵנִיָּא כְּשׁוֹרָה / וּמְנַחָה טְהוֹרָה.</p>	65
לזאת	<p>חֶסֶדָה, בְּיוֹם עָרוֹ / זָרִים עַד הִסוּד בָּהּ,      מְטֻמוֹנִים נִסְתָּרוֹ / נִגְלוּ לְעֵין אוֹיְבָהּ.      נְפוּצוֹ נְזוּרוֹ / אַחוּר כָּל יוֹשֵׁב בָּהּ.      מִמֵּתָקָה לְמָרָה / נָסְעוּ מְרוֹב צָרָה.</p>	
לזאת	<p>חֶסֶדָה, מְכַל פְּלֶךְ / וּמְחוּז נִקְבְּצוֹ      בָּהּ; וְשׁוֹמְעָה הוֹלֶךְ; / שְׁלוֹמָה יִבְקָשׁוּ.      אֵיךְ תִּפְאַרְתָּה הַשְּׁלִיךְ / אֵל וּבָהּ מְאַסּוֹ;      הִיְתָה לָהֶם זָרָא / בְּיוֹם אֵף בָּהּ חָרָה.</p>	70
אשר	<p>לְמַעַנְךָ עֲשֵׂה / אִם רַב עֲוֹנֵינוּ.      יִפְדֶּה מִזָּאֵב שָׁה / טָרֵם יְכַלּוֹנוּ.      בְּזָכוֹת נַעֲקֹד כְּשָׁה / וּמִשָּׂה רַבֵּינוּ,      אֲשֶׁר קָבַל תּוֹרָה / מִסִּינֵי וּמִסְרָה.</p>	75

### מקורות וביאורים

- שורה 1: אבכה על שפאים קינה: על פי ירמיה ד 29: "ושאי על שפים קינה"; במגינה: על פי איכה ג 63: "תתן להם מגנת לב", במובן של 'כאב, צרה'.
- שורה 2: אורי קדר: על פי יחזקאל לב 8: "כל מאורי אור [...] אקדירם עליך"; נתיבותי נטה: על פי איכה ג 9: "גדר דרכי בגזית נתיבותי עוה; נאדר: אלוהי ישראל, על פי שמות טו 11; ינאמו לי בני קדר: השמחה לאיר של המוסלמים לצרתם ולסבלם של היהודים.
- שורה 3: אבל קח לך למנה: על פי שמות כט 26 – עשה לך הרגל להתאבל; היונה: הלחוצה והמדוכאת, על פי צפניה ג 1: "הוי מראה העיר היונה" (או "חרב היונה", ירמיה מו 16; נ 16); כי רחק עת לחננה: על פי תהלים קב 14 בהיפוך כוונת המקור: "כי עת לחננה"; אוי לי נא: על פי ירמיה ד 31; מה 3.



- שורה 4: שללו כל הוני: בזזו את בני הקהילה היהודית, לקחו את כל רכוש היהודים כשלל; לי ארכו צרי: שמו לי מארב והתנפלו עלי בהפתעה; מתני מעדי: על פי תהלים סט 24: "ומתניהם תמיד המעד".
- שורות 4-5: שמוני המה למשסה ושטנה: הייתי קרבן להתגרריות ולהשפלות ולמעשי שטן של הפורעים, על פי מעתק סמנטי ביחס למקורות המקראיים, שבהם משמע "משסה" קרוב לכיזה ולשלל; תואנה: אמתלה, על פי שופטים יד 4; עדת מי מנה: עדת ה', הקהילה היהודית של מכנאס; מי מנה: כינוי בלשון הפיוט לאלוהי ישראל, על פי המבע "מי מנה עפר יעקב", במדבר כג 10.
- שורה 6: חזיוני הן נסתם: נגזו החלום לשלום ולשלווה, למנוחה ולנחלה, על פי דניאל ה 26: "ואתה סתם החזון"; לי מאור חשך נעתם: על פי ישעיה ט 18: "בעברת ה' צבאות נעתם ארץ"; ובני קנו: מאלופי עשו; כינוי לאויבי ישראל, למוסלמים בשירת הפיוט; צפו געתם: על פי מדרש השמות המקראיים "צפו וגעתם", בראשית לו 11; כאן במובן של תכננו את הגעתם ומפתם שהיכו את היהודים במכנאס.
- שורה 7: לכנה: כינוי לישראל, שהוא נטע שנטע ה', על פי תהלים פ 16; עדינה: הקהילה היהודית הענוגה, על פי ישעיה מז 8; היתה למשל ושנינה: ללעג ולקלס, על פי דברים כח 37.
- שורה 8: פסח שני: 15 באייר תק"ן; זמיר עריצים יענה: על פי ישעיה כה 5; שירי השמחה של המתקיפים והבוזזים באו כתגובה לצווחותיהם ולבכיים של בני הקהילה; קול צעקה במחנה: על פי ירמיה מח 3 וצפניה א 10.
- שורה 9: תצלנה אזני: על פי ירמיה יט 3 ומלכים ב כא 12; עיר המונה: מדרש שמות, על פי יחזקאל לט 16, בשינוי משמעות – קהילה המונה המוני חברים ולא כמשמעה במקור שם של עיר: "וגשם שם עיר המונה".
- שורה 10: תלאות: צרות ומצוקות.
- שורות 10-11: מכל עבר ופנה: מכל צד; ארים נא קול נהי: קול קינה ואבל, על פי ירמיה ט 9; כבנות יענה: על פי מיכה א 8: "ואבל כבנות יענה".
- שורה 12: קרית שפר: מדרש שמות, הקהילה היפה והמפוארה, על פי מדרש הצירוף "קרית ספר" שהיא דביר, עיר כוהנים, על פי מקורות שונים ביהושע ושופטים; אקרע מדי: על פי שמואל א ד 12; ובאפר אתפלשה: לאות אבל, על פי ירמיה ו 26; בן עפר: כינוי לערבים ולמוסלמים; עפר היה בן מדין, על פי בראשית כה 4.
- שורה 13: בי הצית אש וירדנה: על פי איכה א 13: "ממרום שלח בעצמתי וירדנה" – הפורעים שרפו את בתי היהודים לאחר שבזזו אותם; במכונה: ביסוד, בבסיס של הבניינים, כך שנהרסו מן היסוד; בחצר כל טוב מכונה:

- בבתים המפוארים, הבנויים באבני גזית.
- שורה 15: **קדשו עצרה**: כנס אסיפה של מקוננים ומקוננות, על פי יואל א 14; ג 15: "קדשו צום קראו עצרה" ולא על פי מלכים ב י 20: "קדשו עצרה לבעל".
- שורה 16: **שוקט**: הקהילה היהודית שחיתה בשקט ובשלוה עד ליום הפורענות, על פי שופטים יח 27; **בעיר המעטירה**: בקהילה המפוארה, על פי ישעיה כג 8: "צר המעטירה".
- שורה 17: **שמוה לשמה**: החריבוה מן היסוד, על פי מקורות שונים במקרא; **וגם ארזה ערה**: על פי צפניה ב 14 – הרסו גם את העצים ואת העמודים שהחזיקו את המבנים.
- שורה 19: **משי רקמה אגרא**: סוג משובח של משי; **אגרא**: מארמית, בעל ערך.
- שורה 20: **וגם חשפו פשוטה ועורה**: הפורעים הפשיטו גברים ונשים מבגדיהם; שדרו את הבגדים והשאיירו אותם ערומים; על פי ישעיה לב 11.
- שורה 21: **עיר נעמי**: מדרש שמות, כמובן של עיר נעימה, היינו קהילת מפנאס; הכינוי מתקשר לשיבוץ הבא, שהוא מבע מפיה של נעמי; **קראן לה מרא**: מגילת רות א 20 (וכן שמות טו 23: "על כן קרא לה מרה").
- שורה 22: **עובר ושכ**: עובר אורח, מבקר מזדמן, על פי יחזקאל לה 7.
- שורה 23: **אנוש דוה נעצב**: איש עצוב ומדוכא; **דוה**: על פי איכה ה 17.
- שורה 24: **נצב**: צר ואויב, על פי איכה ב 4.
- שורות 24-25: **מוצב חטאה**: כל חטאי הקהילה עמדו לה ביום הפורענות הקשה; **חמה קדרה גם לבנה חפרה**: על פי ישעיה כד 23.
- שורה 27: **לאבינים פזר**: על פי תהלים קיב 9.
- שורה 28: **גולים היו עוזר**: על פי תהלים י 14.
- שורה 29: **זקני השערה**: זקני הקהילה ומנהיגיה.
- שורה 30: **תינוקות של בית רב**: מלשון חז"ל "תינוקות של בית רבן" בהשמטת הכינוי מסיבות של חריזה.
- שורה 31: **ספרי תורותיה**: ריבוי מן הלשון הרבנית, "ספרי תורות" ולא "ספרי תורה" כמקובל.
- שורה 32: **ועל משבתיה**: על צרותיה ומצוקותיה; הפורעים שמחו לאיד הקרבנות הנשדרים, על פי איכה א 7.
- שורה 33: **ושפחה כעורה**: המוסלמים באו להתיישב בשכונה היהודית במקום היהודים שגורשו או ברחו מפני הפורעים.
- שורה 34: **בית תפלה**: בתי הכנסת; **היכל הקדש**: ארון הקדש שבו מונחים ספרי תורה.
- שורה 35: **נויה ושכלולה**: הפאר וההדר של הקהילה; **כמו מתבן הדש**: על פי

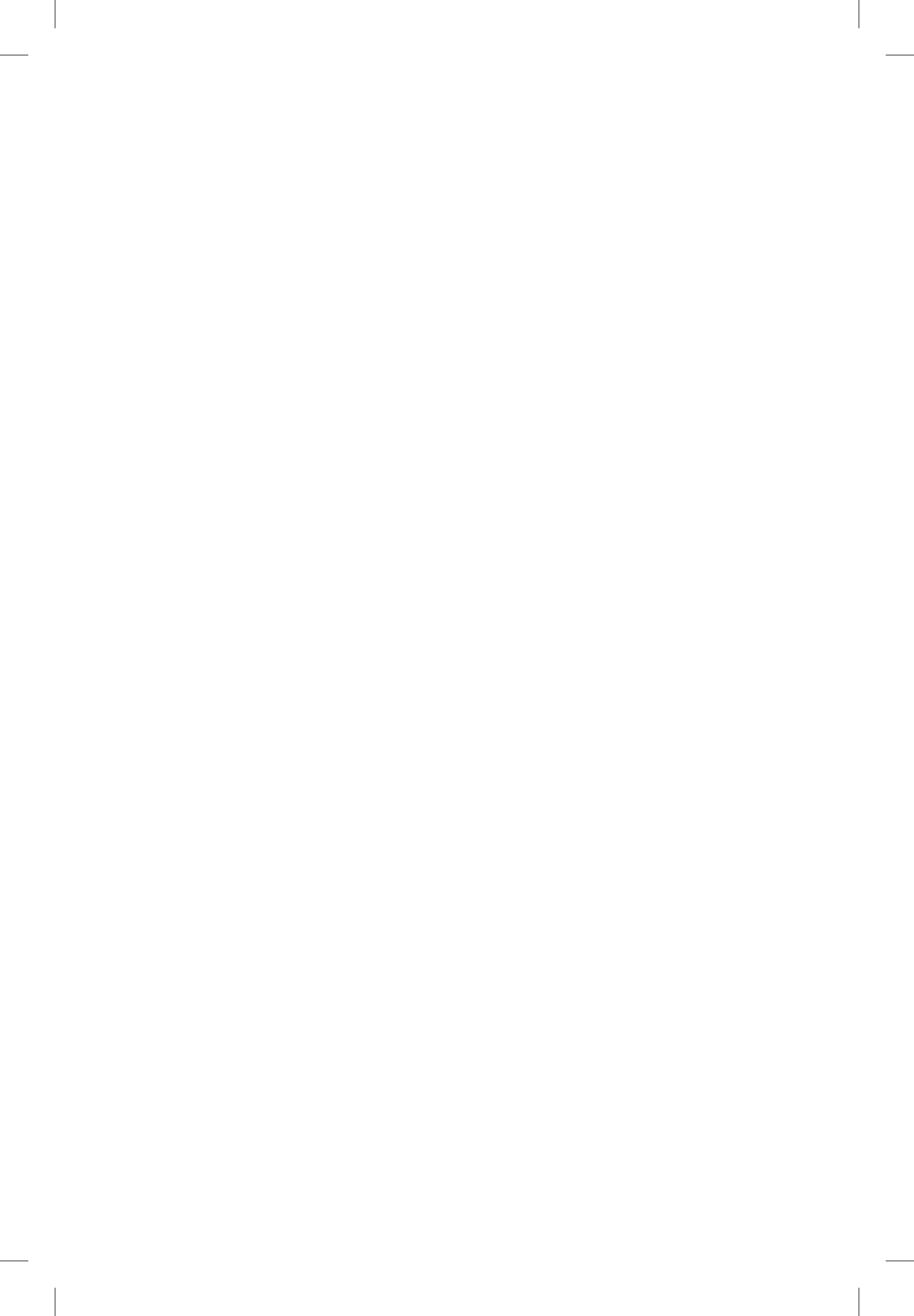
- ישעיה כה 10.
- שורות 36-37: מועד שבת: ימי החסד של הלוח העברי הפכו לימי אבל בתוצאה ממעשי הפורעים.
- שורה 38: חסרה חכמת סופרים: על פי המימרא "קנאת סופרים תרבה חכמה"; נסרחה ואברדה: התבטלה, על פי ירמיה מט 7: "אברדה עצה מבנים נסרחה חכמתם".
- שורה 40: בזקים אסורים: על פי איוב לו 8; חנו בחרדה: מדרש שמות, על פי במדבר לג 24.
- שורה 41: אנשים של צורה: בעלי עמדה בהנהגת הקהילה, מלשון חז"ל.
- שורה 42: אמונים: עוגים ומפונקים, על פי איכה ד 5.
- שורה 43: שני עם עדנים: מלבושים יקרי ערך ומעדנים; סחבות: מלשון חז"ל, בגדים בלויים וקרועים.
- שורה 44: צועקים כיענים: על פי איכה ד 3.
- שורה 45: מרוב פחד מורא: היהודים היו נתונים לטרור.
- שורה 46: כל כבודה בת מלך פנימה: נשות הקהילה החסודות, על פי תהלים מה 14.
- שורה 47: ביד זר לכודה: נשים יהודיות נלקחו בשבי.
- שורה 48: ודמעתה יורדה כמים לא דמה: הבכי של בני הקהילה אינו נפסק, על פי ירמיה יג 17; איכה ג 49.
- שורה 49: והיא גולה סורה: על פי ישעיה מט 21; מקינוי וסתירה: נשים אלה אסורות היו על בעליהן בגלל חשש לאינוסן בידי הגויים, על פי כתובות ט, א: "אין האשה נאסרת על בעלה אלא על עסקי קנוי וסתירה"; קנוי: קנאה של הבעל לאשתו; סתירה: הסתרות והתחבאות לשם עיסוקים מגונים.
- שורה 51: לזרים נבעלים: הפורעים אנסו בחורות יהודיות; ויהיו לשמצה: יצא להן שם רע, על פי שמות לב 26.
- שורה 52: במקום שיר מעלות במ נבלה נעשה: במקום שירי השבח וההלל שנוהגים להרעיף על הבחורות ועל הכלות, אלה איבדו את כבודן וכבוד משפחתן; במ נבלה נעשה: על פי בראשית לד 7 ומקורות רבים נוספים.
- שורה 53: תקרא מר ל': על פי שילוב מקורות שונים.
- שורה 54: אבכה ולא אדמה: לא אפסיק לבכות על מצב ההרוגים והמתים המוטלים בלא קבורה; אדמה: אפסיק, על פי איכה ג 49: "עיני נגרה ולא תדמה".
- שורה 55: כאילים עורגים: על פי תהלים מב 2.

- שורה 56: לחורב מוצגים: על פי ירמיהו לו 30: "לחורב ביום ולקרה כלילה".
- שורות 56-57: להם סורו טמא קוראים: על פי איכה ג 12; צר ירה אבן כמטרא: על פי שמואל א ב 20.
- שורה 59: וכל פה נואמת: מין נקבה לתיבה פה מסיכות של חריזה; נואמת: שרה.
- שורה 60: בשמחת דת אמת: בטקסים היהודיים של מעגל החיים.
- שורה 61: דרכה נסתרה: איברה את כל עולמה, על פי ישעיה מ 27; איוב ג 23.
- שורה 62: יפעתה: יופייה והדרה של הקהילה; על פי יחזקאל כח 7, 17.
- שורה 65: ומנחה טהורה: על פי מלאכי א 11.
- שורה 66: ביום ערו עד היסוד בה: ביום שהחריבו את השכונה היהודית, על פי תהלים קלז 7.
- שורה 67: מטמונים נסתרו נגלו לעין אויבה: הפורעים ידעו שהיהודים הסתירו חלק מרכושם במחבואים והטמינו אותם בתוך הקירות או מתחת לאדמה, ולכן הרסו את הקירות והפכו את הרצפה כדי לגלות את האוצרות.
- שורה 68: נפוצו נזורו אחור: בני הקהילה התפזרו לכל עבר מפחד הפורעים, על פי ישעיה א 4.
- שורה 69: ממתקה למרה: מדרש שמות, על פי במדבר לג 29.
- שורה 70: מכל פלך ומחוז: מכל עבר ומכל המקומות במרוקו באו יהודים לבקר ולשהות בקהילת מכנאס.
- שורה 71: ושומעה הולך: על פי אסתר ט 4; שלומה יבקשו: על פי יחזקאל ז 25; תהלים לד 15.
- שורה 72: איך תפארתה השליך אל: על פי איכה ב 1.
- שורה 73: היתה להם זרא: על פי במדבר יא 20; ביום אף בה חרה: על פי מקורות מקראיים רבים.
- שורה 74: למענך עשה: מלשון התפלה – "למענך עשה ולא לנו".
- שורה 76: בזכות נעקד כשה: יצחק אבינו, על פי בראשית כב.
- שורה 77: קבל תורה מסיני ומסרה: על פי פרקי אבות א, א.

### רשימת הקיצורים

- אפשטיין 1978 = Arnold L. Epstein, *Ethos and Identity: Three Studies in*  
*Ethnicity*, London 1978
- גירץ 1957 = Clifford Geertz, "Ethos, World-View and the Analysis of

- Sacred Symbols”, *The Antioch Review* 17, 4 (1957), pp. 421–437
- Oswald Ducrot, “Esquisse d’une théorie polyphonique de l’énonciation”, *Le dire et le dit*, Paris 1984, pp. 171–233
- Ruth Amossy, *La présentation de soi: Ethos et identité verbale*, Paris 2010
- פגיס = 1968 = דן פגיס, “קִינּוֹת על גזירות קִינּוֹת קנ”א בספרד”, תרכיץ לז, ד (תשכ”ח), עמ’ 355–373
- קול תחינה 1990 = יעקב לוי (עורך), קול תחינה החדש: תפלות תשעה באב, ירושלים תש”ן
- רסטייה 2009 = François Rastier, *Sémantique interprétative*, Paris 2009
- שיטרית 1994 = יוסף שיטרית, השירה הערבית היהודית שבכתב בצפון-אפריקה: עיונים פואטיים, לשוניים ותרבותיים, ירושלים תשנ”ד
- שיטרית 1999 = יוסף שיטרית, פיוט ושירה ביהדות מרוקו: אסופת מחקרים על שירים ועל משוררים, ירושלים תשנ”ט
- שיטרית 2007 = Joseph Chetrit, *Diglossie, hybridation et diversité intra-linguistique: études socio-pragmatiques sur les langues juives, le judéo-arabe et le judéo-berbère*, Paris–Louvain 2007
- שיטרית 2008 = יוסף שיטרית, “שני שירים חדשים מסוגת המטרוז על פרעות הסולטאן מולאי יזיד ביהודי מרוקו (1790–1792)”, בין עבר לערב 4 (תשס”ח), עמ’ 127–141
- שיטרית תשס”ח-תשס”ט = יוסף שיטרית, “סוציו־פרגמטיקה של הטקסט ולכידותו: מרחבים, מרחפים, מעגנים ומחברים”, העברית ואחיותיה ח-ט (תשס”ח-תשס”ט), עמ’ 9–82
- שיטרית 2009 = יוסף שיטרית, לְשׁוֹן וּמֵאָגְרִיָה לְשׁוֹן וּמֵאָרְגִיָה; מחקרים סוציו־פרגמטיים בערבית היהודית בצפון אפריקה ובמרכיב העברי שבה: כתבות, שירים, סיפורים ופתגמים, ירושלים תש”ע
- שיטרית 2015 = יוסף שיטרית, “עיון סוציו־פרגמטי בשיר ערבי־יהודי על פרעות מולאי יזיד ביהודי תאפילאלת (1790–1792)”, דמתה לתמר: לכבוד תמר אלכסנדר־פריזר, בעריכת א’ פאפו ואחרים, ב, באר שבע תשע”ה, עמ’ 775–



## חידושי לשון וצורות נדירות ביצירתם הרוחנית של חכמי מרוקו

### מבוא

לאחר חורבן הבית השני והתפזרותם של היהודים בגולה פסקה העברית לשמש לשון דיבור. בארצות שאליהן היגרו סיגלו להם היהודים את לשונות המקום, מבלי לוותר אמנם על העברית ששימשה כידוע לשון תפילה ולשון חינוך ותרבות. ואכן, במשך כל שנות הגלות טיפחו עדות ישראל את לימוד התורה, התלמוד וספרות חז"ל. העברית המשיכה לשמש לשון הבעה בכתב ברציפות, בעיקר אצל תלמידי חכמים, וחטיבות שונות ומגוונות נכתבו בלשון זו שידעה חידושים ושינויים רבים. מאז ימי הביניים ועד ימינו שימשה ארץ מרוקו מרכז תרבותי ורוחני יהודי חשוב, כפי שכבר ציינו החוקרים. חכמי מרוקו חיברו יצירות רבות בפרשנות המקרא והתלמוד, בנושאי ההלכה והקבלה ובתחום ההגות והשירה.<sup>1</sup> גם המאורעות שהתרחשו בזמניהם הועלו על כתב בעברית בצורה של כרוניקות ותעודות היסטוריות.<sup>2</sup> ברם בשל העדר בתי הרפוס עד תחילת המאה העשרים, מעטים הם החיבורים שזכו לצאת לאור; יצירות רבות נשארו בכתב יד ויש שעדו וחלפו, ונשכח כל זכר למו.<sup>3</sup> בשנים האחרונות ניכרת התעניינות רבת אנפין בכל הנוגע ליצירה הרבנית בצפון אפריקה

\* תודתי נתונה לפרופ' משה בראשר שהואיל בטובו לקרוא את המאמר באורך רוח ולהעיר לי הערות חשובות ומחכימות.

1 על יצירתם של חכמי מרוקו ראו ר' יוסף בן-נאיים, מלכי רבנן, ירושלים תרצ"א (מהדורה ב, תשל"ה), ובפרט החלק השני שבספר, "כבוד מלכים", הכולל רשימה של חיבורים בפרוס ובכתב יד; משה עמאר, "היצירה הרוחנית-תורנית של יהודי מרוקו בתקופת הפרוטקטורט התר"מ-התש"כ (1880-1960)", יהדות צפון אפריקה במאה י"ט-כ', בעריכת מ' אביטבול, ירושלים תש"ם, עמ' קכז-קמ; תדגי תשנ"ד, פרקים ג-ד; שלום בראשר, הספרות הרבנית של צפון אפריקה, ירושלים תשנ"ט.

2 ראו למשל הכרוניקות הידועות בשם "ספר דברי הימים של פאס" שההדיר לראשונה פרופ' ג'ורג' ווידה: Georges Vajda, *Un recueil de textes historiques judéo-marocains*, Paris 1951, ולאחר מכן הרב דוד עובדיה (עובדיה תשל"ט, א, עמ' 1-81). מהדורה מתוקנת ומעודכנת של הכרוניקות הוציא לאור פרופ' מאיר בניהו (בניהו תשנ"ג). מחברי תעודות היסטוריות אלו הם רבנים ממשפחת אבן-דנאן, ר' שאול סירידו, רבנים ממשפחת מאנסאנו ור' יהודה אבן-עטר השני. במהדורת בניהו הכרוניקות מוקפות תקופה המשתרעת למן הרור שלפני גירוש ספרד ועד לשנת תקפ"ג (1780). ציון המקורות במאמרנו הוא על פי מהדורת בניהו (להלן: בניהו תשנ"ג).

3 על גורלם של כתבי היד ראו תדגי תשנ"ד, פרק ב.

בכלל, ולזו של מרוקו בפרט. בה בעת חיבורים רבים שנשארו עד כה אצורים בכתב יד, רואים אור במהדורות מדעיות ראויות לשמן. העיון ביצירה זו מעלה, שהלשון של חכמי מרוקו ינקה את יסודותיה מכל רבדיה הלשוניים של הלשון העברית לדורותיה: לשון המקרא, לשון חז"ל ולשון ימי הביניים ואחריהם. וכדומה לעברית האופיינית לגלילות ישראל, ניתן להבחין בכתיבתם של חכמי מרוקו בתרגומי שאילה,<sup>4</sup> בקליטת יסודות מלשונות אחרות שאיתן עמדו במגע, במילים שספגו משמעויות חדשות, וכמובן במונחים עבריים חדשים שלא נמצאו דוגמתם בספרות העבר.

