

שכחוהו עד בוא עזרא וגילהו

תפיסת הניקוד
בין חידוש למסורת
יונתן האורד

כשהומצאו סימני הניקוד והטעמים בשלהי העת העתיקה, או בראשית ימי הביניים, יצר הדבר תמורה עמוקה בדמות הטקסט המקראי. מעתה לא הייתה מסורת הקריאה המוסמכת שמורה רק בפי קריין מקצועי ובזיכרוננו; היא נרשמה לפרטיה בספר מועתק והייתה זמינה לכל דורש לקריאה ליטורגית ולעיון.

המאמר מתחקה על עדויות בספרות היהודית בימי הביניים — רבנית וקראית, הלכתית, לשונית ומיסטית — המלמדות על לבטים והתמודדויות עם השינוי הדרמטי בייצוג הוויזואלי של המקרא. נראה שבעלי ההלכה הרבניים קיבלו את מסורת הניקוד, אך נצמדו למציאות ההיסטורית שרואה בו חידוש ותקנת סופרים. לעומתם אימצו הקראים והמקובלים את המסורת במלואה וראו בניקוד חלק אורגני מהתורה המקורית בימי משה. לצד זה מוצג מודל משוכלל שמוצאו בחוג אשכנזי, אשר גורס כי הניקוד אומנם קדמון, אך נשכח ושוחזר בתקופה מאוחרת בידי עזרא הסופר. כך המודל מצליח לפשר בין המחויבות למסורת ובין המציאות ההיסטורית והקביעות ההלכתיות.



שכבות־שכבות עשוי הטקסט המקראי המסורתי שבידינו: המצע החומרי (יריעות קלף או נייר שנתפרו כספר); האותיות; הסדר (חלוקה לטורים ולשורות); החלוקה לפרשיות ("פתוחות" ו"סתומות") ועיצובן המיוחד של ה"שירות"; הניקוד; הטעמים; והערות המסורה.¹ המתבונן בעותקים שונים של הטקסט הזה – בין שמדובר בכתב יד עתיק, בין שמדובר במהדורה מודפסת חדשה – עשוי להתרשם שמדובר בטקסט אחדותי העשוי מעור אחד. אבל התרשמות זו אינה אלא תעתוע חזותי, שהרי המרכיבים השונים משורגים זה בזה כמעט לבלי הכר. בעיני החוקר, האמון על כך שמרכיבים שונים נתונים בתוך הטקסט האחד, ממילא עולה שאלת היחס ההדדי של המרכיבים זה לזה, שלא לומר שאלת מקורם של המרכיבים השונים ושאלת מקוריותם.

נוסח המסורה של המקרא קבוע ומחייב. עדויות תלמודיות מלמדות על הקפדה דקה שבדקות בכל אות ואות,² והלכה פסוקה היא שספר תורה שנשתבש בו האיות פסול מקריאה בציבור.³ חוקרים הראו שכבר במאה הראשונה לספירה היה הטקסט המקראי הקדם־מסורתי מגובש בדיוקנות. גם השיטה המדרשית המיוחסת לאסכולת ר' עקיבה (שפרחה במהלך המאה השנייה), שיטה שבה כתיבים "מלאים" ו"חסרים" נדרשו לצרכים הלכתיים, מעידה על קיומו של טקסט מדויק באותיותיו.⁴ הטקסט המדויק הזה נתפרש לחכמי ישראל לא רק תוצר של ביקורת הנוסח בעת העתיקה, אלא מסירה נאמנה של התורה המקורית שניתנה למשה בסיני.⁵

דא עקא, הכתיב המקראי אינו עומד לבדו, וקריאת הטקסט בציבור מגלמת בתוכה גם את מסורת הקריאה – מסורת שייצוגה הגרפי מתבטא בסימני הניקוד והטעמים. ממילא אפוא עולה השאלה: קריאה זו בתורה, קריאה הנסמכת על מסורת הגייה שייצוגה בסימני הניקוד, כלום יש לה עוגן היסטורי ותאולוגי כשם שיש למסורת הכתובה של האותיות?

* מקצת הדברים הוצגו בכינוס "המקרא ועולמו" שנערך באוניברסיטה העברית בסיוון תשפ"ד, ועיקרם בכינוס "אני לא טקסט" שנערך באוניברסיטת בן־גוריון בנגב בתמוז ב'. תודתי נתונה לידידי ינון קאהן, אשר חלק עימי בטובו כמה הפניות חשובות ממחקר הספרות הקבלית, ולמשתתפי שני הכינוסים ולקריין מטעם המערכת, שהחכימוני הרבה בהערותיהם.

1. ראו Geoffrey Khan, *A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and its Reading Tradition* (Piscataway: Gorgias, 2013), 3–4. דבריי להלן על "המסורת שבעל פה" הוראתם בעיקר אותם המרכיבים המשותקים במערכות הניקוד והטעמים, כלומר למסורת שהועלתה על הכתב בתוך המצחפים המקראיים (בשונה מאפיונו של כאן).

2. ראו למשל בבלי, עירובין יג ע"ב; סוטה, כ ע"ב; וכן להלן, הערה 5.

3. משנה תורה, הלכות תפילין א, ב; ז, יא; שולחן ערוך, יורה דעה רעה, ו. אבל יש פוסקים שהקלו בזה לעיתים.

4. ליבוש הנוסח הקדם־מסורתי ראו Armin Lange, "'They Confirmed the Reading' (y. Ta'an. 4.68a): The Textual Standardization of the Jewish Scriptures in the Second Temple Period," in *From Qumran to Aleppo: A Discussion with Emanuel Tov about the Textual History of Jewish Scriptures in Honor of his 65th Birthday*, ed. Armin Lange et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 29–80, המצביע על פעולה אקטיבית של בחירה בסוג נוסח. לעניין הדרשות "דבי ר' עקיבה": עליו נאמר שהיה דורש תילין של הלכות על כל קוץ (בבלי, מנחות כט ע"ב) ושהאסכולה שלו מאופיינת בהיטפלות לכל פרטי הנוסח לצורך דרשנות מופלגת ולימוד של הלכות ואגדות המקופלות באופן נסתר בצורתו. זאת בניגוד לאסכולה "דבי רבי ישמעאל", אשר סברה ש"דיברה תורה בלשון בני אדם" ושאינן סיבה להיזקק לדרשנות מופלגת שכזאת. על כך ראו י"נ אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים** (ירושלים: מאגנס, תשי"ז), 521–522; א"י השל, **תורה מן השמים באספקלריה של הדורות**² (ירושלים: מגיד, תש"ף), א, 80–82. עם זאת דומה שיש למתן את האבחנות שם: לפחות בספרות התנאים ההבדלים בין ר' עקיבה וסיעתו לר' ישמעאל וסיעתו אינם כה חדים. ראו אהרן גלצר, "הרקע הלשוני של פרשנות המקרא במדרשי התנאים" (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשפ"ב), 237–238. מכל מקום קיומן של דרשות המדקדקות בכתיב – יהא מקורן אשר יהא – מעיד על תפיסה של טקסט מקובע באותיותיו.

5. ואומנם חכמים הכירו בביקורת הנוסח. ראו למשל בבבלי, יא, א' על "שלושה ספרים שנמצאו בעזרה" (ספרי דברים שנו [מהדורת פינקלשטיין, 423] ומקבילות), שבה הכריעו לפי רוב של שניים מתוך שלושה. ובכל זאת נראה שמנגנון זה נתפרש כאמצעי לאחזור הטקסט המקורי והנכון היסטורית. ראו בבלי, מנחות ל ע"א: "אפשר ס[פר] ת[ורה] חסר אות אחת, וכתב 'לקוח את ספר התורה הזה' (דברים לא 26)? – כלומר הספר המקורי ממש, באותיותיו.

שאלת קדמותם של סימני הניקוד (והטעמים)⁶ כבדה ונכבדה, והיא עמדה במרכז פולמוס ספרותי ומחקרי ארוך שראשיתו המקובלת במאה השש־עשרה.⁷ אולם ברבות השנים התגבשה הבנה מחקרית ברורה לגבי העובדות ההיסטוריות: סימני הניקוד לא היו מצויים בעת העתיקה – עובדה שנתאששה גם מגילוי עותקי מקרא בין מגילות מדבר יהודה. הם נעדרים לחלוטין מן הספרות התלמודית, גם במקומות שבהם הם היו טעונים אזכור.⁸ הופעתם הראשונה היא בכתבי יד מקראיים מחוגי המסורה, דבר התוחם את המצאתם בין ראשית המאה השישית לסוף המאה התשיעית.

