

"דדיך מיין": משהו למסורות המקרא שלתנאים*

דוד הנשקה**

א. מחלוקת והקשריה

מחלוקת ר' ישמעאל ור' יהושע על הכתוב "דדיך מיין" (שיר השירים א, ב) היא מן המקורות המעטים המעלים דיון בין תנאים לא בפירוש המקרא אלא בעצם קריאתו הנכונה.¹ דא עקא, פירושו של הדיון הוא תעלומה עתיקה.² ושתיים הן השאלות: העיקרית – פירוש המשא ומתן שבין ר' יהושע לר' ישמעאל על קריאת הכתוב, והמשנית – אם יש זיקה בין משא ומתן זה להקשר שבו הוא נתון. אך הואיל והמשא ומתן מצוי בספרות התנאים בשני הקשרים שונים מעיקרם, הרי ההקשר עצמו צריך בירור. וכך שנינו במשנה ע"ז ב, ה:³

* תודתי הנאמנה לידידי, פרופ' יוחנן ברויאר, פרופ' מנחם כהנא ופרופ' י"ש שפיגל, וכן לקורא של מערכת JSIJ, שקראו טיוטות של המאמר והחכימוני בהערותיהם המאלפות.

** המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן.

¹ לענייננו צירף ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 185 הע' 1, מקורות הדנים בקריאת המקרא, אך מן המשנה ציין רק למשנת סוטה ה, ה. ברם, שם אפשר שאין כלל ספק בקריאה אלא במשמעות. ראה בבלי שם לא ע"א, ובדרך אחרת ופשוטה (שלא כתלמוד!) ראה תפארת ישראל שם. י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 62, צירף למשנתנו את הדיון בספרא, תזריע, פרק ב, ב, בין ר' יהודה בן רועץ לתלמידיו, אך כבר נתברר במאמרי "למשמעו התנאי שלביטוי 'יש אם למקרא'", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 433-440, שפירוש ברייתא זו שונה מעיקרו. התופעה העולה במשנתנו התמיהה את החכמים, וראה שו"ת הריב"ש, סי' רפד, שנשאל: "איך אפשר בחכם גדול כר"ע שישתבש בקריאת פסוק שהתינוקות יודעין אותו, אם לא נאמר שהספרים שלהם לא היו נקודים" וכו'. והשיב: "אפשר שהיה מחלוקת בזאת המלה בספריהם, כמו שיש היום בהרבה מלות בין מערבאי למדינחאי ובין בן אשר ובין בן נפתלי, והלא אפילו בחלוף התיבות היה מחלוקת בספרים והיה ספק לחכמים" וכו'. [חילוף שנתחלף כאן ר' ישמעאל ב"ר' עקיבא" לא מצאנוהו, אבל ר' יהושע נתחלף ב"ר' עקיבא" ברי"ף כ"י רומא, אנג'ליקה 80 (ראה ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה – מהדורה ביקורתית, עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"א, עמ' 30), ובעין יעקב. בשאר העדים כלפינו]. אי-הנוחות שהביע השואל היא שהביאה את ר"מ המאירי לפירושו החדש, להלן, ליד הע' 35, וכן הוא מן הסתם אף באשר לפירושים נוספים כדלהלן.

² ש' נאה, "טובים דודיך מיין": מבט חדש על משנת עבודה זרה ב, ה", א' אדרעי ואחרים (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש לזכר תרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה [להלן: נאה], עמ' 411-434. למיטב ידיעתי, נאה הוא האחרון שדן בסוגיה, ועל הביבליוגרפיה שצוינה בדבריו יתווסף הנדרש לאורך הדברים דלהלן.

³ הציטוט מיוסד על כ"י קויפמן (שבו אלה משניות ז-ח) בציון שינויי הנוסחאות (אף בין כתיבתו המקורית של כ"י קויפמן לתיקוניו) הנדרשים לענייננו; אך להלן, ליד הע' 14, צוין נוסח כתב היד רק בהערה, עיין שם. ייזכר לברכה הרב י' הוטנר ע"ה, מנהל מכון התלמוד הישראלי

אמר ר' יהודה: שאל ר' ישמעאל את ר' יהושע שהיו⁵ מהלכים בדרך:⁶
 מפני מה אסרו גבינת גוים?
 אמר⁷ לו: מפני שמעמידין אתה בקיבת הנבילה.
 אמר⁸ לו: והלא קיבת העולה חמורה מקיבת הנבילה,
 ואמר⁹ "כהן שדעתו יפה שורפה חיה?"
 – ולא הודו לו חכמים,¹⁰ אלא אמרו:¹¹ לא¹² נהנין ולא מועלין¹³ –

השלם שליד הרב הרצוג בירושלם ת"ו; נעשה כאן שימוש בחילופי הנוסח המסודרים במכון לכל התלמוד. כמו כן נבדקה מהדורת רוזנטל, לעיל הע' 1, אף כי השימוש בה טעון זהירות, לפי שצוינו בה רק העדים השונים מכ"י קויפמן ולא הזהים עמו. נעזרתי גם בחיבורו של י' זוסמן, אוצר כתבי היד התלמודיים, ירושלים תשע"ב.

4 "ר' ישמעאל את" ליתא בגוף כתב היד ונוסף בגיליון, וכן הוא בשאר כל העדים.
 5 וכך במשנה כ"י פארמה דה רוסי 984 ("ג"), מהדורת צילום, ירושלים תשל"א, עמ' 435, וכן בהבאת המשנה שבשיר השירים רבה א, ב, לפי מקצת עדיו. ראה ל' חירון, "תיאור ראשוני של לשון מדרש שיר השירים רבה ודוגמת מהדורתו", מחקרים בלשון ד (תש"ן), עמ' 159. בשאר העדים: "כשהיו", ואף נקדן כ"י קויפמן הוסיף שווא של הכ"ף. על "ש" בהוראת "כאשר" ראה מ' בר-אשר, מחקרים בלשון חכמים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 206-212, ושם, עמ' 207, צוין כ"י קויפמן בענייננו. וראה בספרי שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 66, הע' 166.

6 בכ"י מינכן ובכ"י תימני ניו יורק, הסמינר התיאולוגי Rab. 30 (להלן: כ"י תימני), וכן בדפוס הבבלי, נוסף כאן: "אמר לו", וכן במקצת עדי שיר השירים רבה שם (ובכ"י אוקספורד 102 שם: "אמרו"; ראה להלן ההערה הבאה). בשאר העדים ליתא. וראה להלן, הערה 7.

7 בקטע קיימברידג' T-S Misc. 21,6: "אמרו", והו"ו נמחקה; "אמרו" גם בדפוס ראשון של המשנה, אך בשאר העדים כלפנינו. להלן חוזרים חילופים אלה, ראה הע' 8, 14-15, ובכולם עיקר העדים גורסים "אמר", כמתחייב מן התוכן (וראה גם לעיל, הערה קודמת). א"ש רוזנטל, "לפירושה של משנת תעניות פ"א א-ב", יד רא"ם, ירושלים תשל"ה, עמ' 270, הע' 35, דן באחד מן החילופים הללו (המצוין להלן, הע' 14), והעיר עליו "דברים בגו". וראה הצעתו של נאה, עמ' 412 הע' 4, לפתרונו של רמז זה. אך הואיל וחילוף זה מפוזר בכמה מקומות לאורך משנתנו, כנזכר לעיל, נראה שהנכון הוא כדברי נאה בתחילת דבריו שם, שאין לראות באלה אלא שיבוש שנוצר בגררת שני לשונות "אמרו" דלהלן, ליד הע' 9, 11. כיצא בזה ראה להלן הע' 9. בדיאלוג זה בשלמותו מצוי אפוא לשון "אמר לו" שבע פעמים, וראה להלן ליד הע' 92. בקטע קיימברידג' הנ"ל: "אמרו", והו"ו נמחקה; "אמרו" גם בכ"י תימני, אך בשאר העדים כלפנינו. וראה לעיל, הערה קודמת.

9 בגוף כתב היד: "אמרו", ומעל לשורה נוסף וי"ו בתחילת התיבה. "אמרו" גם בהוצ' לו, קטע קיימברידג' T-S Misc. 21,7, כ"י תימני ודפוס הבבלי. בקטע אוקספורד 2826,12 (משנה בתוך גמרא) נוסף "לו", וכן הוא בהוצ' לו, ונראה שהוא בגררת "אמר לו" דלעיל ולהלן. בשאר העדים כלפנינו.

10 תיבה זו ליתא בשאר העדים, אך ראה בהערה הבאה.
 11 בקטע אוקספורד, בכ"י ספרדי (מהד' אברמסון עמ' 39) ובכ"י תימני, וכן בדפוס הבבלי: "אבל אמרו"; בכ"י פאריס 328-329 (מהדורת צילום, ירושלים תשל"ג, עמ' 605): "וחכמים אומרים". בשאר העדים כלפנינו.

12 בכ"י תימני ובדפוס הבבלי: "אין"; בשאר העדים כלפנינו.
 13 כך לאחר התיקון, וקודם לו: "מועלין", וכך בכ"י פאריס 328-329. לצורה זו ראה י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 1244. בשאר העדים כלפנינו. ולגוף הדבר – כבר כתב ר' יהוסף אשכנזי (מובא במלאכת שלמה על אתר): "זה אינו מדברי ר'

אמר¹⁴ לו: מפני שמעמידן אתה בקיבת עגלי¹⁵ עבודה זרה.
 אמר לו: ¹⁶ אם כן למה לא אסרוה בהנייה? והשיאו¹⁷ לדבר אחר,
 אמר לו: ישמעאל אחי,¹⁸ היאך אתה קורא "כי טובים דוֹרְיָהּ מִיִּין", או "כי טובים
 דוֹרְיָהּ"?¹⁹ (שה"ש א, ב)
 אמר לו: "כי טובים דוֹרְיָהּ מִיִּין".²⁰
 אמר לו: אין הדבר כן, שהרי חבירו מלמד²² עליו: "לריח שמניך טובים" (שם
 ג).