לשונם של חכמי מרוקו החלה אף היא למשוך את תשומת לבם של החוקרים. בתחום זה פילס את הדרך פרופ' מ' בראשר, שזיכה אותנו בפרסומים מספר על אוצר המילים ותורת הצורות.<sup>5</sup> א' חזן, ב' בר-תקוה, י' שיטרית, ש' אלקיים ומ' נזרי העלו על נס את כשרונם הספרותי והלשוני של המשוררים בני קהילה זו.<sup>6</sup> א' חזן, ר' חייטין-משיח ות' לביא חקרו את לשון המליצות,<sup>7</sup> ובעל היובל, העושה והמעשה בשדה הלשון העברית, הקדיש אף הוא מחילו המדעי לתיאור אופייה של העברית ושל לשונות היהודים שהילכו, בכתב ובעל פה, בצפון אפריקה בכלל ובמרוקו בפרט. מפעלו בא לידי ביטוי במקבץ של פרסומים שראו אור בשלושים

- 4 על תרגומי שאילה מערבית-יהודית מגרבית לעברית ראו תדגי תש"ע.
- 5 ראו למשל משה בראשר, "על העברית של חכמי המערב (מארוקו)", מחקרים בלשון העברית ובספרותה, כנס פריז, דברי הכנס המדעי העברי החמישי באירופה, פריז 1982, עמ' 37-43; "על כתיבת העברית של רבי סעדיה אבן-דנאן הראשון", פעמים 101-102 (תשס"ה), עמ' 187-197, ומאמרים נוספים של הנ"ל הדנים בעניין זה, שכונסו בספריו: בראשר תשנ"ח; מ' בראשר, לשונות מסורות ומנהגות, ירושלים תש"ע.
- 6 ראו בין היתר בנימין בר-תקוה, פיוטי ר' יעקב אבן-צור, רמת גן תשמ"ח; שלמה אלקיים, לשון הפיוט העברי במרוקו, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשנ"ג; אפרים חזן, השירה העברית בצפון אפריקה, ירושלים תשנ"ה, ובפרט הפרק השמיני: "דרכי לשון וסגנון", עמ' 137-156; אפרים חזן ורוד אליהו (אנדרה) אלבו, תהלה לדוד: קובץ שירתו של רבי דוד חסין, לוד תשנ"ט; יוסף שיטרית, שירה ופיוט ביהדות מרוקו, ירושלים תשנ"ט; מאיר נזרי, שירת הרמ"א, ירושלים תשע"ג.
- 7 ראו למשל אפרים חזן, "מסורת מקאמה ב'לשון לימודים': קובץ האיגרות של ר' יעקב אבן-צור", מחקרים בלשון העברית ובספרותה, כנס שטרסבורג, דברי הכנס המדעי העברי השנים עשר באירופה, שטרסבורג 1996, עמ' 111-117; "לשון וסגנון בקובץ האיגרות של רבי יעקב אבן-צור", שערי לשון, א, בעריכת א' ממן, ש' פסברג, י' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ' 305-313; "האיגרות הספרותיות ביצירת ר' יעקב אבן-צור: סוגה, לשון וסגנון", לשון חכמים והתחומים הנושקים לה: מבחר מאמרים לכבוד שמעון שריבט, בעריכת א' חזן וז' לבנת, רמת גן-אשקלון תש"ע, עמ' 291-304; "הראגה לאישה הנטושה באיגרות רבי יעקב אבן-צור", ישועות יעקב: אסופת מאמרים לכבודו של ד"ר יעקב הדני, בעריכת ר' מאמו וד"ט קיל, ירושלים תש"ע, עמ' 167-178. וראו גם חייטין-משיח ולביא תש"ע, וכן Haïm Zafrani, *Poésie juive en Occident musulman*, Paris 1977, pp. 136-138, 267, 270.



השנים האחרונות באכסניות שונות; מרביתם כונסו לאחרונה בספרו "מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה"<sup>8</sup>. על רקע זה אני מבקש להגיש לו מנחת הוקרה – מבחר חידושי לשון וצורות נדירות עבריות שלא תועדו במילונים, שרשמתי לי אגב קריאה ועיון ביצירה הרוחנית של חכמי מרוקו.

### אַנְסוֹת – מעמדם של האנוסים

מן המפורסמות הוא, שמאז הרדיפות בספרד במאה הי"ד הפכה המילה אנוס כינוי ליהודים שהמירו את דתם מתוך אונס. כך מגדיר כינוי זה דון יצחק אברבנל: "[...] והם הנקראים אצלנו היום אנוסים, לפי שבאנוס יצאו מכלל הדת, והם במעשיהם הנכרים אנוסים ומוכרחים"<sup>9</sup>. כידוע, יהודים אלה קיבלו את הנצרות למראית עין בלבד, אך המשיכו לקיים מצוות בחשאי. כשמות הפעולה הגזורים מן השורש אנ"ס ידועים לנו אַנְס, המתועד פעם אחת במקרא (אסתר א 8), ובמקומות רבים בלשון חכמים, וכן אַנְסוֹת וְאָנוֹס בעברית של ימי הביניים.<sup>10</sup> אולם ככל הידוע לי, אין מונח עברי הגזור משורש זה לציון 'מעמדם של האנוסים'. והנה מתברר שכבר בסוף המאה הט"ו, הרב סעדיה אבן־דנאן, אחת הדמויות החשובות ביותר בדור הגירוש (נפטר בראשית כסלו הרנ"ג [1492]), שהגיע לצפון אפריקה לאחר שעזב את גרנדה, השתמש במילה אַנְסוֹת בהוראת 'מעמדם ההלכתי של היהודים שנאלצו להמיר דתם'. הרב אבן־דנאן נשאל מאת "נכבדי הקהל הקדוש מאלקה" על יבמה שנפלה לפני יבם מומר מאנוסי קאסטיליא, ובתשובה המפורסמת "שאלה ע"ד [על דעת] האנוסים"<sup>11</sup>, שכתב שבע שנים לפני הגירוש, קובע הרב: "ואני עניתים כי כל המוכרח לצאת מן הכלל ר"ל [רוצה לומר] הדור הראשון היו אנוסים גמורים, והדרות הבאים אחריהם בניהם ובני בניהם, כל זמן שהם נבדלים ונכרים שהם זרע ישראל, נחשבים מרשעי ישראל ואינם משומדים גמורים, וצד אנסות<sup>12</sup> יש בהם, ואעפ"י [ואף על פי] שהם יכולים לברוח מתחת ממשלת מכריחם ולשוב בתשובה, וקדושיהן וגם קדושי המשומדים הגמור' [הגמורים] תופשים בבת ישראל בעודם

8 ממן תשע"ד.

9 דון יצחק אברבנל, משמיע ישועה, מהדרות אופיבאך תקכ"ז, דף ו, ע"א.

10 בן־יהודה אינו מביא את המילה אינוס במילונו ואבן־שושן מייחס אותה לעברית החדשה!

11 את התשובה הרפיס ר' צבי הירש עדעלמאן ב"חמדה גנוזה", קניגסברג תרט"ז, דף יג, ע"א-טז, ע"ב. יוער כאן שהרב דוד עובדיה הרפיס מחדש כתבים אחרים של הרב סעדיה אבן־דנאן ובהם גם "התשובה

על האנוסים", ראו עובדיה תשל"ט, ב, עמ' 87-1 (התשובה: עמ' 8-1).

12 כאן ובכל יתר המובאות במאמר ההדגשות הן שלי ואינן מופיעות במקור.

בקלקולם [...]”<sup>13</sup>. בתשובה זו חולק הרב אבן-דנאן על דעה אחרת שהיו לה ככל הנראה מהלכים בין חכמי ספרד אחדים, ושלפיה האנוסים דינם כדין גויים גמורים ואין קידושיהם קידושים.

יצוין שהמילה **אנסות** לא מופיעה במילונו של בן-יהודה, אף שהתשובה של הרב אבן-דנאן מצוטטת בערכים אחרים.<sup>14</sup> אמנם במאגר פרויקט השו"ת היא מתועדת במובן של 'ביצוע מעשה בכפייה' או 'אלימות' – פעם אחת בפירושו דון יצחק אברבנל לתורה, בן דורו של הרב סעדיה אבן-דנאן, ופעמים נוספות אצל מחברים שחיו בתקופה מאוחרת יותר. והרי המובאות:

1. [...]” הלווה לו מעות המושמים מיד אל יד, או הגזל שחמסו בכח **אנסות** או עשק את עמיתו בחוזק [...]” (פירושו אברבנל לתורה, ויקרא פרק ה).
  2. “ככל ארץ אשכנז אם ישראל שם את חבירו ערב לגוי שחייב לפצותו ולסלקו מכל הפסד שיבא לו מן הגוי בין שיוציא ממנו כדין בין באלמות **אנסות** ומכל הפסד שיבא לו [...]” (שו"ת ופסקי מהרי"ט החדשים, סימן כז).
  3. [...]” משני טעמים המצורפים אנו יודעין שכל מי שאינו חושש משום **אנסות** דגוי שיקח הקרקע ולא יחזיר המעות [...] ומכל שכן שמחמת **אנסות** לא יחזיר לו המעות [...]” (יצחק רוזנברג – שו"ת “גבורות יצחק” – דין בכור).
- בשלוש המובאות האלו המילה **אנסות** עניינה 'אכיפה, אילוף, עושק'. ואף אם נאמר שמשמעותה קרובה לזו שבה נקט הרב אבן-דנאן בתשובתו, הרי היא לא מתועדת לפני המאה ה"ט, ויש לזקוף אולי את חידושה לרב סעדיה אבן-דנאן.

### עוביות – עננים מעובים

באוסף טקסטים היסטוריים לקורות היהודים בפאס, הידוע בשם “דברי הימים של פאס”<sup>15</sup>, מתאר אחד הכרוניקאים, הרב שאול סירירו (1526–1655), את הרעש שפקד את מרוקו בכ"ב באייר שפ"ד (1624) בזה הלשון: “יום ה' בסיון אחר חצי היום היה **עוביות**<sup>16</sup> באויר וכמעט שהחשיך היום, ואח"כ [ואחר כך] רעמים חזקים

13 עובדיה תשל"ט, ב, עמ' 2.

14 לדוגמה, המילה **פשיעות** מתועדת פעם אחת ויחידה במילונו של בן-יהודה על פי תשובתו של הרב אבן-דנאן: “פשיעות, כמו פשיעה – סוף דבר שלא נמצא חכם מחכמי ישראל שקורא דורות השמד גויים גמורים ולא רשעים גמורים מפני **שפשיעותם** באונס היתה” [סעדיה אבן-דנאן, חמדה גנוזה] (בן-יהודה, 11, עמ' 5277). אבן-שושן הביא את המילה **פשיעה** אך לא **פשיעות**.

15 ראו הערה 2.

16 כך במקור – הפועל ביחיד והשם ברבים! נראה שלפנינו תרגום בבואה מן הערבית המדוברת. ואכן, בערבית מרוקאית אומרים “כאן לג'יאם” (היה עננים) או “כאן לג'מאם” (היה ערפל); בשתי

ומעט אבני ברד וגשמים בזעם, מה שלא ישוער [...]”<sup>17</sup>. המילה עוביות, המזומנת בפסקה זו, אינה רווחת בעברית. ייתכן שהיא נוצרה על יסוד המילה המקראית, המופיעה לראשונה בספר שמות (יט 9) כדי לציין – לפי התיאור – סוג של ‘עננים סמיכים המתרוממים כלפי מעלה’, הידועים בעברית בת זמננו בשם קומולונימבוס או עבי חשרה. ואם העברית החדשה סיגלה את המילה הלטינית קומולונימבוס, הרי קטע זה – שנכתב בתחילת המאה הי”ז – טומן בתוכו יצירת חידוש לשוני מעניין השייך ללקסיקון המטאורולוגיה. ולא מיותר להדגיש שהמילה עוביות לא הובאה במילונים, לא בתקליטור השו”ת ולא במאגר המילון ההיסטורי של הלשון העברית.

### הפסיק – צם

במחקרו המפורסם על המרכיב העברי שבערבית היהודית של קהילות תלמסאן ועין תמושנת שבמערב אלג’יריה עמד פרופ’ מ’ בראשר על כמה מונחים שקיבלו הוראות חדשות בדיבוריהם של יוצאי קהילות אלו. בדוגמאות שרשם מצויה המילה הפֶּסְקָה, שציינה בדיבורן של קהילות אלה ‘צום רצוף של שישה ימים’. “תענית ההפסקה”, מעיר מ’ בראשר, “הייתה מתחלת במוצאי שבת ומסתיימת ביום שישי אחרי הצהריים. נהגו בה אנשים חסידים ונשים צדקניות באחד משבועות החורף, כאשר הימים היו קצרים”<sup>18</sup>.

מנהג התענית של שישה ימים רצופים הילך לא רק בקהילות מערב אלג’יריה, אלא גם במרוקו עד ימינו ובמקומות אחרים מחוץ למגרב. אמנם יש לשאול אם המילה הפסקה ציינה תמיד, בלשונם של חכמי צפון אפריקה, את ‘הצום של ששת הימים’ או שלפנינו לקסמה שידעה התפתחות סמנטית בחלוף הדורות. העיון בספרות הרבנית של מרוקו מעלה שמבחינה כרונולוגית, מילה זו מזומנת לראשונה בכרוניקות “דברי הימים של פאס”<sup>19</sup>, וליתר דיוק בקטע המתאר עצירת גשמים משנת 1680: “ועוד היה בזמן הנז’ [הנזכר] מש’ [משנת] ל”ח [1678] עד שנת ת”ם

הדוגמאות הפעלים ביחיד, אף שהשמות ברבים. השו” קולין: Georges Colin, *Le dictionnaire Colin d’arabe dialectal marocain*, sous la direction de Zakia Iraqui Sinaceur, 6, Rabat and Paris 1993–1996, p.1404

17 בניהו תשנ”ג, עמ’ 87.

18 בראשר תשנ”ח, עמ’ 290, הערה 161. בדרך כלל קבעו תענית זו בשבועות שבין הפרשיות “שמות” ו”משפטים”. שבועות אלה ידועים בשם “ימי השוכבי”ם” (נוטריקון לשמות הפרשיות שמות, וארא, בוא, בשלח, יתרו, משפטים), ויחיד סגולה נהגו להתענות בהם על סמך הרמז שבכתובים (ירמיה ג 28) “שובו בנים שוכבים”.

19 ראו הערה 2.

[1680] לפ"ק [לפרט קטן] יוקר השערים ועצירת גשמים, ואחר שהתענו שלש של שלש שלש, <sup>20</sup> עשינו עצירה גדולה [=עצרת]. וכך היה המעשה שאני זוכר: ביום רביעי קודם המנחה, הכריזו ברחובות ובמבואות ובחצרות ובבתים, שיתענו מגדולם ועד קטנם בהפסקה מבעוד יום, ולמחר הלכו כל הקהל יצ"ו [ישמרם צורם] יחפים לבית הקברות [...].<sup>21</sup>

בהקשר שבו מופיעה המילה הפסקה אין ספק שעניינה 'קבלת תענית מבעוד יום'. הוראה זו כבר מתועדת בספרות חז"ל ואין בה ייחוד כלשהו.<sup>22</sup> השימוש במילה הפסקה בא להבחין בין צום שמתחיל לפני שקיעת החמה – בדומה לצום כיפור או תשעה באב – לבין צום רגיל שתחילתו עם עלות השחר. הוראה זו קרובה למשמעות הצירוף "סעודה המפסקת", המשמש בתחום ההלכתי לציון הסעודה שלפני התענית של שני הימים שהזכרנו. בקטע שלעיל אין אפוא למילה הפסקה משמע של צום ארוך של שישה ימים. מדובר על הכרזת תענית ציבור לכל אנשי הקהילה "מגדולם ועד קטנם", ואין הדעת מקבלת שכל הציבור, כולל ילדים קטנים, יוכל לעמוד בגזרה של תענית של יומיים רצופים או יותר!

לעומת זאת, בתיאור של עצירת גשמים – באותו קובץ של כרוניקות – שנכתב כארבעה עשורים לאחר מכן, מסתבר שהמחברים – הרבנים ממשפחת מאנסאנו<sup>23</sup> – עשו שימוש בשם הפעולה הפסקה וגם בפועל הפסיק לציון 'תענית של ימים ספורים רצופים' ולא דווקא 'קבלת תענית', כפי שעולה משלושת הקטעים הללו:

1. "ובשני בשבת י"ב לחדש שבט [תצ"ז/1737], התחילו להתענות ובשלישי בשבת כ' לח' לחודש הנז' [הנזכר] לעת ערב, ג"כ [גם כן] עלו ב"ד [בית דין] ואנשים עמהם מעט לבית החיים אצל קבר כמוה"ר [כבוד מורנו הרב] סעדיה ז' [בן] רבוה ז"ל [זכרו לברכה], ועשו לפניו כסדר אתמול, ואין קול ואין עונה. גם רביעי בשבת עשו כסדר אתמול. ובו ביום הפסקתי ב' ימים ולילה אחת, אולי

20 כלומר סדר של שלוש תעניות (שני וחמישי ושני) שלוש פעמים: פעם ראשונה מתענים רק תלמידי חכמים, פעם שנייה כל הציבור ופעם שלישית כל הציבור. בסדר אחרון זה מתחילים את הצום מבעוד יום. על סדר תענית ציבור שגוזרים על עצירת גשמים עיינו במשנה תענית (פרק א) ובשולחן ערוך, אורח חיים, סי' תקעה, א-ג.

21 בניהו תשנ"ג, עמ' 105. על מנהג העלייה לבית העלמין בתענית ציבור ראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות תעניות, פרק ד, הלכה יח.

22 השוו למשל דברי השולחן ערוך, אורח חיים, סימן תקע"ה, הלכה ג: "ובאלו הימים מפסיקין מלאכול מבעוד יום [...]."

23 הרבנים אליהו ועמנואל מאנסאנו תיעדו את המאורעות של השנים תצ"ז-תקמ"א (1737-1781).

- ירחם ה' על עמו, ובשני בשבת כ"ו לח' [לחודש] הנז' [הנזכר] גזרו תענית צבור והתפללו כל א' [אחד] כבה"ך [כבית הכנסת] שלו [...]".<sup>24</sup>
2. "[...] אוי לי על שברי שביום ש"ק [שבת קודש] ו' באדר ב' [תצ"ז/1737], הוצרכנו עוד לגשמים, והפסקתי אני הצעיר מבע"י [מבעוד יום] לצום ששה ימים לילה ויום אולי יעננו ה' [...]".<sup>25</sup>
3. "בשנת האמנת"י לראות בטוב ה' ליצי' [ליצירה] [=התק"א/1740], כליל שבת קדש י"ד לכסליו, חשבתי רכבי לדעת זאת אם אפסיק לצום ששת ימי המעשה לילה ויום, כי פחד ורחב לבבי כי שמעתי מגור מסביב שת"ח [שתלמיד חכם] בסג'ל מאסה, הנק' [הנקראת] תאפיללת יע"א [יכוננה עליון אמן], כשהשלים הפסקת ששת ימים עבר יום שב"ק [שבת קודש] וביום הראשון בש' [בשבת] נפטר לב"ע [לבית עולמו]. וזה היה אשתקד הת"ק [1740] ליצירה. ולכן יעצוני כליותי לשאול בחלום אם לא אירא מפחד פתאום. וכן עשיתי. כליל ש' [שבת] הנז' [הנזכר] שאלתי בחלומי והשיבוני בזה הפסוק. 'בני'<sup>26</sup> ובין בני ישראל אות היא לעולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש'. ע"כ [עד כאן]. ובכן ידעתי כי מן השמים הסכימו להפסיק ואין רע יורד מלמעלה, ובטחתי בחסד עליון, והפסקתי בו ביום הנז' [הנזכר], ונתן בי כח האל ית' [יתברך] עד שיצאה מחשבתי לפועל [...] גם כה"ר [כבוד הרב] אב' אברהם אחי נר"ו [נטריה רחמנא ופרקיה] הפסיק בשבוע הנז' [הנזכר] עמי במחיצתי אני והוא, ועזרו ה' ית' [יתברך] יה"ר [יהי רצון] שיחשב חלקו ודמו כחלק מונח ע"ג [על גבי] המזבח אכי"ר [אמן כן יהי רצון].<sup>27</sup>
- בניגוד למובאה הראשונה דלעיל – שנת 1680 – שבה ציינה המילה הפסקה 'קבלת תענית', הרי בשלושת הפסקאות האחרונות עניינה 'צום רצוף של יומיים' (מובאה 1) או 'צום רצוף של שישה ימים' (מובאה 3), כלומר אותו משמע שרשם פרופ' מ' בר-אשר מפייהם של מסרנים יוצאי קהילות תאפילאלת ומערב אלג'יריה.<sup>28</sup> יש להניח אפוא שעם הזמן דחתה הוראתה החדשה של המילה את המשמעות המקורית. כאן המקום להעיר שהמונח הפסקה במובן של 'תענית רצוף של שישה ימים' מוזמן בספרות הרבנית גם מחוץ למרוקו. מצאנוהו למשל ב"כתבי רבי מנחם עזריה"

24 בניהו תשנ"ג, עמ' 134. המחבר הוא ר' אליהו מאנסאנו.

25 שם, עמוד 135. המחבר הוא ר' עמנואל מאנסאנו.

26 צ"ל: ביני.

27 שם, עמ' 145-146.

28 ראו הערה 18.

מפאנו (1548-1620),<sup>29</sup> בספר "משנת חסידים" לר' רפאל ריקי (1688-1743),<sup>30</sup> ב"ספר כף החיים" לר' חיים פלאג'י,<sup>31</sup> בכרוניקה "הגיד מרדכי" לר' מרדכי הכהן מלוב,<sup>32</sup> בספרות יהודי תוניסיה<sup>33</sup> ובחיבורים אחרים.<sup>34</sup> ולא מיותר לציין שהמילה "הפסקה", במובן 'תענית רצוף של שישה ימים', מוזמנת גם בלשונם של משוררים שייחדו פיוטים למנהג זה. למשל, בקובץ "נאות מדבר" לר' רפאל אהרן מונסוניגו (1760-1840) נמצא הפיוט "לאל אשיחה אהמה ואשפוך את תחנוני" בצירוף הכתובת: "ויבן כמו רמים, שב"ח שלמים."<sup>35</sup> בקשה להפסקה של ששת ימים. חן חן לנועם 'אל הר הטוב הזה באתי' – סי[מן] אני רפאל".<sup>36</sup> ככל הנראה קיים הרב מונסוניגו בעצמו את תענית ההפסקה, כפי שעולה מדברי הפיוט: "יקבל ירצה מעוני, ומיעוט חלבי ודמי", או עוד "פני חמרמרו נפלו, כחש משמן בשרי [...]".

גם ר' יהודה אבן-צור (המאה הי"ט) חיבר תוכחה – "דידי אחי קרובי, בכו עמי על רוב אשמתני" – לכבוד אחד מעמיתיו שהתענה ששת ימים, כפי שאפשר ללמוד מהכתובת: "על פיתוי יצה"ר [יצר הרע], אשר קונן הרב כמוהר"ר [כבוד מורנו הרב] יהודה בן החכם כמוהר"ר יעקב זלה"ה [זכרו לחיי העולם הבא] מתיטוואן. כוננה לכבוד הרב יצחק בן זמרה שהתענה הפסקה ו' ימים".<sup>37</sup>

ועוד דבר, יש להעיר שבשלושת הקטעים של "דברי הימים של פאס" שלעיל, נקטו מחברי הכרוניקות לא רק את המילה "הפסקה", אלא גם את הפועל "הפסיק" בהוראת 'צם' – ויושם לב לשימוש המרובה של הפועל (שש פעמים) – וזה כמובן חידוש מובהק. לפי שעה לא עלה בידי לאתר את הפועל "הפסיק" בהוראת זו מחוץ למרוקו. כמו כן, יצוין שהמילה "הפסקה" והפועל "להפסיק" בהוראת 'תעניות

29 מובא אצל נורי תשע"ג, עמ' 568.

30 שם, עמ' 570. בספרו הנ"ל מייחד נורי פרק שלם (פרק ח) לתיאור המנהג של "תענית שישה ימים ושישה לילות רצופים" בקהילות תאפילאלת.

31 למשל בעמ' 469 הוא כותב: "ויותר יגדל התימה על העושים הפסקה גדולה בימי השוכבים ולא קיבלו עליהם להתענות בכל ערב ראש חודש" – ר' חיים פלאג'י, ספר כף החיים, מהדורת בני ברק [חש"ד].

32 ר' מרדכי הכהן, הגיד מרדכי, מהדורת הרווי גולדברג, ירושלים תשל"ט, עמ' 199.

33 ראו טובי תשע"א, עמ' 327-328.

34 השוו למשל את הדברים ב"סדר הלימוד של תענית הדיבור": "[...] ויעלה לנו תענית הדיבור הזה וקריאה בתורה וג' פעמים של התהלים, כאלו התענינו לפניך תענית הפסקה גדולה משבת לשבת, לכפר על חטאתינו ועונותינו ופשעינו [...]", [סדר] חברת תענית הדבור, פאס תשי"ד.

35 שב"ח שלמים – על פי "זבח שלמים" (ויקרא ג 6), ובדרך החידוד המיר הרב מונסוניגו את "זבח ב"שבח"; וראו הערה 45.

36 תודתי נתונה לגברת רות אדרי שהואילה בטובה למסור לי תצלום של הפיוט.

37 התוכחה הובאה בספר לצלילי שמע (נכרך עם הספר "עת לכל חפץ") לר' יעקב אבן-צור, אלכסנדריה התרנ"ב, דף מט ע"א.

רצופות וללא הפסק' לא הועלו, לא במילון בן-יהודה ולא במילון אבן-שושן.<sup>38</sup> יודגש אמנם שבשדה הסמנטי של הצומות קיבלה המילה הפסקה הוראה נוספת, דהיינו – 'תעניות רצופות יום אחרי יום, בהפסקת סעודה אחת ביניהם'. הוראה זו מתועדת במילונו של בן-יהודה<sup>39</sup> ומוזמנת גם בספרות חכמי מרוקו. מצאתיה למשל בספר "לשד השמן" לר' שמואל אבן-דנאן מפאס (1874-1962): "מי [...] שחטא [...] תקונו לצום ק' הפסקות אחרי שעשה עבירות הרבה לאין קץ [...] ויגלגל עצמו בכל יום מימי ההפסקה".<sup>40</sup>

### הולכה – צעידה, תהלוכה

בלשון חז"ל שם הפעולה הולכה משמש בשתי הוראות:

1. "תנועת הסכין כלפי חוץ" בהלכות שחיטה (משנה חולין א, ב): "השוחט במגל קציר כדרך הולכתה", או עוד במשנה תורה להרמב"ם: "שמא תרד הבהמה בכבד גופה ותחתך בלא הולכה והבאה" (הלכות שחיטה ב, ח).
  2. "העברת דבר ממקום למקום" כפי שעולה מדברי התלמוד (יומא כז, ב): "והקריב הכהן את הכל המזבחה זו הולכת אברים לכבש הוא דבעיא כהונה הולכת עצים לא בעיא כהונה".
- בכרוניקה "דברי הימים של פאס" נמצא השם הולכה במשמעות חדשה – 'הליכה ברגל, צעידה' או 'תהלוכה', וכך כותב ר' ענמואל ב"ר יהונתן מאנסאנו בתארו טקס של תפילות שנערך לאחר עצירת גשמים בג' בטבת תקל"ו (1775): "והוציאנו [...] ס"ת [ספר תורה] בתפלת שחרית וקרינו 'ויחל' וכן במנחה. ויום ה' שהוא חמשה בטבת עשינו ת"צ [תענית ציבור] וקרינו תהלים בב"ה הי"ג [בבתי הכנסת, ה' ירחיב גבולם]. ואח"ך [ואחר כך] הלכו קהל כל בתי כנסיות לבית הקברות, והיו קורים

38 עם זאת צריך להעיר, שאף שהמילה הפסקה הכתה שורשים חזק בלשונם של תלמידי חכמים אחדים לציון התענית של שלושה או שישה ימים רצופים, הרי בפי המון העם הילכו בעיקר שני מונחים שונים בערבית-יהודית: באזור תאפילאלת השתמשו בביטויים syam s-satt iyam, כלומר "תענית של שישה ימים", או l-mtallta, כלומר "תענית של שלושה ימים". ראו בראש תשנ"ח, עמ' 290. באזורים אחרים כינו את הצום Sattiyya, כלומר "השישייה", והשווה "Deux Mille ans de vie", Haïm Zafrani, *juive au Maroc: histoire et culture, religion et magie*, Paris, 1999, p. 161. לוב כונה צום זה "צום/ציום אלג'מעה" [= צום השבוע], ראו טובי תשע"א, עמ' 328.