גם לאחר שכבר הומצא הניקוד, הוא לא אומץ באופן גורף בכל סוג טקסט ואפילו לא בכל העתק של הטקסט המקראי. וכאן חובה להבחין בין שני דגמים פיזיים של ספרי מקרא. האחד הוא המגילה (scroll) – יריעות של קלף התפורות זו לזו בשוליהן, כתובות מעברן האחד ומגולגלות לצורך אחסון. המגילה היא הדגם הקדום של כתיבת ספרים, שהיה נהוג בעולם העתיק, והיא מתועדת למשל במגילות מדבר יהודה. במאות הראשונות לספירה השתפרה טכנולוגיית הספר ואפשרה את הפקת המצחף (codex). במצחף משמשות יריעות של קלף או נייר מקופלות באמצען ותפורות יחד ב"שדרת" הקפלים, כשהן כתובות משני עבריהן. המצחף אם כן חסכוני יותר בנפחו, והוא אפשר לקוראו דפדוף מהיר בין מקומות שונים בטקסט, בניגוד לגלילה הארכנית של המגילה.⁹

שני דגמי הספרים שימשו להעתקת המקרא, אולם בעולם הרבני מילא כל אחד מהם פונקצייה אחרת. את הקריאה הקבועה בתורה בבית הכנסת, קריאה שיוחסה לתקנה קדומה של עזרא הסופר,¹⁰ ביצעו אך ורק מתוך מגילות (והן הנקראות "ספרי תורה"). הטקסט המקראי הועתק גם במצחפים (הקרויים גם "חומשים"), אולם המצחפים שימשו לצרכים לימודיים ואומנותיים ולהגהת ספרי תורה, ולא לקריאה הליטורגית.¹¹ ההבחנה בין שני דגמי הספרים חשובה לענייננו, משום שמלבד התבנית הפיזית (הקודיקולוגית) של הספר נבדלו המגילות והמצחפים אלו מאלו בתכונות נוספות. בפרט בכך שהמצחפים היו מנוקדים ומוטעמים בטעמי המקרא, ואילו ספרי התורה נותרו – עד ימינו – כשאותיותיהם במעורמיהן, ללא

6. ככלל עיסוקי פה בניקוד, אך רבים מהדברים הנאמרים כאן אפשר שמתקיימים גם בטעמים, שצבת בצבת עשויה.

7. עם פרסום ספר "מסורת המסורת" לאליו בחור ("הבחור") בשנת רצ"ח (1538). ראו באריכות Stephen G. Burnett, "Tiberias and the Vowel Point Controversy," in *ibid.*, *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564–1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century* (Leiden: Brill, 1996), 203–239. ולאחר מכן גם ב"בניין שלמה" לר' זלמן הענא: ראו יהונתן וורמטר, *דקדוק עברי באשכנז בראשית העת החדשה: תורת הלשון של ר' זלמן הענא* (ירושלים: מוסד ביאליק, 2021), 41. שגויים דברי ברנט שהעמדה "המסורתית" שהבחור ערער עליה היא שהניקוד ניתן למשה בסיני. הבחור כותב במפורש ש"דעת רוב האנשים שעזרא הסופר וסיעתו, שהם אנשי כנסת הגדולה, עשו המסורת והניקוד והטעמים על כל המקרא". ראו כ"ד גינצבורג, *ספר מסורת המסורת* (לונדון: [Longmans, Green], תרכ"ז), 103.

8. אהרן דותן, "הכרונולוגיה היחסית של מערכות הניקוד והטעמים", *עיונים בלשון המקרא ובמסורה* (ירושלים: מוסד ביאליק, תשפ"א), 376–377. הצעתו בעמ' 380–382 שאזכורי "טעמים" בתלמוד מכוונים לסימנים גרפיים נראית לי דחוקה, וסביר יותר שהכוונה לדרכי ההנגנה של הטקסט.

9. ראו מלאכי בית־אריה, *קודיקולוגיה עברית* (ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשפ"א), 40–44; יוסף עופר, *המסורה למקרא ודרכיה: פרקי מבווא* (ירושלים: מאגנס, תשפ"ב), 6–7.

10. בבלי, בבא קמא פב ע"א. וראו Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*³ (New Haven: Yale University Press, 2005), 146–155, esp. 150–151.

11. לדיון בטיב החומש ובזיקתו למעמדים הליטורגיים ראו עדיאל שרמר, "הלכה, מציאות ושיקולי הדעת בפסיקת ההלכה: הפולמוס על הקריאה בתורה מחומשים בספרות ההלכה בימי הביניים", *ראשית ד* (תש"ף), 47–79.

ניקוד וללא טעמים. הקורא מתוכם חייב לסדר ולהתקין את קריאתו מראש כדי שידע להגות ולפסק את המילים שמולו.¹²

ובדיוק בהצטלבות הזאת של תבנית הספר ואופן הקריאה בתורה נתגלעה מחלוקת יסודית.

ג

בשלהי האלף הראשון מצא עצמו העולם היהודי מפולג בין שני זרמים רעיוניים: הזרם הרבני העמיד נר לרגלו את המסורת ההלכתית שבספרות חז"ל. לעומתו הזרם הקראי, שדגל בעמדה הוליסטית ביחס למקרא, לא ראה עצמו מחויב לפרשנות הרבנית המסורתית.¹³ גם בשאלת הקריאה בתורה, דהיינו הקריאה הליטורגית בבית הכנסת, נחלקו שני הזרמים. השיטה הרבנית נזכרה לעיל: לדידה, על הקריאה הליטורגית להיעשות אך ורק מספרי תורה, ואילו המצחפים משמשים מחוץ למסגרת הטקסט הדתי. לעומתם סברו הקראים שיש לקרוא בתורה ממצחף מנוקד ומוטעם.¹⁴

מחלוקת זו, כמתברר, קשורה בטבורה למחלוקת על קדמות הניקוד והטעמים, שכן הקראים סברו שהניקוד והטעמים היו חלק אינטגרלי מהתורה שניתנה בסיני, ולא חידוש מאוחר. דוגמה בולטת לעמדה זו נמצאת בספרו של ההוגה הקראי יהודה הדסי (קושטא, המאה ה-12), בספרו אשכול הפפר:

כי כן היו גם הלכות הברית ננקדים בנקוד וטעמים כי אם אינם כזאת¹⁵ לא יכולנו להבין עבר ועתיד ועומד ויוצא ומצדד¹⁶ [...] וכל ספרי התורה ככה ראויים להיות בנקוד וטעמים כי בלא הם לא נתנם האלהים [...] וכלל הספרים הנכתבים ולא ננקדים חסרים הם ולא תמימים [...] ככתוב תורת ה' תמימה משיבת נפש.¹⁷

הדסי נסמך על הפסוק "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהילים יט 8) ומפרש את הלשון "תמימה" בהוראה "שלמה". הווי אומר: התורה כנתינתה שלמה, ומכיוון שהניקוד והטעמים הכרחיים להבנת

¹² וראו נתנחומא (הנדפס), יתרו טו: "לא נמנעתי לקרות אלא על שלא סדרתי אותה פרשה שנים שלשה פעמים".
¹³ ספרי פולמוס ופרשנות מלמדים שחכמי הקראים בימי הביניים למדו היטב את ספרות חז"ל ועסקו בה (גם אם פעמים רבות במגמה פולמוסית). מכל מקום עמדתם הברורה הייתה שאין הם מחויבים למסורת הפרשנית של חז"ל.

¹⁴ ראו (בזהירות) נחמיה אלוני, "ספר התורה והמצחף בקריאת התורה בציבור בעדת הרבנים ובעדת הקראים", בתוך מחקרי לשון וספרות, ה: ביבליוגרפיה ותורת הספר (ירושלים: ראובן מס, תשנ"ב), 271–274. אומנם מצינו תעודות בעניין פדיון "ספרי תורות" שבזזו הצלבנים מירושלים ב-1099, הן מטעם הרבנים הן מטעם הקראים. ראו מ' גיל, ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634–1099) (תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב ומשרד הביטחון, תשמ"ג), ג, 433–435 (תעודה 573) שהיא מטעם הרבנים (א 17: "קהל כנסת הירושלמים וכנסת הבבליים"; ראו א' ברקת, שפיר מצרים: ההנהגה היהודית בפוסטאט במחצית הראשונה של המאה האחת-עשרה [תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, תשנ"ה], 21–25; פדיון "ספרי התורות" נזכר שם, ב 16–17); ומנגד גיל, ארץ-ישראל, ג, 445–455 (תעודה 577), שהיא כנראה מטעם הקראים (כזיהוי של גיל; הפדיון נזכר שם, ע"א 49–51). שיתוף הפעולה עשוי לרמוז שבתקופה קדומה במזרח הקראים היו קוראים גם במגילות ולא רק במצחפים. מכל מקום יש עדות לשימושים הפונקציונליים של המצחף אצל הקראים והרבנים בתקופה קדומה, והיא כתובת ההקדשה של כתר ארם צובה לקהילה הקראית שבה נכתב "כדי שיוציאוהו... לקרות בו ולהתבונן וללמוד ממנו", ומנגד "אם יחפץ איש מכל ישראל מבעלי ה[מקרא] הרבנים בכל ימות השנה לראות בו דברי יתד או חסד... ויציאוהו אליו לראות להשכיל ולהבין לא לקרות ולדרוש". וראו יוסף עופר, "כתר ארם צובה לאור רשימותיו של מ"ד קאסוטו", ספונות יט (תשמ"ט), 288–289.

¹⁵ כלומר: אלמלא היו כאלה (מנוקדים ומוטעמים).

¹⁶ צורות הפועל השונות בעברית, התלויות בניקוד. "מצדד" הוא צורת המקור, למשל: לקרוא.

¹⁷ ראו לובה ר' חרל"פ, "אשכול הפפר למלומד הקראי הביזנטי יהודה הדסי: בין מזרח למערב – עיון בתורת התנועות", בלשונות עברית עב (תשע"ח), 45.