ישמעאל ולא מדברי ר' יהושע, אלא סתם משנה אמרה זה". וכן העיר בעל תפארת ישראל על
 אתר: "דאי דברי ר' ישמעאל – מאי לא הודו לו דקאמר" וכו', ועיין שם בציונו לסנהדרין ראש
 פרק ח (אחריו הילך ח' אלבק בפירושו ובהשלמותו על אתר).
¹⁴ בכ"י קויפמן, הוצ' לו וכ"י פאריס 329-328: "אמרו"; בכ"י פרמה, בכ"י ליידין של משנת
 הירושלמי ובכ"י אנג'ליקה של הרי"ף (לעיל הע' 1): "חזר ואמ", וכן הוגה בכתב יד בדפוס
 נפולי. בשאר העדים כפנים (או בקיצור "אמ", "א"ל"). בפנים סטיתי כאן מכ"י קויפמן כדי
 לשמר את מבנה הדיאלוג בין ר' יהושע לר' ישמעאל, וכמוכח מן ההמשך ("אמר לו" בכל
 העדים). ר"ש רוזנטל (לעיל, הע' 7) כתב שאף בקטע גניזה "אמרו", אך כנראה כוונתו לקטע
 לונדון, הספרייה הבריטית Or. 5523, 443 – שאינו אלא מן המאה הי"ז (וראה ד' רוזנטל
 [לעיל, הע' 1], מבוא, עמ' 48).
¹⁵ בגוף כתב היד: "הנבילה", והוא אשגרה מלעיל; "עגלי" ניתוסף בגיליון ובלא ניקוד. אף
 בדפוס נפולי ליתא "עגלי", וניתוסף בגיליון. בשאר העדים כפנים.
¹⁶ בקטע קיימברידג' T-S Misc. 21,6: "לה[ם]". וראה לעיל הע' 7, 14.
¹⁷ כך בכל עדי המשנה, למעט כ"י ליידין של משנת הירושלמי וכ"י תימני הגורסים: "השיאו".
 וכך בעדי הבבלי.
¹⁸ תיבה זו איתא בכל העדים, למעט כ"י תימני ודפוס הבבלי. על ביטוי זה בספרות התנאים ראה
 מ"י כהנא, "עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה", תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 58
 והע' 36.
¹⁹ כך ("דודיך" שבכאן בשני יו"דין) גם בכ"י פרמה ובכ"י ליידין של משנת הירושלמי, וכן
 בקטעי קיימברידג' ואוקספורד ובכ"י מינכן וכ"י ספרדי. בהוצ' לו, במשנת הרמב"ם (מהד' ר"י
 שילת, עמ' מז), בכ"י פרמה ג ובכ"י פאריס 329-328 ביו"ד אחת, אבל הניקוד בלשון נקבה
 מבחין בין אזכור זה לקודמו. אף במקצת עדי שיר השירים רבה קיימת הבחנה גראפית בין
 שתי הקריאות (וראה להלן, הע' 39); ראה חירון, לעיל הע' 5. בשאר העדים אין הבחנה בין
 שתי הפעמים. עוד יש לציין שתיבת "מיין" חסרה כאן גם בכ"י פרמה ג, כ"י ספרדי, דפוס
 נפולי ודפוס הבבלי. אבל בשאר עדי המשנה והבבלי היא מצויה (מתוך כך נתאפשר בכ"י
 פרמה ובכ"י ליידין של משנת הירושלמי דילוג מחמת הדומות של תשובת ר' ישמעאל, וכן
 דולגה התשובה בשיר השירים רבה בכל עדי, ראה חירון [לעיל הע' 5]. וראה להלן, הערה
 (20).
²⁰ כך הכתיב או הניקוד גם בקטע קיימברידג' דלעיל הע' 16, הוצ' לו, פרמה ג ומשנת הרמב"ם,
 וכן בקטע אוקספורד, כ"י מינכן וכ"י ספרדי. אבל בכ"י פאריס 329-328 מנוקד "דוֹרְיָהּ".
 בשאר העדים המין אינו עולה באופן גראפי. וראה להלן.
²¹ תיבה זו ליתא בכ"י תימני ודפוס הבבלי. בשאר העדים איתא (וראה לעיל, הע' 19).
²² כך בכל העדים למעט כ"י פאריס 1337 של משנת הבבלי, עין יעקב וילקוט שמעוני לשיר
 השירים, רמז תתקפא, הגורסים "מוכיה", וכך בכ"י וטיקן 76 של שיר השירים רבה שם,
 לעיל, הע' 5. הביטוי "חברו מוכיה עליו" מצוי גם בקהלת רבה א, כט ובמשנת ר' אליעזר,
 מהד' ענלאו עמ' 11; ואילו הביטוי "חברו מלמד עליו" הוא יחידאי.

המחלוקת שבסיפא על הכתוב "דודך" מצויה גם בתוספתא פרה (י, ג, מהד' צוקרמנדל עמ' 639), אבל שם היא באה בעקבות דיון הלכתי שונה לגמרי:

מעשה בר' ישמעאל שהיה מהלך אחרי ר' יהושע,
אמר לו: הטהור לחטאת הסיט את המפתח שהוא טהור של תרומה, מהו – טמא
או טהור?
אמר לו: טמא.²³
אמר לו: ולמה?

אמר לו: שמא היתה בידו טומאה ישנה, או שמא ישכח ויסיט את הדבר הטמא.
אמר לו: וכי אינו אלא שהסיטו ודיי? אבל נראין דברך בדבר הראוי לטמא
מדרס: או שמא היתה בידו טומאה ישנה, או שמא ישכח ויסיט את הדבר
הטמא.²⁴
השיאו לדבר אחר, אמר לו: ישמעאל אחי, היאך אתה קורא: "כי טובים" וכו'.

וכבר העיר ר"ח אלבק שמסתבר כי הדיון הזהה בקריאת הכתוב בא במקורם של
דברים רק באחד משני ההקשרים, וממנו הועבר לחברו.²⁵ ואמנם, מבנה הדברים זהה:
ר' ישמעאל שואל, ר' יהושע משיב שתי תשובות, ר' ישמעאל מערער על שתיהן,
ומתוך כך "השיאו" ר' יהושע לר' ישמעאל "לדבר אחר". קשה אפוא לקבוע אם
המשנה היא המקור הראשוני, ובעל התוספתא העביר את הדברים לעניינו, או שמא
איפכא.²⁶ על הדיון בכתוב להתפרש אפוא תחילה מתוך עצמו, ורק משיתבהר הדבר
מתוכו יש לשאלת הקשרו לעלות מחדש.

ב. כיצד "חברו מלמד עליו"?

הקושי שבמחלוקת על קריאת הכתוב הוא ראייתו של ר' יהושע לדעתו: "אין הדבר כן,
שהרי חברו מלמד עליו 'לריח שמניך טובים'". כוונת הדברים, כדברי רש"י על אתר,
לסוף הפסוק: "לריח שמניך טובים וגו' על כן עלמות אהבוך" – הרי שהדברים
נאמרים בידי הרעיה אל דודה, ולא להפך. ומכתוב זה הסמוך לכתובנו יש ללמוד שאף

²³ ג' תיבות אלה, המצויות בכ"י וינה, נשמטו בדפוס מחמת הדומות.

²⁴ תשובת ר' ישמעאל כולה, המצויה בכ"י וינה, נשמטה בדפוס מחמת הדומות.

²⁵ ח' אלבק, "לחקר התלמוד", תרביץ ג (תרצ"ב), עמ' 13, שלא כראשונים שביקשו ליישב בין
המקורות בדרך הרמוניסטית. ראה פירוש הר"ש לפרה י, א; תוספות ר' אלחנן לע"ז כאן,
הוסיאטין תרס"א, מד ע"ד. וראה להלן, הערה 26.

²⁶ נאה, עמ' 412, הע' 6, סבור שההקשר המקורי הוא במשנה, שכן בתוספתא אין אלא מחלוקת
רגילה כבכל מקום, ואין אפוא עילה שישאור ר' יהושע לדבר אחר. ואינו מובן: הלוא גם
בתוספתא ר' ישמעאל מראה שאין בתשובותיו של ר' יהושע ממש, והעילה להשיאו לדבר אחר
זהה אפוא לזו שבמשנה. וכבר כתב ר' דוד פארדו, חסדי דוד לתוספתא שם: "מה שהקשה ר'
ישמעאל ברור דמקשי אכולהו תרי טעמי דר' יהושע... וכיון שראה ר' יהושע שאינו יכול
להמלט מקושייתו... שלא היה יכול להשיבו מלתא בטעמא, השיאו לדבר אחר" (ירושלים
תשל"א, עמ' קסה). אף מתוך ראייה כללית על יחסי המשנה והתוספתא קשה להחליט בכגון
דא, שהרי אין כלל קבע ביחסים אלה. וראה לאחרונה במאמרי "כיוון התפילה אל הקודש:
משנה כפשוטה והדיה בספרות התלמוד", תרביץ פ (תשע"ב), עמ' 20, הע' 64, ובמצוין שם.