39 בן-יהודה, ב, עמ' 1158.

40 ר' שמואל אבן-דנאן, לשד השמן, ירושלים תשנ"ח, עמ' מא. ליתר הפרטים על הרב ש' אבן-דנאן ראו תדגי תשנ"ד, עמ' 138.

41 קריאת התורה לתענית ציבור (שמות לב 11-14; לד 1-10).

'שמע קולי'<sup>42</sup> בדרך ההולכה, עד הגיענו לרחבה הסמוכה לקיר החומה שבו קבור כמוהר"ר [כבוד מורנו הרב] רבי יעקב קניזל זלה"ה [זכרו לחיי העולם הבא] [...]'.<sup>43</sup> ברור לחלוטין שהכוונה כאן ל'צעידה' או ל'תהלוכה'.

### גְּמִלָן וּסְפָן – גומל חסד ונכבד

המשקל פֶּעֶלְן מציין כידוע תכונות שונות ולפעמים גם בעלי מקצוע. במשנה אבות (ב, ה) שנינו למשל: "לא הַפִּישָׁן לְיָד וְלא הִקְפָּדוּן מְלַמֵּד". על משקל זה טופחו לאורך הזמן מילים רבות כגון למדן, דרשן, ידען ועוד. המשקל פֶּעֶל מציין בעיקר בעלי מלאכה או מקצוע כגון חֵיט, סֶפֶר, צֶלֶם ועוד. בספר "מלכי רבנן" לר' יוסף בן-נאיים<sup>44</sup> עלה בידי לזהות שתי מילים בעלות משמעות שאינה ידועה עד כה: הראשונה – גְּמִלָן במשקל פֶּעֶלְן, והשנייה – סְפָן במשקל פֶּעֶלְן. אולם בטרם נברר את הוראתן של מילים אלו, נקדים דברים אחרים על ההקשר שבו הן מופיעות. כידוע, הספר "מלכי רבנן" הוא מילון ביוגרפי על חכמי מרוקו ועל יצירתם. הערכים אינם אחידים – יש ערכים קצרים ויש ערכים המשתרעים על עמודות מספר, המכילים פרטים היסטוריים וספרותיים חשובים לפי המידע שהיה בהישג ידו של המחבר. כך למשל, כשנודמן לרב בן-נאיים לאתר בדפים בודדים או פגומים כתובי יד, פיוטים, תשובות, מליצות או סתם מכתבים פרי עטו של בעל הערך או השופכים אור על חייו ויצירתו, הוא ראה לנכון – ביודעו את ערכם הספרותי – לצרף אותם לערך המתאים, וכך נמצא ר' יוסף בן-נאיים מציב שם לרבנים ושארית ליצירתם. בערך המוקדש לרב יצחק חותא מצפרו (המאה ה"ח) מבהיר המחבר: "ואינה ה' לידי מכתב השלוח אליו מאת מוה"ר מורנו הרב מרדכי אצבאן ב"ר [בן רבי] יצחק ז"ל [המאה ה"ח]. ולפי שהוא בדרך שיר ומליצה אמרתי להעתיקו בכאן לבל יהיה נאבד וז"ן [וזה נוסחו] [...]". המכתב פותח בתלונה של הנמען על שלא קיבל תשובה למכתבו, ולאחר מכן הוא כותב: "עתה באתי באותיות שתי"ם שאי"ן ארב"ה"<sup>45</sup> להוסיף תוספת אחר תרעומת על שלא חשת להשיבם על פעמים

42 מחבר הפיוט הוא הרב האיי גאון. לפי מנהג הספרדים, הפיוט "שמע קולי", שנכתב כנראה על תשתית דברי המשנה (תענית ב, ד), נאמר בליל כיפור לפני תפילת כל נדרי ולפני מנחה של כל תענית ציבור.

43 בניהו תשנ"ג, עמ' 146.

44 ראו הערה 1.

45 כמקובל בכתיבתם האיגרתית של חכמי מרוקו, הרב מרדכי אצבאן עושה שימוש בחידודי לשון מוגרשים כדי להפנות את תשומת הלב לשימוש המיוחד בצירוף הלשון: "שתי"ם שאי"ן ארב"ה" – משחק לשון מן הצירוף "שתיים שהם ארבע" (על פי משנה שבת א, א – "יציאות השבת שתיים שהן ארבע"), ביטוי שבו פתחו מליצים אחדים את איגרותיהם. השוו למשל "לשון לימודים" לר' יעקב



שלוש אגרות ששלחתי מעיר פאס. ומכאן בראותי גבהות הלכב ושאתה מתנהג שלא כשורה, פצייתי פי להנגיד, ואשא משלי ואומר [...] מה אהבתי חברתך, כי היית גמלן וספן כביתך, ראש דברים אני מגיד, אבל אין כונתי להנגיד, דסתמתניהו לשבחי דמרך, בדעתי ובשכלי נערך, כבוד והדר אעטר למר, ואם אקל הפכו חמור, ירצה מנחתי מנחת עני, אף כי דברי תורה יש עשיר במקום עני [...].<sup>46</sup>

מן הראוי להזכיר כאן שחכמי מרוקו ראו חשיבות רבה בכתיבה המליצית והמחורזת, וכבר ציינו החוקרים שבחיבוריהם של רבנים אלו משתקפות בקיאות ושליטה יוצאת דופן בסגנון המשובש, המסולסל והמצוחצח.<sup>47</sup> ברם ביודעו את קשיי ההבנה של חידודי הלשון, הקפיד מחבר המליצה לצרף על אתר פירוש לדבריו בהדגישו בהערה תחילית: "משום דאל יוצא אדם מידו אלא דבר מתוקן, ראיתי להרחיב בביאור אף כי פשוט, וזה החלי: גמלן – מלשון 'גמילות חסדים' וספן – מלשון 'ספונים', ודומה לו 'מאן ספין בהאי עלמא ומאן חשיב בהאי עלמא' [מי חשוב ומי נכבד בעולם הזה]."<sup>48</sup>

נחזור עכשיו לשני המונחים. המילה גמלן מתועדת בלשון התנאים במסכת כלאים (ג, ב) ומובנה 'אפונים גסים'. גם המילה ספן המציינת מקצוע – נהג ספינה – מופיעה במקומות שונים. לדוגמה, שנינו במסכת קידושין (ד, יד): "לא ילמד אדם בנו חמר, גמל, ספר, ספן, רועה [...].". לצורך משחק הלשון ועל יסוד דברי המשנה חידש אפוא הרב אצבאן משמעות לשתי מילים אלו: גמלן – 'גומל חסדים', וספן – 'אדם חשוב'.

### השָׁבָה – תשובה

בקטע המליצה שהזכרנו בפסקה הקודמת השתמש הרב מרדכי אצבאן פעמיים במילה השָׁבָה כשם פעולה של השיב, כלומר – 'תשובה, מענה':

אבן-צור, בתוך עובדיה תשל"ט, ב, עמ' 265, 341, איגרות ט, פו. הרב אצבאן מחליף "הן" של חיוב ב"אין" של שלילה ואת המילה ארב"ע ב"ארב"ה, לומר – באתי לכתוב רק "שתי מילים", ואני לא "ארבה בדברים". בשתי התיבות משחק הלשון מבוסס על החילוף הפונטי של העיצורים ה/א וע/ה, שהם רגילים במליצה. שיטה זו של המרת הגיים כדי להסב הוראתה של מילה, רגילה באיגרות של חכמי מרוקו. השוו חטיין-משיח ולביא תש"ע, עמ' 83-84; ממן תשע"ד, עמ' 260-261.

46 ר' יוסף בן-נאיים, מלכי רבנן, דף עב, ע"ב-עג, ע"א. יושם לב שהמחבר (מרדכי) רמז את שמו באקרוסטיכון.

47 על המקום שתפסה המליצה בכתיבתם של חכמי מרוקו ראו הערה 7.

48 ר' יוסף בן-נאיים, מלכי רבנן, דף עב, ע"א בהערה על אתר. המכתב הובא גם בספרו של הרב דוד עובדיה, קהילת צפור, ב, ירושלים תשל"ה, עמ' 107-109.

1. "וא"כ [ואם כן] מיהי תיתי לי לשלול חיוב ההשבה, וכדעתי אין תוחלת נכזבה".<sup>49</sup>
2. "[...] שהיה החכם מתנשא הוא שלא קדמני אדם בשלום ומכ"ש [ומכל שכן] ההשבה דכ"ע [דכולי עלמא] מודו, ואפי' [ואפילו] גוי בשוק [...]"<sup>50</sup>
- מן המפורסמות הוא ששמות הפעולה בבניין הפעולה מצויות בעיקר בלשון המשנה. במחקר שייחד לנושא פרופ' שמעון שרביט, הוא זיהה מאה ועשרה שמות בספרות התנאים במשקל הפעולה ושישה שמות בלבד במקרא.<sup>51</sup> מבין השמות המתועדים במשנה נמצא גם השם **השבה**, הגזור אף הוא משורש שו"ב: "כָּלֵן טְהוֹרִין, לֹא הִזְכְּרוּ אֶלָּא מִפְּנֵי הַשְּׁבֵת אֲבָדָה" (כלים כז, יב). מאז השתלשל שם זה בהוראת 'החזרה'. אם כן, עלינו להניח שבכתיבתו של הרב אצבאן חל מעתק בשימוש במונח **השבה**, ומילה זו משמשת אפוא כאחת החלופות של 'תשובה' או 'מענה'.

### מגן – קובץ פיוטים לימים נוראים

עם הסוגים השונים של הפיוטים שהתפתחו בארץ ישראל ובמזרח נמנית הקרובה – קבוצת פיוטים שהשתלבה בתוך תפילות שמונה עשרה. כידוע, הקרובה מורכבת משבעה או משלושה פיוטים. **המגן** הוא הפיוט הראשון ונאמר ב"ברכת האבות", שהיא הברכה הראשונה בתפילה. בקהילות אחדות של דרום מרוקו, הממוקמות בפאתי מדבר הסהרה, קיבל השם **מגן** מעתק סמנטי והוא מציין 'קובץ פיוטים ופזמונים לימים נוראים'. את המונח בהוראה חדשה זו שמעתי לראשונה מפי מסרן יוצא העיר אקא. בתארו בפניי את פסוקי התהלים שנהגו לומר בכמה קהילות של צפון אפריקה בתפילת שחרית של ימים נוראים לפני קריאת הפזמונים (= "בקראי ענני אלוהי צדקי [...] וכו'<sup>52</sup>"), הוא הבהיר: "דוך לפסוקים מא כיינינש פלמצחאף, תג'ברהום פלמגן [=את הפסוקים האלו לא תמצא במחזור (המודפס) אלא במגן]".

לאחר מכן הגיע לידי תצלום של כתב יד מאותה עיירה ועל השער כתב המעתיק: "זה **המגן** של ר"ה [ראש השנה] ויה"כ [ויום הכיפורים], כתבתי אותו אני הצעיר אברהם יפרגאן י"ץ [ישמרהו צורו] לעד יגדל ולעד לא ידל כיר"א [כן יהי רצון אמן] [...]" [שנת ותר"ץ הנערה לפ"ק לפרט קטן [=1936]].<sup>53</sup>

כתב היד כולל ארבעים ושישה עמודים לא ממוספרים ומחולק לשתי חטיבות:

49 שם, דף עג, ע"א.

50 שם.

51 שרביט תשס"ח, עמ' 301-322.

52 פסוקים אלו מובאים למשל בסידור "אהבת הקדמונים", ירושלים תרמ"ט, דף לד ע"א.

53 תורתו נתונה לידידי דוד צראף שהעמיד לרשותי תצלום של כתב היד.

א. "מגן של ראש השנה" ובו פזמונים שונים; ב. "מגן של כפור" ובו פזמונים, תוכחות ונוסח "יודי לליל הכיפורים", השונה מן הווידוי המודפס במחזורים. לפי שעה לא מצאתי תיעוד של הוראה זו במילונים, לא במאגרים וגם לא בקהילות אחרות. אני סבור שהמונח **מגן** ככינוי כללי של סדרת פיוטים ופזמונים לימים נוראים ידע התפתחות סמנטית דומה למילה **קרובץ**, שעניינה בקהילות אלג'יריה 'מחזור פיוטים'<sup>54</sup>.

להבהרת הדברים נזכיר שמקדמת דנא נהגו קהילות צפון אפריקה לשלב פיוטים בתפילות, בברכות שלפני או אחרי קריאת שמע ובתפילת שמונה עשרה. אולם לאחר שהמקובלים התנגדו במאה הט"ז לקריאת פיוטים בתוך התפילות בשל ההפסק, החליטו כמה קהילות להעביר אותם לקטעים שבין הפרקים, כגון לפני ברוך שאמר, לפני נשמת או אחרי העמידה. עלינו להניח אפוא שבדומה למרבית קהילות ספרד, קהילת אקא שבדרום מרוקו נהגה אף היא לעטר את קטעי התפילה בפיוטים, אולם לאחר שבשלב מסוים הועברו הפיוטים לקטעים שבין הפרקים, ריכזו את הפזמונים בקובץ וכינו אותו בשם **מגן**, שהוא אחד מסוגי הפיוטים שנאמרו בימים אלו. תופעה זו של מטונימיה טקסטואלית ידועה ממקורות אחרים. רקעו של השימוש הזה ברור. במקרה דנן חל מעתק במשמעותה של המילה **מגן**, שהרי הדגש הוא כבר לא בסוג מיוחד של פיוטים אלא במכלול הפזמונים.

יוער כאן, שלאחר בדיקה בקטלוג של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים שבספרייה הלאומית בירושלים התברר לי ששלושה כתבי יד נוספים נושאים את הכותרת "**מגן** לראש השנה ויום כיפור". המסמכים הועתקו במחצית הראשונה של המאה העשרים ומקורם ככל הנראה גם כן מאקא.<sup>55</sup> פרטים אלה מאשרים את תפוצתה של המילה **מגן** במשמעות 'קובץ פזמונים לימים נוראים' באזור זה. מובן שאפשר לשאול מדוע בחרו דווקא בשם **מגן** ולא בשם של סוג אחר של הקרובה, כגון **מחיייה** או **קדושתא**. במקרה דנן אפשר לדעתי להסביר את עדיפותו של השם **מגן** לכינוי המכלול של הקובץ בשל היותו הראשון בסדרה.

54 חיים שירמן המנוח הביא את דעתו של ש"י רפפורט שפירש המילה **קרובץ** כצורת הריבוי של **קרובה** בצרפתית ישנה ואת דעתו של צונץ שראה במילה זו ראשי תיבות של הפסוק "קול רינה וישועה באהלי צדיקים". המילה **קרובה**, המציינת סוג מסוים של פיוט, ידעה אפוא אף היא מעתק סמנטי והפכה לציין, בקהילות אלג'יריה, של מכלול הפיוטים שבקובץ. ראו חיים שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובנס, ספר שני, ח"ב, ירושלים, 2006, עמ' 716.

55 על אחר מכתבי יד רשום שם הבעלים: "צראף אברהם בן-מרדכי". לפי בני המשפחה חי אברהם צראף בעיירה אקא במאה העשרים. תודתי נתונה לידידי דוד צראף, שמסר לי פרטים אלה.

### לְהַשְׁעִיר – לְשַׁעַר

בערך המוקדש לרב יוסף אשכילי ב"ר יום טוב משתמש הרב יוסף בן-נאיים בשם הפועל להשעיר כמובן 'להעלות סברה': "ראיתי בספר א' [אחד] פי' [פירוש] התפלות והוא ספר קדמון בכ"י [בכתב יד] [...] ובדף רט"ל מהספר הנז' [הנזכר] כתוב 'זה שמעתי מרבי יוסף ב"ר [בר רבי] יום טוב אשכילי דר בפאס כשבא אצלנו לדרעא בכפר תינזולין, וכבר כתבתי אודות הספר הנז' [הנזכר] [...] מה שיש לכתוב בזה כעת, ולהשעיר באיזה זמן היה מחבר הס' [הספר] הנז' [הנזכר] פי' [פירוש] התפלות, וראי במאה הה' [החמישית]"<sup>56</sup>.

השורש שע"ר בבניין הפעיל במשמע של 'העלה סברה' אינו מתועד לא במילונים ולא במאגרים. בידוע שהעברית נוטה להשתמש בבניין פיעל – שַׁעַר – להוראה זו, אף ששם הפעולה הוא הַשְׁעָרָה. לפנינו אפוא חילוף בבניין.

### כיער על – רגז על, התרעם

במילוני בן-יהודה ואבן-שושן הפועל כע"ר בבניין פיעל מוגדר 'גרם שיהא לא יפה'. פועל זה מושך אחריו מושא ישיר מיודע, המסומן בדרך כלל במילת היחס את. בספר "גדולת מרדכי" לרבי מרדכי קורקוס ממראכש (1890–1954),<sup>57</sup> פועל זה מופיע בצירוף מילת היחס על אך בהוראה שונה – 'להתרעם על'. בדיון על היתר ההדלקה בשבת על ידי גוי לצרכי ציבור כותב המחבר: "ולענין להדליק הגוי הנר בשבת בשביל ישראל, עי' [עיינן] ב'זכור לאברהם' ז"ל בערך 'שבת' אות נ' דף קמ"ח שכתב שהגאון בעל 'שוב יעקב' ז"ל לימד זכות על מה שנהגו שבא גוי [לכהכב"ס] לבית הכנסת ומכבה הנרות ושהרב 'מחזיק ברכה' זלה"ה [זכרו לחיי העולם הבא] מְכַעַר על מה שנהגו לצוות לגוי להדליק נרות בביהכנ"ס [בבית הכנסת] משבת ליו"ט [ליום טוב] וכן ביה"כ [ביום הכיפורים] אחר מנחה"<sup>58</sup>. להוראה ייחודית זו לא מצאנו תיעוד במילונים ובמאגרים.

56 ר' יוסף בן-נאיים, מלכי רבנן, דף נח, ע"ב.

57 קורקוס תשל"ח.

58 שם (חלק שו"ת), עמ' קכח.

### דברי סיכום

במאמר זה ביקשנו לעמוד על מבחר מילים וצורות בעלות ייחודי הוראה ביצירתם הכתובה של חכמי מרוקו. המילים **גמלן**, **ספן**, **הולכה**, **השבה**, **מגן** והפועל **הפסיק** קיבלו משמעות חדשה. לעומתם המילים **אנסות**, **עוביות** והפעלים **להשעיר**, **כיער על**, הם יצירות חדשות ממש. דוגמאות אלה מלמדות שלשונם של תלמידי חכמים במרוקו לא הייתה כלואה ומאובנת, אלא חיה ומצויה בהשתנות מתמדת. בדומה לעמיתיהם בקהילות ישראל נטו אפוא תלמידי החכמים להרחיב בכתיבתם את אוצר המילים העברי באופן תמידי מתוך הלשון ולסגלו לצרכי היום-יום. רשימת הערכים שהבאנו אינה אלא מדגם ראשון למחקר מקיף יותר שיעסוק במילים בעלות הוראה ייחודית הגנוזות בספרות התורנית של חכמי מרוקו. יש לקוות שחשיפתם וכינוסם של לשונות נדירות אלו יעשירו, ולו במעט, את מחקר העברית, ששימשה, במשך מאות שנים ברציפות, לשון הבעה בקהילות ישראל בגולה והייתה אחד היסודות של החייאת הדיבור העברי.

### רשימת הקיצורים

אבן-שושן = אברהם אבן-שושן, המילון החדש, ירושלים תשנ"ז  
 בן-יהודה = אליעזר בן-יהודה, מילון העברית הישנה והחדשה, ירושלים-תל אביב תרע"ז-תשי"ט  
 בניהו תשנ"ג = מאיר בניהו, דברי הימים של פאס, תל אביב תשנ"ג  
 בראשר תשנ"ח = משה בראשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה, ירושלים תשנ"ח  
 חיטין-משיח ולביא תש"ע = רחל חיטין-משיח ותמר לביא (מהדירות), מנאות מדבר: איגרות מחורזות מאת רפאל אהרן מונסונייגו, ירושלים תש"ע  
 טובי תשע"א = צביה טובי, "הרכיב העברי בערבית-היהודית בתוניסיה בספרות החול שבדפוס בהשוואה ללשון הדיבור", משוב יוסף: ספר היוכל לכבוד יוסף טובי, בעריכת א' אטינגר וד' בר-מעוז, חיפה תשע"א, עמ' 327-328  
 מאגרים = המאגרים של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית (<http://maagarim.hebrew-academy.org.il>)  
 ממן תשע"ד = אהרן ממן, מרקם לשונות היהודים בצפון אפריקה, ירושלים תשע"ד  
 נזרי תשע"ג = מאיר נזרי, קהילות תאפילאלת/סג'למאסא, מעגל האדם, רמת גן תשע"ג

עובדיה תשל"ט = דוד עובדיה, פאס וחכמיה, א-ב, ירושלים תשל"ט  
 קורקוס תשל"ח = ר' מרדכי קורקוס, גדולת מרדכי: חידושים על הש"ס, שו"ת  
 ופירוש על אבן-עזרא לתורה, תל אביב תשל"ח  
 שרביט תשס"ח = שמעון שרביט, "שמות הפעולה במשקל הפעלה בלשון התנאים",  
 שערי לשון, א, בעריכת א' ממזן, ש' פסברג, י' ברויאר, ירושלים תשס"ח, עמ'  
 322-301

תדגי תשנ"ד = יוסף תדגי, הספר והדפוס העברי בפאס, ירושלים תשנ"ד  
 תדגי תש"ע = יוסף תדגי, "עקבות הערבית המדוברת בכתיבה העברית של חכמים  
 מצפון אפריקה", מסורות טו (תש"ע), עמ' 205-229  
 תקליטור השו"ת = מאגר השו"ת, אוניברסיטת בר-אילן

## עברית וערבית בדרושים לבר מצווה מגרדאיה (אלג'יריה)

המגע בין העברית לערבית מזמן לחוקרים שפע של תופעות לשוניות מרתקות. מאחר שחברי ועמיתי, בעל היובל, עסוק רובו ככולו בהיבטים מגוונים של המגע בין הלשונות הללו, בחרתי להקדיש לכבודו מאמר העוסק במגע זה באחת התחנות של מחזור החיים היהודי – בר המצווה.

### הקדמה

בתרבויות שונות, ובכללן גם בקהילות היהודיות ברחבי העולם, מייחסים חשיבות רבה לאירועים המציינים מעברים במעגל החיים ובמחזור השנה. על כן מרתק ללמוד ולחקור את הטקסטים המלווים את טקסי המעבר בחיי האדם. טקסטים אלו, הנמסרים בכתב ובעל פה, פותחים בפנינו צוהר להתבונן דרכו במרקמן הפנימי של הקהילות הללו. מחקרם מאפשר לעמוד על משלבי הלשון המשמשים בטקסטים אלו. משום כך בחרתי לעסוק במאמר זה בארבעה דרושים לבר מצווה הכתובים בשילוב הלשוניות, העברית והערבית-היהודית של קהילת יהודי גרדאיה.

העיר גרדאיה היא בירת מחוז גרדאיה הנמצא בחלק הצפוני של מדבר הסהרה, כ-600 ק"מ מדרום לבירה אלג'יר. גרדאיה היא העיר הגדולה ביותר בנווה המדבר של עמק המזאב. במשך מאות שנים היה עמק המזאב אחד מנאות המדבר החשובים ביותר בנתיב המסחר החוצה את מדבר הסהרה. מבחינה היסטורית היה האזור מאוכלס במזאבים דוברי ערבית נודדים למחצה, שהם מוסלמים עבאדים, וכן בערבים תושבי קבע מהזרם המאליכי.<sup>1</sup> המזאב נכבש בידי צרפת ב-1852, אם כי החוק הפלילי הצרפתי לא הוחל על האזור הזה עד 1882.

אפשר שיהודים הגיעו למזאב והתיישבו בעיר גרדאיה כבר במאה השתים עשרה ואולי אף קודם לכן.<sup>2</sup> עם זאת התאוריה הסבירה ביותר, המבוססת על מסורות בעל פה של יהודים ומזאבים, היא שארבע משפחות יהודיות של בעלי מלאכה מג'רבה

\* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה שנשאתי בכינוס ה-47 של האגודה למדעי היהדות בבוסטון בדצמבר 2015. מחקר זה נתמך במענק מס' 578/13 מטעם הקרן הלאומית למדע.

1 שטיין, יהודי הסהרה, עמ' 1-2.

2 תדגי, מזאב, עמ' 5191; גוארין, מזאב.

הובאו לגרדאיה סביב המאה הארבע עשרה לעבוד בנפחות ובצורפות.<sup>3</sup> ב־1492 הצטרפו למשפחות הללו יהודים שברחו מתמנטיט (Tamentit), עיר בחבל תואת (Touat) שבצפון מערב הסהרה, בעקבות רדיפות מצד שכניהם המוסלמים.<sup>4</sup> יהודי גרדאיה הוגבלו לרובע אחד, שנודע בשם זגאג ליהוד (מילולית: 'סמטת היהודים') או מלאח, והיה מוקף בחומה ומופרד מיתר חלקי העיר.<sup>5</sup> היהודים לא הורשו לעבד את האדמה, הם נדרשו ללבוש בגדים מובחנים וללכת יחפים מחוץ לרובע היהודי ולא הורשו לרכוב על סוסים וחמורים מחוץ לגבולות המלאח. עם זאת לא נמנע מן היהודים לבנות בתי כנסת בתוך הרובע שלהם, ומותר היה להם לקיים טקסים דתיים וחברתיים בהתאם לחוקי ההלכה היהודית והמסורת היהודית.<sup>6</sup> לפיכך התנהלו חייהם של יהודי גרדאיה בנפרד מסביבתם, כשכל צורכיהם החברתיים והקהילתיים מולאו במסגרת קהילתם. עם זאת בידודה של קהילת יהודי גרדאיה לא היה מוחלט, והם באו במגע עם הברברים והערבים באזור בעיקר לצורכי מסחר. מלבד זאת היו להם קשרים חברתיים מוגבלים עם יהודים תושבי הערים לאגוואט (Laghouat) ואפלו (Aflou) הנמצאות מעט צפונה, משום שכמה משפחות מגרדאיה עברו במהלך השנים לערים אלו בחפזן אחר פרנסה.<sup>7</sup> שלא כמו קהילות יהודיות אחרות באלג'יריה, חוק כרמיה, אשר העניק אזרחות צרפתית ליהודי אלג'יריה בשנת 1870, לא הוחל על הטריטוריות של הסהרה והמזאב עד לשנת 1962, ערב סיום הקולוניאליזם הצרפתי באלג'יריה. בשל כך הוגבלה יחסית ההשפעה התרבותית הצרפתית על קהילת יהודי גרדאיה. ככל הידוע מעולם לא עלה מניינם של בני הקהילה היהודית בעיר זו על 2,500 נפש.<sup>8</sup> קהילת יהודי גרדאיה חדלה להתקיים בעמק המזאב בעקבות הגירתם של בני הקהילה לצרפת ולישראל בכמה גלי הגירה החל משנת 1943.<sup>9</sup>

3 תדגי, מזאב, עמ' 5191; שטיין, יהודי הסהרה, עמ' 3.