הכתוב – הרי הם חלק מהותי ממנה, וממילא נמסרו עימה.¹⁸ כיוון שכך, הדסי קובע שגם ספרי התורה הנכתבים בימיו טעונים ניקוד והטעמה, בדומה ללוחות הברית המקוריים.¹⁹

הרבנים, לעומת זאת, גרסו להפך. לשיטתם הניקוד והטעמים הם שכבה היסטורית מאוחרת שהולבשה על מערכת הכתב המקראית. על עובדה זו מעידים מבחוח שניים מחכמי הקראים במאה הי"א: אבו אלפרג' הרון, גדול הבלשנים הקראים, מזכיר שהיו מי שביקשו לבסס את סימני הניקוד והטעמים על הפסוק 'ושום שכל ויבינו במקרא' (נחמיה ח 8), כלומר על תקנת עזרא בראשית ימי בית שני.²⁰ בדומה לו כתב יוסף הקוסטנדיני, בעל החיבור "עדת דבורים", ש"החלק הא' [=מן האומה] אומ'ר] כי הנבואות וכל ספרי הקדש היו בזמן הנביאים בלא נקוד וכן היו נקראים עד אשר [באון]²¹ אנשי סנהדרין הגדולה ותקנו נקוד הטעמ'ים]."²² על פי המקובל, כוונת שניהם לאמונתם של היהודים הרבניים, שהניקוד והטעמים הם תקנה מאוחרת של עזרא או של חכמי הסנהדרין.²³

לצד העדויות החיצוניות, טענת איחורם של הניקוד והטעמים מתאמת גם מעדויות שונות בספרות הרבנית. כך למשל תשובה המיוחסת לרב האי גאון קובעת שאין לקרוא בספר תורה מנוקד בבית הכנסת, ואם נמצא בטעות ניקוד בספר תורה שקוראים בו, יש להחליפו ולהתחיל את הקריאה מחדש.²⁴ את קביעתו שספר תורה ליטורגי חייב להיות ללא ניקוד מנמק רב האי "שכך כתב משה לישראל את התורה שאינה"²⁵

18. כבר בנימין קלאר, "בן אשר", מחקרים ועיונים: בלשון, בשירה ובספרות (תל-אביב: מחברות לספרות, תשי"ד), 291, העיר שהפסוק הפך להיות מעין "מליצה" של הקראים. ועל כך הוסיף אלוני, "ספר התורה והמצחף", 271: "אין לך כמעט ספר קראי אשר לא יבוא [בו] כתוב זה". לדיון מקיף בפסוק ובהקשריו הפולמוסיים ראו לובה ר' חרל"פ, "רעיון 'תורת ה' תמימה' בשיח הקראי-רבני בימי הביניים והשתמעויותיו האידיאלוגיות, הפרשניות והטקסטואליות", בתוך זכר לאברהם: אסופת מאמרים ביהדות ובחינוך לזכר ד"ר אברהם זלקין, עורכים: יאיר ברקאי ואחרים (ירושלים: ליפשיץ, תש"ף), 24–58.

19. עמדה זו של הקראים ככל הנראה התרככה ברבות השנים בהשפעה רבנית. ראו למשל בדיון הממושך של כלב אפנדופולו (אדירנה, המאות 15–16) בחיבורו פתשגן כתב הדת, חלק שני, פרק ראשון, כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, MS 8913, נט ע"א – סב ע"א. אפנדופולו פותח בקביעה לגבי ספר התורה של המלך (ראו דברים יז 18), "ואינו קורא בו עד שיגיהוהו הכהנים הלויים היטב שלא ימצא בה שגג וטעות באותיות או בנקוד" (נט ע"א–ע"ב). לעומת זאת, הוא מזכיר ש"עזרא הסופר ע"ה [=עליו השלום]... נקד התורה בנקודות" (ס ע"א), בסתירה משתמעת בין ההיגדים. בהמשך אפנדופולו מצטט מדברי קודמיו, הקובעים שתורת משה הייתה מנוקדת (הדסי, וכן ספר העושר ליעקב בן ראובן [המאות 11–12]). אלוני ציטט מדברי אפנדופולו, "ונראה מדבריו שתורת המלך הייתה מנוקדת" וכו', וסבר להוכיח מכאן שבעיניו ניתן הניקוד בסיני ("ספר התורה והמצחף", 273–274). אך הדברים אינם משל אפנדופולו עצמו, אלא רק ניתוח עמדתו של יעקב בן ראובן. הלכה למעשה אפנדופולו חותם באותה עמימות שפתח בה.

20. Geoffrey Khan, *The Tiberian Pronunciation Tradition of Biblical Hebrew: Including a Critical Edition and English Translation of the Sections on Consonants and Vowels in the Masoretic Treatise Hidāyat al-Qārī 'Guide for the Reader'* (Cambridge: OpenBook, 2020), I, 35. לתרגום עברי ראו נחמיה אלוני, "הורית הקורא לר' יהודה אבן בלעם", מחקרי לשון וספרות, ג: הבלשנות העברית בימי הביניים (ירושלים: מכון בן-צבי, תשמ"ט), 243.

21. כך כנראה יש להשלים.

22. Raphael Perez, *Edition et étude critique d'un manuscrit hébreu du Moyen-Age: 'Adat Devorim de Rabbi Yoséph Qostandini* (PhD diss., Université Jean Moulin, 1984), II, 55b.

23. אילן אלדר, תורת הקריאה במקרא: ספר הורית הקורא ומשנתו הלשונית (ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשנ"ד), 33 (ושם, 34, על יוסף הקוסטנדיני). אלוני, "הורית הקורא", 226, טעה לייחס עמדה זאת למחבר עצמו.

24. התשובה שרדה בשתי גרסאות. גרסה אחת עברית; היא נעתקה בקובץ של תשובות הגאון (שנדפסה אצל ח"מ הורוביץ, בית נכות ההלכות, או: תורתו של ראשונים [פרנקפורט ע"נ מיין: א"מ, תרמ"ב], ב, 40), והיא מצוטטת גם בספר האשכול לר' אברהם בר יצחק מנרבונה (שלום אלבק, ספר האשכול [ירושלים: וגשל, תשמ"ד], א, 186). גרסה שנייה מצוטטת בקובץ הלכות ספר תורה שנמצא בגניזה, ואף נאמר עליה במפורש שהיא נאמרה "בלשון הגרית", היינו ערבית. ראו Elkan N. Adler, "An Eleventh Century Introduction to the Sepher ha-Ittim of Rabbi Judah ben Barzilai of Barcelona," *Jewish Quarterly Review* 9 (1897): 706. צבי גורנר, "רשימת תשובות רב האי גאון", עלי ספר יג (תשמ"ו), 32, סבר שמדובר בתשובות נפרדות, אבל בעיניי אין ספק שאלו שתי גרסאות לתשובה אחת. וראו גם שרגא אברמסון, "הלכות ספר תורה ('גנזי מצרים')", סיני צט (תשמ"ו), קצט. מדברי אברמסון משתמע שהגרסה הערבית נשתמרה בשלמותה – ולא היא. הגרסה הערבית כוללת ציטוט של חלק מן התשובה בלבד, אבל חסר ממנה ההקשר המדויק של השאלה. לעומתה הנוסח העברי כולל תרגום מתומצת של התשובה – אך יש בו פירוט מלא יותר של המסגרת הריאלית של השאלה שנשאלה. המשפט הרלוונטי לענייננו מופיע בנוסח העברי בלבד.

25. כלומר: כשאינה.

מנוקדת".²⁶ הווי אומר שלשיתתו ספר התורה המקורי לא כלל ניקוד. בתשובה אחרת, שמוצאה כנראה מחוג תלמידי רש"י, נאמר במפורש ש"ספר תורה שניתן למשה בסיני לא שמענו בו ניקוד, ולא ניתן ניקוד בסיני כי החכמים" [ם] ציינוהו לסימן, ואסור לנו להוסיף מדעתנו פן נעבור בבל תוסיף".²⁷ הווי אומר שגם כאן נאמרה הלכה מפורשת בעניין ניקודם של ספרי התורה, תוך היסמכות על תיאור העותק המקורי. ואף ר' יהודה הלוי כתב במאה ה־12 שהתורה המקורית היא כדוגמת ספר התורה בן זמנו, כלומר ללא ניקוד וטעמים.²⁸

מחלוקת הקראים והרבנים אפוא היא מחלוקת קונקרטית: האם הקריאה הליטורגית צריכה להיעשות מתוך ספרי תורה מנוקדים, או שמא אסור שתיעשה מתוכם? שני הזרמים נחלקו במסקנת הדברים, אבל אלו ואלו השעינו את קביעתם ההלכתית על נימוק היסטורי: ספר תורה המשמש לקריאה בציבור צריך לדמות בצורתו ובתבניתו את העותק המקורי של התורה, שניתן לישראל במעמד הר סיני. מעמד קריאת התורה אינו מקדש רק את תוכן הדברים הנקראים, אלא אף את החפץ שבאמצעותו מתבצעת הקריאה, החפץ האוצר את הטקסט.²⁹ אבל לעומת מסורת הרבנים, שלפיה העותק המקורי של התורה היה שונה מאשר בספר בן זמנם – הוא נכתב כמגילה ולא כמצחף, ולא היו בו סימני ניקוד וטעמי מקרא; ולעומת ההבחנה שנוצרה מהמסורת בין הספר הרגיל המשמש ללימוד ("חומש") לבין הספר הקדמון המשמש לטקס הליטורגי ("ספר תורה") – הקראים השליכו את תמונת ספריהם שלהם (המצחפים המנוקדים והמוטעמים) על הדימוי ההיסטורי. לשיטתם גם התורה המקורית שניתנה למשה בסיני נראתה כמו הספרים שלהם: מצחף ימי־ביניים מנוקד ומוטעם.