בכתובנו הרעיה היא הדוברת: "דוֹדִיָּךְ".²⁷ אך האומנם יש מסמיכות זו אפילו מקצת ראייה? הלוא האפשרות שהעלה ר' יהושע לקרוא "דוֹדִיָּךְ" משמעה שהכתוב נקרא כדו-שיח: "ישקני מנשיקות פיהו" היא בוודאי אמירת הרעיה, ואף על פי כן "כי טובים דוֹדִיָּךְ מיין" הם דברי הדוד; וכפירוש רש"י על אתר: "והכי קאמרה כנסת ישראל: ישקני הקב"ה מנשיקות פיהו כי כך אמר לי: טובים דודיך מיין".²⁸ ואמנם מבנה של דו-שיח רגיל, כידוע, בשיר השירים.²⁹ וכיוון שפרשנות של דו-שיח מונחת ביסודה של עצם האפשרות לקרוא "דוֹדִיָּךְ", מה טענה היא שהכתוב הסמוך נאמר בוודאי מפי הרעיה? אם אין קושי לפרש שהסיפא נאמר מפי הדוד אף שהרישא באותו פסוק עצמו נאמר מפי הרעיה, הרי ודאי שאין קושי לפרש כן את הפתוב הסמוך. וכך יהא מבנה הכתובים: הרעיה פותחת ואומרת "ישקני מנשיקות פיהו", שהרי כך אמר לה דודה: "כי טובים דודיך מיין"; ובמענה לדבריו משיבה שוב הרעיה: "לריח שמניך וגו' עלמות אהבוך". עצם העלאתה של האפשרות לקרוא "דוֹדִיָּךְ" היא הנותנת אפוא שחברו זה של כתובנו אינו מלמד עליו ולא כלום!³⁰

קושי זה מתחדד הרבה מתוך ההקשר, הן במשנה והן בתוספתא: הרי לא היה בידי ר' יהושע להשיב לקושיותיו החמורות של ר' ישמעאל בדיון שקדם, ולכך השיאו לדבר אחר, כדי שבו למצער תהא בידו תשובה מסלקת.³¹ והנה מתברר שתשובה זו אינה תשובה משכנעת כלל, ונמצא ר' יהושע רק מחליש עוד את עמדתו בפולמוס. הכיצד?

²⁷ וראה ראב"ד בחידושו על אתר, מהד' ר"א סופר עמ' 67: "הואיל והפסוקים שלאחריו מוכיחים כי כנסת ישראל משבחת להב"ה, אין לשנות זה המקרא מענין האחרים ולהפסיקו לב' ענינים... ור' ישמעאל לא היה בקי במקרא (!) ללמוד ממקרא של אחריו". ובפירוש ר"י מלוניל על אתר: "סוף הפסוק השני מוכיח על כולם שכל אלו הכ"פין, של 'דודיך', 'שמניך' ו'שמך', כולם הם בקמץ גדול, דכל כ"ף לזכר, מדכתיב בסוף 'על כן עלמות אהבוך', וזו הכ"ף של 'אהבוך' ודאי כ"ף הנוכח של זכר – וכן כולם".

²⁸ וכבר העיר בעל תוספות יום טוב על אתר (בשם ר' מאיר באך), שסיוע לכך עולה מתוך שהרישא בלשון נסתר, והסיפא בלשון נוכח, ללמדנו שהרישא נאמר בידי הרעיה, והסיפא הוא ציטוט של דברי הדוד אליה. וראה חסדי דוד שם.

²⁹ ואף חז"ל רגילים להלך בשיטה זו של חלוקת הפסוקים לדוברים שונים בכו-שיח, במידת "מי שאמר זה לא אמר זה", בין בשיר השירים ובין בשאר מקומות. ראה תוספתא סוטה ט, ב-ט, מהד' ליברמן עמ' 210-213, ובמקבילות שצינו בתוספתא כפשוטה לשם. וראה ספרות המחקר שציין נאה, עמ' 413, הע' 7.

³⁰ וכבר כתב ר"ד פארדו, חסדי דוד שם: "דמ"ש שחבירו מוכיח – ההוא לא מכרעא כל כך, דתרי קראי נינהו, ואע"ג דסמיכי, כמה פסוקי בשיר השירים הכי, כמו 'הנך יפה רעיתי', 'הנך יפה דודי', וכן רבים". אך חידודו של דבר הוא שההנחה שכתובים סמוכים נאמרים כל אחד בפי דובר אחר היא היסוד לעצם האפשרות לקרוא "דוֹדִיָּךְ", שהרי באותו כתוב עצמו הרישא נאמר בפי הרעיה.

³¹ אמנם התלמודים מניחים שהתשובה לקושיות ר' ישמעאל הייתה ידועה יפה לר' יהושע, אולם מסיבות שהתלמודים מבקשים להסביר הוא לא רצה לגלותה לר' ישמעאל (ראה ירושלמי שם, מא ע"ג; בבלי שם לה ע"א). אך גם לכשנאמץ הנחה זו קשה מאוד להבין כיצד ישיא ר' יהושע מיזמתו דווקא לעניין שאין לו בו דבר של ממש להציע. אלא שעצם הנחה זו של התלמודים, שר' יהושע לא רצה להשיב, אף היא אינה ברורה: אילו כן, הרי היה לו להשיאו לדבר אחר מיד משנשאל ולא להשיב בתחילה תשובות שאין להן קיום. אז אף היה ר' ישמעאל מבין שבכוונה אין משיבים לו ולא מחוסר יכולת. ועוד: הסברי התלמודים נאמרו בזיקה לנסיבותיו של איסור גבינות גויים שבמשנה, ובתוספתא פרה מופיע הדבר בנסיבות שונות מעיקרן.

הדגמה נאה לקושי זה בטיעונו של ר' יהושע עולה מעיבודה של השיחה במדרש שיר השירים זוטא:³²

שאל ר' יהושע את ר' ישמעאל: האיך אתה קורא "כי טובים דודיך מייך" או "כי טובים דודיך"? אמר לו רבי יהושע³³ לא קראת כן אלא לשום לשון³⁴ זכר, "כי טובים דודיך".

הרי לפנינו שעורכו של מדרש זה חש בקלישותה של ראיית ר' יהושע והשמיטה כליל. לפי עיבוד זה אין בדברי ר' יהושע אלא קביעתה של דרך הקריאה הנכונה בלא כל ביסוס. לבעל המדרש די בזה, שהרי הוא לא הביא מן המשנה אלא חלק זה שבשיחה, ואין לו עניין אלא בקריאתו הנכונה של הכתוב. אבל במשנה ובתוספתא הדברים מובאים כהשאה שהשיאו ר' יהושע לר' ישמעאל לעניין אחר, לאחר שבנושא הקודם לא השיב; כאן המבנה הרטורי מחייב את 'ניצחוננו' של ר' יהושע – ובלא ראייה של ממש לר' יהושע מטרה זו אינה בת השגה.

מעניין ומתמיה שמסוף המאה הי"ג ועד ימינו הועלה מגוון פירושים חדשים למחלוקת זו של ר' יהושע ור' ישמעאל, אך הקושי החמור דלעיל, שהוא לאמתו שלדבר הקושי היחיד שבעניין, לא נתיישב בהם כל עיקר. וכך היא הצעת הדברים. ר' מנחם המאירי בספרו "בית הבחירה" על אתר הביא תחילה את הפירוש המקובל, אך הוסיף עליו:

כך פירשו רוב מפרשים, ומכל מקום יש לתמוה היאך נסתפק בקריאת המקרא בדבר שהתינוקות יודעים בו?! מתוך כך נראה לי בפירושו ענין אחר, שלא על המקרא היה שואלו אלא על הנקוד, אם בסגול, והוא שם מוסב על דברי החשק ושאר מיני אהבים, אם בצרי, והוא תואר ומוסב על החכמים. והשיב לו בצירי, והביא לו מ"שמניך", שהוא שם על כל פנים.³⁵

המצע הדקדוקי להצעת המאירי אינו ברור, שהרי גם כשמוסב "דודיך" על החכמים (על-פי דרשת האמוראים דלהלן סעיף ד: "דודיך" – דברי סופרים), הניקוד הראוי

ואפילו נניח שעורך התוספתא הוא שהעביר את הדבר מן המשנה, הרי נמצא שעורך זה לפחות לא אימץ את הסברי התלמודים. א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 522, אימץ בלא דיון את הנחת התלמודים, ואילו פורטון דחאה (כשהוא מייחסה לפרשני המשנה!) – אך בלא שהציע לכך נימוק כלשהו. ראה G.G. Porton, *The Traditions of Rabbi Ishmael*, I, Leiden 1976, p. 160.

³² אגדת שיר השירים מהד' שכטר, עמ' 11-12. השווה למהד' בובר, מדרש שיר השירים זוטא, עמ' 8.

³³ תשובת ר' ישמעאל דולגה מחמת הדומות, כפי שאירע גם בקצת עדי המשנה ובכל עדי שיר השירים רבה. ראה לעיל, הע' 19.

³⁴ שני לשונות חלופיים זה בצד זה: לשום, לשון. ראה ר"ש ליברמן, תוספת ראשונים, ג, ירושלים תרצ"ט, עמ' 248.

³⁵ ר"מ המאירי, בית הבחירה לע"ז שם, מהד' ר"א סופר, עמ' 105.

אינו אלא בסגול,³⁶ ואין אפוא מקום לשאלה "היאך אתה קורא": לפי הצעה זו לא מדובר בשאלת קריאה אלא בשאלת פירוש גרידא (אֶהָבִים או חכמים).³⁷ ומכל מקום, לענייננו לא קידמה פרשנות זו את פתרון בעייתנו כל עיקר: לא סוף דבר שאין ב"שמניך" כדי ללמד על משמע "דודיך", אלא אף אין כל הבדל בטיב התקבולת בין "שמניך" ל"דודיך", בין שנפרש "דודיך" – 'חכמיך' בין שנפרשו 'אֶהָבִיך'.