4 בריגס וגואדה, יהודי הסהרה, עמ' 10; תדגי, מזאב, עמ' 5191; לנסמן ומאיר, שפת סימנים אלג'יראית, עמ' 156-157; שטיין, יהודי הסהרה, עמ' 3; גוארין, מזאב.

5 הרשויות התייחסו בחשדנות ובדאגה לבקשות של יהודים להתגורר מחוץ לרובע היהודי, וטענו שאין בכך צורך אמתי. ראו שטיין, יהודי הסהרה, עמ' 62-64.

6 בית כנסת שני הוקם בגרדאיה בשנות העשרה של המאה התשע עשרה במימונה של משפחת באלוקה העשירה בעקבות קו השבר שנפער בין תומכי צרפת בקהילה לבין זקני העדה. ראו שטיין, יהודי הסהרה, עמ' 93-94.

7 לנסמן ומאיר, שפת סימנים אלג'יראית, עמ' 157.

8 למשל, ב־1949 מספרם של היהודים בגרדאיה היה 1,630. ראו גוארין, מזאב.

9 דוח מפורט על אודות הדמוגרפיה של יהודי גרדאיה פורסם בידי בריגס וגואדה, יהודי הסהרה, עמ' 94-97. כן ראו תדגי, מזאב, עמ' 5191-5192; גוארין, מזאב.



הבידוד החברתי הממושך, המרחק מקהילות יהודיות אחרות באלג'יריה והנישואים המרובים בקרב בני הקהילה, הביאו לכך שלבני קהילת גרדאיה היו מאפיינים גופניים בולטים<sup>10</sup> ומנהגים מקומיים מיוחדים, כולל איסורים על מיני מזונות שאינם קשורים להלכות כשרות,<sup>11</sup> מנהגים מיוחדים בקריאת התורה, הנביאים והכתובים<sup>12</sup> ומסורת ליטורגית-מוסיקלית מובחנת.<sup>13</sup> קהילת יהודי גרדאיה היא גם הקהילה היחידה בצפון אפריקה שבה נהגו לקרוא בבית הכנסת בשבת של חנוכה תרגום של מגילת אנטיוכוס לערבית-יהודית.<sup>14</sup> מנהגים אחרים, כמו טקס בר המצווה, היו דומים לאלו שנפוצו בקהילות יהודיות אחרות בצפון אפריקה.

### מסורת בר המצווה בגרדאיה

טקס בר המצווה ומנהגיו, כפי שנחוגו בקהילות יהודיות בארצות האסלאם, נבדלו באופן משמעותי מן הטקס שנתפתח בקרב קהילות אשכנז באירופה. בידוע שטקס בר המצווה אינו מוזכר בתורה ואף לא בתלמוד. הפסקה המפורסמת מפרקי אבות הכוללת את המשפט "בן שלוש עשרה למצוות" (אבות ה, כא) הובנה בדרך כלל כהנחיה המתווה את השלבים בחיי האדם, ולא נתפסה כדרישה הלכתית. אין עדות לכך שהגישה הזאת נשתנתה בתקופת הגאונים. רק באשכנז של ימי הביניים התמסדו טקסים לחוג בר מצווה עם הגיעו של הנער לגיל שלוש עשרה כדי לציין את הגעתו לגיל של קבלת עול מצוות. החל מן המאה השש עשרה החלו גם יהודי איטליה לאמץ את הנוהג האשכנזי הזה, אולם הספרדים – בין בספרד ובפורטוגל

10 עם המאפיינים הגופניים הללו נמנים ראש מאורך, נטייה קלה לשיער בלונדיני או אדמוני וחרשות. ראו בריגס וגואדה, יהודי הסהרה, עמ' 11-12. בשל שכיחות החרשות בקהילה זו פיתחו יהודי גרדאיה שפת סימנים מקומית ייחודית (מאיר ולנסמן כינו אותה שפת סימנים יהודית אלג'יראית, AJSL), המשמשת חלק מהפסיפס של שפת הסימנים הישראלית כיום. ראו ולנסמן ומאיר, שפת סימנים אלג'יראית; מאיר ולנסמן, אוצר המילים.

11 בריגס וגואדה מנו מנהגים מקומיים רבים, ובכללם כללי איסור על מזונות מסוימים שאינם קשורים להלכות כשרות, ראו בריגס וגואדה, יהודי הסהרה, עמ' 33-34. ג'קובס ביקר את ספרם של בריגס וגואדה וטען שמספר המנהגים הייחודיים באמת ליהודי גרדאיה הוא קטן מאוד, אם בכלל, וכי רוב המנהגים שלהם משותפים גם לקהילות יהודיות אחרות בסהרה, ואף דומים למנהגים של ערבים וברברים באותו האזור. ראו ג'קובס, בידוד, עמ' 220-222. וראו לאחרונה שטיין, יהודי הסהרה, עמ' 10-9.

12 פריד, אנטיוכוס, עמ' 172-174.

13 פרטוש, גרדאיה; סרוסי וקרסנטי, יהודי אלג'יריה, עמ' 42-44; סרוסי ומרקס, המוסיקה, עמ' 214, 218-219, 225.

14 תירוש-ביקר, אנטיוכוס, עמ' 191, וראו הערה 37 שם.

של ימי הביניים ובין בקהילות גולי ספרד בדורות מאוחרים יותר – לא נהגו מנהג זה. טקס לציון הגעתו של נער לגיל שלוש עשרה כלל אינו מוזכר ב"שולחן ערוך" של יוסף קארו.<sup>15</sup>

ככלל המונח בר מצווה לא שימש בפי יהודי צפון אפריקה. רק בתקופה המודרנית, ככל הנראה בהשפעה אירופית, החלו במספר קהילות – בעיקר באלג'יריה ומצרים (ואף בעירק) – לחוג את כניסתו של הנער לעול מצוות עם הגיעו לגיל שלוש עשרה. במקצת ערי אלג'יריה, ואפילו בכמה מערי מרוקו, כונה טקס בר המצווה לעתים בשם קומוניון (Communion), תוך כדי אימוץ המונח הנוצרי לטקס הדתי המציין את סעודתו האחרונה של ישו על ידי קידוש לחם ויין (Eucharist). גם המונח הנוצרי בפטם (Baptême), המציין טבילה לנצרות, שימש חלק מהיהודים בערי אלג'יריה לציון ברית מילה.<sup>16</sup> נראה שהשימוש במונחים אלו היה מקובל למדי, שכן אנחנו מוצאים אותם גם במודעת פרסומת הכתובה צרפתית שנתפרסמה בשנת 1923 בעיתון הערבי-יהודי "אלחכמה" (al-Hikma), שיצא לאור בעיר קונסטנטין שבמזרח אלג'יריה ברבע הראשון של המאה העשרים.<sup>17</sup> במודעה זו, שנרפסה מטעם מאפייה ומעדנייה מקומית, משמשים המונחים קומוניון ובפטם ולא המונחים העבריים המקבילים בר מצווה וברית מילה: spécialités pour mariages, communions, baptêmes (אלחכמה, שנה 2, גיליון 32, 11 במאי 1923). עם זאת באותו הגיליון של עיתון "אלחכמה" הופיעה גם מודעה בערבית-יהודית שבה משמש המונח העברי תפילין לציון בר המצווה,<sup>18</sup> כפי שידון להלן.

במרבית קהילות צפון אפריקה האחרות לא יוחסה משמעות מיוחדת להגעה לגיל שלוש עשרה. כידוע, ברבות מקהילות היהודים בארצות האסלאם למדו הילדים לקרוא כבר בגיל צעיר מאוד. לפיכך הגיל שהנער נקרא בו בפעם הראשונה לעשות ציצית ולהניח תפילין יכול היה לחול בכל עת, החל מגיל שבע או שמונה ועד גיל שלוש עשרה. בעיירות ובכפרים קטנים ניתן היה למצוא נער המניח תפילין בפעם הראשונה אפילו בגיל חמש עשרה.<sup>19</sup> כדי לחסוך בהוצאות המשפחה חגגו לעתים קרובות לשני אחים ביחד, או שחגיגת בר המצווה של אח אחד נחוגה עם חגיגת נישואין של אח אחר.<sup>20</sup> בקהילות שונות בצפון אפריקה – בייחוד במרוקו – כונה

15 צבר, בר מצווה.

16 בר-אשר, תלמסאן, עמ' 314, הערה 295.

17 תירוש-בקר, בן-יהודה, עמ' 433-436; תירוש-בקר, אלג'יריה, עמ' 132.

18 המילה תפילין מתרגמת את המילה טוטפות שבמקרא כבר בתרגומו הארמי של אונקלוס ובשרח המרוקני למקרא, ראו בר-אשר, המילים העבריות, עמ' 191-194; תדגי, מחזור, עמ' 121.

19 צבר, בר מצווה; נזרי, תאפילאלת, א, עמ' 363.

20 למשל, האחים אהרן ומסעוד סבאג מן היישוב הכפרי גיגלאן במרוקו חגגו יחדיו את אירוע הציצית

היום הזה תפילין (*tafillin*) או נהאר אתפילין (*nhār at-tāfillin* = יום התפילין) והוא כלל גם שמיעת דרשה מפי הנער.<sup>21</sup> את הדרשה הזאת לא חיבר הנער עצמו אלא רבו או רב אחר בקהילתו, והנער נדרש רק לדקלם אותה בעל פה. חוֹדְשִׁים לפני החגיגה בחר המורה את אחד הדרושים שהילכו בקהילה, והתלמיד היה משננו לקראת טקס התפילין שלו.<sup>22</sup> עדות לנוהג לחגוג תפילין כבר בגיל שמונה ולדקלם דרשה במהלך הארוחה החגיגית מצויה בשו"ת המפורסם של רבי יוסף משאש,<sup>23</sup> ששימש רב ראשי של קהילת תלמסאן (אלג'יריה) במחצית הראשונה של המאה העשרים. על חשיבותו של טקס זה ניתן ללמוד אף מן המודעות לכבוד טקסי תפילין שנתפרסמו בעיתונות היהודית המקומית, למשל בעיתון היהודי "אלחכמה" שנזכר לעיל:<sup>24</sup>

תפילין. יום לכ'מיס כאן תפילין מתע הבחור הנחמד אליהו ארמאן בין(!) המנוח החו"ש רבי מאיר טובייאנה שנפטר בכבוד בשדה המלחמה נקולולו בסמן טוב יהי רצון זוכה לחופה אמן.  
(=תפילין. ביום חמישי התקיים [טקס] תפילין של הבחור הנחמד אליהו ארמאן בן המנוח החו"ש רבי מאיר טובייאנה שנפטר בכבוד בשדה המלחמה. נברך אותו בסימן טוב. יהי רצון זוכה לחופה. אמן.)

חגיגת התפילין בגרדאיה התחילה ביום רביעי אחר הצהריים בטקס **אחतरאם** (*ih̄tirām*), שבמהלכו הולבש הילד במחלצות לקול זמרת פיוטים. החגיגה הגיעה לשיאה לאחר תפילת ערבית, עת דקלם הילד את דרשת בר המצווה, ונמשכה לתוך הלילה בארוחה חגיגית. למחרת, בבוקרו של יום חמישי, עטה הילד טלית חדשה, הניח תפילין לקול זמרת הפיוט "אלהים חי נורא אתה"<sup>25</sup> והובל בתהלוכה לבית הכנסת, שבו הוא יתכבד בעלייה. כל זאת גם אם גילו צעיר מגיל שלוש עשרה.

כשמסעור היה בן אחת עשרה ואהרן היה בן שבע. ראו נורי, תאפילאלת, א, עמ' 397.  
21 בעמוד השער של הספר "חסדי אבות" שידון בהמשך, כותב המחבר הרב עמרן צבאן "ונלוו עמהם הפיוטים של סעודת תפילין עם דרושים לתלמידים". עם זאת החלק העוסק בדרושים עצמם פותח במילים "פיוטים ומדרשים לבר מצוה היא מצות תפילין" (עמ' 109), ולפני כל אחד מן הדרושים מופיעה הכותרת "דרוש ראשון לבר מצוה" וכו'.  
22 זעפרני, פדגוגיה, עמ' 77.  
23 יוסף משאש, מים חיים, ב, שאלה א, עמ' א-ב.  
24 אלחכמה, שנה 2, גיליון 32, 11 במאי 1923.  
25 את הפיוט "אלהים חי נורא אתה" חיבר ר' דוד חסין ממכנאס, שהיה מגדולי הפייטנים במרוקו במאה השמונה עשרה.

מעניין הדבר שלא נערכו טקסים נוספים בשבת בר המצווה עצמה. שלא כמו בגרדאיה, בכמה מקהילות דרום מזרח מרוקו, דוגמת קהילות ארפור, תפילאלת וקצר סוק, פוצלה לעתים קרובות חגיגת בר המצווה לשני אירועים נפרדים – אירוע ציצית ואירוע תפילין. האירוע הראשון נסב על עטיית הטלית, אשר מקיימת את מצוות הציצית. אירוע זה נחוג כאשר הילד היה בין גיל שש לגיל עשר. חגיגה זו, שהייתה החשובה מבין שני האירועים, כללה גם סעודה בשבת בר המצווה שבמהלכה דקלם הילד את הדרשה. האירוע השני, שעיקרו הנחת התפילין בפעם הראשונה, היה צנוע יותר ונדחה עד למלאת לילד שלוש עשרה שנים. אירוע זה נחוג ביום שני או חמישי<sup>26</sup> וגם בו היה על הנער לדקלם דרשה.<sup>27</sup>

### המקור הטקסטואלי

במאמר זה נתמקד בדרושים לבר מצווה שנדפסו בידי רבי עמראן צבאן מגרדאיה בספרו "חסדי אבות".<sup>28</sup> ספר זה נדפס בשנת 1926 בדפוס מכ'לוף נג'אר בסוסה ומכיל אוסף מקיף של טקסטים ליטורגיים של קהילת יהודי גרדאיה. הספר נדפס מחדש בג'רבה בשנת 1953, דבר המעיד על דרישה למהדורה שנייה בקרב הקהל.<sup>29</sup> ואמנם, בעמוד השער של המהדורה השנייה ובהקדמה לה כתב המחבר, שהסיבה להוצאת המהדורה השנייה בלוויית תוספות היא שהמהדורה הראשונה אזלה:<sup>30</sup>

ואעפ"י שזה הספר העליתי אותו על משב'ח הדפוס בשנת תפ"ו וליוקר תועלתו היום אינו בנמצא. ולזכות הרבים כדי שלא ישתכח מנהגן של ישראל לכן נדבה רוחי אותי להעלותו פעם שנית על משב'ח הדפוס בכמה מעלות טובות והוספות מרובות.

26 טקסים דומים התקיימו גם בקהילת צפרו, ראו עובריה, צפרו, עמ' 89-90; טולדנו, מכנאס.

27 נורי, תפילאלת, עמ' 363-366.

28 צבאן, חסדי אבות, עמ' 112-123.

29 הספר "חסדי אבות", יחד עם שני ספרים נוספים פרי עטו של עמראן צבאן – "שבחי צדיקים" (סוסה תר"ץ; מהדורה שנייה ג'רבה תש"ח) ו"קירוב" (ג'רבה ת"ש) – נדפס מחדש בשנת 1998 בידי שמעון צבאן, בנו של עמראן צבאן, בספר "ויקח עמרם: החדש המנוקד". ראו שמעון צבאן, ויקח עמרם. מהדורה זו אינה חופפת במלואה את המהדורה המקורית. למשל, התרגום הערבי-היהודי של מגילת אנטיוכוס, שהופיע בספר "חסדי אבות" המקורי, לא הודפס מחדש במהדורתו של שמעון צבאן, ראו תירוש-בקר, אנטיוכוס, עמ' 191-193.

30 צבאן, חסדי אבות, מהדורה שנייה, עמ' 124-130.

רבי עמרן צבאן (1882–1964) היה ממנהיגי הקהילה היהודית בגרדאיה<sup>31</sup> ושימש בתקופה מסוימת רב בקהילת אפלו (Aflou), עיירה השוכנת כשלוש מאות קילומטר מצפון-מערב לגרדאיה. רבי עמרן צבאן קיבל על עצמו לשמר את המסורות והמנהגים של קהילתו. מאמציו הביאו לפרסומם של חמישה ספרים, ובכללם הספר "חסדי אבות"<sup>32</sup>. בהקדמה לספר "חסדי אבות" כותב עמרן צבאן:

והוספתי על כל האמור גם כן הפיוטים של סעודת תפלין עם קצת דרושים שאומרים התלמידים בסעודה לפני הקהל בגילה ובדיעות.

ראוי לציין שהמונח שעמרן צבאן משתמש בו הוא **דרושים** (ביחיד **דרוש**) ולא **דרשות** (ביחיד **דרשה**). על פי הידוע לנו המילה **דרשה** מתועדת כבר בספרות הגאונים, ואילו **דרוש** מתועדת החל מן העברית של ימי הביניים<sup>33</sup>. ברם המילה **דרוש** היא זו שהייתה נפוצה יותר בקהילות צפון אפריקה.<sup>34</sup>

### הדרושים מגרדאיה

ארבעה דרושים לבר מצווה נרפסו בספר "חסדי אבות". אין ספק שדרושים אלו חוברו בידי רבנים מלומדים, שכן הם משקפים ידע נרחב במקורות היהודיים ושלטיטה בעברית מליצית.<sup>35</sup> לדברי עמרן צבאן ארבעת הדרושים הללו היו רק חלק

31 משפחת צבאן הייתה משפחה אמידה ובעלת נכסים משמעותיים בעיר גרדאיה ובסביבתה, ראו שטיין, יהודי הסהרה, עמ' 116–117.

32 צבאן אליהו, ויקח עמרם, מהדורה שנייה, עמ' 27; מרציאנו, מלכי ישרון, עמ' 203. בשנת תשנ"ו פרסם אליהו צבאן, בנו של עמרן צבאן, ספר בשם "ויקח עמרם", שבו הוא תיאר בפרוטרוט את מסורות יהודי המזאב, ובכלל זה המנהגים והטקסים הכרוכים במעגל החיים היהודי. מהדורה שנייה של "ויקח עמרם" פורסמה בשנת תש"ס עם תוספות ובלוויית תרגום צרפתי של המהדורה הראשונה.

33 במילון בן-יהודה מופיע **דרוש** בשווא (בריבוי **דרושים**) ומובאים מקורות מן העברית של ימי הביניים. ראו בן-יהודה, מילון, ב, עמ' 995–996. על תיעוד המילה **דרושה** (בריבוי **דרשות**) בספרות הגאונים ראו באתר "מאגרים" של האקדמיה ללשון העברית.

34 במילון התלת לשוני צרפתי-עברי-ערבי של הרב יוסף גנאסיה מקונסטנטין שבאלג'יריה, הצורה **דרוש**, המתועדת תחת daroche, היא תרגום ל-sermon בצרפתית (התעתיק במילון זה אינו מבחין בין חולם לשורוק), ראו גנאסיה, מילון, עמ' 408. בפי כמה מקהילות יהודי מרוקו הגויה המילה **דרוש** / darūs, ראו בראש, היסודות העבריים, עמ' 159. זעפרני מביא את ההגייה darūs, ראו זעפרני, פרגוגיה, עמ' 77. לפי העדות שמביא מאיר נורי אצל יהודי תאפילאלת, המילה **אדראש** (=הדרש) מוסבת בייחוד על הדרש של חגיגת הציצית. ראו נורי, תאפילאלת, עמ' 363, הערה 4.

35 שמותיהם של מחברי הדרושים הללו אינם מצוינים בספר "חסדי אבות".

ממכלול הדרושים ששימשו בקהילת גרדאיה. דרוש נוסף מגרדאיה, הכתוב כולו עברית, נדפס בידי רב זה בספרו "שבחי צדיקים"<sup>36</sup>. בדומה, ידוע על לפחות עשרה דרושים לבר מצווה שחברו בידי רבנים חשובים בדרום-מזרח מרוקו ושימשו את קהילותיהם.<sup>37</sup> היו אף דרושים משפחתיים ששימשו את בני אותה המשפחה במהלך הדורות.<sup>38</sup>

כל הדרושים המופיעים בספר "חסדי אבות" נחלקים לשני חלקים: חלק עברי הכתוב בפרוזה חרוזה ולאחריו חלק ערבי-יהודי ובו דיון מלומד. נעיר כי יש קהילות בצפון אפריקה שבהן כללו הדרושים גם חלק הכתוב ארמית.<sup>39</sup> החלק השני, המכיל את הדיון הלאומדני בערבית-היהודית, נוגע לערכי הליבה של אירוע זה במחזור החיים של הנער היהודי. הדיון פותח במאמר מן הגמרא או המדרש ונמשך עד להסקת מסקנה על אודות חשיבות מצוות התפילין או הציצית. אורכו של כל דרוש הוא בין 500 ל-600 מילים.

להלן נתאר בפירוט את הדיון באחד הדרושים הללו מגרדאיה (2ד).<sup>40</sup> הדיון בדרוש זה פותח בפרפרוזה על מאמר ממסכת תפילין, פרק א (המובאת כאן בתרגום חוזר לעברית):<sup>41</sup> "אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם. רצוננו לקרוא בתורה יומם ולילה כפי שכתוב 'והגית בו יומם ולילה' (יהושע א 8), אבל איננו משיגים את מטרתנו בשל דוחק הפרנסה. שצריך האדם לעבוד כדי לפרנס את ילדיו ובני ביתו. כפי שנאמר 'למען יברכך ה' אלהיך בכל מעשה ידיך'. אמר להם [הקדוש ברוך הוא]: קיימו את מצוות התפילין ונחשב זאת לכם כאילו קיימתם את כל מצוות התורה. זה לשון המדרש".

בהמשך לפתיח זה מציב הדרוש שתי קושיות. הקושיה הראשונה: כיצד יכולים אנשים להגות בתורה יומם ולילה אם עליהם גם לעבוד למחייתם? הדרוש משיב תוך כדי הפנייה למחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי המופיעה בבבלי ברכות לה ע"ב. מחבר הדרוש מצדד בעמדתו של רבי ישמעאל, שלפיה ניתן לשלב לימוד עם עבודה בהסתמך על דברי משנה אבות ב, ב: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ". הקושיה השנייה שמציב הדרוש היא כיצד יכולה מצוות התפילין להיות

36 צבאן, שבחי צדיקים, עמ' 135-137.

37 נורי, תאפילאלת, עמ' 364.

38 טולדנו, מכנאס, עמ' 102.

39 נורי, תאפילאלת, עמ' 364, 406.

40 במאמר זה מציינים הקיצורים 1ד, 2ד, 3ד ו-4ד את הדרושים הראשון, השני, השלישי והרביעי בהתאמה על פי סדר הופעתם בחיבור "חסדי אבות".

41 השוו מסכתות קטנות, מסכת תפילין, פרק א, הלכה כ.

שקולה כנגד כל שאר המצוות כולן? כדי לענות על קושיה זו מזכיר הדרוש את הסיפור המפורסם מבבלי שבת לא ע"א על אודות אדם שבא להלל הזקן וביקש ממנו ללמוד את כל התורה כולה כשהוא עומד על רגל אחת. על פי הדרוש תשובת הלל הייתה שמצווה אחת – "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט 18) – שקולה כנגד כל התורה. מחבר הדרוש ממשיך ושוזר את הסיפור הזה עם האמירה התלמודית של רבי אליעזר הגדול (למשל, בבלי ברכות ו, ע"א)<sup>42</sup> שלפיה ישראל שקולים לתפילין של ראש. במהלך דרשני של כמה טיעונים מגיע מחבר הדרוש למסקנה שמצוות התפילין שקולה כנגד כל המצוות כולן.

### החלק העברי של הדרושים

החלק הכתוב בפרוזה עברית חרוזה פותח על פי רוב במילים: "שֶׁתִּבְחַח הַיּוֹצֵר וַיִּתְעַלָּה הַדָּרוֹ", שראשי התיבות שלהן הוא שם האל. פרוזה חרוזה זו, הכתובה בעברית מליצית, משבחת את האל, את התורה ואת חשיבותן של מצוות ציצית ותפילין ומשמשת מעין מבוא לדיון הלמדני שבא לאחריה.<sup>43</sup> שניים מן הדרושים כוללים גם בקשה להשגחה על האב ("שִׁישְׁגִיחַ עַל מֵר אָבִי"; 1ד, 2ד). מספר השורות החרוזות בכל סטרופה הוא בין שתיים לשש שורות ולעתים משובצים בהן חלקים של פסוקי מקרא.<sup>44</sup> להלן דוגמה מהדרוש השני המופיע בספר "חסדי אבות":<sup>45</sup>

וְנָתַן לָהֶם תּוֹרַתוֹ הַקְּדוּשָׁה.  
 לְהִיּוֹת לָהֶם נִחְלָה מְאוֹרְשָׁה.  
 הִיא הָאָבֶן הָרֵאשָׁה.  
 מְגִינָה וּמְצִילָה מִכָּל כָּאֵב וַחֲשָׁשָׁה.  
 ...  
 כְּשֶׁבִיל כֶּךָ אָבִינוּ מִלְּכָנוּ.  
 שְׁחַפֵּץ לְטוֹבֵתֵינוּ.  
 צָוְנוּ לְחַנֵּךְ הַנֶּעַר בְּשֵׁתֵי מְצוֹת.  
 צִיצִית וּתְפִלִּין וְהָיוּ לְאוֹת.

42 ראו גם בבלי חולין פט ע"א, סוטה יז ע"א, מנחות ז ע"ב.

43 נעיר כי יש חפיפה חלקית בחלק העברי המליצי שבררוש הראשון (1ד) ובררוש השני (2ד).

44 על הפרוזה המליצית בדרושים לבר מצווה במרוקו ראו זעפרני, פדגוגיה, עמ' 77, הערה 181.

45 צבאן, חסדי אבות, עמ' 115. הניקודים בדוגמות במאמר מובאים על פי הנדפס בספר "חסדי אבות".