ד

מה טיבה של מחלוקת זו על אודות הניקוד והטעמים? אומנם ניכר שבידי הרבנים נשמרה המסורת המבחינה בין תבנית הספר הקדמוני לתבנית הספר ה"חדש". מסורת זו יסודה כנראה בהמצאת המצחף ובקבלתו באופן חלקי (דהיינו מחוץ למסגרת הליטורגית הטקסטית). הקראים ניתקו ממסורת זו, ותחתיה שרטטו מציאות היסטורית אחרת שקיבעה את צורת הספר החדש ושהחילה אותו על הספרים הקדמוניים. ועדיין תהייתנו עומדת: מה טעם ראו הקראים והרבנים להתבצר בעמדותיהם על צורתו של ספר התורה המקורי, ובפרט על קדמות הניקוד והטעמים? שאלת קדמותם של הסימנים הרי אינה אלא קוריוז היסטורי – שהרי במסורת הניקוד לא נחלקו הקראים והרבנים מעולם. אם כן מדוע מצאה סוגיה אקדמית ותאורטית זו את דרכה אל גופי תורה ממש – הלכות הקריאה בבתי הכנסת?

²⁶ הרוביץ, בית נכות ההלכות, ב, 40.

²⁷ התשובה מופיעה בכ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Add. 27200 (קטלוג מרגליות, 655), 49א, סימן קכ (שממנו ציטטתי); ובכ"י פרנקפורט, ספריית האוניברסיטה, Hebr. Oct. 69, 76א, בהבדלים קלים. כ"י לונדון הוא עותק של מחזור ויטרי, שעריכתו מיוחסת לר' שמחה מוויטרי, תלמיד רש"י. כ"י פרנקפורט כולל (בחיבה זו) את ספר "איסור והיתר" המיוחס לרש"י, ואשר יצא כנראה מעריכתו של תלמידו ר' שמעיה. ראו אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכיהם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית³ (ירושלים: מאגנס, תשס"א), 236–239, 405–410. קיומה של הפסקה בשני כתבי היד, בחטיבות הכוללות ספרים "דבי רש"י", מעידה כנראה על שייכותה לחוג תלמידיו.

²⁸ כוזרי ג, ל (מהדורת שורץ, 169).

²⁹ ראו דוד שטרן, כחומר ביד הסופר: גלגולי ספר התנ"ך ממגילה ועד מסך (ירושלים: מוסד ביאליק, תשפ"ב), 59–62, 72–73.

קשה להציע תשובה ברורה לשאלה זו, בפרט כשחכמי המסורה לא הותירו בידינו פירוט של תולדות הניקוד והתקבלות. עם זאת האיסוף הזהיר של שרידי רשמים עשוי ליתן בידינו משהו מן הטעם המקורי של המחלוקת הזאת.

אף על פי שאיננו יודעים במדויק את מועד המצאת הניקוד, בכל זאת אפשר להעריך את המציאות הריאלית בתקופה שלאחר ייסודו. מסתבר לומר שהופעת הסימנים בטקסט המקראי הייתה שם דבר בעולם: מעתה לא נשארה מסורת ההגייה הקופדנית חקוקה בליבותיהם של המסרנים והקריינים המקצועיים; היא הייתה כתובה ומונחת לפני הקורא, וכל הרוצה לבוא וללמוד הימנה יבוא וילמוד. אפשר כמובן שחידוש נועז זה נתקל בביקורת, או לכל הפחות בהסתייגות, מחוגים שמרניים שלא אהבו את החידוש. אם הסתייגות כזאת הייתה קיימת – היא לא הותירה בידינו רישומים ממשיים. על כך אין להתפלל, לפי שמדובר בראשית ימי המסורה, ובתקופה שכמעט אין לנו תיעוד היסטורי ממנה.³⁰ עם זאת אפשר שהדים עקיפים לפולמוס היסטורי כזה הותירו רישום בספרותנו, ומתוכם אפשר לעמוד בזהירות על קווי המתאר שלו.

ההד האחד הוא כאמור המחלוקת שבין הקראים לרבנים על ראשית הניקוד. הד אחר הוא דברי שבח מופלגים שנאמרו עליהם. כך למשל כתב מנחם בן סרוק בהקדמה למחברתו:

אפס המלה היא רבת פנים טעונה מחלוקות למיני מראותיה ותוצאות מסובותיה ועינייני דקדוקיה, למען דעת הכרת פניהם הוקם לה נקידות לימודים להורות על קצת טעם מדעם ושכל סודם. אבל יספה אומץ ונתכון במנעמי נכוחה ונתושלם באופני תבונה בתת יי עליה מושלים המורים עליה ומלמדים על פתרונה מבלעדי נקודת לימודים, ונתכון המלה תחת ממשלתם.³¹

פירוש הדברים: למילה הכתובה יש משמעויות רבות.³² כדי להבדיל ביניהן הומצאו סימני הניקוד, ולצורך הבחנות נוספות נוספו גם סימני הטעמים.³³ לשונו של מנחם מלמדת בבירור על ההערכה שרחש לסימנים הללו: נקידות הלימודים – הן סימני הניקוד – מורות על "טעם מדעם" ו"שכל סודם" של מובני המילים, וסימני הטעמים משלימים את "אופני התבונה", המלמדים על מובן המילה.

³⁰ יעקב זוסמן, 'תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד (ירושלים: מאגנס, תשע"ט), 114–117. המחסור בידיעות ובנתונים מבוררים כנראה היה תקף גם בשלהי תקופת הגאונים, כפי שעולה מן הניתוח של איגרת רב שרירא גאון. ראו ירחמיאל ברודי, ציון בין הפרת לחידקל: עולמם של גאוני בבל (ירושלים: יד הרב ניסים, תשע"ז), 20–24.

³¹ אהרן ממן וחננאל מירסקי, מחברת מנחם בן סרוק: מהדורה ביקורתית מבוארת (ירושלים: האקדמיה ללשון העברית, תשפ"ד), 9. בתיקונים קלים של שגיאות הסופר שבכתב היד המשמש כנוסח הפנים.

³² המונח "מחלוקות" מכוון למשמעויות השונות של המילה, ו"מראות" מכוון כנראה לתצורות. ראו חננאל מירסקי, תורת הלשון של מנחם בן סרוק (ירושלים: יד בן צבי, תשע"ח), 216, 240.

³³ ממן ומירסקי, מחברת מנחם, 9. סבורים שמנחם לא הזכיר את הטעמים אלא עסק בניקוד. זאת כנגד עמדות יוסף יהלום ואנחל סאנז־בדיס ("עריכה ונוסח בכתב־היד של מחברת מנחם", לשוננו מח–מט [תשמ"ה], 266) ושלמה מורג ("קהילות ספרד ומסורת ההגייה של טבריה", עיונים בעברית, בארמית ובלשונות היהודים [ירושלים: מאגנס, תשס"ב], 125), שסברו שמדובר בטעמים. בעיניי אין כל ספק שיהלום, בדיוס ומורג פירשו את לשונו של מנחם כהלכה. אומנם מנחם פותח את הפסקה בעיסוק בניקוד, אך לאחר שביאר את חשיבותו הוא מציין שהמילה "יספה אומץ" (על פי איוב יז 9), שהיא הושלמה באופני התבונה ושניתנו עליה מושלים המלמדים על פתרונה מבלעדי נקודת לימודים (כאשר לכל הדעות "נקוד(ו)ת לימודים" הן סימני הניקוד). לשונות הייתור מעידות שכוונת מנחם לְדַבֵּר שאיננו הניקוד, ודומה שאין אפשרות אחרת לפרש דבר זה מלבד סימני הטעמים. אכן העידו מדקדקים על חשיבות הטעמים ביצירת הבחנות משמעות: ראו למשל דברי אבו אלפרג' הרון אצל אילן אלדר, פרקי הוריית הקורא (ירושלים: מאגנס, תשפ"ד), 46 (ותרגום 47). וכן אצל רש"י בכמה מקומות (ראו למשל פירושו לבראשית יח 20, לד 29, מב 21; מו 26; איוב כג 9, רות א 15) ובדקדוקו של רשב"ם – רונאלה מרדל, דייקות מרבנו שמואל [בן מאיר (רשב"ם)]: מהדורה ביקורתית (ירושלים: המכון למדעי היהדות, תש"ס), 1.