אף מהרש"א פירש ששאלת ר' יהושע לא נסבה כלל על המין הדקדוקי של "דודיך",³⁸ אך לדעתו, הדיון נבע מן הכתיב החסר "דדיך", המאפשר לקראו "דדיך". בזה כיוון מהרש"א מדעתו לגרסת כ"י וינה של התוספתא (דלעיל): "היאך אתה קורא, כי טובים דודיך מין או כי טובים דדיך מין? אמר לו: כי טובים דדיך" וכו'.³⁹ אך מהרש"א, שלא יכול היה להכיר גרסה זו, פירש להפך: ר' ישמעאל קרא "דודיך", ור' יהושע הוא שנקט קריאת "דדיך". קריאה זו מרמזת לדעת מהרש"א לגבינה – נושא הדיון הקודם בין ר' יהושע לר' ישמעאל, שהרי זו נעשית מחלב היוצא מן הדדים. ודבר זה משתלב עם היין והשמן שבכתובי שיר השירים ("טובים דדיך מין", "לריח שמניך טובים"), שאף הם מרמזים לאיסורי יינם ושמנם של הגויים, הנידונים במשניות עבודה זרה שם. "חברו מלמד עליו" הוא אפוא איסור השמן, המלמד שאף "דדיך" עניינו איסור החלב והגבינה, ולא כניקוד "דדיך".⁴⁰

פירוש זה בוודאי איננו קרוב לפשוטה שלמשנה,⁴¹ אך א' גייגר הציעו מדעתו בדרך אחרת: הקריאה המקורית בכתוב הייתה לדעתו "דדיך", וכמצוי בתרגום השבעים והוולגטה, אלא שזו נשתנתה בידי מי שלא סבלו לשון בוטה זה ולכך ניקדוהו "דדיך".⁴² ר' ישמעאל נקט אפוא "דדיך", אבל ר' יהושע הוכיח מן הכתוב "לריח שמניך טובים" – שלדעת גייגר נקוד היה "שמניך" – שאף בכתובנו יש לקרוא "דדיך". ברם, גייגר העלים מקוראיו שהמשך הכתוב "לריח שמניך טובים" הוא "על כן עלמות אהבוך", וניקוד "שמניך" מוקשה אפוא. אילו הייתה ראייה מן ההמשך, הרי אינה אלא לכיוון ההפוך, וכפירושה המסורתי של המשנה. אף זו: אפילו היה עלינו

³⁶ תודתי הרבה לפרופ' יוחנן ברויאר, שהעירני כי הואיל ומצינו במקרא "דוד" במובן חבר או קרוב הנקוד בצירה, כגון "מה דודך מדוד" (שיר השירים ה, ט), ואילו "דדים" במובן אֶהָבִים נטויים בסגול, כגון "נזכירה דדיך מין" (שם א, ד), סבור היה ר"מ המאירי בטעות שעל "דודיך" בהוראת "רַעֲיָך" להינקד בצירה.

³⁷ ר' שלמה הלוי אלקבץ בפירושו 'אילת אהבים' על שיר השירים (ונציה שי"ב, ו ע"א) כיוון מדעתו לפירושו של המאירי והוסיף: "ואפשר שהיה להם איזה שנוי בקריאה בין שני מובניו של "דודיך". אלא שכאמור, אין הבדל כזה. לדיון בשאלה אם ניתן לבאר "היאך אתה קורא" כ'היאך אתה מפרש', ראה נספח.

³⁸ מהרש"א, חידושי אגדות לע"ז לה ע"א: "דהא לנוכח זכר ונקבה שוים הם!" וכבר העיר עליו רש"ש בהגהותיו שם כט ע"ב: "לא דק במחילת כבוד תורתו".

³⁹ אבל בדפוס התוספתא: "דודיך", וכך עולה גם מהבאתה בידי הר"ש בפירושו לפרה י, א. גרסת כ"י וינה מצויה גם בשיר השירים רבה שם כ"י וטיקן 76 (בסדר הפוך), אבל בשאר העדים שם "דודיך" או "דודיך".

⁴⁰ וראה במהרש"א שם, הרחבת דברים נוספים. וראה להלן, ד"ה ברי.

⁴¹ וראה להלן, ד"ה ברי.

⁴² א' גייגר, המקרא ותרגומיו, תרגום י"ל ברוך, ירושלים תש"ט, עמ' 258. עצם הנחה זו תמוהה, כי הואיל ולשון "שדים" ונטיותיו רווחים כידוע בשיר השירים, מה טעם ייטפלו מתקנים דווקא ללשון "דדים"?

לפרש את כתובנו בלשון נקבה, מה ראייה יש מכאן שיש לקרוא "דודיך", ולא "דודיך"? אכן, ר"ש ליברמן, שנקט תחילה אף הוא דרך זו, הציגה בכיוון ההפוך: ליברמן הפנה לגרסת כ"י וינה בתוספתא, ובלא שהזכיר את מהרש"א ואת גייגר פירש שהדיון אינו בשאלת זכר או נקבה אלא בשאלת "דוד" או "דד". אלא שליברמן סבור שר' ישמעאל הוא שקרא "דודיך", ואילו ר' יהושע הוכיח מן הכתוב "לריח שמניך טובים... על כן עלמות אהבוך", המתפרש בוודאי כדברי הרעיה אל דודה, שאף בכתובנו כך הוא. והואיל ואין מקום לדבר על "דודיך" בלשון זכר, נמצא שעל כורחנו יש לקרוא "דודיך".⁴³ ואף ל' גינצבורג הציע פירוש זה מדעתו.⁴⁴

ברם, לאחר שנים חזר בו ליברמן מפירושו זה,⁴⁵ ואף שלא נימק זאת, יפה עשה שחזר בו. תחילה כבר הראה ש' נאה כי פרשנותו האלגורית של שיר השירים, הרווחת אצל חכמים, מאפשרת את הקריאה "דודיך", לשון זכר;⁴⁶ ונמצא שקריאת "דודיך" אינה שוללת את האפשרות, שהדברים אמורים בידי הרעיה. יתר על כן, לגרסת "דודיך" (בלא וי"ו) אין כל יסוד בעדי המשנה. אך העיקר הוא שאף הצעה זו לא מקדמתנו מאומה: הלוא שאלתו של ר' יהושע מתפרשת יפה גם בלא הקריאה "דודיך", ואין כאן קושי אלא בטיב הראייה מן הכתוב "לריח שמניך", כאמור; וקושי זה הרי אינו מתיישב כל עיקר גם לפי הצעה זו.

פירוש נוסף המסב את המחלוקת משאלת זכר או נקבה העלה ר' צבי הירש קצנלנבוגן בספרו "נתיבות עולם" על ברייתא דל"ב מידות (וילנא תרי"ט, עמ' 126), אך כבר בשנת תקנ"ט הוא נדפס בשם הגר"א.⁴⁷ הצעה זו בנויה על דיוק בלשון המשנה "כי טובים דודיך מיין", או 'כי טובים דודיך': תיבת "מיין" נזכרת רק באפשרות הראשונה. מכאן יש להסיק שהשאלה אינה מוסבת על ניקודה של תיבת "דודיך" אלא על היחס בין "טובים" ל"דודיך מיין": אפשרות אחת היא ש"כי טובים" מתחבר לשלפניו ("ישקני מנשיקות פיהו כי טובים"), ו"דודיך מיין" נקרא לעצמו. לפי דרך זו יש לפרש ש"דודיך" אינם טובים מן היין, אלא חשיבותם כעין זו שביין.⁴⁸ ואילו

⁴³ ליברמן, לעיל, הע' 34.

⁴⁴ ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, א, ניו יורק תש"א, עמ' 148.

⁴⁵ ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 43 הע' 42 (הדברים נדפסו לראשונה בתש"ד; ד' רוזנטל, "על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא", י' זקוביץ וא' רופא [עורכים], ספר י"א זליגמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 416, הילך בעקבי משנה ראשונה של ליברמן ולא ציין לחזרתו הימנה).

⁴⁶ נאה, עמ' 413-414, 432-434.

⁴⁷ הפירוש נדפס ב"ליקוטים" שבסוף "שנות אליהו" לזרעים, למברג תקנ"ט, ומשולבות בו הוספות המבלה"ד; אך רצ"ה קצנלנבוגן שם הציע את כל הביאור מדעתו וכתב: "והנה איש אחד ששמו פלאי אחרי שמעו מפי את החידוש הזה הביא בשנות אליהו הנדפס בוילנא בהגהה בודדת סוף משניות סדר זרעים את דברי הנ"ל באופן ממושך וממורט, ומבלי הזכיר את שמי עליו, רטין מגושא ולא ידע מה רטין". ברם, "שנות אליהו" נדפס שנה בלבד לאחר פטירת הגאון, ושמא לא נתכוון בעל נתיבות עולם לגוף הפירוש אלא רק להוספות המבלה"ד עליו. על ערעורים נגד מהדיר "שנות אליהו", לרבות חלקים מאותם "ליקוטים", ראה ר"ק כהנא, מסכת שביעית עם הגהות וביאורי הגר"א, ירושלים תש"ם, עמ' רה-רו.

⁴⁸ הדברים בנויים כנראה על דברי רבה בר מרי בסנהדרין קה ע"ב, שיש מ"ם שמשמעו "מעין". וכבר קישר זאת ר' זלמן הענא, בנין שלמה, בית הכהנים, פרנקפורט דמיין תפ"ד, צה ע"א, עם האמור על כתובנו: "דודים דברי סופרים לדברי תורה וחביבים כדברי תורה, שנאמר 'וחכך

האפשרות השנייה היא לצרף "טובים" ל"דודיך מיין", ומכאן שחשיבות "דודיך" יתרה על זו של יין. משמעות הדברים בנויה על מדרש, המזהה "דודיך" כדברי סופרים, ו"יין" כדברי תורה.⁴⁹ השאלה היא אפוא אם דברי סופרים חביבים יתר על דברי תורה אם לאו, ומסקנת ר' יהושע שדברי סופרים הם אכן למעלה מדברי תורה. ואף ר"ש ליברמן, שכאמור חזר בו מן הפירוש שהציע תחילה, אימץ פירוש זה.⁵⁰ והנה ברי שהסבת "כי טובים", לשון זכר, על ה"נשיקות" שבלשון נקבה דחוקה הרבה, ואף הדיוק המשמש נקודת מוצא לפירוש זה, שבאפשרות השנייה לקריאת "דודיך" לא נזכרה תיבת "מיין", איננו מתקיים: לפי מרב עדי הנוסח אף כאן באה תיבת "מיין".⁵¹ אך חמור מזה, תשובתו של ר' יהושע מוקשה מעתה עוד יותר: הכיצד מוכח מן הכתוב "לריח שמניך טובים", שבו "טובים" הוא בוודאי תיאור השמנים, כי אף בכתובנו "טובים" הוא תיאור הדודים והיין? מה עניין זה לזה?⁵² ר' ברוך הלוי אפשטיין העלה הצעה זו בדרך משופרת,⁵³ ולדבריו כיוון מדעתו רז"ו רבינוביץ ואחריו א"א פינקלשטיין.⁵⁴ לפי פירוש זה השאלה היא אם "דודיך" מוטעם

כ"יין הטוב" (ירושלמי דלהלן סעיף ד), "וכוונתו בזה לפרש מ"ם 'מיין' למ"ם הדמיון... שלא תאמר שמ"ם 'מיין' היא מ"ם היתרון". וראה גם גינצבורג (לעיל הע' 44), עמ' 149. וראה להלן הע' 75.