בעברית המליצית שבדרושים ניכרים יסודות מרבדיה השונים של העברית. עברית מליצית זו מכילה מילים וביטויים מלשון המקרא, ובכללם ציטוט חלקי פסוקים, דוגמת **דְּשָׁנִים וְרַעְנָנִים** (תהלים צב 15; ד 1, 17; 2, 3, 4), **הָאֶבֶן הָרֶאשָׁה** (זכריה ד 7; 1, 2) ו**אֲחֵלֵי יִכּוֹנוּ** (תהלים קיט 5; ד 1, 2). אף מילים וביטויים מלשון חז"ל מצויים בשפע בדרושים הללו. כך אנו מוצאים בהם שימוש בבניין נתפעל האופייני ללשון חכמים – **שָׁנַתְגָּדַל** (3), **נִתְאַזְרְתִּי** (4) ו**נִתְיַצְבְּתִי** (4); שימוש בשם הפועל לפעול על דרך צורת העתיד – **לִיָּד** (ד 1); ולא 'לרדת' המקראי;<sup>46</sup> וכן ביטויים השאובים מספרות חז"ל כגון – **יֵצֵר הָרַע** (2) ו**תִּרְיֵג מְצוֹת** (1, ד 37). ביטויים מעין אלה משובצים גם כמרכיב עברי בתוך הערבית-היהודית, בחלקם השני של הדרושים. אף שימוש מועט בארמית ניכר בחלק העברי של הדרושים. בסך הכול מצינו בארבעת הדרושים את המילים הארמיות האלה: **דִּיָּן** (3), **מְלָכָא קְדִישָׁא** (3), **כְּדִכְתִּיב** (4), ו**וַיֵּאֵי חוֹצְפָא כְּלָפִי שְׁמִיָּא**. וְכַל שְׂכָן לְפָנַי חֲפִימִיָּא" (4). לפיכך הכיר הכותב את הביטוי "חוצפא אפלו כלפי שמיא" המופיע בתלמוד הבבלי סנהדרין קה ע"א.<sup>48</sup>

בטקסט העברי של הדרושים מצינו גם מילים וצירופים מלשון ימי הביניים. אביא להלן שלוש דוגמות: (א) בדרוש השלישי מופיע המשפט "צִיצִית וְתַפְלִין תְּרִי זְהֻרֹרִי אֹרְהָ". המילה **זְהֻרֹר** בהוראת 'זוהר, קו אור' מתועדת רק בצורת ריבוי הבאה בצירופי סמיכות (או בלויית כינוי חבר), כגון 'זהרורי אבק', 'זהרורי חמה ואורה' ו'זהרורי השמש'.<sup>49</sup> מילה זו החלה לשמש בלשון ימי הביניים ומתועדת בחיבורים רבים, למשל בפירושו של רש"י למקרא ולתלמוד (צרפת, המאה האחת עשרה), בפירוש רבנו בחיי בן אשר לשמות (ספרד, המאה השלוש עשרה עד הארבע עשרה), בספרות השו"ת ועוד.<sup>50</sup> סביר להניח שמחבר הדרוש הכיר ביטוי זה מן הספרות הרבנית. מעניין הדבר שמילה זו נמצאת גם בכתביו של מנדל לפין (1749–1826), מראשוני תנועת ההשכלה בפולין, וניכר שנתחבבה על חלוצי הספרות העברית החדשה – מנדלי מוכר ספרים, יוסף חיים ברנר, אורי ניסן גנסין ועוד.<sup>51</sup> (ב) המילה

46 הנמן, לשון המשנה, עמ' 237–239.

47 ב"ד 37 מנוקד: תְּרִיֵּג מְצוֹת.

48 שימוש רב יותר בארמית אנו מוצאים ברכיב העברי והארמי המשוקע בטקסט העברי-היהודי של הדרושים.

49 ראו כנעני, מילון, 4, עמ' 1010. בדרוש שלפנינו נוקדה הרי"ש בחולם מלא (ולא בשורוק) בשל חילוף o/u שיידון להלן.

50 הצורה **זהרורי** מתועדת 94 פעמים ב"פרויקט השו"ת".

51 על פי "מאגרים" מופיעות 16 היקרויות לשימוש במילה זו בספרות ההשכלה ובספרות העברית החדשה.



חֶשֶׁשׁ, שהיא צורת הנקבה הנגזרת מ'חשש' ונוצרה כנראה גם בהשפעתה של 'חששא' הארמית, מופיעה בשניים מן הדרושים במשפט הבא: "מְגִינָה וּמְצִיִּלָה מִפֶּלַל כָּאֵב וְחֶשֶׁשׁ"<sup>52</sup> (ד1, ד2). השימוש במילה זו מתועד לראשונה בחיבור הגאוני "והזהיר" מן המאה העשירית וכן במדרש "תדשא" המתוארך לפני 1050. (ג) גם השימוש בביטוי העברי בִּיאַת מְשִׁיחֵנו (ד4) מוכר החל מספרות ימי הביניים, למשל בפירושי המקרא של אבן עזרא ושל אברבנאל.

### מאפיינים דיאלקטיים בחלק הערבי-יהודי של הדרושים

נציג להלן כמה מן התופעות הדיאלקטיות בתחומי תורת ההגה, המורפוסטינסקס והלקסיקון המאפיינות את הלשון הערבית-היהודית המשמשת בדרושים הללו.

#### 1. חילוף u/o

שני חלקי הדרושים, הן העברי הן הערבי-יהודי, בספר "חסדי אבות" מנוקדים בניקוד טברני. אף שניקוד זה אינו יכול לשקף את ההגייה במדויק, ניתן ללמוד ממנו על כמה ממאפייני ההגייה המקומית בגרדאיה. בייחוד בולט החילוף שבין חולם מלא לבין שורוק המעיד על כך שהתנועות [u] ו-[o] הן וריאנטים חופשיים. החילוף o/u, הנפוץ בצפון אפריקה,<sup>53</sup> ניכר בטקסט הערבי-יהודי שלפנינו. למשל, את המקבילה להגית של המילה زوج (=זוג) אנו מוצאים מנוקדת פעם בחולם זוז (ד3) ופעם בשורוק זוז (ד4).<sup>54</sup> עם זאת ניכרת העדפה לניקוד בחולם, למשל מכתוב (ד2), אֶשְׁכֹּן (ד2), יְקוּלוּ (ד2), מוֹקוּל (ד4), כ'לוֹק (ד4), מְלוּזֹם (ד2), ואילו הניקוד בשורוק מופיע בעיקר בצורן הריבוי בפועל ובכינויים החבורים, למשל: תִּכְתְּו (ד2), יְפֹכּוּ (ד3), קְאֶלְהוּם (ד2), נְתָאעוּ (ד4), אם כי לא בקביעות (למשל, נְתָבְתוּהוּם, ד4). חילוף התנועות o/u שכּיח גם בחלק העברי של הדרושים, כפי שניכר מצמדי המילים המובאים להלן המדגימים את החילוף החופשי בין התנועות הללו בצורות הבינוני: הָצַר בּוֹרַחַ, וּבְמַר צוֹרַחַ (ד2) וְעֲרוּכִים וְסִדוּרִים (ד1). דוגמות נוספות הן רְצוּף (ד2), הַכּוּר (ד1), מְשׁוּם (ד4), רְשׁוּת (ד3), אֲבַל לְבוֹרְאֵם (ד1). חילוף התנועות

52 בשווא בחי"ת ביד1. ביד2 נוקדה החי"ת בחטף פתח.

53 על הודותן של התנועות הטברניות שורוק (קיבוץ) וחולם בפי בני הקהילות היהודיות בצפון אפריקה והגייתן כֻּ, U או o, ראו כ"ץ, ג'דבה, עמ' 88-95; אקון, מרוקו, עמ' 153-163; גרבל, מסורות. על הזדהות התנועות הטברניות שורוק וחולם בפי יהודי לוב והגייתן כֻּ, ראו בריאשר, שתי הגדות, עמ' 106-107. לעומת זאת מסורת יהודי תיטואן (מרוקו) מבחינה בין מימוש השורוק-קיבוץ (u) לבין מימוש החולם (o, q), ראו ממן, תיטואן, עמ' 91.

54 על המעקף > z ראו להלן.

o/u ניכר גם במרכיב העברי והארמי המשוקע בתוך הערבית-היהודית בדרושים, למשל פ'לִפְלוּגְתָא (2ד), לִפְסוּק (1ד), בְּזוֹתָם (1ד) וקִיּוֹם הָעוֹלָם (4ד).

2. העיצורים השורקים s, š, ž, z

האורתוגרפיה של הטקסט הערבי-היהודי משקפת מספר מעתקי עיצורים, בעיקר בקרב העיצורים השורקים. כך אנו מוצאים בדרושים אלו לעתים קרובות מעתק  $z > ž$ , דהיינו החוכך הבתר-מכתשי הקולי ž נעתק לחוכך המכתשי הקולי z, למשל:

- יְזִי יַעֲטִינָא אֶשְׁכֶּר (=יבוא לתת לנו את השכר; 4ד) – *izi ya 'tī-na əs-saxar*
- וְעִלְיָהּ יְכוֹן מִן לִוְרָא<sup>55</sup> דְרִקְבָא קְבֵאלַת לִוְזָה (=ועליה יהיה מאחורי הצוואר מול הפנים; 2ד) – *u-'lī-ha 'yikūn mən l-ūrā d-r-rəqba qbālət l-uzah*
- זְמֵלָא שַׁת מִיָּא וְתֵלְטָאשׁ (=כל שש מאות ושלוש עשרה; 1ד) – *zəmla šətt miya u-tlāš*

חלופות במילים המכילות שני עיצורים שורקים היא תופעה מוכרת בלהגים הערביים. כך בדוגמה שלפנינו:<sup>56</sup>

- בְּהָאֲדוּ זִוּ מְסֵאִיִל (=בשני העניינים האלה; 4ד) – *b-hādu zūz 'msāyəl-*
- לְעוֹמַת: בְּהָאֲדוּ זִוּג' מְצוֹת (=בשתי המצוות האלה; 1ד) – *b-hādu zūž mišwot-*

ככלל על פי הכתיב הערבי-היהודי של הדרושים הללו הגייתם של העיצורים השורקים s (הכתובה ב־ס) ו-š (הכתובה ב־ש) מובחנת. עם זאת במילים אחדות נקרו חילופים בין העיצורים הללו. כך בתעתיק המילה سبت (=שש) מצינו את הכתיב שַׁת *šətt*, המשקף מעתק  $s > š$  של החוכך המכתשי הבלתי-קולי s לחוכך הבתר-מכתשי בלתי-קולי š. בדומה, מעתק זה ניכר גם בצורת הנקבה سته של המספר המונה 6. מעתק זה לא הופיע בהיקריותו של עיצור זה במילים אחרות, אפילו באותו המשפט. דוגמות:

- שַׁת מִיָּא וְכ'מֵס עֶקְאֲדִי (=שש מאות וחמשה קשרים; 1ד)<sup>57</sup> – *šətt miya u-xəms 'qāde*
- דִּי הוּנָא יוֹם שַׁתָּא פ'י סִינִן (=שהוא היום השישי בסיוון; 3ד) – *di huwwa yōm šitta fi siwan*

55 כתיב זה משקף כנראה את ההגייה של תואר הפועל הזה בקרב היהודים כ־*l-ūrā*. בלהגים המוסלמיים של המזאב מתועד תואר הפועל הזה *mərṛāwl*, ראו גרנד'הנרי, מזאב, עמ' 69, 72 והערה 82.

56 השוו גרנד'הנרי, מזאב, עמ' 3.

57 המספר הסודר הדיאלקטי הוא *sātət*: ופ' יום אֶסְאֲתַת (=וביום השישי; 3ד) – *u-fi yōm əs-sātət*. על צורה זו ראו מרסי, ערבית מגרבית, עמ' 181.

מעתק זה ניכר גם בכתיב המילה ناس (= אנשים):

- והוּנָא בְכַדְמַתּוּ דִּי יִגְלַלְט אַנְאֶשׁ (= והוא [יצר הרע] במעשיו מטעה את האנשים;

47) *u-huwwa b-xədmət-u di 'igəlləṭ ən-nāš*

לעומת זאת במילה אחרת مشروكين (= משותפים) מצינו את המעתק ההפוך  $s > \dot{s}$ :

- אַחְנָא יִשְׂרָאֵל נַתְסַמְאָו מְסֻרְכִין פִּי לְמַחְבָּא (= אנחנו ישראל מכונים שותפים

לאהבה; 27) *ʔhna yisrael ntsəmmāw masrūkīn fi əl-mḥəbba*

נעיר כי בעוד שהלהג המוסלמי המקומי במזאב משמר את ההבחנה בין העיצורים השורקים,<sup>58</sup> חילופי עיצורים שורקים מעין אלה נפוצים בלהגי יהודים במרוקו.<sup>59</sup> בהתחשב בכך שגרדיה הייתה מקושרת לדרום-מזרח מרוקו באמצעות דרך הסחר הטראנס-סהרה,<sup>60</sup> אפשר שההגיות הללו חדרו לטקסט שלנו מלשונו של מחבר שמוצאו ממרוקו.<sup>61</sup> אכן, יש עדויות כי מוצאם של חלק מרבני גרדיה הוא ממרוקו.<sup>62</sup>

### 3. מעתק $k > g$

העיצור הערבי ك מתועתק בטקסט שלפנינו באות העברית כ"ף, המשקפת את הגייתו כסותם וילוני בלתי-קולי *k*. במילים אחדות ניכר מעתק של הסותם הווילוני הבלתי-קולי *k* למקבילו הקולי *g* ( $k > g$ ) עקב הידמות לעיצור קולי סמוך. מעתק זה ניכר בכתיב מילות ההצגה *hāgdā* (האגדה, 27) ו-*hāgdāk* (האגדאך, 47). דוגמות:

- האגדאך יִשְׁתַּבַּח שְׁמוֹ. הוּנָא לְמַלְךְ. (= הרי ישתבח שמו. הוא המלך; 47) –

*hāgdāk yištabbah šəmo. huwwa əl-melex*

- יַעֲמַל הַאגְדָה (= עושה כך; 27) – *ya 'māl hāgdā*

צורות אלו נבדלות מהצורות *hākda* (האכדא) ו-*hākdāk* (האכדאך), השכיחות בתרגומי המקרא בערבית-יהודית (השרוח) ממזרח אלג'יריה.<sup>63</sup> הצורות המשקפות הגייה ב-*g* מתועדות גם בשרוח ממרוקו (שם הן מופיעות לצד הצורות ב-*k*), למשל בשרח לשון לימודים מאת רבי רפאל בירדוגו (1747–1821) ממכנאס שבמרוקו.<sup>64</sup>

58 גרנד'הנרי, מזאב, עמ' 9. על ההגייה במילים המכילות שני עיצורים שורקים ראו שם, עמ' 13–14.

59 מרסי, ערבית מגרבית, עמ' 9–10.

60 שטיין, יהודי הסהרה, עמ' 2–3.

61 עדויות למאפיינים של דיאלקט מרוקני מצאנו גם באחד מנוסחי התרגום הערבי-היהודי של מגילת אנטיוכוס ששימשו בגרדיה. ראו תירוש-בקר, אנטיוכוס, עמ' 207–209.

62 תירוש-בקר, אנטיוכוס, עמ' 209 ומראי המקום שם.

63 תירוש-בקר, אבות, עמ' 188–189. השוו פישר ויסטרו, הלהגים הערביים, עמ' 75.

64 בר-אשר, לשון לימודים, ג, עמ' 528, 535; בר-אשר, משאש, עמ' 382, הערה 48.

## 4. התפשטות הנחציות

בטקסט הערבי-יהודי בדרושים ניכרת התופעה הדיאלקטית של התפשטות הנחציות הנפוצה בלהגים ערביים רבים.<sup>65</sup> בטקסט שלפנינו מצאנו עדויות למעטקים  $\$ < s$  ו- $t < t$ , למשל:<sup>66</sup>

- נצבִּקוּ דִי קָאל הִלֵּל הַזְקֵן (=הבאנו לעיל את דברי הלל הזקן; 2ד) – *nšəbqu di qāl hillel haz-zaqen*
- מתצִלַט עליהום יצֵר הָרַע (=משתלט עליהם יצר הרע; 1ד) – *matsəlləṭ 'lī-hum yešeṭ ha-ra'*
- יַעֲמַל וְקַט אַלְקֶרְאִיָּא וּוְקַט אַלְכִ'דְמָא (=לקבוע עתים לקריאה [בתורה] ועתים לעבודה; 2ד)<sup>67</sup> – *ya'məl uqṭ əl-qəṛāya u-wqṭ əl-xədma*

## 5. כינויי גוף פרודים

בדרושים נעשה שימוש בכינויי הגוף הפרודים הדיאלקטיים של גופי הרבים, דהיינו כינוי הגוף הפרוד לגוף ראשון רבים  ${}^3hna$  (אחנא), לגוף שני רבים  $ntūma$  (נתומא) ולגוף שלישי רבים  $humma$  (הומא). כינויים אלה שונים מן הכינויים המקבילים בערבית הספרותית  $nahnu$  (نَحْنُ),  $antum$  (أَنْتُمْ) ו- $hum$  (هُمْ). למשל:

- אחנא ישְׂרָאֵל (=אנחנו ישראל; 2ד) – *{}^3hna yisrael*
  - נתומא תצְגְרוּ (=אתם תקטנו; 1ד) – *ntūma tsəgəru*
  - וישְׂרָאֵל הוּמָא וְלָאֵדוּ (=וישראל הם בניו; 4ד) – *u-yisrael humma ulād-u*
- הצורות  ${}^3hna$ ,  ${}^2ntūma$  ו- $hūma$  משמשות בלהגים הערביים המוסלמיים של המזאב, לצד הצורות הקצרות יותר ו- ${}^2ntūm$  ו- $hūm$  והצורה הארוכה יותר  ${}^3hnāya$ , לכינוי גוף ראשון רבים.<sup>68</sup> לעומת זאת בלשון הדיבור הערבית-היהודית של יהודי קונסטנטיין שבצפון מזרח אלג'יריה אנו מוצאים את הצורות  ${}^3hna$ ,  ${}^2ntūma$  ו- ${}^2hum(m)ān$  וברובד השרה של בני קהילה זו משמשות הצורות  ${}^3hna$  (אחנא) ו- ${}^2hna$  (חנא),  ${}^2antum$  (אנתום, אנתם) ו- ${}^2hum(m)ān$  (הומאן).<sup>69</sup>

65 פישר ויסטרו, הלהגים הערביים, עמ' 49-50.

66 בטקסט נמצאו לכאורה דוגמות למעטק הפוך של אבדן נחציות ב- $\$ > d$ : אַרְרֹךְא (=הצורך;  ${}^3$ ד; גְרֶדְנָא (=מטרותינו,  ${}^2$ ד) גְרֶדְ אַבִּינוּ מְלִכְנוּ (=רצון אבינו מלכנו,  ${}^2$ ד) גְרֶדְ. ברם נראה שאין כאן עדות להגייה בלתי נחצית אלא נוהג של כתיב, שכן בכל ארבעת הדרושים לא נמצאה עדות לשימוש בכתיב צ' לציון ח' הערבית. השוו בר-אשר, מסירות, עמ' 82.

67 על מימושי חצי התנועה w בהשפעת הסביבה העיצורית או התנועיתית ראו תירוש-בקר, תהלים, עמ' 68-72.

68 גרנד'הנרי, מזאב, עמ' 66. ראו גם מרסי, ערבית מגרבית, עמ' 188-190.

69 תירוש-בקר, הפטרות, עמ' 410-412.

לעניין כינויי הגוף הפרודים לגופי היחיד נעיר כי כינוי הגוף למדבר הוא *ana* (אנא), וכינויי הגוף הפרודים לגוף השלישי יחיד ויחידה הם *huwwa* (הוּוָא) ו-*hiyya* (הֵיָא) בהתאמה. לא נמצאו היקריות לכינויי גוף פרודים לגוף שני יחיד ויחידה. דוגמות:

- וְאַנָּא וְאַקָּף עֲלָא רַגְל' וְחָדָא (= ואני עומד על רגל אחת; 3ד) – *w-ana wāqaf* –  
*'la ržəl uħda*
- הוּוָא לְמֶלֶךְ (= הוא המלך; 4ד) – *huwwa al-melex*
- דִּי הֵיָא תְּכֵלִית הַבְּרִיאָה (= שהיא תכלית הבריאה; 1ד) – *di hiyya taxlit ha-*  
*bəri'a*

יושם אל לב כי המילים הוּוָא והֵיָא נכתבו בטקסט שלפנינו בווי"ו ויו"ד כפולות בתוספת סימן הדגש הטברני לציון הכפלתם. בכתיב הערבי-יהודי וי"ו ויו"ד עיצוריות מצוינות לעתים קרובות באמצעות אות כפולה, נוהג כתיבה שהיה נפוץ כבר בערבית-היהודית של ימי הביניים.<sup>70</sup> אף בכתיבה של יהודי קהילות רבות בצפון אפריקה, למשל בקרב יהודי הבירה אלג'יר, קיימת הבחנה בין כתיב חצי-התנועה הממומשת כתנועה בווי"ו ויו"ד יחידות לבין כתיבן בווי"ו ויו"ד כפולות כאשר הן ממומשות כעיצורים.<sup>71</sup> כן נהג גם הרב צבאן בטקסט שלפנינו, למשל נְקָרָאוּ (*nīqrāw*=נקרא; 2ד) מֵיָא (*miya*=מאה; 1ד). על כן נראה שתוספת סימן הדגש העברי בכינויי הגוף נועדה לצייץ את ההכפלה, ו-*hiyya* ו-*huwwa*, כפי שהדגש בכינוי הגוף הומא מצייץ את הכפלת המ"ם, *humma*.<sup>72</sup>

## 6. כינויי הרמז

כינוי הרמז הלהגי לקרוב רבים הוא הכינוי הדיאלקטי *hādu* (האדו), הנפוץ בדיאלקטים מגרביים רבים.<sup>73</sup> כאשר המילה הדיאלקטית *hādu* מופיעה לפני שם עצם מיודע, משמשת הצורה הקצרה *hād* ללא תלות במין או במספר של שם העצם.

70 בלאו, דקדוק, עמ' 48-49.

71 ראו כהן, אלג'יר, עמ' 106.

72 ציון הדגש המבני בפועל מובע בדרושים הללו, כמקובל בכתיבה הערבית-היהודית הצפון אפריקאית בכלל, באמצעות כתיבת אות כפולה, למשל ינזום (2ד); תבתתו (2ד); תבתת (2ד); יתפ'סר (3ד), יג'לט (3ד).

73 בניגוד לצורה הארכאית האולאי (*hāwlay*) המשמשת בשרוח באלג'יריה, ראו למשל, תירוש-בקר, הפטרות, עמ' 412-413. צורה זו אינה מופיעה כמעט בשרוח ממרוקו, ראו בריאשר, השרח, עמ' 16 והערה 57. לשימוש בצורה ארכאית זו בלשון לימודים ראו בריאשר, לשון לימודים, חלק ג, עמ' 94 והערה 4, 485.

בדרושים הללו אנו מוצאים את כינוי ההצגה המקוצר *hād* לא רק לפני שמות עצם ערביים, אלא גם לפני שם עצם עברי או ארמי המשוקע בטקסט הערבי־היהודי:

- בהָאָדוּ זוג' מְצוֹת (=בשתי מצוות אלה; 1ד) – *b-hādu zūz mišwot*
- מן הָאָד אֶסְבָּא (=מסיבה זו; 1ד) – *mən hād əs-sabba*
- פִּי הָאָד לְמַאֲמַר (=במאמר הזה; 2ד) – *f-hād əl-ma'mar*
- תַּעֲלַמְנָא מִן הָאָד לְכֻלָּא (=למדנו מן הדברים האלה; 3ד) – *t'allamna mən hād əl-klām*
- כָּאֵשׁ נִתְרַצוּ הָאָד לְקִשְׁיוֹת (=כדי שנתרץ את הקושיות האלה; 2ד) – *bāš natarṣu hād əl-qušyot*

גם כינויי הרמז לרחוק המשמשים בדרושים הם הכינויים הלהגיים: הכינוי לזכר *hādāk* (האדאך=ההוא), ובצורתו המקוצרת *dāk* (דאך), והכינוי לנקבה *hādīk* (האדיך=היא). כינויים אלה נפוצים בלהגי המגרב<sup>74</sup> ואף בקרב הלהגים המוסלמיים במזאב.<sup>75</sup> למשל:

- לְהָאָדָאך לְגַר (=לגר ההוא; 2ד) – *l-hādāk əl-ger*
- הָאָדִיך לְפִלְגִישׁ (=הפילגש היא; 4ד) – *hādīk əl-pilegeš*
- דָּאך אֶלְוֻקֵט (=בזמן ההוא; 4ד) – *dāk əl-wuqt*

## 7. מילות ההצגה

בארבעת הדרושים שלפנינו מצינו רק שימוש מועט במילות הצגה. מילת ההצגה רא *(rā)*, שמקורה בפועל הערבי رَأَى, מופיעה תמיד עם כינויים חבורים, למשל *rā-hu* ו־*rā-k*, ואופיינית ללהגי המגרב.<sup>76</sup> רא אינה משמשת ברובד הלשון הגבוה של תרגומי מקרא (שְׂרוּחַ) מאלג'יריה, אך היא נפוצה בטקסטים ערביים־יהודיים מקוריים, כגון פירושים וכתובות הנחיות לחגים.<sup>77</sup> מילת הצגה זו משמשת אחד הסמנים המאפיינים את הלשון הערבית־היהודית האלג'ירית המדוברת. ההיקריות שהופיעו בדרושים הן:

- רָאָה יַעֲמַל כְּאֶטֶר בּוֹה (=הריהו עושה את רצון אביו; 4ד) – *rā-hu ya'məl xātər bū-h*

74 ראו מרסי, ערבית מגרבית, עמ' 197-198; תירוש־בקר, הפטרות, עמ' 412-413; תירוש־בקר, אנטיכוכוס, עמ' 206.

75 גרנד'הנרי, מזאב, עמ' 67.

76 פישר ויסטר, הלהגים הערביים, עמ' 75, 251; מרסי, ערבית מגרבית, עמ' 194.

77 תירוש־בקר, ראש השנה, עמ' 211-213.

- וּדְאָךְ בְּאֵשׁ תִּגְוִיָּה (= והנה תפתי אותו; 4ד) – *u-rā-k bāš taḡwī-h*  
בטקסט הערבי-היהודי הופיעו בהיקרויות אחדות גם מילות ההצגה האגדה והאגדאך שנדונו לעיל.<sup>78</sup>

### 8. כינוי הזיקה

- כינוי הזיקה המשמש בערבית-היהודית שבדרושים מגרדאיה הוא די (*di*), למשל:
- דִּי יְדוּעַ דִּי דְרָשׁוּ רַן"ל עֲלָא לְפִסּוּק דִּי קָאֵל פִּי מַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית (= שידוע שדרשו רז"ל על הפסוק שאמר בעניין מעשה בראשית; 3ד) – *di yadu 'a di daršu riza 'l 'la l-pasuq di qāl fi ma 'ase bārešit*  
לצד עשרות היקרויות של הכתיב די (*di*) בטקסט, מצינו גם היקרות אחת שבה נוקדה הדל"ת בדגש – די – לציון הכפלתה, כלומר *ddi* (די עמלו כיה ר' יִשְׁמַעֲאֵל = שעשו כ[דברי] ר' ישמעאל; *ddi 'amlu kīfrābbi yišma 'el*; 2ד). כינוי הזיקה *di* (או *ddi*) משמש בלהגים מוסלמיים במרוקו ואף בלהגים מסוימים בצפון אלג'יריה.<sup>79</sup> מעניין לציון שבפי המוסלמים במזאב משמש דווקא כינוי הזיקה *lli*, שהוא קיצור של *alli*, המתועד אף הוא בפיהם.<sup>80</sup> הכינויים *li*, *lli*, *alli* משמשים גם בלהג היהודי באלג'יר<sup>81</sup> ובלהג היהודי בקונסטנטין.<sup>82</sup> בדרושים מגרדאיה מצינו רק פעם אחת היקרות של כינוי הזיקה אֵלִי *alli* (אֵלִי מְלֻזֹם עֲלָא בְּן אָדָם = שצריך בן האדם; *alli malzūm 'la ben adam*; 2ד).