באופן דומה מתנסח יריבו הגדול של מנחם, דונש בן לברט, לגבי התנועות:³⁴

וְשֵׁת סֶפֶר אֶגְרוֹן / בְּדַעַת וּבְכַשְׁרוֹן / וְחֶבֶר הַפִּתְרוֹן / בְּמַלִּים נְחָבְרִים

וּבְדִק בְּצִחוֹת / קְמוּצוֹת וּפְתוּחוֹת³⁵ / וְהָשִׁיב בָּם רוּחוֹת / לְגוּפוֹת וּפְגָרִים

דברים אלו מכוונים למנחם ולמחברתו,³⁶ וכולם שבח. לדברי דונש, שימוש הנכון של התנועות הוא זה שמאפשר את "צחות" הדיבור, ולא זו בלבד אלא שבאמצעות השימוש הנכון, המדויק וה"צח" בתנועות, מנחם אף משיב את הרוח לגוף הדומם, כלומר מחיה את המילה העיצורית ה"מתה".³⁷ שבח זה שחלק דונש למנחם מבטא עמדה הרואה בסימני הניקוד יסוד הכרחי במילים וביכולת להגות את העברית באופן צח.

דונש ומנחם הם מהקדומים שבחכמי הלשון הידועים לנו, ואפשר שדברי השבח האלה לניקוד – שאולי אינם אלא רסיסים מתפיסה רחבה יותר המהללת את הניקוד – באו להוציא מידי עמדה אחרת, אשר גרסה שאפשר להשאיר את הטקסט המקראי במערומיו, ללא עיגון מוחלט וחד-משמעי של מסורת הקריאה האורלית. עמדה זו כאמור אינה מתועדת, אבל אם היא התקיימה אפשר שהיא הותירה לנו חותם בדמות דברי השבח לניקוד המובעים בציטוטים דלעיל (המשקפים אולי עמדה נוגדת) ובמחלוקת שבין הקראים לרבנים על מראה התורה שניתנה למשה בסיני.

ה

מה הניע את המתנגדים לכתיבת מסורת הקריאה בניקוד ובטעמים? תשובה אחת, מעט צינית, היא יוקרתם של בעלי הקריאה. עד שלא היו סימנים כתובים היה הידע אצור בפיותיהם ובידיעותיהם של הקריינים המקצועיים שידעו על פה כיצד להגות כל מילה. תיעוד המסורת בכתב יצר דמוקרטיזציה של הידע, ומעתה היכולת לקרוא וללמוד את כתבי הקודש נעשתה נחלת הכלל. לא עוד הצורך לשנן את הטקסט במלואו, אלא רק לקנות ידיעות מפתח שיאפשרו את הקריאה המדויקת. דבר זה יש בו לערער על יוקרת בעלי המקרא המקצועיים ועל יוקרת ידיעותיהם, ואולי משום כך נתעוררו בעלי המקצוע לשמר את פרטי המסורת בפיותיהם.

אבל אפשרות אחרת היא היכולת הרבנית "ללהטט" בכתובים ולדרוש אותם לפי צורך. אומנם בספרות התנאית קשה למצוא מקומות שבהם דרשו התנאים את הכתובים כנגד הקריאה המקובלת,³⁸ אבל

³⁴ נחמיה אלוני, דונש בן לברט: שירים (ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ז), 137–138.

³⁵ צמד המושגים הזה הוראתו התנועות כולן. ראו Nick Posegay, "Hissing, Gnashing, Piercing, Cracking: Naming Vowels in Medieval Hebrew," in *New Perspectives in Biblical and Rabbinic Hebrew*, ed. Aaron D. Hornkohl and Geoffrey Khan (Cambridge: OpenBook, 2021), 30–31.

³⁶ הכינוי "אֶגְרוֹן" הוראתו מילון. אף על פי שגם רב סעדיה גאון חיבר מילון שזה שמו (או כינויו) העברי, ההקשר מלמד בבירור שדבריו של דונש עוסקים במנחם, ושה"אגרון" הוא מחברתו.

³⁷ למושג ה"צחות" אצל מורו של דונש, רס"ג, ראו אהרן דותן, *אור ראשון בחכמת הלשון* (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשנ"ז), א, 32–31. על דימוי התנועות באותיות כנפש שבתוך הגוף ראו Jonathan Howard, "The Points in the Letters: Greek Philosophy in the Service of Medieval Jewish Linguistics," *Hebrew Union College Annual* 89 (2018): 261–296.

³⁸ כמוצק שם, זהו דימוי אריסטוטלי קדום המאומץ בידי הבלשנים הערביים, אגב התאמתו לתבניות הפונטקטיות של השפות השמיות. ראו שלמה נאה, "אין אם למסורת, או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?" *תרביץ* סא (תשנ"ב), 401–448; הנ"ל, "שׁוֹבִים דוֹדִיךְ מִיֵּינִי: מִבֶּט חֲדָשׁ עַל מִשְׁנַת עֲבוּדָה זָרָה ב, ה", *מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ*.

הספרות האמוראית מתעדת מקרים כאלה בהמוניהם. ואם באגדה מדובר ב"פרפראות לתורה", הרי בהלכה הדברים בעלי השלכות מעשיות: עיגון מסורת הקריאה מונע את הגמישות הפרשנית שהאותיות הערומות מאפשרות לדרשני ההלכה.³⁹ ומשעה שסימני הניקוד נוצרו, אפשר שאותם דרשנים ביקשו להימנע מחקיקתם בספרים, שמא הדבר יעצב את תולדות ההלכה באופנים בלתי צפויים ויעודד ליטרליזם פרשני של הכתובים.⁴⁰

אבל גם אם קמו מתנגדים לרישום מסורת הקריאה, סופם של סימני הניקוד והטעמים שנחקקו בספרים. גם כתבי היד המקראיים הקדומים ביותר שבידינו, מסביבות המאה התשיעית, כבר מנוקדים ומוטעמים במלואם. ומשעה שהועלתה המסורת על הכתב, היא נעשתה מוסכמת על הכול, עד שאפילו ההלכה נדרשה לה וראתה בה מסורת מחייבת.⁴¹

חכמי הרבנים, כאמור, ציינו שרישום הניקוד והטעמים אינו מסיני. אפשר שסיבת הדבר היא היסטורית, אם הדין של הפולמוס המשוער עדיין נשמעו באוזניהם במאה העשירית. יתרה מזאת, גם אם זכרם של מייסדי הניקוד הראשונים כבר נשכח מלב, ממילא הפער שבין המצחפים המנוקדים והמוטעמים – המשמשים ללימוד ולהגהה – ובין ספר התורה המשמש לקריאה ליטורגית היה תזכורת מתמדת לכך שהמצחף המנוקד אינו אלא תופעה חדשה בעולם. תופעה שאולי היה בכוחה להפוך למסורת המוסמכת והבלעדית של כתבי הקודש, אך לא היה בכוחה לעקור את המסורת הפולחנית. הכרה זו באופי הניקוד – מסורת מוסמכת מחד גיסא וחידוש היסטורי מאידך גיסא – עשויה להסביר כיצד אותה תשובה דבי רש"י יכולה הייתה לקבוע נחרצות ש"ספר תורה שניתן למשה בסיני לא שמענו בו ניקוד", וכי "החכמים ציינוהו לסימן". גם אם בהתבוננות ממרחק אלף שנים ויותר כבר אין בידינו עדויות חומריות ברורות על מצב העניינים שקדם למאה התשיעית, אפשר שבפני אחרוני הגאונים⁴² עדיין עמדה מציאות חומרית המלמדת שסימני הניקוד נתפסו תופעה חדשה בעולם. מתוך מציאות חומרית והיסטורית זו חלקו הגאונים על חכמי הקראים.

עורכים: אריה אדרעי ואחרים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה), 411–434. מנגד ראו דוד הנשקה, "ד"ר מיינ": משהו למסורות המקרא שלתנאים", 10–14 (2012): *Jewish Studies Internet Journal*, שהציע מחלוקת במסורת הקריאה של הכתוב.

³⁹ שתי דוגמות מני רבות: במשנה, סנהדרין ד, ב: "דיני נפשות מתחילין מן הצד" (כלומר בדיינים הזוטרים ולא באב בית הדין). בתלמוד הבבלי (לו ע"א) מבאר רב אחא בר פפא את ההלכה הזאת: "אמר קרא: 'לא־תִעֲנֶה עַל רֵב' (שמות כג 2) – לא תענה על רֵב", כלומר קריאה של הכתיב 'רב' כנגד מסורת ההגייה. במשנה, סוכה ג, ד: "רבי ישמעאל אומר... לולב אחד". בתלמוד הבבלי (לד ע"ב; ובמקבילות) מתבאר שהוא דרש "כפת תמרים" (ויקרא כג 40) – אחד, כלומר הכתיב החסר "כפת" ולא "כפפות" מאפשר את הקריאה "כפת" בלשון יחיד, ומכאן שנוטלים לולב אחד ולא יותר. רישום מפורט של מסורת הקריאה עשוי למנוע את החופש הפרשני, וממילא גם לערער על ההלכה הפסוקה.

⁴⁰ ראו רמיזה בכיוון זה אצל לובה ר' חרל"פ, "מטקסט עיצורי לטקסט מעוצב: להתגבשות הניקוד בטקסט המקראי ולהשתמעויות הטקסטואליות, הנרטיביות והמטא-הלכתיות", *הקשרי לשון* 2–1 (2023), 33–34.