ראה להלן סעיף ד. ⁴⁹

ליברמן, לעיל הע' 45, ולדבריו פירוש זה "מוכרח" מן הירושלמי ומדרש שיר השירים. ראה ⁵⁰ זו כבר הביא בעל נתיבות עולם, והיא מכוונת לקושיית ר' חמא בר עוקבא על ר' יהושע: "אם להפליגו בדברים היה מבקש, היה לו להשיאו בחמש השאות שבתורה?" (להלן סעיף ד). ר' חמא תמה אפוא מדוע השיאו ר' יהושע לר' ישמעאל לשאלת "דודיך מיין" ולא לחמישה מקראות שבתורה שאין להם הכרע, היינו אותם מקראות הכוללים חוליה שאין להכריע בה אם מתחברת לשלפניה או לשלאחריה. העובדה שדווקא סוגיה זו הציע ר' חמא כתחליף לפתוב שאליו השיא ר' יהושע את ר' ישמעאל מלמדת, לדעת חכמים אלה, שאף הבעיה בכתוב שהביא ר' יהושע היא מאותו סוג: אם "טובים" מחובר לשלפניו או לשלאחוריו, והרי זה ממש כפירוש המוצע. כוונת שאלתו של ר' חמא תהא אפוא מדוע השיאו ר' יהושע לבעיית ההכרעה שבשיר השירים – תחת בעיות ההכרעה שבתורה עצמה. ברם, אין כל הכרע בראיה זו: כבר הציע ר"י תמר, עלי תמר לירושלמי על אתר, תל-אביב תשמ"ג, עמ' רנח, שהקריאה בשני אופנים היא המשותף – בין שמדובר בשתי אפשרויות פיסוק (בחמישה מקראות שאין להם הכרע) ובין שמדובר בשתי אפשרויות ניקוד (בסוגיין). ובלא להזכיר את הירושלמי כבר כתב כן הרי"ד בפסקיו לע"ז כאן (ירושלים תשס"ו, עמ' עט): "ואע"פ שהניקוד היה מעורא, כדאמרינן במגילה – בניקודו פליגי: זה אומר כך ניקד וזה אומר כך ניקד, כי היכי דפליגי בה" מקראות שאין להם הכרע, שאע"פ שפיסוק הטעמים מוכיח הכרעם – בפיסוק הטעמים פליגי, שזה אומר כך הוא וזה אומר כך הוא". אך נראה שהדגש בקושיית ר' חמא הוא ברישא, "אם להפליגו בדברים היה מבקש"; וכוונתו, כפי שכבר הציע נאה, עמ' 419-420, להציע סוגיה המזמנת הפלגה גדולה בדברים תחת הסוגיה הקצרה והחתוכה שאליה השיא ר' יהושע.

ראה לעיל הע' 19. ⁵¹

על הטענה הראשונה והשלישית כבר עמד רז"ו רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת"ש, עמ' 563. ⁵²

ר"ב אפשטיין, תורה תמימה לשיר השירים א, הערה כ (הוא מסתמך על הגרסה שהובאה בדק"ס, שתיבת "מיין" מצויה גם באפשרות השנייה שהציע ר' יהושע. ויש להוסיף מקום זה לרישומיו של י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי – הגהות ומגיהים, רמת-גן תשס"ה, עמ' 492, הע' 103, על שימושו של בעל תורה תמימה בדק"ס). במעין זה כבר קדמו ר"צ ⁵³

בטעם מפסיק (טפחא) או בטעם מחבר (מרכא): לפי האפשרות הראשונה, מ"ם של "מיין" הוא מ"ם היתרון: טובים דודיך יתר על יין; ואילו לפי השנייה הרי זו מ"ם המוצא: טובים דודיך כאשר יסודם ביין. גישת ר' ישמעאל היא שאין תוקף ל"דודיך" (=דברי סופרים) אלא כשמוצאים להם סמך מן התורה ("מיין"), ואילו ר' יהושע סבור שדברי סופרים אינם זקוקים לעוגן מן התורה. ברם, מלבד מה שכבר הזכרנו שאין יסוד טקסטואלי להצעה זו, אף אין יסוד לייחס לר' ישמעאל את הגישה האמורה לדברי סופרים.⁵⁵ אך לענייננו החשוב הוא שאף לפי הצעה זו אין כל פשר להוכחת ר' יהושע מן הכתוב "לריח שמניך טובים": כי מה עניין שמנים אצל דודים, וכיצד יוכיחו אלה על אלה?⁵⁶

לאחרונה העלה ש' נאה הצעה מקורית ומורכבת לפירוש משנתנו.⁵⁷ נאה מחזיר אל נכון את הדיון לשאלת הניקוד – "דודיך" או דודיך; אך לדבריו, בדיון זה על הכתוב מבקש ר' יהושע להשיב לקושיותיו של ר' ישמעאל על יסודו של איסור גבינת הגויים באמצעות בירור יסודם של איסורי שמן ויין של גויים. הלוא הנחתו של ר' ישמעאל בקושיותיו הייתה שגבינת גויים נאסרה מסיבה הלכתית מוגדרת האוסרתה, ואותה ביקש להבין. אך ר' יהושע בא ללמדו שאיסורי מאכלות של גויים אינם מחשש איסור הקיים בהם אלא מן הצורך להרחיק את ישראל מן הגויים. מעתה מאמץ נאה – כנראה שלא מדעת – את הצעת מהרש"א, שכתובי שיר השירים ("מיין", "שמניך") מרמזים לאיסורי יינם ושמנם של גויים, ועל יסוד זה הוא מציע שר' יהושע שאל את ר' ישמעאל על יסודם של שני אלה: שמן בוודאי לא נאסר אלא מדברי סופרים, כנאמר "לריח שמניך טובים על כן עלמות אהבוך" – הרעיה, הלא היא כנסת ישראל, היא הדוברת, והיא שאסרה שמנם של גויים; אך מיהו הדובר בכתובנו "כי טובים דודיך מיין"? האם אף כתוב זה נאמר מפי הרעיה ("דודיך"), ואף יינם של גויים אינו אסור אלא מדברנו, או שמא פסוקנו נאמר בידי הדוד ("דודיך"), הלא הוא הקב"ה – והוא שאסר מדין תורה את היין? ר' ישמעאל קורא "דודיך", ולדעתו אף שהשמן נאסר רק כהרחקה מגויים, היין נאסר מעיקר דין תורה. אבל ר' יהושע למד מסמיכות הכתובים שיש לקרוא "דודיך", ושני האיסורים נאמרו מפי אותו דובר: אף איסור היין, כמוהו כשמן, אינו אלא מדברי סופרים, לצורך הרחקה, ומעתה הוא הדין בגבינה. ברי שהצעה חריפה זו בעייתית ביותר אף היא. הצעת מהרש"א, ש'נאה נאחז בה, לתלות באזכורי יין ושמן שבכתובים אלה את איסורי יינם ושמנם של גויים, רחוקה

מקלנבורג בהערותיו ל'מאמר התורה' שהקדים לחיבורו הכתב והקבלה, פרנקפורט דמיין תר"ם, עמ' 18-20 (העירני עליו בטובו פרופ' ריי"ש שפיגל). וראה עוד להלן, הע' 94.
⁵⁴ רז"ו רבינוביץ, לעיל הע' 52; א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב, א, ניו יורק תשמ"ט, עמ' 149-150. פינקלשטיין סבור שלזה נתכוון כבר הגר"א.

⁵⁵ ראה בספרי (לעיל הע' 5), עמ' 8, הע' 38.

⁵⁶ רז"ו רבינוביץ שם, עמ' 564, שהילך בעקבי הראשונים וסבר ששני הדיונים הזהים שבמשנה ובתוספתא מלמדים שהדיון אכן נתקיים פעמיים, הציע שזאת סיבת הדבר: הואיל וראיית ר' יהושע אינה מוכיחה, לפיכך לא חזר בו ר' ישמעאל לאחר הדיון הראשון. אך לא זו בלבד שבר' כי הדיון לא נתקיים במציאות פעמיים, אלא הועבר ממקום אחד למשנהו (כדלעיל ליד הע' 25), אלא אף אין טעם להניח שר' יהושע סיפק הוכחה שאינה מלמדת דבר, ולאחר שר' ישמעאל לא נשתכנע הימנה בצדק, חזר ר' יהושע והביא אותה ראייה כושלת עצמה!

⁵⁷ נאה, עמ' 422-429.

ביותר: אין לגויים כל זכר ורמז כאן, ועוד, היין והשמן נזכרים כאן בהקשר חיובי מכול וכול, וקשה לתלות בלשונות "טובים דודיך מיין" או "לריח שמניך טובים" דווקא את איסוריהם של אלה. אף זו: עצם הטיעון, שאם השמן נזכר בידי הרעה הרי היא שאסרתו (דהיינו חכמי ישראל), מתמיה: הלוא השמן נזכר כ"שמניך", היינו שמניו של הקב"ה, ובאותה מידה עצמה אפשר אפוא להסיק מכאן שיסוד האיסור בתורה דווקא! אך לענייננו העיקר הוא שאף לפי הצעה זו פתרון בעייתה העיקרית שלמשנה לא נתקדם מאומה: אפילו היה מוכח מן הכתוב "לריח שמניך טובים" שהשמן אינו אסור אלא מדברי סופרים כהרחקה, הרי אין כתוב זה יכול להוכיח מאומה על הכתוב "כי טובים דודיך מיין", כדלעיל. עדיין אין אפוא לר' ישמעאל כל מניע לסתות מקריאתו "דודיך", בין שמשמעה המפולפל הוא שהיין (והגבינה) אסורים מעיקר הדין, בין שתתפרש כפשוטה. הצעת נאה מכוונת אפוא לפתרון השאלה המשנית (על הקשר הדיון) ואינה עניין לפתרון הקושי העיקרי: עצם ראייתו של ר' יהושע אינה ראייה לכאורה כל עיקר.