### 9. תבנית השלילה

- תבנית השלילה המשמשת בטקסט הערבי-היהודי בדרושים היא התבנית *mā –š* הנפוצה בדיאלקטים ערביים רבים, מגרביים ומזרחיים כאחד, למשל:
- בְּאֵשׁ מָא יִקְרְבְּלוּשׁ יִצַּר הָרַע (= כדי שלא יקרבו לו יצר הרע; 4ד) – *bāš mā yaqrāb-lu-š yešet ha-ra'*
  - וּמָא צָאבוּשׁ לְפָרְנֶסָה נִתְעָהוּם (= ולא השיגו את פרנסתם; 2ד) – *u-mā šābū-š l-parnasa ntā 'hum*

78 בסעיף הרן במעתק *k>g*.

79 למשל בגיג'לי שבצפון מחוז קונסטנטין. ראו מרסי, ערבית מגרבית, עמ' 204–205.

80 גרנד'הנרי, מזאב, עמ' 68.

81 כהן, אלג'יר, עמ' 349–350.

82 תירוש-בקר, ראש השנה, עמ' 213–215.

10. מילות שאלה

בדרושים משמשות מילות השאלה הדיאלקטיות *aš* (אש=מה?), *aškūn* (אשכון=מי?), *alāš* (עלאש=מדוע?), ו-*kifāš* (כיפאש=כיצד?), למשל:

- אש עמל? (=מה עשה?; 46) – *aš 'māl?*
- אשכון [...] יעמל האגדה? (=מי [...] עשה כך?; 26) – *aškūn [...] ya 'māl* – *hāgda*
- כיפאש למצנה דתפלין וחדהא תכון מקארנא קד למצות דתורה לכול? (=כיצד מצוות התפלין לברה תהיה שווה לכל מצוות התורה?; 26) – *kifāš əl-mišwa d-tafillin uhd-ha tkūn mqārna qadd əl-mišwot d-t-tora l-ku*
- עלאש ישתבח שמו כלק יצר הרע? (=מדוע ברא ישתבח שמו את יצר הרע?; 46) – *'alāš yištabbah šəmo xlaq yešer ha-ʾra*

11. מילת השייכות

בדרושים נעשה שימוש עקיב במילת השייכות הדיאלקטית *ntā* בלוויית כינוי חבר האופיינית ללהגים אלג'יראים:<sup>83</sup>

- יזיד יכתרלו אשכר נתאעו (=יוסיף ויגדיל לו את שכרו; 46) – *'izid yəktər-lu* – *əs-saxar ntā 'u*
- לעראד נתאעהא (=המספר שלה; 16) – *l- 'dād ntā 'ha*
- יככבר אשכר נתאענא (=יגדיל את שכרנו; 46) – *'ikəbber əs-saxar ntā 'na*
- למחבא נתאעכום (=אהבתכם; 16) – *l-mħəbba ntā 'kum*
- לפרנסה נתעהום (=פרנסתם; 26) – *l-parnasa ntā 'hum*. במשפט סמוך באותו הדרוש הופיע הכתיב לפרנסה נתאעום. מעניין הרבר שעל פי כתיב זה הה"א של כינוי הרבים נאלמה ולא חלה ההידמות המוכרת מלהגים רבים הן במזרח הן במערב *ntāh-hum*.<sup>84</sup>

12. המרכיב העברי והארמי

המשלב העממי של הטקסט הערכי-יהודי מאופיין גם בכמות רבה של מילים וביטויים עבריים וארמיים המשולבים בו, והשאובים בעיקר מאורח החיים היהודי ומן התרבות היהודית. דוגמות למילים עבריות כאלה הן אתורה (26), מצות (46), תפלין (26), ציצית (16), בן אדם (36), אומות העולם (16), עולם הבא (16), יצר

83 על מילות השייכות בלהגים המגרביים ראו מרסי, ערבית מגרבית, עמ' 168-171. ראו גם כהן, אלג'יר, עמ' 363-364.

84 השו *mtāhhum* אצל מרסי, ערבית מגרבית, עמ' 169.



הָרַע (26), תְּכֵלֶת הַבְּרִיאָה (17), לְשׁוֹן דְּלִמְדָּרֵשׁ (27). דוגמות למילים ארמיות הן פְּלוּגְתָא (26), קְשִׁיא (47), קְשִׁיּוֹת (27), דִּינָא דְּמִלְכוּתָא דִּינָא (47), אֲדַרְבָּא (47), דְּהִינוּ (37). מבחינת השימוש במרכיב העברי והארמי דומה לשון הדרשות לרובד הערבית-היהודית ששימש את הרבנים באלג'יריה בכתבתם המקורית, הכוללת פירושים, ספרי דינים וכיו"ב,<sup>85</sup> ושונה מרובד הלשון הגבוה של תרגומי המקרא בערבית-יהודית, השרוח, שבו משמשות מעט מאוד מילים עבריות.<sup>86</sup> גם תרגומי מגילת אנטיוכוס מגרדאיה נוהגים בעניין זה מנהג השרח, וכמעט שאינם מכילים מילים עבריות או ארמיות.<sup>87</sup>

רבות מן המילים העבריות והארמיות המופיעות בדרושים מעידות על בקיאותם של מחבריהם בלשון העברית לרבדיה. למשל הביטוי בְּבָאָר שְׁחַת (37) מצוי כבר במקרא (תהלים נה 24). המילה מִשְׁטִינִים, המופיעה במשפט וְתִכּוֹן מְגִינָה עֲלֵיו מִן לְכוּל לְמִשְׁטִינִים (=ותהיה מגינה עליו מכל המשטינים; 27), מתועדת בכתובים במדרשים מאוחרים (מדרש תנחומא, פסיקתא רבתי) ובפיוטים קדומים.<sup>88</sup> זו צורת ריבוי של הבינוני משטין של הפועל גזור השם שָׁטַן, שפירושה 'מקטרג, שונא, מאשים'. המילה משטין, המצויה כאן בחיבור מקהילת גרדאיה, משמשת גם במרכיב העברי שבפי יהודי ג'רבה כחלק מן הביטוי שטן ומשטין, כדי להורות על אדם רע המעורר מחלוקת.<sup>89</sup> לעומת זאת הביטוי דוּחַק הַפְּרָנְסָה (27) שאוב ככל הנראה מן הכתיבה הרבנית במאה התשע עשרה, ובכלל זה חיבורי שו"ת שנכתבו בצפון אפריקה – בפאס, בצפרו ובג'רבה.<sup>90</sup> בקיאותם זו של מחברי הדרושים ברובדי העברית ניכרת כמובן גם בכתיבה העברית המליצית בחלקם הראשון של הדרושים כפי שהראינו לעיל.

המרכיב העברי המשוקע בטקסט הערבי-יהודי בדרושים הללו מכיל גם

85 תירוש-בקר, ראש השנה, עמ' 204-207; תירוש-בקר, אבות, עמ' 200-202.

86 ראו למשל, בר-אשר, המילים העבריות, עמ' 176-181; תירוש-בקר, ראש השנה, שם; תירוש-בקר, אבות, שם.

87 תירוש-בקר, אנטיוכוס, עמ' 207.

88 מאגרים (111) היקריות של צורות בינוני הפעיל משורש שט"ן; פרויקט השו"ת (14) היקריות למשטינים; 34 היקריות למשטין).

89 על ביטויי הפלגה מסוג שטן ומשטין ראו הנשקה, לשון עברי, עמ' 103-105, 381. הצורה משטינים משמשת גם בכתבים ערביים-יהודיים מעירק, ראו אבישור, מילון, ג, עמ' 526-527. על השימוש בשם העצם העברי שטן ובביטויים הכוללים אותו במרכיב העברי בלשונות יהודים שונות, ראו ממן, מילון, עמ' 556-557.

90 על פי פרויקט השו"ת: שו"ת "אשר לשלמה" מאת ר' שלמה בן אהרן אבן דנאן מפאס, מרוקו; שו"ת "ישמח לכב" מאת ר' ישועה שמעון חיים (ישמ"ח) עובדיה מצפרו, מרוקו; שו"ת "שמחת כהן" מאת ר' רחמים חי חויתה הכהן מג'רבה, תוניסיה. ביטוי זה מופיע גם בשו"תים מאירופה ואף בשו"ת מבגדר.

שורשים עבריים שנשתרגו לתוך תבניות פועל ערביות, תופעה המוכרת בערבית-היהודית ומעידה על דרגת שילוב גבוהה של המרכיב העברי בתוך השפה הערבית הקולטת.<sup>91</sup> בחלק הערבית-היהודי של הדרושים מצינו שורשים עבריים משורגים בצורות פועל ערביות, ואלה הם: גז"ר,<sup>92</sup> גי"ר,<sup>93</sup> זכ"י,<sup>94</sup> ו-תר"ץ.<sup>95</sup> השורש העברי המשורג גז"ר מופיע גם בתרגום של מגילת אנטיוכוס מגרדאיה, שאף הוא נדפס בספר "חסדי אבות".<sup>96</sup> להלן הדוגמות שנקרו בדרושים:

- דִּי יִגְזַר עֲלֵינָא נְעַמְלוּ (=שיגזור עלינו לעבדו; 2ד) – *di yigzar lē-na n'aml-u*
- גִּיּוּרְנִי בְּשֵׁרְט תְּעַלְמֵנִי אֲתוּרָה לְכוּל (=גייר אותי על מנת שתלמדני את התורה כולה; 2ד) – *giyyer-ni b-šarṭ t'allam-ni at-tora l-kul*
- וּנְזָכָאוּ לְטוּל לְעַמְר (=ונזכה לחיים ארוכים; 4ד) – *u-nazkāw l-ṭūl al-'amr*
- בָּאֵשׁ נִתְרַצוּ הָאֵד לְקִשְׁיוֹת (=כדי שנתרץ את הקושיות האלה; 2ד) – *bāš natarṣu hād al-qušyot*

בדרושים מצאנו אך מילה אחת השאולה מן הספרדית, המילה *contra* (=נגד), המופיעה במשפט: נִמְצָא דִּי חֶס וְשְׁלוֹם דִּי כ'לֵק כּוֹנְטְרָא לִיָּה (=נמצא שחס ושלום ברא [את יצר הרע] כנגדו; *nimša di ḥas wə-šalom di xləq kontra lē-h*; 4ד). היעדרן הבולט של מילים צרפתיות בטקסט שלפנינו משקף את ריחוקה של גרדאיה ממרכזי השלטון הצרפתי בצפון אלג'יריה ואת מעמדה המנהלי המיוחד.

- 91 על פעלים משוקעים בערבית-היהודית המגרבית ראו בראשר, היסודות העבריים, עמ' 166-166; בראשר, תלמסאן, עמ' 288-289; בראשר, המילים העבריות, עמ' 180-181; הנשקה, לשון עברי, עמ' 79-83; הנשקה, הפועל העברי; תירוש-בקר, אבות, עמ' 201; תירוש-בקר, ראש השנה, עמ' 205-206. שורשים עבריים משורגים הופיעו כבר בערבית-היהודית של ימי הביניים ראו בלאו, היסודות העבריים.
- 92 בלאו, מילון, עמ' 87; בראשר, המילים העבריות, עמ' 180, 187; הנשקה, לשון עברי, עמ' 208; תדגי, מחזור, עמ' 116, 122; ממן, מילון משווה, עמ' 138-139 (פועל זה משמש גם בארמית-היהודית החדשה).
- 93 בלאו, מילון, עמ' 107; בראשר, המילים העבריות, עמ' 180; תלמסאן, עמ' 288 הערה 154; הנשקה, לשון עברי, עמ' 210; תדגי, מחזור, עמ' 118, 122; ממן, מילון משווה, עמ' 143.
- 94 בלאו, מילון, עמ' 273-274; החוקרים חלוקים בדעתם האם פועל זה הוא שורש עברי משוקע או הפועל העברי המקביל בגורונו ובהוראתו. ראו: בלאו, היסודות העבריים, עמ' 194; בלאו, מילון, עמ' 273-274; ממן, המרכיב העברי, עמ' 174, 199; בראשר, המילים העבריות, עמ' 187; הנשקה, לשון עברי, עמ' 229; ממן, מילון משווה, עמ' 203 (פועל זה משמש גם בארמית-יהודית חדשה ובגיאורגית-יהודית).
- 95 בראשר, היסודות העבריים, עמ' 166-166; הנשקה, לשון עברי, עמ' 406; ממן, מילון משווה, עמ' 601.
- 96 תירוש-בקר, אנטיוכוס, עמ' 207.

### משלכי הלשון המשמשים בדרושים

חקר לשונם של הדרושים לבר מצווה מגרדאיה חושף שימוש מעניין במשלבים נבדלים בעברית ובערבית-היהודית. הרבנים שחיברו את הדרושים הללו מלומדים היו, בעלי שליטה מרשימה בלשון העברית ובמקורות הרבניים כאחד, דבר המשתקף הן בסגנונו המליצי של החלק העברי של הדרוש הן בידע ההלכתי בחלקו הערבי-היהודי. לכאורה, מאחר שמטיבה הדרשה כוללת דבר תורה, עשויים היינו לצפות שהדרשה תיכתב במשלב גבוה יחסית של הערבית-היהודית, זה המשמש בחיבוריהם של רבנים (גם אם אינו מגיע עד לרובד הגבוה אף יותר של הערבית-היהודית המשמש בשרוח, תרגומי המקרא מצפון אפריקה). ברם, כפי שהראיתי לעיל, ניכר שמחברי הדרושים בחרו לכתוב את החלק הערבי-היהודי שבהם דווקא במשלב הקרוב ללשון הדיבור בהכילו מאפיינים דיאלקטיים מקומיים רבים.

סביר שהמחבר (או המחברים) השתמשו לכתובת הדרושים במשלב עממי של הערבית-היהודית הקרוב ללשון הדיבור, ולא במשלב הגבוה המשמש על פי רוב בשיח הרבני, מסיבה חינוכית-פדגוגית. זאת כדי שהנער המדקלם את הדרוש בעל פה בפני קהל ביום חגו יבין את תוכנו המורכב ממילא. נזכיר כי הנערים הללו צעירים היו ורבים מהם טרם הגיעו אפילו לגיל שלוש עשרה.<sup>97</sup> נוסף שלטענתם של יהודי גרדאיה בתקופה הקולוניאלית, נמנע מצעירים יהודים רבים ללמוד בבתי ספר בשל היעדר מתקן מתאים.<sup>98</sup> גם על פי עדות מקהילת מכנאס שבמרקו, רק לעתים רחוקות הצליחו הנערים להבין את טקסט הדרושים שהם דקלמו.<sup>99</sup> זאת ועוד, כיוון שהדרושים הללו דוקלמו במהלך סעודת המצווה ולא בבית הכנסת או בסביבה הלמדנית של הישיבה, אף הקהל שהתכנס לכבודו של הנער, שעמו נמנו בעיקר הגברים קרובי המשפחה ואף גברים חברי הקהילה, לא היה דווקא קהל מלומד ולא היה בהכרח בקיא במשלבים הגבוהים של הערבית-היהודית.

לאור הבחירה במשלב עממי בחלק הערבי-היהודי, מעניינת היא בחירתם של מחברי הדרושים להשתמש דווקא במשלב גבוה של עברית מליצית בחלקם הראשון של הדרושים. ניתן לשער שהבחירה בלשון המליצית החרוזה נבעה מהיותה מוכרת לאוזן היהודית המקומית, שהרי שירה או דקלום פיוטים היו חלק משמעותי בכל מאורע וחג בקהילה. היכרות זו אפשרה למחברים לשלב פרוזה עברית חרוזה על אף תחכומה הלשוני. יתר על כן, ייתכן שעצם השימוש במליצה הוסיף היבט של

97 ראו הדיון לעיל.

98 עם זאת בהשוואה לאוכלוסייה המוסלמית, בין השנים 1950-1908 למדו יותר בני נוער יהודים בבתי ספר מקומיים, ראו גוארין, מזאב.

99 טולדנו, מכנאס, עמ' 102.

חגיגות למאורע שהוא תחנת מעבר חשובה בחיי הנער, גם אם זו הייתה אנגימטית ולא נהירה לרוב שומעיה. עוד אפשר שהשימוש בעברית מליצית בחלקו הראשון של הדרוש משקף היכרות עם דרושים שחוברו בקהילות אחרות או בימים קדומים והגיעו עדי קהילה זו היושבת על נתיב מסחר בלב הסהרה.

לסיכום, ארבעת הדרושים לבר המצווה מגרדאיה הכלולים בספר "חסדי אבות" משקפים את השאיפה לשימור המסורת היהודית בקרב קהילה מבודדת ששכנה בעמק המזאב אשר בלב מדבר הסהרה. הפער הבולט שבין המשלב המשמש בחלק העברי של הדרושים לבין זה המשמש בחלקם הערבי-היהודי שופך אור על המרקם הלשוני שהתקיים באותה הקהילה.

### רשימת הקיצורים

אבישור, מילון = יצחק אבישור, מילון לערבית היהודית החדשה הכתובה והמדוברת של יהודי עיראק (1600-2000), תל אביב תש"ע

אקון, מרוקו = נטלי אקון, "העברית שבפי יהודי מרוקו: תורת ההגה (קהילות תאפילאלת, מראכש ומכנאס), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ע

בלאו, דקדוק = יהושע בלאו, דקדוק הערבית היהודית של ימי הביניים, מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת, ירושלים תש"ם

בלאו, היסודות העבריים = יהושע בלאו, "על היסודות העבריים בטקסטים ערביים-יהודיים בימי הביניים", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 183-196

בלאו, מילון = יהושע בלאו, מילון לטקסטים ערביים-יהודיים מימי הביניים, ירושלים תשס"ו

בן-יהודה, מילון = אליעזר בן-יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים תש"ח-תשי"ט

בריגס וגואדה, יהודי הסהרה = Lloyd Cabot Briggs and Norina Lami Guède, *No More Forever: A Saharan Jewish Town* (Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 55, 1), Cambridge 1964

בר-אשר, היסודות העבריים = משה בר-אשר, "על היסודות העבריים בערבית המדוברת של יהודי מרוקו", בתוך משה בר-אשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשנ"ט, עמ' 147-172

בר-אשר, המילים העבריות = משה בר-אשר, "המילים העבריות בשרח של יהודי מרוקו (מסורות תאפילאלת)", בתוך משה בר-אשר, מסורות ולשונות של

- יהודי צפון אפריקה, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשנ"ט, עמ' 173-197  
 בר־אשר, השרח = משה בר־אשר, "השרח המערבי למקרא ולספרות יהודית אחרת:  
 טיבו ודרכי גיבושו", בתוך משה בר־אשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון־  
 אפריקה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 3-34
- בר־אשר, לשון לימודים = משה בר־אשר, לשון לימודים לרבי רפאל בירדוגו, 1-3  
 (חלקים א-ד), ירושלים תשס"ב
- בר־אשר, מסירות = משה בר־אשר, "עיונים במסירות של שרח לשון לימודים",  
 בתוך משה בר־אשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה, מהדורה שנייה  
 מורחבת, ירושלים תשנ"ט, עמ' 74-97
- בר־אשר, משאש = משה בר־אשר, "רבי יוסף משאש והגדתו 'ויזכור יוסף'", בתוך  
 משה בר־אשר, מסורות ולשונות של יהודי צפון אפריקה, ירושלים תשנ"ט,  
 עמ' 367-382
- בר־אשר, שתי הגדות = משה בר־אשר, "שתי הגדות של פסח מלוב", בתוך משה  
 בר־אשר, לשונות מסורות ומנהגות, ירושלים תש"ע, עמ' 100-107
- בר־אשר, תלמסאן = משה בר־אשר, "המרכיב העברי בערבית של יהודי אלג'יריה  
 (קהילות תלמסאן ועין תימושנת)", בתוך משה בר־אשר, מסורות ולשונות של  
 יהודי צפון אפריקה, מהדורה שנייה מורחבת, ירושלים תשנ"ט, עמ' 260-316
- גוארין, מזאב = Adam Guerin, "Mzab", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*,  
 Executive Editor Norman A. Stillman, Brill Online, 2014  
 ([http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-  
 in-the-islamic-world/mzab-COM\\_0016250?s.num=2](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/mzab-COM_0016250?s.num=2)) (נבדק לאחרונה  
 ב־5 ביוני 2016)
- ג'קובס, בידוד = Milton Jacobs, "The Isolation of a 1,000-Year-Old Saharan  
 Trading Town", *American Anthropologist*, n.s. (1967) 69, 2, pp. 220-  
 222
- גנאסיה, מילון = Joseph Renassia, *Dictionnaire Français-Hébreu-Arabe*, =  
 Attali 1930[?]
- גרבל, מסורות = אירנה גרבל, "מסורות המבטא העברי של יהודי אסיה אפריקה",  
 דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 2, 4, ירושלים תשכ"ט, עמ' 453-454
- גרנד'הנרי, מזאב = Jacques Grand'hénry, *Les parlers arabes de la région du  
 Mzāb, Sahara algérien*, Leiden 1976
- הנמן, לשון המשנה = גדעון הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה: על פי מסורת  
 כתב יד פרמה (דה־רוסי 138), תל אביב תש"ם

הנשקה, לשון עברי = יהודית הנשקה, לשון עברי כדיבור ערבי: אוצר המילים העברי בערבית המדוברת של יהודי תוניסיה, מילון ודקדוק, ירושלים תשס"ז הנשקה, הפועל העברי = יהודית הנשקה, "תופעות ודרכים בנטיית הפועל העברי: הפועל במרכיב העברי שבפי יהודי תוניסיה", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 679-

695

Haim Zafrani, *Pédagogie juive en terre d'islam: = זעפרני, פדגוגיה*  
*l'enseignement traditionnel de l'hébreu et du judaïsme au Maroc,*

Paris 1969

טולדנו, מכנאס = הנרי טולדנו, "טקסי בר-מצווה ומנהגיהם בקהילת מכנאס", מחקרים בתרבותם של יהודי צפון-אפריקה, בעריכת י" בן-עמי, ירושלים

תשנ"א, עמ' 97-114

כהן, אלג'יר = Marcel Cohen, *Le parler arabe des Juifs d'Alger*, Paris 1912 = כנעני, מילון = יעקב כנעני, אוצר הלשון העברית, ירושלים-תל אביב תש"ך-תשמ"ט

כ"ץ, ג'רבה = קציעה כ"ץ, מסורת הקריאה במקרא ובמשנה של קהילת ג'רבה (עדה ולשון, ב), ירושלים תשל"ח

Sara Lanesman and Irit Meir, = שפת סימנים אלג'יראית = "The Survival of Algerian Jewish Sign Language alongside Israeli Sign Language in Israel", *Sign Languages in Village Communities: Anthropological and Linguistic Insights*, eds. U. Zeshan and C. DeVos (Sign Language Typology, 4), Berlin 2012, pp. 153-179

מאגרים = המאגר המקוון של מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית (<http://maagarim.hebrew-academy.org.il>)

מאיר ולנסמן, אוצר המילים = עירית מאיר ושרה ולנסמן, "אוצר המילים כראי לתרבות: שפת הסימנים של יהודי גרדאיה", נטעי אילן: מחקרים בלשון העברית ובאחיותיה מוגשים לאילן אלדר, בעריכת מ' בראש ו' מאיר, ירושלים תשע"ד, עמ' 543-563

ממז, המרכיב העברי = אהרן ממז, "לזיהויו של המרכיב העברי במוגרבית היהודית", מסורות ג-ד (תשמ"ט), עמ' 171-201

ממז, מילון משווה = אהרן ממז, מילון משווה למרכיב העברי בלשונות היהודים: על יסוד האוסף של פרופ' שלמה מורג ז"ל, ירושלים תשע"ג

ממז, תיטואן = אהרן ממז, "מסורת הקריאה של יהודי תיטואן במקרא ובמשנה: פרקים בתורת ההגה", מסורות א (תשמ"ד), עמ' 51-120

מרציאנו, מלכי ישורון = אליהו רפאל מרציאנו, ספר מלכי ישורון ושבחי חכמי אלג'יריה, ירושלים תש"ס  
 משאש, מים חיים = יוסף משאש, ספר מים חיים: אוצר שד"י תשובות בנויות על אדני אורח חיים, פאס תרצ"ד  
 מרסי, ערבית מגרבית = Phillipe Marçais, *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*, Paris 1977  
 נזרי, תאפילאלת = מאיר נזרי, קהילות תאפילאלת/סג'למאסא, א: מעגל האדם, רמת גן תשע"ג  
 סרוסי וקרסנטי, יהודי אלג'יר = אדוין סרוסי ואריק קרסנטי, "לחקר המוסיקה הליטורגית של יהודי אלג'יריה", פעמים 91 (תשס"ב), עמ' 31-50  
 סרוסי ומרקס, המוסיקה = אדוין סרוסי ואסיקה מרקס, "המוסיקה", אלג'יריה: קהילות ישראל במזרח במאות התשע-עשרה והעשרים, בעריכת ח' סעדון, ירושלים תשע"א, עמ' 213-234  
 עובדיה, צפרו = דוד עובדיה, קהלת צפרו, ג, ירושלים תשל"ו  
 פישר ויסטרו, הלהגים הערביים = וולף דיטריך פישר ואוטו יסטרו, מדריך לחקר הלהגים הערביים, תרגם מגרמנית: ר' טלמון, ירושלים תשס"א  
 פרויקט השו"ת = פרויקט השו"ת המקוון, אוניברסיטת בר-אילן (נבדק לאחרונה ב-5 ביוני 2016) (<http://www.responsa.co.il/default.aspx>)  
 פרטוש, גרדאיה = י"מ פרטוש, "סדר התפילות לפי מנהג יהודי גרדאיה (אלג'יריה)", תגים א (תשכ"ט), עמ' 70-74; תגים ב (תשל"א), עמ' 103-105  
 פריד, אנטיוכוס = נתן פריד, "עניינות מגילת אנטיוכוס", ארשת: ספר שנה לחקר הספר העברי ד (תשכ"ו), עמ' 166-174  
 צבאן, חסדי אבות = עמראן צבאן, חסדי אבות<sup>2</sup>, ג'רבה תשי"ג (תפר"ו)  
 צבאן, שבחי צדיקים = עמראן צבאן, שבחי צדיקים, ג'רבה תש"ח  
 צבאן אליהו, ויקח עמרם = אליהו צבאן, ויקח עמרם: מסורת יהוד מזאב<sup>2</sup>, נתניה תשס"א (תשנ"ו)  
 צבאן שמעון, ויקח עמרם = שמעון צבאן, ויקח עמרם: החדש המנוקד, ירושלים תשנ"ח  
 צבר, בר מצווה = Shalom Sabar, "Bar Mitzvah and Bat Mitzvah", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Executive Editor Norman A. Stillman, Brill Online, 2015 (נבדק לאחרונה ב-6 בדצמבר 2015) ([http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/bar-mitzvah-and-bat-mitzvah-COM\\_0003220](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world/bar-mitzvah-and-bat-mitzvah-COM_0003220))