⁴¹ ההלכה הקראית ודאי ראתה בה מסורת מחייבת, שהרי לשיטתה נמסרה התורה לישראל בניקודיה ובטעמיה. ראו ג'פרי כאן, "דעות אלקרקסאני על טקסט המקרא ועמדות מוסלמיות מקבילות כלפי טקסט הקוראן", *תעודה* יד (תשנ"ח), 69–72. כאן הראה שבעיני קרקסאני המסורת המוסכמת היא המסורת הנאמנה. בהלכה הרבנית נתקבלה העמדה שקורא ששנה בקריאתו (כלומר, שקרא כנגד הניקוד והטעמים) יש לעצור אותו עד שיחזור ויקרא במתוקן. אומנם יש מי שסבר שאפשר לצאת ידי חובה גם בקריאה המוטעית (ראו י' רפאל, *ספר המנהיג: לרבי אברהם ברבי נתן הירחי* [ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ח], א. קס [הלכות שבת לא], המצוטטים גם בטור, אורח חיים קמב), אולם הלכה למעשה נפסק כדעת הרמב"ם (הלכות תפילה יב, ו): "קרא וטעה אפילו בדקדוק אות אחת מחזירין אותו". גדריה המדויקים של "אות אחת" אומנם אינם מבוררים לחלוטין בדברי הרמב"ם, אבל בפירושו של רבנו מנוח מנרבונה על אתר נתבאר: "ומפני זה צריך כל קורא בתורה לדקדק בקריאתו שלא יניח הנח ולא יניח הנח ולא ירפה החזק ולא יחזק הרפה. אלא יהיה מהיר לקרוא בתורה בדקדוק בלא שום שגיאה" (א' הורביץ, *ספר המנוחה* [ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ל], א. קעח). מדוגמותיו ברור שהכוונה גם לדקדוקי עניות קטנים שבניקוד, כגון הנחה והנעה של שוואים. דברים אלה צוטטו אצל רבי יוסף קארו (בפירושו "בית יוסף" לטור) ונפסקו להלכה בשולחן ערוך, אורח חיים קמב, א.

⁴² התשובה הנזכרת דבי רש"י מופיעה בכתב יד לונדון כשלפניה ציון "בתשובות הגאונים". אומנם אין הכרח שלשון "גאונים" זו מכוונת דווקא לגאוני בבל, אבל מכלל אפשרות לא יצאנו.

מעמדו של הניקוד אפוא היה אמביוולנטי. מצד אחד הריהו תופעה מחודשת בעולם; לשיטה זו הוא אינו מסורת אלא לכל היותר שיקוף רשום שלה.⁴³ ומצד אחר הוא נתקבל באופן מחייב – בקרב הרבנים ובקרב הקראים. מעמד זה, שהיה בו אתגר להיבטים בנאמנות המסירה של הטקסט המקודש מחד גיסא ובמפעל הדרשני של חכמים מאידך גיסא, חייב התמודדות פרשנית ואמונית מצד נאמני הכתוב. כיצד התמודדו חכמי ישראל עם אמביוולנטיות זו, ומה היו האסטרטגיות הפרשניות והתאולוגיות שנקטו כדי לפשר בין המציאות ההיסטורית למחויבות הטקסטואלית?

אסטרטגיה אחת כאמור היא הפתרון של הקראים. אלו אימצו את דמות המצחף המנוקד והמוטעם, ואת תורת משה – למעלה מאלפיים שנה קודם ימיהם – ציירו בדמותו. שוב לא היו הניקוד והטעמים דברים "מחודשים" בעולם, כי אם מסורת קדמונית ואותנטית. השכתוב הזה יצר אחדות בין הטקסט הקיים לדימוי ההיסטורי, ושוב לא נמצאה סתירה או אמביוולנטיות מול התכנית הקיימת של הטקסט.

והינה, אף שרוב העולם הרבני הכיר בחידושו של הניקוד, בכל זאת נתגלתה באחד מאגפיו – ספרות הסוד – תפיסה שהולמת את העמדה הקראית. דבר זה מפתיע, שהרי המקובלים הראשונים משויכים לעולם הרבני,⁴⁴ ועם זאת דומה שאצל שניהם התפתח יחס דומה לטקסט בגילומו החומרי המדויק, כלומר לרבות סימני הניקוד והטעמים.⁴⁵ כך למשל נאמר באחת מהדרשות הזוהריות על המילים "תֹּרֵי זָהָב" (שיר השירים א 11):⁴⁶

אתוון כולהו רשימין ברזא ואקרון גופי תורה דקיימין למילף ולמנדע ברזין
עילאין. נקודין אינון נפקין מרזא דמוחא לקיימא אתוון על תיקונייהו ובנקודה
חדא אשתני תיבה ואעבר לההיא תיבה מקיומה בגוונא אחרא [...] וא"ת
נקודי תיקון סופרים הוא, ח"ו דאפי' כל נביאי דעלמא יהון כמשה דקביל
אורייתא מטורא דסיני לית לון רשו לחדתא אפילו חדא נקודא זעירא באת
חד אפילו את זעירא דאורייתא.

⁴³ "שהרי מה שנהגה בקול", קובע אריסטו, "הוא סימן לריגושים (ὁ δὲ παθημάτων σύμβολον) בתוך הנפש, ואילו מה שנכתב הוא סימן למה שנהגה בקול" (*De Interpretatione* 1, 16a 3–4; ראו אריסטו, **על הפירוש**, תרגום גבריאל צורן [תל אביב: רסלינג, 2021], 63).

⁴⁴ ראו Gershom Scholem, *Origins of the Kabbalah* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1987), 398. על זיקה אפשרית בין חוג "אבלי ציון" הקראי לאחת העמדות בזוהר איכה ראו שפרה אסולין, "דיאלוגים על גלות השכינה: זוהר איכה והדיאלוג אתו ובו", בתוך **הסיפור הזוהרי**, עורכים: יהודה ליבס ואחרים (ירושלים: יד בן צבי, תשע"ז), 183–185. וראו גם אברהם אלקיים, "סוד האמונה בכתבי נתן העזתי" (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשנ"ד), 260 (לעניין הראשון שם, על היסודות הקראיים של המונח "משכילים", השוו דברי Aron Dotan, *Ben Asher's Creed: A Study of the History of the Controversy* [Missoula: Scholars (Press, 1977], 28–29).

⁴⁵ וכבר רמז על כך יהודה ליבס, "זיקת הזוהר לארץ ישראל", בתוך **ציון וציונות בקרב יהודי ספרד והמזרח**, עורכים: זאב הרוי ואחרים (ירושלים: משגב ירושלים, תשס"ב), 42.

⁴⁶ זֹהַר חֲדָשׁ, מהדורת מרגליות, עג ע"א. נוסח זה מצוין מ. התייחסתי גם לנוסח העומד בבסיס התרגום האנגלי: Joel Hecker, trans., *The Zohar: Pritzker Edition*, XI, ed. D. C. Matt, (Stanford: Stanford University Press, 2011), 508–509. הנגיח באתר www.sup.org/zohar/aramaic. נוסח מהדורת פריצקר מצוין פ.

[תרגום: האותיות כולן⁴⁷ רשומות בסוד ונקראות גופי תורה, שעומדות ללמוד⁴⁸ ולדעת בסודות עליונים. הנקודות יוצאות מסוד המוח לקיים את האותיות על תיקונן, ונקודה אחת משתנה התיבה, ו(הנקודה) מעבירה את אותה התיבה מקיומה בגוון אחר <...> ואם תאמר '(ה)נקודות תיקון סופרים הוא', חס ושלום,⁴⁹ שאפילו (אם) כל נביאי העולם יהיו כמשה, שקיבל תורה מהר סיני, אין להם רשות לחדש אפילו נקודה אחת קטנה באות אחת, אפילו אות קטנה של התורה.]

העמדה הברורה של הדרשה היא שהנקודות הן מרכיב הכרחי באותיות, "לקיימא על תיקונייהו". ואף נוספת אזהרה ברורה נגד מי שיעלה בדעתו לומר שהנקודות הן חלק נפרד, אנושי ומאוחר לאותיות. דברים אלה מתחזקים גם ממקום אחר:⁵⁰

רזא דס"ת ביומא דא אוקמוה. תנינן כתיב "ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא" והא אוקמוה רזא דאינון פסוקי טעמי ומסורת⁵¹ וכל אינון דיוקין ורזין עלאין כלא אתמסר למשה מסיני. אי בכל הני דיוקין אתמסר אורייתא למשה, ספר תורה דאיהו בכל אינון קדושאן אמאי אינו חסר מכל הני תקונין ורזין דאתמסרו ליה למשה באורייתא?

[סוד ספר התורה ביום זה⁵² אותו הקימו. שנינו: כתוב "ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא" (נחמיה ח 8), והרי העמידו את הסוד, שאלו הפסוקים והטעמים והמסורת וכל אלו הדיוקים⁵³ וסודות עליונים — הכול נמסר למשה מסיני. אם בכל אלו הדיוקים נמסרה התורה למשה, ספר תורה, שהוא בכל אלו הקדושות, מדוע הוא חסר את כל אלו התיקונים והסודות שנמסרו למשה בתורה?]