ג. מיהו "חברו" של כתובנו המלמד עליו?

בראית ר' יהושע נאמר: "חברו מלמד עליו לריח שמניך טובים". אך הואיל וכתוב זה אינו מלמד כאמור מאומה, יש לנו לעיין מיהו באמת "חברו" של כתובנו. לפי הכתוב המובא במשנה נתפרשה "חברות" זו כמכוונת לסמיכות לכתובנו, אך יש לפרש "חברו" במובן: הדומה לכתובנו.⁵⁸ הרי נידונו הוא המשפט "כי טובים דודיך מיין" – ולו אכן יש בשיר השירים (ובמקרא כולו) "חבר" אחד נאמן: "מה יפו דודיך אחתי כלה מה טוב דודיך מיין וריח שמניך מכל בשמים" (ד, י).⁵⁹ כאן לא רק הרישא נאמר בבירור מפי הדוד ("אחתי כלה"), אלא כל ההקשר לפני הכתוב ואחריו איננו אלא מונולוג הנישא מפי הדוד דווקא:

⁵⁸ שתי ההוראות מצויות בלשון "חבר" בכלל, ואף בשימוש הנדיר למדי של פסוק כ"חבר". ראה, לדוגמה, ויקרא רבה ו, ו: "אמר ר' סימון שני פסוקין נתנבא בארה ולא היה בהן כדי ספר וניטפלו בישעיה, אילו הן: 'וכי יאמרו אליכם דרשו את האבות' ו**חבירו**" (מהד' מרגליות עמ' קמב-קמג) – היינו הכתוב הסמוך לו אחריו. וכנגד זאת ראה, לדוגמה, מסכת סופרים א, י: "עברית שכתבו תרגום, ותרגום שכתבו עברית, לא יקרא בה; ואיזהו תרגום, כגון 'יגר שהדוּתא' ו**חבירו**" (מהד' היגר עמ' 107) – היינו הכתובים הדומים לו בכך שלשונם ארמי. יש להעיר כי במילונים צוינה דווקא ההוראה האחרונה (במילון בן יהודה והגבל הדבר לחכמת הלשון, ומימי ראב"ע ואילך; אך במילוני גור, כנעני ואבן-שושן צוין לנכון מקור תלמודי להוראה זו), ואילו ההוראה הראשונה לא נזכרה. אך ראה ח' אלבק, מבוא למשנה, תל-אביב תשי"ט, עמ' 181, ערך "חבר".

⁵⁹ אמנם, לכתובנו יש דמיון גם בכתוב נוסף: "מְשַׁכְּנֵי אַחֲרֵיךְ נְרוּצָה הִבְיָאֲנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרִיו נְגִילָה וּנְשֻׁמְחָה בָּךְ נֹזְכֵרָה דְדִיךְ מִיַּיִן מִיִּשְׂרָאֵל אֶהְבֹּדָךְ" (א, ד). אך מכאן אין לר' יהושע ראייה – ממש כמו הכתוב שהובא במשנה, הסמוך לו לפניו ("לריח שמניך" וגו'); שכן אמנם "הביאני המלך חדריו" נאמר בוודאי מפי הרעה, אך ההמשך אפשר שהוא תשובת הדוד, ויש אפוא לקרוא "דודיך", כשיטת ר' ישמעאל בכתובנו. ואף זו: בכתוב זה אין מקבילה ללשון "טובים" שבכתובנו; דווקא בכתוב שהובא בפנים נאמר "מה טוב דודיך מיין", ורק הוא אפוא "חברו" המלא של כתובנו.

הַנֶּהָ יָפָה רַעֲיָתִי הַנֶּהָ יָפָה עֵינֶיךָ יוֹנִים מִבְּעַד לְצַמְתֶּךָ... כְּחוּט הַשְּׁנִי שֶׁפִּתְתֶּךָ וּמִדְּבָרֶיךָ נֶאֱמָר כְּפִלְחַת הַרְמוֹן וְרִקְמָה מִבְּעַד לְצַמְתֶּךָ... שְׁנֵי לְשׁוֹנֵי עֶפְרַיִם תְּאוּמֵי צְבִיָּה... בְּלֶךָ יָפָה רַעֲיָתִי וּמוֹם אֵין בָּךְ. אֲתִי מִלְּבָנוֹן כְּלָה אֲתִי מִלְּבָנוֹן תְּבוֹאִי תְּשׁוּרִי מְרֵאשׁ אֲמָנָה מְרֵאשׁ שְׁנִיר וְרִקְמוֹן מִמְּעַנּוֹת אֲרִיּוֹת מְהַרְרֵי נְמָרִים. לְבַבְתֶּנִּי אֲחֹתִי כְּלָה לְבַבְתֶּנִּי בְּאַחַת מֵעֵינֶיךָ בְּאַחַד עֶנְק מִצְוֹרְנֶיךָ. מַה יָפוּ דִדְיָךְ אֲחֹתִי כְּלָה מַה טָבוּ דִדְיָךְ מֵיַיִן וְרִיחַ שְׁמֶנֶךָ מִכָּל בְּשָׂמִים. נִפְתַּת תְּטַפְּנָה שֶׁפִּתְתֶּךָ כְּלָה דְּבִשׁ וְתִלָּב תַּחַת לְשׁוֹנֶיךָ וְרִיחַ שְׁלֵמֶיךָ כְּרִיחַ לְבָנוֹן. גֵּן נְעוּל אֲחֹתִי כְּלָה גֵּל נְעוּל מְעֵן חֲתוּם (ד, א-יב).

הקשר של כתוב זה, "מה טבו דודיך מיין", מוכיח עליו בבירור שעוסק בדברי הדוד לרעייתו, והקבלתו לכתובנו מלאה: "טבו דודיך מיין" – "טובים דודיך מיין".⁶⁰ לפי הצעה זו, ר' יהושע לא הביא ראיה מן הכתוב **הסמוך** לכתובנו אלא מן הכתוב **הדומה** לכתובנו דמיון מילולי מלא. לא מדרש סמוכים לפנינו (שפרכתו כאמור מתוכו) אלא מדרש במידת "למד סתום מן המפורש":⁶¹ "טובים דודיך מיין" שבכתובנו סתום, שהרי שתי קריאות שונות נתקיימו בו כנראה בימי ר' יהושע; אך מה שסתום כאן מפורש במקום אחר שבו מופיע הביטוי, כי "טבו דודיך מיין" נאמר על הרעיה דווקא. אמור מעתה: ראייתו המוצעת של ר' יהושע לא ביקשה לשלול את אפשרות הקריאה "דודיך", שהרי אפשר שלשון זהה ייאמר הן על הדוד והן על הרעיה;⁶² אך הואיל ושתי הקריאות אפשריות, ובמסורת הקריאה נפל כאן ספק, הרי ראיית ר' יהושע היא ראיה גמורה להכרעת הספק לפי דרכי המדרש המקובלות על חכמים.⁶³ לא כן ראיית ר' יהושע המובאת במשנה שלפנינו ומבקשת ללמוד מסמיכות הכתובים על זהות הדוברים: זאת אינה ראיה כלל דווקא לפי הצעת ר' יהושע, שהרי עצם האפשרות שהציע לקרוא "דודיך" מיוסדת על ההנחה ששני חלקיו של כתובנו נאמרו כל אחד מפי דובר אחר – קל וחומר שכך יש לומר בשני כתובים סמוכים.

⁶⁰ בכיוון ההפוך עמד על כך כבר ר' מתתיהו שטראשון: כביסוס לדעתו של ר' ישמעאל, שלפי המשנה שלפנינו קרא "כי טובים דודיך", הציע ר' מתתיהו את הכתוב המקביל "מה טבו דודיך מיין"; ראה בהגהות אביו הרש"ש על אתר.

⁶¹ על מידה זו וזיקתה לבית מדרשו של ר' ישמעאל ראה י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 533-534.

⁶² וכעין זה בענייננו גופו: בפרק א נאמר סמוך לכתובנו "לריח שמניך טובים שמן תורק שמך על כן עלמות אהבך", ונמצא ש"ריח שמניך" מוסב על הדוד, ואילו בפרק ד הלשון "וריח שמניך מכל בשמים" מוסב על הרעיה. בקריאתם של אלה לא נפל ספק מעולם, וכאמור, אין בהם קושי. אבל בכתובנו נתקיימו שתי קריאות חלופיות: דודיך ודודיך, וכאן יש ללמוד לפי דרכי המדרש מן המפורש על הסתום.

⁶³ השווה, לדוגמה בעלמא, מכילתא, מסכתא דשירתא, סוף פרשה ב, על הכתוב "סוס ורוכבו": "איסי בן שמאי אומר, נאמר כן 'סוס' סתום ונאמר להלן 'סוס' מפרש, שנאמר 'והיה ביום ההוא אכה כל סוס בתמהון ורוכבו בשגעון ועל בית יהודה אפקח את עיני וכל סוס העמים אכה בערורו', וזאת תהיה המגפה אשר יגף ד' את כל העמים אשר צבאו על ירושלים המק בשרו והוא עומד על רגליו ועיניו תמקנה בחוריהן ולשונו תמק בפיהם', וכן תהיה מגפת הסוס הפרד הגמל והחמור וכל הבהמה אשר יהיה במחנות ההמה כמגפה הזאת' – בא מפורש ולימד על הסתום: מה מפורש בחמש מכות, אף סתום בחמש מכות" (על-פי קטע לונדון, מהד' מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 61-62).