- Sarah Abrevaya Stein, *Saharan Jews and the Fate of = יהודי הסהרה =*  
*French Algeria*, Chicago 2014
- Joseph Tedghi, "Mzab (Les Juifs du -)", *Encyclopédie berbère*, = מזאב  
 32, Paris 2010, pp. 5191–5196
- תדגי, מחזור = יוסף תדגי, "מחזור בערבית־יהודית מערבית", מסורות ח (תשנ"ד),  
 עמ' 91–160
- תירוש־בקר, אבות = עפרה תירוש־בקר, "ישן וחדש בתרגום משנת אבות ופירושה",  
 חקרי מערב ומזרח: לשונות, ספרויות ופרקי תולדה מוגשים ליוסף שיטריה,  
 בעריכת י' טובי וד' קורזון, ירושלים תשע"א, עמ' 181–207
- תירוש־בקר, אלג'יריה = עפרה תירוש־בקר, "לשונותיהם של יהודי אלג'יריה",  
 אלג'יריה: קהילות ישראל במזרח התשע־עשרה והעשרים, בעריכת ח'  
 סעדון, ירושלים תשע"א, עמ' 117–132
- Ofra Tirosh-Becker, "Two Judeo-Arabic Translations = אנטיוכוס =  
 of the Scroll of Antiochus from Ghardaia (Algeria)", *Darchei Noam:  
 The Jews of Arab Lands, a Festschrift for Norman (Noam) Stillman*,  
 eds. C. Schapkow, S. Shepkaru, and A. T. Levenson, Leiden–Boston  
 2015, pp. 185–213
- Ofra Tirosh-Becker, "Eli'ezer Ben-Yehuda and = בן־יהודה =  
 Algerian Jews: Relationship and Language", *Arabic and Semitic  
 Linguistics Contextualized: A Festschrift for Jan Retsö*, ed. L. Edzard,  
 Wiesbaden 2015, pp. 430–447
- Ofra Tirosh-Becker, "Mixed Linguistic Features = הפטרות =  
 in a Judeo-Arabic Text from Algeria: The Šarḥ to the Haftarot from  
 Constantine", *Language and Nature: Papers presented to John  
 Huehnergard on the Occasion of his 60th Birthday*, eds. R. Hasselbach  
 and N. Pat-El, Chicago 2012, pp. 407–431
- Ofra Tirosh-Becker, "A Reflection of a Linguistic = ראש השנה =  
 Reality: An Algerian Judeo-Arabic Book for the New Year", *Studies  
 in the Culture of North African Jewry*, 3, eds. M. Bar-Asher and S. D.  
 Fraade, New-Haven and Jerusalem 2014, pp. 193–216
- תירוש־בקר, תהלים = עפרה תירוש־בקר, פונולוגיה ופרקים במורפולוגיה של תרגום  
 תהלים בערבית־יהודית מקונסטנטיין (אלג'יריה), עבודת גמר, האוניברסיטה  
 העברית, ירושלים תשמ"ח



THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM  
The Faculty of Humanities, The Jack, Joseph and Morton Mandel  
Institute of Jewish Studies

---

LANGUAGE STUDIES

XVII-XVIII

AHARON MAMAN FESTSCHRIFT

## LANGUAGE STUDIES

Address: The Department of Hebrew Language  
The Hebrew University, Mt. Scopus  
Jerusalem 9190501

# LANGUAGE STUDIES

XVII-XVIII

*Editors*

YOCHANAN BREUER, STEVEN E. FASSBERG & OFRA TIROSH-BECKER

Editorial Secretary: Ivri Bunis

Jerusalem 2017

This book was published with the assistance of the  
Paula and David Ben-Gurion Fund  
Established by the Federmann Family, the Joseph J. & Diane H. Schwartz  
Fund, and the Charles Wolfson Fund of the Jack, Joseph and Morton Mandel  
Institute for Jewish Studies

Distributed by the Magnes Press  
P.O. Box 39099, Jerusalem 9139002  
Tel. 972-2-6586659, Fax 972-2-5660341  
[www.magnespress.co.il](http://www.magnespress.co.il)

Copy Editor: Tom Farchi

©  
ISSN 0334-6110  
Typesetting and Layout: [iritnahum1@gmail.com](mailto:iritnahum1@gmail.com)

## Contents

Preface		7
The Editors	Aharon Maman	1
Aharon Maman	School of Life	5
Elnatan Hen	Aharon Maman: List of Publications	15
Yitzhak Avishur	Names of Jewish Holidays in Hebrew, Aramaic, and Arabic	31
Ilan Eldar	The Hebrew of Dutch Sephardim in Seventeenth Century Amsterdam	47
David M. Bunis	The Iberian Judeo-Arabic Roots of the Ladino Bible-Translation Tradition	65
Joshua Blau	Remarks on the Biblical Dictionary of David Alfasi	89
Joshua Blau and Joseph Yahalom	The Typology of Palestinian Vocalization Systems Preserved in Manuscripts from the Last Quarter of the First Millennium	95
Dror Ben-Arié	<i>Miqneh Abram</i> of Abraham de Balmes: A New Reading of a Sixteenth Century Hebrew Grammar in the Light of Hebrew and Latin Treatises	117
Nasir Basal	On the Comparison between Languages in <i>Tafsīr al-ʿAlfāz</i> by ʿAbū al-Faraj Hārūn: Comparisons to Rabbinic Hebrew and Aramaic	137
Moshe Bar-Asher	The Limitations of Orthography, Script, and Morphology: A Problem of Mishnaic Hebrew Grammar	161
Elitzur Bar-Asher Siegal	Rhetorical Questions in Jewish Babylonian Aramaic	179

Yochanan Breuer	<i>Rabba</i> and <i>Rava</i> , 'Abba and 'Ava — Spelling, Pronunciation, and Meaning	205
Chanoch Gamliel	Lexical Definitions in Menaḥem's <i>Maḥberet</i> and Rashi's Commentary	221
Santiago García-Jalón	Manuscripts that Preceded the <i>Introductiones</i> of Alfonso de Zamora	237
Aron Dotan	The Double Pronunciation of the Ancient <i>Resh</i>	251
Jonathan Howard	Hebrew, Aramaic, Greek: The List of Languages in <i>Me'or 'Ayin</i> and the Transmission of <i>Diqduqe ha-Miqra</i>	301
Yehudit Henschke	On the Language of the Musta'arabi Jews of Peqi'in: between Jewish Arabic and Local Arabic – A Look at the Names of the Holidays	317
Doron Yaakov	Remarks on a Verbal Form in the Yemenite Tradition of Mishnaic Hebrew	337
Geoffrey Khan	The Pronunciation of <i>Dageš</i> in the Tiberian Tradition of Biblical Hebrew	347
Asher Laufer	Contemporary Realizations of <i>Qameš</i> : The Pronunciation of <i>Qameš</i> before a <i>Ḥatef-Qameš</i>	361
José Martínez Delgado	The Making of Accumulative Lists in the <i>Maḥberet</i> of Menaḥem ben Saruq	387
Hananel Mirsky	The <i>Maḥberet Menaḥem</i> According to the Critical Edition of Sáenz-Badillos	407
Yosef Ofer	Two Masoretic Notes about Words Vocalized with a <i>Qameš</i> and Their Metamorphosis	427
Steven E. Fassberg	Perfect Third Masculine Singular בָּעַר and Related Forms in Samaritan Aramaic	447
Yona Sabar	Hebrew in the Shadow of Neo-Aramaic: <i>Mizraḥi</i> Hebrew as Reflected in the Report of a Kurdish <i>Hakham</i> Traveling in Kurdistan in 1932	455

Moshe Kahan	The Transformation of Ellipsis from an Exegetical Rule to a Logical Theorem in Kaspi's Work	501
Michael Ryhzik	Orthographic Differences between Orders of the Mishnah in MS Kaufmann	517
Yael Reshef	Distinctive Lexical Features in the Written Hebrew of the Revival Period	537
Ora (Rodrigue) Schwarzwald	The Common Denominator Principle in the Formation of Israeli Hebrew	557
Joseph Chetrit	Representations of the Jewish Community and Communal Ethos: A Socio-Pragmatic and Linguistic Analysis of a Hebrew Elegy by R. Shemuel Haliwa (Meknes, 1790)	573
Joseph Tedghi	Neologism and Rare Forms in the Spiritual Works of the Sages of Morocco	595
Ofra Tirosh-Becker	Hebrew and Judeo-Arabic of Bar Mitzva Homilies from Ghardaïa	611
English Abstracts		IX





# English Abstracts



Yitzhak Avishur

### **Names of Jewish Holidays in Arabic, Aramaic, and Hebrew**

In this article the author traces the distribution and reflexes of the names of the Jewish holidays of *Purim* and *Hosha'na Rabba* in varieties of Arabic, Aramaic, and Hebrew.

Ilan Eldar

### **The Hebrew of Dutch Sepharadim in Seventeenth Century Amsterdam**

The paper examines the style of a few literary works and treatises that were written in Hebrew by (1) Spanish-Portuguese Jews who fled from the Iberian Peninsula and settled in Amsterdam or (2) were written by the children of the emigrants who were born in Amsterdam or reached it an early age. Amsterdam was one of the most important Jewish centers of the seventeenth century. Although they continued to use Spanish and Portuguese, the Jews also wrote philosophical, theological, and scientific treatises as well as poems and dramas in Hebrew.

David M. Bunis

### **The Iberian Judeo-Arabic Roots of the Ladino Bible-Translation Tradition**

Scholars of the Ladino Bible-translation tradition with an orientation toward Hispanic Studies and lacking background in Arabic have tended to trace the roots of this tradition only as far back as the earliest known Jewish and non-Jewish Ibero-Romance Bible translations, from approximately the twelfth century. Scholars interested in the Judeo-Arabic Bible translation traditions, on the other hand, have tended to ignore the Ladino Bible

translations in the context of their studies. In the present article it is argued that the Ladino Bible-translation tradition known today was established by the first generations of Jews in parts of Iberia reconquered from the Arabs by Christian Spaniards, who made the transition from Judeo-Arabic to Jewish Ibero-Romance as their daily language. These founders of the Ladino Bible-translation tradition in post-Islamic Iberia were familiar with the Judeo-Arabic Bible translation tradition of Muslim Spain, and naturally used it as the basis of their incipient Ladino translations. Since the syntax of all traditional Jewish-language Bible translations closely adheres to the original Hebrew syntax, evidence of the Judeo-Arabic roots of the Ladino tradition cannot be provided by parallel Hebrew–Judeo-Arabic–Ladino syntactic structures.

Rather, that evidence must be sought in the lexicon, which in fact offers dozens of lexemes of Judeo-Arabic origin preserved from the earlier translation traditions of the Judeo-Arabic speakers of Iberia. Many of these lexemes have cognates, and perhaps actually originated, in early Judeo-Arabic translations, such as that of Rabbi Saadia Gaon; many also have cognates in the Judeo-Arabic translations used among the descendants of Sephardim and other Jews in Morocco, for example, the glosses of Rabbi Rafa’el Berdugo (Verdugo) of Meknes, scion of a Jewish family from medieval Spain. Among the Judeo-Arabisms in Ladino Bible translations and glossaries from the 16-18th centuries which were not noted in the pioneering study of Jewish Romance-language Bible translations by David S. Blondheim (*Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina* [Paris, 1925]) are: *adáraga* (1 Sam 17:7), *adolme* (Deut 19:16), *ala(h)ud* (Gen 4:21, Ps 57:9), *albarda* (Gen 31:34), *aldjamús* (2 Sam 6:13), *alguaziles* (Exod 5:6), the substantives *alhemema/al(‘)amema* (Lev 8:9/Exod 28:4), pl. *al‘ememas/alfamemas* (Isa 3:23) and verb *al‘amemar* (Isa 22:18), *alhayrado* (Ezek 27:19), *alkáseres* (Gen 25:16), *alkevrite/-krevite* (Gen 19:24), *alkordes* (Song 1:10), *alkurzís/alhorzas* (Song 10:10), *anyakutas* (Prov 3:25), *anyámar/anyémal* (Isa 11:6), *aravel* (Dan 3:5), *asikalar* (1 Sam 13:20), *ashenús* (Isa 28:25), *atalaya* (Isa 21:8), *arinkón/arinkonadura* (Gen 49:13), *azeyte* (Num 11:8), *baldar* (Lev 26:15) and *(en) baldes* (Num 11:5), *hata/fasta* (Ps 18:38/Lam 3:40), *hindi* (Ezek 27:19), *karmesí* (Gen 38:28), *magazenes* (Joel 1:17), *metikal* (Gen 24:22), *saragueles* (Dan 3:21), *sharif* (Num 21:18) and derived noun *sharifedades* (Prov 8:6) and verb *asharifear*

(Judg 5:2), *sharope* (Prov 3:8), the substantives *trujimán/trajomán* (Gen 42:23) and *trajomanía* (Hab 2:6), and the verb *trajomanear* (Prov 14:9).

Joshua Blau

### **Remarks on the Biblical Dictionary of David Alfasi**

Alfasi sometimes attributes to an Arabic word belonging to a semantic field related to that of the biblical vocable which it translates the exact meaning of the vocable according to his interpretation. Alfasi is well aware that this new meaning of the Arabic word is unknown to the Judaeo-Arabic public. Therefore, at first he translates the biblical vocable by the Arabic word to which he attributes the new meaning in order to “translate” it immediately into plain Judaeo-Arabic. Interestingly, the application of the new meaning of the Arabic word is not always exact. The two passages I have dealt with are Skoss, *Hebrew-Arabic Dictionary*, vol. i, pp. 298-299 and vol. ii, p. 415, lines 49-51; the second passage is based on Mishnaic rather than Biblical Hebrew.

Alfasi in vol. I, p. 219 claims, strangely enough, that various forms of the preposition בִּין occur in sentences referring to present and future only, as against בִּינֹת, which refers to the present only, as if sentences referring to the past were out of bounds for this preposition. It was the excessive tendency to explain every word in the Bible and not to allow for stylistic redundancy that caused this unlikely interpretation.

Joshua Blau and Joseph Yahalom

### **The Typology of Palestinian Vocalization Systems Preserved in Manuscripts from the Last Quarter of the First Millennium**

Although the number of manuscripts containing Palestinian vocalization is rather small, the number of vocalization systems contained in them is quite numerous. It stands to reason that the dialects reflected in these manuscripts

had already come into being not later than the beginning of the first millennium when the Hebrew language in the garb of Mishnaic Hebrew was still a living tongue. Therefore, one has to refrain from claiming that these manuscripts reflect the emergence of new dialects. The dialects reflected by the different vocalization systems have to be considered to be dialects that were first spoken in Palestine and were later used for literary purposes, besides biblical texts, to a great extent for the vocalization of liturgical poetry as it was performed in the synagogue.

On the other hand, the fact that many manuscripts contain two vocalization signs for one and the same vowel (two signs for *a*, and two signs for *e*) enables us to work out a typology of the vocalization systems. A manuscript using two vowel signs for one vowel is by necessity dependent on a manuscript in which these two vowel signs denoted two different vowels. Only writers and readers who were accustomed to vocalization systems in which these two vowel signs denoted two different vowels could have used these two vowel signs for denoting one and the same vowel. Our paper endeavors to work out the stemmata of these systems of vocalization, basing itself on the use of two vocalization signs for one vowel.

Dror Ben-Arié

***Miqneh Abram* of Abraham de Balmes:  
A New Reading of a Sixteenth Century Hebrew Grammar  
in the Light of Hebrew and Latin Treatises**

*Miqneh Abram* (*Peculium Abrae* by Abraham de Balmes [Venice, 1523]) is a grammar of the Hebrew language in Hebrew and Latin. Throughout this composition, abstract terms and vague definitions are used, and many of the discussions are rather unclear. I argue that *Miqneh Abram* is an original synthesis of the Hebrew grammatical tradition with western Speculative grammar, specifically the thirteenth- and fourteenth-century Modistic school, together with the author's innovations. I recognize three main sources of influence on *Miqneh Abram*: Hebrew grammar treatises (from *Sefer Ha-Riqma* to its contemporaries), Latin grammar treatises (of Dontatus and Priscian), and Modistic treatises (in particular,

Thomas of Erfurt's *Grammatica speculativa*). In order to fully understand De Balme's linguistic theory, one must be well acquainted with these sources. I demonstrate my argument in two ways. (1) *Miqneh Abram* is structurally different from any other contemporary treatise, as it reflects structural elements of treatises of all three sources, and (2) *Miqneh Abram*'s terminology reflects Western grammatical tradition nomenclature combined with corresponding terms from the Hebrew grammatical tradition. I discuss two terms, namely *harkava* (*compositio*) and *shimmush* (*regimen*). It is impossible to realize the full significance of these terms without consulting external sources.

Nasir Basal

### **On the Comparison between Languages in *Tafsīr al-'Alfāz* by 'Abū al-Faraj Hārūn: Comparisons to Rabbinic Hebrew and Aramaic**

Karaite scholars, especially in the tenth and eleventh centuries, were well versed in all facets of Rabbinic literature, and they did not hesitate to quote from those writings. This was true for 'Abū al-Faraj Hārūn as well as Yefet ben 'Ali, David ben Abraham Alfāsi, and others. This article presents Abū al-Faraj's language comparisons — Biblical Hebrew in the light of Rabbinic literature, Biblical Aramaic, and the Aramaic of the Targum. 'Abū Al-Faraj interpreted many words from Biblical Hebrew by deriving their meanings from uses in Rabbinic literature and Aramaic, both Biblical and Targumic Aramaic.

I present examples from a scientific edition that I am preparing of *Tafsīr al-'Alfāz*, an Arabic-Hebrew glossary of the entire Bible, by 'Abū al-Faraj. Examples from the book of Isaiah are presented here together with discussion, analysis, and comparison to other interpretations from the Middle Ages.

I have found that 'Abū al-Faraj explicitly mentioned that certain words in the Bible are 'Mishnaic language,' viz., that their interpretation is possible by a comparison to Mishnaic Hebrew. For him, 'Mishnaic language' is Rabbinic language in its entirety, as understood in mediaeval Karaite and

Rabbinic literature. In other places, 'Abū al-Faraj uses the expressions *min qawlihim* and *min kalāmihim* (= 'as they say'). Analysis of the examples reveals that the majority are comparisons of biblical *hapax legomena*, whose roots (*yesodot*) or meaning are unique. The interpretations based on a comparison with Rabbinic and Aramaic literature are sometimes unique to 'Abū al-Faraj, but for the most part, they are alternative meanings that 'Abū al-Faraj marks by the expression *yuqāl, qīla* (= 'some say').

The translation of the terms into Arabic and their interpretation in *Tafsīr al-'Alfāz* on the basis of their meaning in Rabbinic Hebrew and Aramaic usually resemble that of Yefet ben 'Ali, 'Abū al-Faraj Hārūn's main source in translating and interpreting the words. I sometimes found cases in which their comparison with Rabbinic literature and Aramaic resembled that of Rav Saadia Gaon's *Sab' in Lafza* and *Tafsīr* Isaiah and closely resembled, almost word-for-word, that of Yehudah Ben Quraysh's *Risāla*.

Moshe Bar-Asher

### **The Limitations of Orthography, Script, and Morphology: A Problem of Mishnaic Hebrew Grammar**

This study deals with the difficulties arising from the description of morphological forms in Mishnaic Hebrew due to the limitations of Hebrew orthography wherein vowels are not fully represented. At times, this problem also arises due to the limitations of Hebrew script, which includes letters of similar form. I offer here a comprehensive investigation of a number of 'competing' nominal forms. These nominal forms establish morphological variants in the transmission of one language tradition or in the differences evident when comparing different transmissions.

The discussion in this study is based on the systematic description of over two thousand six hundred nouns and nominalized participle forms. These nouns and nominalized participle forms were presented, described, and discussed in more than one hundred fifty five nominal patterns in the Mishnah according to two textual witnesses — K (Codex Kaufmann, MS A 50 in the Kaufmann collection in the Library of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest) and P<sub>6</sub> (Codex Parma B, 497 de Rossi





Even so, it is not always possible to reach a clear conclusion. Therefore, the researcher needs to present the data while indicating the quality of each of the textual witnesses taken into consideration.

The question of the authenticity of the various forms carries greater weight when dealing not with a single form — one noun or one verb — but rather dealing with a grammatical category, or a number of categories, that converge due to one or more common linguistic features. For example, the nominal patterns that are written as פעול (1. פָּעַל as in אָרוּם, אָדוּמִים; 2. פָּעוּל with unretained *qames* as in קָרוּבִים - קָרוּב - מְתוּקִים, מְתוּק; 3. פָּעוּל with retained *qames* as in דְּרוֹכוֹת - דְּרוֹךְ; 4. פָּעוּל as in שְׁמוּרִים - שְׁמוּר) and the nominal patterns that are written as פעיל (1. פָּעִיל with unretained *qames* as in חָכִיב; 2. פָּעִיל as in שָׁבִיל; 3. פָּעִיל as in פְּטִישׁ; 4. פָּעִיל with retained *qames* as in יְתִיבִים - יְתִיב). In my research of these two groups of nominal patterns, I included the patterns of each group to indicate the movement of nouns from one nominal pattern to another or the occurrence of a noun in two nominal patterns. In this case, I wish to clarify the issue of limitation by assigning nouns of similar orthography or script to a specific nominal pattern. This problem becomes more difficult when dealing with *hapax legomena* or with nouns of limited distribution. In this respect, I deal in the article with 10 out of 252 nouns belonging to the nominal patterns פעילה and פעולה. The data concerning these nouns requires clarification. In the manuscripts of the Mishnah, above all in K and P<sub>b</sub>, a group of four nominal patterns is written פעילה. Here is the extent of their distribution in K and P<sub>b</sub>: 1. פָּעִילָה as in שְׁמִירָה, includes 147 nouns in three groups; 2-3. פָּעִילָה with unretained *šere* as in לְבִינָה, and פָּעִילָה with retained *šere* as in עֲרִיבָה. In a third group of nouns, the *šere* is not certain. These two patterns and the additional group number 39 nouns. 4. פָּעִילָה as in חֲתִיבָה, קְלִיפָה numbers 16 nouns. It should be noted that in the nouns in groups 2-3-4 the vowels [e] and [i] are for the most part written *plene* with *yodh*. Biblical words are spelt defectively. Defective spelling without *yodh* in these patterns could indicate a difference in nominal pattern. For example, the orthographic form דרסה, could indicate the form דְּרִסָּה.

In K and P<sub>b</sub>, a group of three nominal patterns is written פעולה. Their distribution is as follows: 1. פְּעוּלָה, as in שְׁבוּעָה, includes 23 nouns. 2. פְּעוּלָה, as in גְּאוּלָּה, includes 16 nouns. 3. פְּעוּלָה, as in סְעוּדָה, consists of only 10 nouns. Pattern 2 is usually spelled *plene* with *waw*. This agrees with the

reliable manuscripts of Mishnaic Hebrew wherein every [u] vowel is spelled *plene* with *waw*.

In some nouns, the spelling alternates between פעילה and פעולה. The spelling with *waw* sometimes indicates that nouns of the pattern פעולה were written according to the pattern פעולה. For example, חֻקְרָה written as if it were חֻקְרָה or חֻקְרָה. In other cases, there is reason to believe that the word was misspelled due to the similarity between the letters *yodh* and *waw*. For example, when כתובה, the verbal noun of פָּתַב, occurs as כתובה. This is apparently a misspelling of the noun כְּתֻבָּה.

A careful examination reveals that the formation of most of the 252 nouns in the seven nominal patterns mentioned above can be determined. This is because vocalized textual witnesses and reliable oral traditions corroborate one or two of the readings. Even so, quite a few nouns have two alternate forms even within the transmission of one witness — the scribe of K, the vocalizer of K, or P<sub>b</sub> — and variant forms can occur in two different witnesses such as the scribe of K as opposed to the vocalizer of K, or the scribe or vocalizer of K as opposed to P<sub>b</sub>. This is especially the case when one of the transmissions seems to be doubtful due to the witness' quality. Every problematic or doubtful piece of information needs to be examined carefully in order to assess its quality. As stated, this study demonstrates this issue in its discussion of 10 nouns. The discussion will demonstrate the problem of the limitation of written transmission and what can be inferred from it for the description of Mishnaic Hebrew grammar. Some of the suggestions offered here are valid to varying degrees.

I will cite one example: עֲרִיסָה/עֲרִיסָה. The noun עריסה occurs five times in the Mishnah in *Tohorot*. In all of the witnesses checked this noun is always spelt with a *yodh* following the *resh*, as in עריסה (*m. 'Ohal.* 12:4), מעריסתן (*m. Nid.* 4:1). In the tradition of the vocalizer of K this noun occurs in two nominal patterns: 1. פְּעִילָה: עֲרִיסָה: וְהָעֲרִיסָה (*m. Kelim* 16:1), מְעַרְיִסְתָּן (*m. Nid.* 4:1); 2. פְּעֻלָּה: שְׁלֵעֲרִיסָה: שְׁלֵעֲרִיסָה (*m. 'Ohal.* 12:4; *m. Parah* 12:8), הָעֲרִיסָה (*m. Kelim* 26:5). This is also the case in P<sub>b</sub>, 1. פְּעִילָה: עֲרִיסָה: וְהָעֲרִיסָה (*m. Kelim* 16:1), מְעַרְיִסְתָּן (*m. Nid.* 4:1); 2. פְּעֻלָּה: שְׁלֵעֲרִיסָה: שְׁלֵעֲרִיסָה (*m. Parah* 12:8), הָעֲרִיסָה (*m. Kelim* 26:5), שְׁלֵעֲרִיסָה (*m. 'Ohal.* 12:4), מְעַרְיִסְתָּן (*m. Nid.* 4:1). MS Paris (328-329) also has both forms: עֲרִיסָה (2x), עֲרִיסָה (3x); as do the Livorno editions of the Mishnah: מְעַרְיִסְתָּן (*m. Nid.* 4:1) and also עֲרִיסָה (4x). However, MS Parma A (de Rossi 138) has only two vocalized occurrences, both of them עֲרִיסָה (*m. Kelim* 16:1; 26:5).