על פי הדברים האמורים כאן הניקוד והטעמים הם חלק אינטגרלי מהמסירה המקורית של התורה. הם אינם פְּדִלִים כלל מן האותיות, והם ניתנו כצורתם במעמד הר סיני. אבל מתוך הדברים עולה גם הד לתפיסה הרבנית המקובלת שלפיה הניקוד והטעמים הם תיקוני סופרים, ושםספר התורה המשמש לקריאה הליטורגית בבית הכנסת נעדרים הסימנים הללו.

⁴⁷ לשון זכר ונקבה משמשים בערבוביה בפסקה זו, והיא כנראה תופעה כוללת של הארמית בספרות היהודית המאוחרת. ראו שין-גי פרנג, "גיוון לשוני מכוון בארמית יהודית ספרותית מאוחרת", **לשוננו** פג (תשפ"א), 148–150. התרגומים כאן נעשו על פי המינים הדקדוקיים של העברית החדשה, בלא השתעבדות לדקדוק של המקור.

⁴⁸ פ: "לאולפא", כלומר ללמד.

⁴⁹ לטיבם של ראשי התיבות ח"ו ראו מיכאל שניידר, "לתולדות הביטוי 'חס וחלילה'", **לשוננו** פה (תשפ"ג), 51–63.

⁵⁰ ח"ב רה ע"ב; Daniel C. Matt, trans., *Zohar*, VI, (Stanford: Stanford University Press, 2011), 172.

⁵¹ פ: "פסוקי טעמים ומסורת". לפי נוסח מ מסתבר שאלו שלושה יסודות: החלוקה לפסוקים, טעמי המקרא וה"מסורת". לפי נוסח פ "פסוקי טעמים" הם החלוקה של טעמי המקרא (ראו בבלי, חגיגה ו ע"ב; מגילה ג ע"א = נדרים לז ע"ב), אבל התרגום האנגלי התייחס לשני מושגים נפרדים: "those verse divisions, tonal accents".

⁵² כלומר בשבת.

⁵³ מ מציין גם נוסח אחר: "תקונין". פ: "דיוקנין".

וכדי לא להצטמצם רק בגדרי הספרות הזוהרית, הרי דוגמה מתרחיב (excursus) המשולב בפירוש ר' עזרא מגירונה לשיר השירים ד 11:54

ממה שאתה צריך לדעת כי התורה ברורה כולה אמורה מפי הגבורה ואין בה אות ונקודה אחת שלא לצורך כי כולה בנן אלוה (י) חצובה בשמו של הב"ה ואין הפרש בין "ותמנע היתה פלגש" [בראשית לו 12], "אלוף מגדיאל אלוף עירב" [שם 43], ובין עשרת הדברים ופרשת שמע ישראל.⁵⁵

בדבריו ר' עזרא ממשיך מסורת קיימת מדברי חז"ל וכמה מהראשונים. לפי מסורת זו כל פסוקי התורה נמצאים במעמד שווה, ואין הייררכייה בין חלקים מהתורה שהם בגדר עיקרים או יסודי הדת (כדוגמת "שמע ישראל" או עשרת הדיברות) ובין פסוקים שלפי פשוטם אין בהם ממש (כגון רשימות היוחסין "לעשו ולמלכי אדום" הקדמונים).⁵⁶ אף על פי שדוגמות ר' עזרא מתייחסות לפסוקים עצמם, כלומר למבעים מלאים, הוא מציין בפתח דבריו שהדברים אמורים בכל "אות ונקודה", כלומר בסימני הניקוד. זו כנראה תוספת שלו, המשייכת גם את סימני הניקוד ל"פי הגבורה".

ז

בקרב הקראים והמקובלים אפשר היה לשרטט את ההיסטוריה הטקסטואלית בדמות הספר בן הזמן. אולם במרכז העולם הרבני – שבו כאמור ניצבו המציאות ההיסטורית והמחויבות המסורתית-הלכתית זו מול זו – נדרשו אסטרטגיות אחרות. הפתרון הפשוט, שכבר נראָה, הוא להכיר בעובדה שהניקוד הוא מחודש ולהבדיל בין ספרי תורה לחומשים.

אבל באחד החוגים הרבניים שבימי הביניים צמחה אסטרטגיה פרשנית אחרת, משוכללת ומתוחכמת הרבה יותר, כעין גולת כותרת של מאמצי ההתמודדות עם הניקוד ומשמעותו. וכך נכתב בדקדוק עברי בשם "שום שכל", שנתחבר בידי המדקדק משלם בן שמואל, כנראה באנגלייה בראשית המאה ה-13:

וידוע תדעו כי הנקוד ניתן בסיני. אפס כי שכחוהו דורות הראשנים עד בא עזרא הסופר והזכירו אל דורו, כמו שכתוב: "ויקראו בספר תורת אלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא", ודרשו רבותינו: "מפורש" זה תרגום, "ושום שכל" זה מסורת, "ויבינו במקרא" אלו פסוקי הטעמים [...] וגם י[ש]ל [פרש] כי המסורת זה הנקוד הניתן בסיני להפרשת המלות.⁵⁷

⁵⁴ חיבור זה יוחס לרמב"ן ונתפרסם אצל חיים דוב שעוועל, "פירוש לשיר השירים", כתבי רבינו משה בן נחמן (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ד), ב, תעא-תקיח (התרחיב נדפס במהדורת שעוועל בנפרד, והציטוט מובא שם, תקמח), ראו גם הדיון על אודות המחבר, תעג-תעה.

⁵⁵ נוסח הדברים כאן על פי גרשם שלום, "פירושו האמתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים", הנ"ל, מחקרי קבלה (א) (תל אביב: עם עובד, תשנ"ח), 108.

⁵⁶ לעניין זה ראו כבר ספרי במדבר, קיב (מהדורת כהנא, 309), שהאומר "כל התורה כולה אמ[ורה] מפי הקב"ה ודבר זה [=משה] מפי עצמו אָקרו – 'כי דבר ה' בזה' (במדבר טו 31). במקבילה בבבלי, סנהדרין צט, ע"א, ננקטה הלשון "חוץ מפסוק זה", כלומר יחידה שהיא מבע שלם. אבל הרמב"ם פסק (הלכות תשובה ג, ח): "אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת".

⁵⁷ כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית, Vat. ebr. 402, 91, טור ב. ראו יונתן האורד, "דקדוק על פרשת דרכים: משלם בן שמואל וחיבורו 'שום שכל'" (עבודת גמר למוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון, תשפ"ב), 134.

כאן קבע המחבר במפורש שמוצא סימני הניקוד בסיני. אבל תהליך מסירת הסימנים מקוטע: דורות הראשונים שכחוהו ועזרא הסופר השיבו אל מקומו, כפי שמשמע מהדרשה התלמודית על מעמד הקריאה בתורה המתואר בנחמיה ח.⁵⁸ את התימוכין לדבריו הביא משלם מדברים שציטט בסמוך:

ואם יאמר אדם מאחר שהניקוד והטעמים נתנו בסיני מדוע אין ספר תורה מנקד ולמה יפסל בהנקה,⁵⁹ כבר שלח הגאון רבנו שלמה בתשובה אחת כי אמת הדבר כי הנקוד ניתן בסיני, אך לא ניתן ליכתב ולהתחקה בספר, כי אם לקרותו על פה כמשפט תלמוד ותורה שבעל פה. וצורת המכתב נתן לחקות בספר אשר לומדים בו אך לא בספר הנעשה להוציא את הרבים ידי חובתן.

תשובת הגאון קשה: כלום הניקוד אסור בספר תורה מהסיבה הטאטולוגית ש"לא ניתן ליכתב"?⁶⁰ קושיה זו נפתרת אם מבינים שכוונת הגאון היא שרק מסורת הקריאה ניתנה בסיני ולא הסימנים הגרפיים. אלא שמשלם בן שמואל, בקבלו תשובה מנוסחת מן המוכן, פירש את הלשון "ניקוד" כדרכו – כסימנים הכתובים.⁶¹ ומעתה דבריו למעלה משמשים כעין הנמקה לאופן שבו הבין את פסק ההלכה של הגאון: ספר התורה אסור בניקוד מכיוון שמסורת הסימנים נשכחה בתקופה כלשהי לאחר נתינתה בסיני, וצורת הספר נשמרה עד להעתקי המקרא בני זמנו של המחבר.⁶²

שיטתו של משלם בן שמואל אוהזת בחבל בשני קצותיו: מצד אחד שחזור המסורת הנשכחת בידי עזרא הסופר משמר את המסורת הקדומה שהורתה בסיני. מצד אחר השבר הזמני שאירע במסורת הזאת, "שכחוהו דורות הראשונים", מבטל את קדושת הסימנים הקונבנציונליים, בין שהסימנים הללו חוזרים עד לסיני בין שהם חידוש מימי עזרא.⁶³

דברים אלו נשנים בדברי ר' משה הנקדן מלונדון, אשר קיצר ועיבד את ספר שום שכל, וזה לשונו: "אמת כי הנקוד נתן בסיני אך שכחוהו עד בוא עזרא וגילהו".⁶⁴ והדיה נשנים בדברי תלמידו, ר' משה בן יצחק בן הנשיאה, בחיבורו "ספר השלם": "וזה יהיה משפט הקוראים לדעת כי הנקוד נתן בסיני ולא שננקדו הלוחות אך כאשר דבר הבורא י[תברך] ש[מואל] בלשון הקדש הבינו השומעים כל התנועות והקולות הקטנות והגדולות".⁶⁵ אומנם ספר השלם אינו מזכיר את שכחת הניקוד ואת השבתו בימי עזרא, אבל הוא משמר את הקביעה שהמסורת (וכאן המסורת האורלית בלבד – "ולא שננקדו הלוחות") יסודה במתן תורה, ואף בזיהוי חלקי משמע של תבנית הלוחות המקוריים עם דמותו של ספר התורה בתקופת המחבר.