נמצינו למדים: אילו באנו לפרש את דברי ר' יהושע על-פי עיקר דבריו, היה עולה ממש ההפך מן העולה ממשנתנו בצורתה שלפנינו: לא ר' ישמעאל אלא ר' יהושע הוא שקרא "כי טובים דְּרִיָּה מִיִּין", שהרי כך מלמד עליו חברו של הכתוב, "מה טוב דְּרִיָּה מִיִּין"; ואילו ר' ישמעאל הוא שקרא "כי טובים דְּרִיָּה מִיִּין" כניקוד המסורתי. הצעה זו אינה נסתרת מדברי ר' ישמעאל, שהרי התיבה "דודיך" בדבריו ניתנת להיקרא הן בלשון זכר והן בלשון נקבה,⁶⁴ אבל ברי שהדברים מנוגדים לסיום דברי ר' יהושע, שלא הביא לראיה את ה"חבר" שהצענו אלא את הכתוב "לריח שמניך טובים". הכיצד?

נראה שפתרונה של משנתנו עולה מתוך ההנחה שעשויה היא שני רבדים. כי משנה ראשונה נראה שכך הייתה שנויה: "אין הדבר כן שהרי חברו מלמד עליו" – הא ותו לא, והלומד מבין מעצמו ש"חברו" הוא המקום הנוסף שבו מופיע הביטוי שבכתובנו, והוא הכתוב "מה טוב דְּרִיָּה מִיִּין וריח שְׁמִיָּה מכל בשמים".⁶⁵ בדרך זו ראיית ר' יהושע נהירה ופשוטה. ברם, משנה זו מלמדת אפוא, במסקנתה כר' יהושע, שכתובנו אכן כך נקרא: "כי טובים דְּרִיָּה מִיִּין" – שלא כמסורת המקרא שבידינו. מעתה מסתבר שבימי עורכי משנתנו כבר נתקבעה קריאתו של כתובנו כמסורתו הרווחת, ולפיכך לא יכלו להשלים עם מסקנת המשנה אליבא דר' יהושע, הקובעת נוסח "שגוי" במקרא. עורכי המשנה הוצרכו אפוא לעבד את ראיית ר' יהושע באופן שמסקנתו תתהפך ותתאים לנוסח המקרא המקובל עליהם. לשם כך נשתמשו המעבדים בביטוי "ורח שמניך" בפסוק שממנו הוכיח ר' יהושע. חוליה זו נמצאה להם עוד פעם אחת בשיר השירים, בכתוב "לריח שמניך טובים שמן תורק שֶׁמֶךָ על כן עלמות אהבוך", וסיומו של כתוב זה הרי ודאי בלשון זכר אמור. עמדו אפוא בעלי משנה אחרונה והוסיפו לדברי ר' יהושע ("שהרי חברו מלמד עליו") את הכתוב "לריח שמניך טובים". כתוב זה בסמיכותו לכתובנו אמור ללמד שכתובנו בלשון זכר מדבר – הפך ראייתו המקורית של ר' יהושע.⁶⁶

אלא שעיבוד זה הותיר אחריו עקבות מסגירים: ראייתו של ר' יהושע נעשתה מעתה קלושה, ואין היא אלא אסמכתא לקריאה המקובלת של הכתוב, שר' ישמעאל טעה בו, כביכול. מתוך כך גרר עיבוד זה את הבא אחריו – השמטת הראיה הקלושה כולה, כמות שנהג בעל מדרש שיר השירים זוטא (לעיל סעיף ב).

כך נשתנתה גם הדרך שבה "ניצח" לבסוף ר' יהושע: לפי משנה ראשונה ר' יהושע הביא ראיה משכנעת לקריאתו המפתיעה בכתוב, שלא כקריאתו המקובלת של ר' ישמעאל. הקורא למד אפוא שהנראה פשוט לר' ישמעאל אינו בהכרח הנכון, ומכאן יש

⁶⁴ כמה מעדי הנוסח אמנם הבהירו שכוונת ר' ישמעאל ללשון נקבה על ידי הוספת יו"ד ("דודיך") או ניקוד תואם (כדלעיל, הע' 20), אולם ברי שאין כאן אלא שכלול פרשני באחד משלבי העתקת המשנה בכתב, ואף לא בכל העדים הוא מצוי (ראה שם). אכן, בכ"י פאריס 329-328 נוקד בדברי ר' ישמעאל "דודיך" (ראה לעיל הע' 20)!

⁶⁵ עוד אפשר שבמשנה הראשונה נאמר להדיא "שהרי חברו מלמד עליו 'מה טוב דְּרִיָּה מִיִּין וריח שְׁמִיָּה מכל בשמים'", והכתוב שלפנינו לא רק ניתוסף על גבי משנה ראשונה אלא החליף את הכתוב השונה שעמד שם תחילה. אך כאמור, אין כורח להניח כן.

⁶⁶ כמובן, היפוך מסקנתו של ר' יהושע חזר והשליך על תשובתו של ר' ישמעאל: במשנה ראשונה קבע ר' ישמעאל שיש לקרוא "דודיך", ואת זאת שלל ר' יהושע; ואילו לפי משנה אחרונה חילוף הם הדברים. וראה לעיל הע' 64.

לו להסיק גם לפולמוס הקודם, שבו ידו של ר' ישמעאל הייתה לכאורה על העליונה. אבל לפי עיבודה של משנתנו, "ניצחוננו" של ר' יהושע אינו מושג בדרך חיובית על ידי הראיה שהביא, שהרי זו קלושה ביותר, אלא מחולשתו של ר' ישמעאל, שלפי הבנת הקורא מציג חוסר ידיעה במקרא.⁶⁷

אם כנים הדברים, הרי תולדות משנתנו מלמדות משהו על תולדות התקבעותה של קריאת המקרא בימי התנאים: בימי ר' יהושע, בדור יבנה, היו אפשריות קריאות שונות בכתובנו זה, והיה בידי ר' יהושע להכריע מכוח ראייתו לטובת קריאה אחת על חשבון רעותה; אבל בימים שמשנת רבי נערכה כבר הייתה קריאת כתובנו מוסכמת, ואי אפשר היה לקבל קריאה חלופית אלא כטעות, שר' יהושע מלמד את שלילתה.⁶⁸

ד. לשרידי הקריאה "טובים דודך מיין"

כלום דברי ר' יהושע הם המקור היחיד המלמד על הקריאה "דודך מיין" בכתובנו? נראה שבידינו להציע מקור נוסף לדבר. למדנו בבבלי ע"ז לה ע"א:

מאי "כי טובים דודך מיין"? כי אתא רב דימי אמר:
אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם,
עריבים⁶⁹ עלי דברי דודים⁷⁰ יותר מיינה של תורה.

לביאורם של "דברי דודים" כבר הסמיך רבנו חננאל בפירושו על אתר את המקבילה שבירושלמי (ברכות א, ד, ג ע"ב; סנהדרין יא, ו, ל ע"א; ע"ז ב, ח, מא ע"ג):⁷¹

חברייה בשם ר' יוחנן:⁷² דודים דברי סופרים לדברי תורה, וחביבים כדברי⁷³ תורה – "וחכך כיון הטוב".

⁶⁷ וראה, ברוח זו, דברי השואל את הריב"ש, לעיל הע' 1, ודברי הראב"ד, לעיל הע' 27. אמנם, יוכל הטוען לטוען שדברי ר' יהושע לא נאמרו אלא כטיעון בוויכוח: כלפי ר' ישמעאל המערער על גזרת גבינת הגויים בשל אי הבנת טעמה טוען ר' יהושע שאם נלך לפי הבנתנו בלבד לא נוכל לבטוח אפילו בקריאת הכתוב, שהרי חברו של כתובנו מלמד על ניקוד אשר סותר את המסורת שבידינו (השווה מעשה הלל והגר בשבת לא ע"א). לפי זה מעולם לא ערער ר' יהושע על הקריאה המקובלת, אלא, אדרבה, ביקש להעמיד על חיוניות המסורת – גם כשזו אינה מתיישבת עם הבנתנו. אך מלשוננו של ר' יהושע "אין הדבר כן" לא נראה כך כלל ועיקר: הרי זה "ביטוי סמכותי" (כלשוננו של פרנקל, לעיל, הע' 1), המלמד שאין כאן טיעון ניצוחי גרידא, אלא קביעה חתוכה.

⁶⁸ בכ"י ספרדי (מהד' אברמסון עמ' 60): "חביבין", כבירושלמי דלהלן. ⁷⁰ בדפוסים המאוחרים "דודך", והוא כנראה פתרון מוטעה של הקיצור "דודי", המצוי בדפוסים ישנים. וראה דק"ס על אתר.

⁷¹ גינצבורג (לעיל הע' 44) סבור "שעיקר מקומה של הגדה זו הוא בע"ז", אבל נראה שמקורה של הסוגיה בברכות: משנת סנהדרין הובאה – אף בסנהדרין – כ"תנינן תמן" (וראה פני משה לירושלמי סנהדרין שם), ומשנת ע"ז לא נזכרה כלל בגוף הסוגיה, ואילו משנת ברכות נזכרת בלא כל מונח הבאה, ומשמע שעליה נאמרו הדברים.

⁷² בכ"י לייזן בע"ז נשמטה תיבה זו, אבל היא מצויה שם בקטע גניזה (ל' גינצבורג, שרידי ירושלמי, ניו יורק תרס"ט, עמ' 275) ובמקבילות, לרבות ההבאה שבשיר השירים רבה א, ב.

שמעון בר בא בשם ר' יוחנן: דודים דברי סופרים לדברי תורה, וחביבים יותר מדברי תורה – "כי טובים דודיך מיין".

לפי שתי המסורות, ר' יוחנן דרש לשון "דודיך" על דברי סופרים, לפי ש"דודים" הם לדברי תורה; אלא שהמסורת הראשונה אינה מפרשת מ"ם של "מיין" בהוראת מ"ם היתרון אלא בהוראת השוואה – "מעין": דברי סופרים דודים ליין (=דברי תורה),⁷⁴ היינו קרובים לו ודומים לו.⁷⁵ ואילו המסורת השנייה רואה במ"ם של "מיין" מ"ם היתרון. במימרת ר' יוחנן לא נתפרש אם הפסוק נאמר מפי הרעיה ("דודיך") או מפי הדוד ("דודיך"), אבל רב דימי פירש שהדברים הם דברי כנסת ישראל לקב"ה ("דודיך"), ולא להפך.