It seems to me that based on the situation described above — two ancient witnesses (K, P<sub>b</sub>), one slightly later witness (Paris 328-329), and a witness from recent generations (Livorno editions) that transmit two different morphological forms — we cannot assume that the different vocalizations are the result of errors. I believe that two parallel forms existed in Mishnaic Hebrew. It should be noted that both alternate forms are attested in Italy over the course of many generations as demonstrated by the transmissions of K, MS Paris, and the Livorno editions.

Only a study of all the examples dealt with in the article can clarify the problematic nature of the transmission of various nouns by different spellings.

Elitzur Bar-Asher Siegal

### **Rhetorical Questions in Jewish Babylonian Aramaic**

This paper focuses on the use of the particles אטו and מי in the context of rhetorical questions in Jewish Babylonian Aramaic (JBA). In order to reveal the function of the particles in this environment, the paper deals with the following set of questions: (1) What is the function of these particles in other contexts and are there are connections between the various uses of these particles? (2) Since rhetorical questions in JBA can be expressed without these particles, what is their semantic contribution when they do appear? 3) What is the origin of these particles, and specifically how did they grammaticalize to be part of the rhetorical questions? Additionally, I will examine the syntactic interaction between these particles and the two JBA negators לא and לאי.

Yochanan Breuer

### ***Rabba* and *Rava*, 'Abba and 'Ava – Spelling, Pronunciation, and Meaning**

According to a tradition preserved in a response by Rav Hai Gaon, the proper nouns רבה *Rabba* and רבא *Rava* are derived from the Aramaic-

Hebrew word אבא, and there is a parallel distinction between two forms of this noun: one is written with a final *aleph*, pronounced 'ava, and means 'a/the father', and the other is written with a final *he*, pronounced 'abba, and means 'my father'. The article deals with the question how this three-fold distinction from the same original form was created. Examination of the forms in Western and Eastern Aramaic and in Hebrew reveals that (1) in Western Aramaic it means 'the/my father' and it is pronounced 'abba; (2) in Mishnaic Hebrew, while borrowed from Western Aramaic, it means only 'my father' and is pronounced 'abba; (3) in Eastern Aramaic it means 'a/the father' and it is pronounced 'ava. Accordingly, it is suggested that the eastern form was preserved in Babylonian Aramaic with its original pronunciation and meaning 'ava = 'a/the father', while the Mishnaic Hebrew form was borrowed into Babylonian Aramaic with its pronunciation and meaning 'abba = 'my father'. Its borrowing from Hebrew may account also for the spelling with *he*.

Chanoch Gamliel

### **Lexical Definitions in Menaḥem's *Maḥberet* and Rashi's Commentary**

One of the most important aspects of a dictionary is lexical definitions. Menaḥem's *Maḥberet* was the first comprehensive Hebrew-Hebrew dictionary to the Bible. Rashi's commentary, too, was much concerned with lexical issues. In this article all words from the book of Exodus cited in the *Maḥberet* (624 words) as well as all words given a literal explanation in Rashi's commentary to Exodus (449 words) were investigated. The examination reveals a striking difference between the approaches of these two scholars. In most cases Menaḥem quotes examples from the Bible without giving a true definition, and when he does attempt to define a word, he uses a synonym. Rashi, on the other hand, tends to prefer explicit definitions to synonyms. Rashi's method differs completely from that of another commentator, Ibn Ezra, who often quotes citations from the Bible as an explanation or definition. The comparison with Menaḥem demonstrates that Rashi has adopted an innovative and independent approach to defining words.

Santiago García-Jalón

### **Manuscripts That Preceded the *Introductiones* of Alfonso de Zamora**

In 1526 Alfonso of Zamora published the so-called “second edition” of his *Introductiones artis grammaticae hebraicae*. The length and contents of this work clearly set it apart from the alleged “first edition” of the *Introductiones*, published in 1515. This paper shows how, in the intervening decade, Zamora painstakingly prepared the edition of 1526. To support my proposal, I argue that grammatical notes appear in different manuscripts copied by Zamora between 1515 and 1526 that would be used in the “second edition” of the *Introductiones*, and which were missing in the first. With that goal in mind, this paper elaborates on the many grammatical works copied by Zamora during those years, some of which are accompanied with complete or partial translations into Spanish or Latin.

Aron Dotan

### **The Double Pronunciation of the Ancient *Resh***

*Resh* has been transmitted by various Masoretic sources with a double pronunciation, weak and strong, according to specific rules, the nature of which and whose precise pronunciation have been strongly disputed by scholars. The starting point of almost all explanations has been a text published by Seligman Baer. Although argued to be false and useless by C. D. Ginsburg, P. Kahle, and others, this text, nonetheless, has continued to serve for many years as a source for theories and suggested solutions.

A thorough new study of the ancient manuscript material leads to the conclusion that only two specific categories are involved in the pronunciation of the *resh* as weak (*rafe*, *rax*), namely (1) [r] preceded by one of the six consonants [z d t s t] with a quiescent *shewa*; and (2) [r] with a quiescent *shewa* followed by one of two consonants [l n]. In both categories the [r], itself apico-dental, comes in direct contact with another apico-dental consonant [z d t s t], dissimilates, and is pushed back to a dorso-velar [ɣ]

or even dorso-uvular, which was characterized as weak compared to the regular *resh*, which was more dental and defined as strong (*dagesh*).

This practice must have been quite ancient. It was remembered as a remnant of the Palestinian tradition, but its exact details were no longer understood. Consequently, the transmission of the rule was corrupted by the intervention of copyists, which affected details of the rule in different sources. None of those who transmitted the rule spoke from personal experience and each introduced his own interpretations, which were then cited as part of the rule. It is only natural that such transmissions were distorted and misunderstood. This applies to all those who wrote about the phenomenon of the double *resh*, such as Saadia Gaon in his commentary to Sefer *Yeşira*, Abu al-Faraj Harun in his *Hidayat al-Qari* as well as several anonymous authors in various Geniza fragments.

Jonathan Howard

### **Hebrew, Aramaic, Greek: the List of Languages in *Me'or 'Ayin* and the Transmission of *Diqduqe ha-Miqra***

*Me'or 'Ayin* is an eleventh-century grammar of Hebrew belonging to the classical ('Hārūnian') Karaite tradition, abridged, condensed, and adapted from several earlier Karaite treatises of grammar. In Chapter 11 a list of languages is mentioned, which is thought to have contained hints regarding the author's original locale. In this paper it is conjectured that the list of languages is an adaptation of another list of languages appearing in an old (ca. eighth century) grammatical document known as *Diqduqe ha-Miqra*.

A detailed philological comparison of these two lists provides interesting insights into both compositions: It is demonstrated that Chapter 11 of *Me'or 'Ayin* is an attempt to formalize ideas taken from earlier grammatical treatises in the terminology of *Diqduqe ha-Miqra*, the latter work indeed being the former work's source regarding the list of languages. In addition, the adapted list in *Me'or 'Ayin* uncovers a textual sub-archetype of *Diqduqe ha-Miqra*, which differs from those appearing in other manuscripts or quoted in other grammatical works — thus illuminating another chapter in the transmission of this ancient grammatical document.

Yehudit Henschke

**On the Language of the Musta‘arabi Jews of Peqi‘in:  
Between Jewish Arabic and Local Arabic – A Look at the  
Names of the Holidays**

This paper examines an interesting and unique phenomenon in the Arabic spoken by the Musta‘arabi Jews of Peqi‘in. The isolation from the surrounding society, which characterized many Jewish communities in the Diaspora, was less distinct in the case of these Jews, and as a result their language is replete with Arabic Islamic and Christian words, including from the religious sphere. The study exemplifies this with respect to the names they use to refer to the Jewish holidays. An examination of these names reveals that the Jews of Peqi‘in prefer Arabic names to Hebrew ones. Some of the names they use are ancient and are recorded in medieval Jewish texts. Others are identical to the names used by their Arab neighbors to refer to Jewish holidays, such as *ras əs-sane*, *‘id l-ġufrān*, *‘id l-‘orš* and some are even Arabic names that are usually applied to non-Jewish holidays, such as *sabət*, *‘id l-fasaḥ*, *‘id l-‘anšara*.

The preference for Arabic is also reflected in their use of unique words and expressions that are not at all used by Arabs, and whose meaning is strictly Jewish, such as *ras əs-sahər*, *ras əs-sahər*, *‘id l-masxara*, etc. Another interesting finding is that the Arabic spoken by the Jews of Peqi‘in preserves unique forms that are not found in the dialect of their Arab neighbors, such as *‘orš* rather than *‘arayeš*, *zlabə* rather than the local word *zalabye*, and *fasaḥ* rather than *fīṣəḥ*.

I suggest that the vernacular of the Eretz Israeli Jews preserves traces of a Judeo-Arabic phenomenon that occurred across the Fertile Crescent in the Middle Ages.



Doron Yaakov

### **Remarks on a Verbal Form in the Yemenite Tradition of Mishnaic Hebrew**

This article deals with the vocalization of the *Nitpa'al* pattern in Mishnaic Hebrew according to the Yemenite and other traditions. In Biblical Hebrew the *Hitpa'el/Nitpa'el* pattern is generally vocalized with *šere* in the second radical of the 3 m.s. perfect. In the reliable manuscripts of the Mishnah and in the central-Yemenite tradition, it is vocalized with *pataḥ*. The Jews of Sharab (located in southern Yemen), however, used to read it consistently with *qameš*. This unique tradition has traces in the Babylonian tradition and in ancient Yemenite manuscripts (from the center and the south). The article deals also with the vocalization of this stem in the printed editions of the Mishnah and its possible influence on the tradition of the Jews of Sharab. At the end of the article I examine the rare Mishnaic *Hitpa'el* forms (with the prefix  $\eta$ ) in the various traditions.

Geoffrey Khan

### **The Pronunciation of *Dageš* in the Tiberian Tradition of Biblical Hebrew**

In this paper I discuss some aspects of the pronunciation of the *dageš* in the Tiberian reading tradition that can be now reconstructed from the medieval sources. The two main groups of sources that I am concerned with are the Masoretic treatises and the Karaite transcriptions of the Hebrew Bible into Arabic script. The Masoretic treatises were written by Tiberian Masoretes or by scholars who had direct access to the Tiberian reading tradition. The most important one for our purposes is *Hidāyat al-Qāri'* 'The Guide for the Reader', which was written in Arabic in a long and short version in the early 11<sup>th</sup> century by the Karaite grammarian 'Abū al-Faraj Hārūn. There is evidence in these sources of a type of reading tradition in which the *dageš lene* in *bgdkpt* letters was pronounced *dageš forte*. This 'extended *dageš forte* reading appears to have developed in the later Masoretic period. In

addition to this phenomenon, a passage from *Hidāyat al-Qāri*' indicates that the *dageš forte* was pronounced extra-long in the *taw* of a few words.

Asher Laufer

### **Contemporary Realizations of *Qameš*: The Pronunciation of *Qameš* before a *Ḥatef-Qameš***

In this paper I focus on the realizations of the *qameš*, and point out the trend of giving the *qameš qatan* a printed symbol that differs from that of *qameš gadol*. I highlight a difference in the interpretation of the *qameš* in liturgical Hebrew in words like **נְעָמִי**, **פְּעִלּוּ**, **מְחַרְת**, **קְרָשִׁים** and **שְׂרָשִׁים**: the *Koren* prayer book considers the *qameš* in such words to be a *qameš qatan*, while prayer books like *Rinat Yisrael* consider the *qameš* to be a *qameš gadol*. At the heart of this debate lies the fact that the editors of prayer books like *Rinat Yisrael* are following Jewish reading traditions whereas the editors of the *Koren* prayer book believe they are following the rules of grammar.

I argue that (1) Whenever there is a conflict between grammar and tradition in liturgical matters, tradition overrides grammar. There is considerable evidence since the 10<sup>th</sup> century for the pronunciation of such words with a *qameš gadol*. (2) Even from the grammatical point of view we can give new counter-grammatical rules that justify the pronunciation of the *qameš* in these words as a *qameš gadol*. We argue that the grammarians who decided that the *qameš* in these cases is a *qameš qatan* did not see the whole picture and erred. Therefore, we believe that, at least in liturgical reading, the *qameš* in such words should be realized as a *qameš gadol* and we urge the editors of the *Koren* prayer book to correct accordingly.

José Martínez Delgado

### **The Making of Accumulative Lists in the *Maḥberet* of Menaḥem ben Saruq**

It is well known that early Hebrew philologists from al-Andalus used Masoretic lists in reaching their main conclusions. This is the case with

Menaḥem ben Saruq and Judah Ḥayyuj, who also compiled accumulative lists in their grammatical excurses. This trend demonstrates the pervasiveness of the Masora in the study of the Hebrew language before the Arabicization of its morphology. I will show in this paper how the introduction of Menaḥem ben Saruq's *Maḥberet* (Cordoba, 10th century) includes lists inspired by the classical accumulative Masora. These new Andalusi accumulative lists fully developed by Menaḥem ben Saruq have a phonetic, morphological, and lexicographic nature.

Hananel Mirsky

### **The *Maḥberet Menaḥem* According to the Critical Edition of Sáenz-Badillos**

In his article "Principles in Editing Medieval Texts," *Lěšonénu* 54 (1990), pp. 217-230, Angel Sáenz-Badillos describes two ways to edit ancient works that have survived in more than one manuscript:

- A) The editor selects the most complete and reliable manuscript to serve as the main version and adds a critical apparatus with the variations of the other manuscripts. This is a diplomatic edition.
- B) The editor checks each and every word in all manuscripts, evaluates them, gathers the chosen words, and produces a version that is supposed to be the closest to the original. This is an eclectic edition which, in fact, is not similar to any of the manuscripts, but a combination of them all.

Badillos preferred the latter and described the principles he adopted in editing the books *Tešubot de Dunaš Ben Labrat* (Granada, 1980) and *Maḥberet Menaḥem* (Granada, 1986).

Although attention to the context is the last principle in his list, in my opinion, it should be given a higher priority when editing an eclectic edition. In this article, we will cite twelve examples from *Maḥberet Menaḥem* where the version chosen is not aligned with the context or Menaḥem's theory. One wonders as to Menaḥem's intention and whether he made errors. Researchers would benefit from a new critical edition of the *Maḥberet*, based on greater attention to the context, in addition to the philological aspects, and pointing to the texts that are in line both with the context and Menaḥem's theory.

Yosef Ofer

## **Two Masoretic Notes about Words Vocalized with a *Qames* and Their Metamorphosis**

The two Masoretic notes discussed here deal with biblical nouns (*bar*, *par*, *dal* and others) and determine when they should be read with *qames* and when with *patah*. The purpose of these notes is to preserve and fix the reading tradition of these nouns throughout the Hebrew Bible. However, in both cases a corruption occurred over time and the original meaning of the notes was forgotten. Consequently, a contradiction arose between the reading tradition of these words and the Masoretic notes concerning them. The reading tradition is influential since it was preserved both orally by Jews as well as in writing as vocalization in the copies of the Hebrew Bible. Readers are likely to maintain their tradition despite what the Masoretic notes say. That is what happened in some cases, but in one verse the corrupt tradition prevailed and the version of the Bible was corrupted by some of the readers.

Steven E. Fassberg

## **Perfect Third Masculine Singular בָּעוּ and Related Forms in Samaritan Aramaic**

Samaritan Aramaic evidences examples of the perfect 3 m.s. form with final *waw* (-*u*): אָתוּ 'he came', בָּעוּ 'he requested', מָחֹו 'he struck', מָטֹו 'he arrived', סָחֹו 'he washed', שָׁהוּ 'he tarried'. Ben-Hayyim suggested that the final *waw* (-*u*) reflected the fusion of the independent pronoun הוּא onto the 3 m.s. perfect: הוּ + בָּעָה. Macuch hesitatingly proposed that the *waw* was a reflex of original III-*w* verbs. In this paper yet another solution is advanced: that the use of a plural form originated in the use of both singular and plural agreement with collective nouns.

Yona Sabar

### **Hebrew in the Shadow of Neo-Aramaic: *Mizrahi* Hebrew as Reflected in the Report of a Kurdish *Ḥakham* Traveling in Kurdistan in 1932**

It seems that Professor J. J. Rivlin, a well known orientalist in the Hebrew University (and father of the present President of Israel, Reuven Rivlin), had enjoined *Ḥakham* Eliyahu Avraham Dihoki Mizrahi to travel to Kurdistan and write a report on places inhabited by Jews. He requested details about their Jewish life and traditions, especially about Elkosh. He wanted an estimate of the number of Jewish families in each location and if there was a synagogue, *ṭabilah* (mikveh), *shoḥeṭ* (ritual slaughterer), *ḥakham* (Rabbi), *gabbay* (synagogue treasurer) and other community dignitaries, *genizah* for discarded books, shrines, sources of water (rivers, wells), farming, Jewish-Gentile relations, etc. The report includes some information about Kurdish Jews in such far-away places as Baghdad, Beirut, Haifa, Tiflis, Baku, and Yekaterinburg (Russia).

His Hebrew is basically modern “Palestinian” (ca.1930), influenced considerably by his own Zakho-Dihok Neo-Aramaic speech, which manifested itself in spelling (מישולמים [= מישולמאנה, מוסלמים], עתיקא, גניזא), grammar (נידבודדו, נתפוצצא), syntax (שלושה שעות; בית הכנסת עתיקא), etc. It includes strange spellings and grammatical mistakes. There is Arabic influence in vocabulary (*caravan*, *tahwīl*), place names (היפ, חייפה [= Jaffa]), and the use of Arabic numerals.

Moshe Kahan

### **The Transformation of Ellipsis from an Exegetical Rule to a Logical Theorem in Kaspi’s Work**

A basic subject of study in biblical philology is ellipsis — the gapping of words and usage of sentences in which a lexical unit is absent. The early exegetes noticed that Scripture omitted various words and elements, and each tried in his own way, to explain the phenomenon. Many exegetes and researchers have dealt with the phenomenon.

Among the medieval grammarians to weigh in on this topic was Joseph ibn Kaspi (1280-1345), a Provençal exegete and philosopher. As opposed to his predecessors, Kaspi anchored this phenomenon in a logical framework and included it in a wider set of rules. This set of rules was not specifically exegetical or grammatical. In his view, just as the physical world is divided into inclusive entities on the one hand and specific entities on the other, so, too, linguistics, the view of the physical world, is divided into rules and details. Kaspi derived from this two rules:

1. Specific information can be deleted, leaving more inclusive information. The absence of information, in this view, is not mistaken. This is his view of ellipsis.
2. One linguistic category may be swapped for another, provided the two categories are included in a meta-category. Kaspi uses this principle to explain swapped categories. For example, a noun may be swapped with an adjective, as they are both nominal (שם תואר, שם עצם). Though earlier grammarians dealt with this issue, Kaspi is the first to anchor this phenomenon in a Logical-Aristotelian framework, and he created a new arena for Hebrew grammar and biblical philology.

Michael Ryzhik

### **Orthographic Differences between Orders of the Mishnah in MS Kaufmann**

Different orders of the Mishnah in MS Kaufmann have, in some categories, different orthographic preferences. Differences can be seen in words that are common in the Mishnah, e.g., *plene/defective* spelling of vowels or the use of ה or א as a final *mater lectionis*. The forms of כל with possessive suffixes (כולם, כולו, etc.) are usually written *plene* in all orders, except *Toharot*, where the defective spelling comprises 50% of all occurrences. מְנָה / מְנָא is written with א in the Orders of *Zera'im* and *Qodashim* and with ה in *Mo'ed*, *Nashim*, and *Neziqin*. These orthographic differences, however, can also represent morphophonological traits. For example, כאילו is written כאילו in *Zera'im*, *Qodashim*, and *Toharot*, but is spelled כילו in *Mo'ed*, *Nashim*, and *Neziqin*. The general conclusion is that different orders

of the Mishnah have a different philological history. It seems that in the early medieval period there were manuscripts of separate orders of the Mishnah as well as manuscripts of the whole corpus. The orthography of the orders that were more studied (and rewritten), i.e., *Mo'ed*, *Nashim*, and *Neziqin*, were more influenced by scribes, and in some traits they show affinity to the orthography of Amoraic texts. The result is the distinction in MS Kaufmann between *Mo'ed*, *Nashim*, and *Neziqin*, on the one hand, and *Zera'im*, *Qodashim*, and *Toharot*, on the other.

Yael Reshef

### **Distinctive Lexical Features in the Written Hebrew of the Revival Period**

The article presents and discusses a significant lexical change that occurred in written Hebrew with the transformation of Hebrew into the frame language of society in Palestine at the onset of the Mandate Period. An examination of texts from the early layers of Modern Hebrew (late 19<sup>th</sup> century and early 20<sup>th</sup> century) indicates that a series of words and meanings commonly used by revival generation writers in Palestine and Europe alike abruptly disappeared from the written language with the transition from the use of Hebrew as a literary device to its employment as a daily, practical language within an ordinary speech community. Based on a textual examination of a large corpus of early Hebrew newspapers, the article gives examples of such usages and advances the claim that the Revival Period (1880s-1920s) should be recognized as a distinct period in the history of Modern Hebrew.

Ora (Rodrigue) Schwarzwald

### **The Common Denominator Principle in the Formation of Israeli Hebrew**

The Common Denominator Principle states that when given a few options, only the basic simple features that are common will be chosen. This

principle can explain many of the linguistic features that were chosen for the formation of Israeli Hebrew. Jews had traditional knowledge of certain parts of their classical literature and used various Jewish languages in which a Hebrew component fused. In phonetics and phonology, the phonemes and phonological rules were chosen according to shared features. In morphology, the forms chosen were constructed around the basic structures found in classical Hebrew (however, only the simple forms were selected, and regularization controlled morphological developments). In syntax, SVO sentence structure was chosen as this was the alternative way in classical sources and common in Jewish languages. Phrase structure followed the classical sources with some simplifications. Lexical choices were influenced by the frequency of words in the classical sources and the Hebrew component used in Jewish languages. Many loan words, however, were adopted and words changed their meanings following foreign influences. The changes are explained by the Common Denominator Principle, which was influenced by the common knowledge of Hebrew by the Jews and their linguistic backgrounds.

Joseph Tedghi

### **Neologism and Rare Forms in the Spiritual Works of Moroccan Sages**

Since medieval times Morocco has been an important Jewish cultural and spiritual center. Moroccan sages wrote many works interpreting the Bible and Talmud, as well as works in the fields of Jewish law, Kabbala, Jewish thought, and poetry. Events that took place during their times were written in Hebrew in a genre of chronological and historical records. Reading this literature shows that the language of the Moroccan sages was based on all the layers of the Hebrew language: Biblical Hebrew, Rabbinic Hebrew, Medieval Hebrew, and what followed. Similar to the characteristics of the Hebrew that was used in the Jewish diaspora, it is possible to observe the following elements in the writing of Moroccan sages: loan translation, absorption of components from other languages with which they were in



contact, words that received new meanings, and, of course, new Hebrew terms not found in earlier literature.

In this article I present a selection of neologisms and unique Hebrew forms that have not been recorded in dictionaries, and which I have culled from the literature:

אָנָסוֹת — the status of conversos, עוֹבִיּוֹת — thickened clouds, הפָּסִיק — fasted for three or six days consecutively, הוֹלֵכָה — a march, a procession, גַּמְלָן וּסְפָן — being charitable and respected, הַשָּׁבָה — answer, מִגָּן — a collection of liturgical poems for the Days of Awe, לַהֲשַׁעֵיר — to make an assumption, כִּיעַר עַל — was angry at someone, angered.

The words מִגָּן, הַשָּׁבָה, הוֹלֵכָה, סְפָן, גַּמְלָן and the verb הפָּסִיק, received new meanings. On the other hand, the words עוֹבִיּוֹת, אָנָסוֹת and the verbs לַהֲשַׁעֵיר, כִּיעַר עַל are completely new.

These examples show that the language of Moroccan sages was not stagnant but alive and constantly changing. Like contemporary sages in Israel's communities, these scholars were inclined to constantly expand the Hebrew vocabulary in their writing using their language, and adapting it to the needs of day-to-day living. The list of terms presented here is but a sample from a larger investigation that will deal with unique meanings in the vocabulary of Moroccan sages.

Joseph Chetrit

### **Representations of the Jewish Community and Communal Ethos: A Socio-Pragmatic and Linguistic Analysis of a Hebrew Elegy by R. Shemuel Haliwa (Meknes, 1790)**

This study presents a Hebrew poetic lament dealing with the persecutions of the Jews of Morocco by the Sultan Mulay Yazid (1790-1792), particularly of the Jewish community of Meknes in the spring of 1790. During this organized pogrom, Jewish houses were plundered and destroyed in the search for hidden treasures, families were expelled, young and married women were raped, synagogues and Torah scrolls were profaned, communal leaders were hanged, and Rabbis were stripped to their undergarments. The liturgical and philanthropic services of the community ceased to function

during long months of distress and despair. The poet builds a communal ethos through a contrast of the recent sumptuous communal past with the disastrous present.

In addition to editing and commenting on this interesting poem, its representations and imaginary, and the diverse themes developed, the article adopts a socio-pragmatic and socio-semiotic approach to show how the poet constructs his communal ethos and its textual cohesion and coherence through the diverse contrastive stanzas of the poem. The study promotes a semantic and pragmatic analysis of poetic texts based on the notions of continuous and discontinuous isotopic chains.

Ofra Tirosh-Becker

### **Hebrew and Judeo-Arabic of Bar Mitzva Homilies from Ghardaïa (Algeria)**

Ghardaïa is the capital city of the Ghardaïa Province of Algeria, located in the Northern Sahara Desert, 500 km south of Algiers. It is the largest city in the famous oasis of the Mzāb Valley, and a major oasis along the trans-Saharan trade route. A Jewish community existed in Ghardaïa since the fourteenth century, although it is possible that Jews arrived in the Mzāb as early as the twelfth century. The Jews of Ghardaïa were subject to many restrictions and were confined within the Jewish quarter, interacting with the region's Arabs and Berbers mainly for trade. This prolonged social isolation resulted in some unique local customs.

In Ghardaïa, as in most North African Jewish communities, the celebration of the child's first *'Aliyya* or first donning of the prayer shawl (*tallit*) was typically celebrated prior to his thirteenth birthday, at the first occasion when the child was capable of reading the Torah in the synagogue. In various North African communities, this ceremony was named *tefillin* or *nhār at-təfillin*.

In this paper, I discuss homilies for Bar-Mitzva ceremonies, which were published among other texts, in the book *Hasde 'Avot* by Rabbi 'Amrān Ṣabbān (1882–1964), one of the prominent leaders of the Jewish community of Ghardaïa. The book was printed in 1926 in Sousse and reprinted in Djerba

in 1953. The discussion focuses on the Hebrew and the Judeo-Arabic used in the four Bar Mitzva homilies published in this book, each comprising both Hebrew and Judeo-Arabic sections. The variety of Judeo-Arabic used in these homilies is characterized by its phonological, morphological, morpho-syntactic, and lexical features. It is shown that the Hebrew part of the homilies is written in poetic Hebrew that embeds components from various periods of Hebrew: Biblical, Rabbinic, and Medieval. The different employment of registers in the Hebrew and the Judeo-Arabic sections are discussed in view of their sociolinguistic functions.