⁵⁸ ראו ליד הערה 20. נוסח הדרשה שהביא המחבר אינו מצוי לפנינו בספרות התלמודית.

⁵⁹ כלומר: אם מנקדים ספר תורה, מדוע שהספר ייפסל?

⁶⁰ אלא אם כן נידחק לפרש "לא ניתן ליכתב" בלשון עבר, ומשום שלא ניתן בעבר, אף בימי הגאון הספר אסור בניקוד.

⁶¹ את המהויות הצליליות מכנה משלם בן שמואל "תנועות", "הברות", "מלכים" או "קולות".

⁶² השערה חריפה יותר עשויה להציע שאומנם לשיטת משלם בן שמואל (ושמא אפילו לשיטת הגאון) סימני הניקוד ניתנו בסיני, אך רק בעל פה, ומשנשכחו השיב אותם עזרא בכתב ממש (והשוו כוזרי ג, לא [מהד' שורק, 169–170]).

⁶³ בפירושו מסכת אבות לר' יעקב בן שמשון, מתלמידי רש"י, נאמר במפורש: "סימני הנגינות סופרים הוא שתיקנום [...] ומפני שהיו הטעמים והנגינות משתכחין הוא שתיקנום, וסמכו על מה שאמר הכתוב 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהילים קיט 126)". ראו מ"ל קצנלבוגן [מהדיר], משנת ראובן: מסכת אבות פרקים א–ב עם פירושי הראשונים (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ה), קה. דבריו אמורים בטעמי המקרא, אבל אולי יש לגזור מכאן גזרה שווה לניקוד אצל משלם בן שמואל: שכחת המסורת היא המעידה על כך שמערכת הסימנים מאוחרת (או לפחות שתוקפה מאוחר).

⁶⁴ ד"ש לאווינגר, "ס' דרכי הניקוד והנגינות המיוחס לר' משה הנקדן י"ל על פי ו' כ"י והדפוס", הצופה לחכמת ישראל יג (תרפ"ט), 277.

⁶⁵ חלק זה של החיבור טרם הוהדר. הציטוט מתוך כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, Evf. II, A 34, 127, טורים א–ב, כולל התיקונים שבכתב היד.

אסטרטגיה פרשנית זו של משלם בן שמואל ור' משה הנקדן – ואולי במשתמע גם ר' משה בן יצחק והגאון רבנו שלמה – היא להצביע על שבר היסטורי במסירת הטקסט ועל תיקונו בשלב מאוחר יותר. שבר זה מאפשר לפרק את הקדושה האבסולוטית של הטקסט לגורמיה ולהפריד בין המרכיב הכתוב למרכיב הצלילי של המסורת. במקום שבו נתקשו חכמי הקראים וראשוני המקובלים בהפרדה הזאת, שחייבתם לבטל את השינוי ההיסטורי הריאלי; ובמקום שבו נדרשו ראשוני הרבנים לאחר את הניקוד והטעמים מתוקף העובדות ההיסטוריות, ובכך לערער במקצת על תוקפה של המסירה – הצליחו חכמי אשכנז להעמיד שיטה המחזיקה בשני קצות החבל: מסורת ניקוד קדומה ומחייבת באופן מלא כנתינתה מסיני, מסורת המקיימת רציפות של תוכן,⁶⁶ ואף על פי כן סימניה אינם אלא מוסכמה בעלמא. בכך נשמרות העובדות ההיסטוריות על איחורו של הניקוד, ואף על פי כן אין המהימנות של המסירה נפרצת.

מה בין ראשוני הרבנים, שאיחרו את הניקוד בדבריהם, ובין החוג האשכנזי המאוחר, המדגיש את קדמות מסורתו? אף על פי שקשה להעמיד כאן משנה היסטורית מבוררת, בכל זאת אפשר להציע שני גורמים שאולי עוררו תמורה בדרכי ההבנה הפרשניות של הניקוד ושל מקומו ההיסטורי והתרבותי.

גורם ראשון הוא המודעות ההיסטורית: אם אצל חכמי הלשון הראשונים ואצל אחרוני הגאונים במזרח עוד היה הניקוד בגדר תופעה מחודשת; אם רב האיי ומנחם בן סרוק עוד הכירו הדים המרמזים על כך שראשית הניקוד לא הייתה רחוקה מדי מתקופתם – ההדים כבר לא נודעו למשלם בן שמואל ולסיעתו. הללו אולי הכירו בקביעה רבנית שהניקוד אינו מסיני, אך הוא כבר נתפס בעיניהם רכיב עתיק, מסורתי ומקובע של הטקסט המקראי. משום כך ייחסו את הניקוד לימי עזרא – דבר שהוא כמובן נמנע היסטורי גמור – וקבעו את שיטתם על פי הדברים הללו.

גורם שני הוא המעמד הפונקציונלי של הניקוד: מידת הגיוון בשיטות הניקוד ובשימושיהם אצל חכמי הלשון הראשונים כבר לא נתקיימה כנראה בימי החוג האשכנזי המאוחר, שבו נהגה שיטת ניקוד טברנית סדורה.⁶⁷ ועוד: חכמי החוג האשכנזי הדגישו בדבריהם חזור והדגש את הצורך להבחין בין סימני הניקוד השונים ולדעת את חשיבותם הדקדוקית. הסתירה שבין ההגייה המקומית למערכת הסימנים הטברנית המשוכללת ממילא העלתה את קרנו של הניקוד, התופס דקויות לשוניות שאינן ניכרות בהגייה, ועשתה אותו מושא מחקר ועיון.⁶⁸ לאור זאת קל להבין כיצד נתפס הניקוד מרכיב קדום המצטרף לשאר המרכיבים הקדומים והמסורתיים של המקרא.

⁶⁶ ואף זאת, כמסתבר, על פי אושיות ההיסטוריוגרפיה של חז"ל. ראו משה דוד הר, "הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה: לבירור ההיסטוריוגרפיה המקראית בהגותם של חז"ל", ציון מד (תשל"ט), 43–56.

⁶⁷ לשינויים באשכנז ראו אילן אלדר, "הניקוד הארצישראלי-טברני: מהותו וגלגוליו", שיטות ניקוד ומסורות קריאה של העברית (ירושלים: מאגנס, תשע"ח), 12–13.

⁶⁸ אילן אלדר, "ספרות הדקדוק של יהדות אשכנז בימי הביניים", הבלשנות העברית בימי הביניים: טקסטים ומחקרים (ירושלים: מאגנס, תשע"ו), 183–185; יונתן האורד, "שיטת המבטלים: לדרכי ארגון תורת הלשון באשכנז", תרביץ פז (תש"ף), 327–328.

במאמר זה ביקשתי לעמוד על אסטרטגיות פרשניות ששימשו את החכמים בימי הביניים להתמודד עם המקום התרבותי וההיסטורי של הניקוד המקראי. אף ששאלת קדמותם של הניקוד והטעמים מתפרשת בדרך כלל כוויכוח מדעי שהחל ברנסנס,⁶⁹ למעשה מצאו עצמם חכמי ימי הביניים במחלוקות נוקבות על מעמד הניקוד. באופן מרתק, הגם שהמחלוקות הללו אינן נסבות בעיקרן על התוכן המובע בניקוד, ואולי דווקא משום כך, עיסוקן בשאלות שהן לכאורה אקדמיות, היסטוריות ומופשטות – בספרות הרבנית ובספרות הקראית, בעולם ההלכה ובעולם הסוד – משקף את ערך הניקוד בעולמם של קוראי התורה ולומדיה. דרכי ההתמודדות של הקבוצות הללו עם שאלת מקוריותם של הסימנים מלמדות כיצד חשיבותם ניכרת לאו דווקא בהיבט התוכני אלא במשקל התרבותי: בהיותם מכשירים לביצוע (או לאי־ביצוע!) הקריאה בתורה ומייצגים של מסורת מוסמכת. ההחלטה אם לצייר את הספרים הקדומים בדמות המצחפים בני הזמן, כדרכם של הקראים; ההבחנה החדה בין חומשים לספרי תורה, כדרכם של הרבנים; ואפילו האסטרטגיה המשוכללת של משלם בן שמואל וסיעתו, אשר ביקשה לשמר את המסורת אגב שבירה חלקית של רציפותה – אלו הכרעות שיותר משיש בהן ללמד פרק בהיסטוריה הריאלית של תולדות סימני הניקוד, יש בהן לחשוף טפח מעולמם של צרכני הניקוד ולהראות לנו כיצד נחוה בקהילות שבהן שימש.

⁶⁹. ראו הערה 7 לעיל.