אלא שעצם יסודה של הדרשה אינו ברור כלל, כפי שכבר תמה ל' גינצבורג: "לא נדע מה הביאו לר' יוחנן לדרוש פסוק זה על דברי סופרים ביחסם לדברי תורה?"⁷⁶ שכן הואיל ומדובר ב"דודיך" – דודיו של הקב"ה דווקא ולא של כנסת ישראל, הרי אין כל סיבה להעמיד את הדברים בדברי סופרים. מתוך התפיסה המשווה תורה ליין הייתה מתבקשת אפוא דרשה לא על דברי סופרים שאינם עניין לכאן אלא על דברי תורה, מעשה האהבים של הקב"ה, ביחסם ליין. אכן דרשות כאלה רווחות, וכך שנינו על כתובנו בספרי לדברים, פסקה מח (מהד' פינקלשטיין, עמ' 111):

"כי טובים דודיך מיין" – מה יין משמח את הלב כך דברי תורה משמחים את הלב, שנאמר "פקודי ה' ישרים משמחי לב"; מה יין אי אתה טועם בו טעם מתחלתו, וכל זמן שמתישן בקנקן סופו להשביח, כך דברי תורה כל זמן

⁷³ כך בקטע הגניזה ובמקבילות. בכ"י ליידין בע"ז נשתבש כאן בשל ההמשך: "וחביבים יותר מדברי תורה", ובגיליון: "נ"א ואמונים כדברי".

⁷⁴ יין כמשל לדברי תורה רווח במדרש, ואף הביטוי "יינה של תורה" אינו ייחודי לענייננו. ראה, לדוגמה, ויקרא רבה, ראש פרשה ל, מהד' מרגליות עמ' תרפז.

⁷⁵ ראה לעיל הע' 48, וראה דרשת שיר השירים רבה דלהלן.

⁷⁶ גינצבורג, לעיל הע' 44. הצעתו היא שר' יוחנן קרא "דודיך", וצמד הדדים משול לצמד תורה שבכתב ותורה שבעל פה. בעצם הדבר כבר קדמו ר"ש יפה אשכנזי, יפה קול על שיר השירים רבה שם (איזמיר תצ"ט, טז ע"א), אך בעל יפה קול לא כתב זאת על מדרשו של ר' יוחנן אלא על המדרש דלהלן, שדברי תורה – לא דברי סופרים – דומים זה לזה. אכן, שם הדברים יכולים להתיישב גם על-פי המדרש שהביא: "שני שדיך" – מה השדים הללו אין אחד מהם גדול מחברו" וכו' (שם ד, ה). אבל בענייננו אילו לכך הייתה הכוונה לא היה צורך בכתוב "וחכך כיון הטוב" כדי ללמד את השוואת דברי סופרים לדברי תורה, שהרי הדבר עולה מהשוואת הדדים זה לזה. ואף זו: בדרשת ר' יוחנן ברור שהיין הוא המשל לדברי תורה, העומדים כנגד "דודיך". אילו קרא ר' יוחנן "דודיך" וראה בצמד הדדים משל לצמד תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, הרי היין נהיה מיותר מעיקרו. קימלמן אימץ את הצעת גינצבורג שדרשת ר' יוחנן בנויה על הקריאה "דודיך", אך הואיל ולדעתו אין לר' יוחנן מקורות של ממש לקריאה זו, הוא סבור למצוא בדרשת ר' יוחנן הד לפירוש אוריגינס לכתוב (להלן הערה הבאה), שמוסד על גרסת השבעים "דודיך"; ראה: R. Kimelman, "Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs: A Third-Century Jewish-Christian Disputation", *HTR* 73 (1980), pp. 578-581. אך כבר נתבאר שאין יסוד לראות את דרשת ר' יוחנן כמבוססת על הקריאה "דודיך".

שמתישנים בגוף סופם להשביח, שנאמר "בישישים חכמה" וגו'; מה יין אי איפשר לו להתקיים לא בכלי כסף ולא בכלי זהב, אלא בירוד שבכלים בכלי חרס, כך דברי תורה אין מתקיימים במי שהוא בעיניו ככלי כסף וככלי זהב, אלא במי שהוא בעיניו כירוד שבכלים בכלי חרס.

דרשות נהירות מעין זו, הכורכות כצפוי את "דודיך" בדברי תורה (ולא בדברי סופרים), מחזקות את התמיהה במדרשם של ר' יוחנן ורב דימי, המעמידים את הכתוב בדברי סופרים דווקא.⁷⁷

לפיכך נראה שהדרשה המנגידה כאן דברי סופרים ("דודיך") לדברי תורה ("יין") אין יסודה אלא בניקוד "דְּיִיךְ". ואכן, בדרך זו נוצרת ההנגדה האמורה בפשטות: מול היין המייצג את דברי תורתו של ה' עומדים דודיה של הרעיה, הלא הם דברי תורתם של חכמי ישראל.⁷⁸ והרי זה כדרשתו השנייה של ר' יוחנן אליבא דחבריה: "וחפף כין הטוב" – כשם ש"חפף" נדרש על דברי סופרים לפי שמדובר בחכה של הרעיה, כך "דודיך" נדרש על דברי סופרים דווקא מפני שמדובר בדודיה של הרעיה – "דוֹדִיךְ", ולא "דוֹדִיךְ".

נראה אפוא שדרשת רב דימי אינה אלא עיבודה של דרשה קודמת שהייתה בנויה על הניקוד "דְּיִיךְ", וממילא עלה לה שמדובר בדודיה של הרעיה, היינו דברי סופרים, העומדים מול יינה של תורה;⁷⁹ ואילו הדרשה המאוחרת מעבדת דרשה זו לפי הניקוד

⁷⁷ אורבך (לעיל הע' 31), עמ' 521, הביא ותרגם את פירושו של אוריגנס לכתובנו: "היין הם המצוות והחוקים שהכלה רגילה הייתה לקבל אותם באמצעות התורה והנביאים לפני בוא החתן. אבל כשהיא חושבת על ההוראה הנובעת מדדי החתן... היא רואה שזו עולה בהרבה על מה ששמחה בו ביין הרוחני שהוגש לה על-ידי האבות הקדושים, הנביאים, לפני שהחתן הופיע" (ראה: W.A. Baehrens [ed.], *Origenis: Commentarium in Canticum* (Canticorum, Leipzig 1925, p. 93). ועל זה מעיר שם אורבך: "אין ספק שאת הפירוש הזה למד אוריגנס מחכמי ישראל, שכן ר' יוחנן פירש את הפסוק 'כי טובים דודיך מיין': 'חביבים דברי סופרים מדברי תורה', [ו]ר' תנחום בר' אחא אמר: 'וחמורים מדברי תורה ונבואה'" (ובהע' 30 ציין גם לרב דימי דידן). ברם, ללא קשר לאורבך כבר הדגיש קימלמן (לעיל, הערה 76), עמ' 580, שפירושו של אוריגנס מנוגד מהותית למדרשם של חכמים: חכמים דרשו "דודיך" על דברי סופרים, הטובים מדברי תורה, ואילו אוריגנס דרש "דודיך" על דברי משיחם, הטובים לדעתו מדברי תורה ונביאים. לדרכו של אוריגנס מסולק כמובן מעיקרו הקושי המעסיקנו במדרש חכמים: "דודיך" (ולפי אוריגנס: דְּיִיךְ) מוסב כיאות על משיחם, ולא על דברי סופרים.

⁷⁸ ומצאתי בנימוקי יוסף לר"ף ע"ז שם: "דודיך" – בקמץ הכ"ף, 'או דודיך' – שאין הכ"ף בנקוד, וכשהוא לשון זכר כנסת ישראל אומרת להקב"ה: 'כי טובים דודיך' על כן אני רוצה שתוסיף לי מצוות; וכשהוא לשון נקבה הקב"ה אומר לכנסת ישראל: אשביעך משכר מצוות כאשר שאלת 'ישקני', על 'כי טובים דודיך' – הגדרים והסייגים שאת עושה" (מהד' רמ"י בלוי, עמ' רכא). הרי שביאר כי דווקא בקריאה "דוֹדִיךְ" המכוון הוא לגדרים ולסייגים, היינו דברי סופרים.

⁷⁹ אפשר שאף מִפְּלֵה רבתי עולה זיקה בין מדרש "דברי סופרים" לניקוד "דוֹדִיךְ", שכן למדנו שם יט, כ: "תנן התם, האומר 'אין תפלין לעבור על דברי תורה' פטור, 'חמש טוטפות להוסיף על דברי חכמים' חייב. מני? ר' ישמעאל הוא, דאמר 'כי טובים דודיך מיין'" (מהד' היגר עמ' 341). את המשנה (סנהדרין יא, ג), המייפה כוחם של חכמים על פני זה של התורה, מעמידה

"דְּוִיָּה": ההעמדה בדברי סופרים כבר אינה עולה מן הכתוב, ואין היא ידועה אלא מן הדרשה הקדומה. לא נותר אפוא אלא להעניק ל"דְּוִיָּה" מובן שיתאים לאוקימתא זו: קרוֹבִיָּה או אוהֶבֶיָּה. ואמנם, דרשת "דודיך" במובן קרובים ודומים באה אף היא בלא כל זיקה לדברי סופרים, כפי שלמדנו בשיר השירים רבה על אתר: "כי טובים דודיך מיין" – דברי תורה דומין זה לזה, דודין זה לזה, קרובין זה לזה. הדרשה המיוחסת לר' יוחנן היא אפוא עיבוד דרשת "דְּוִיָּה" בהוראת דברי סופרים על-פי דרשת "דְּוִיָּה" בהוראת קרבה, ואילו דרשת רב דימי בבבלי (ושמעון בר בא בשם ר' יוחנן בירושלמי) מוסיפה לכך את יתרונם של דברי סופרים על פני דברי תורה. גלגוליה של דרשת "דודיך – דברי סופרים" מקבילים אפוא לתולדות המשנה כפי שהוצעו לעיל.

ה. לשאלת הקשרו של הדיון

מעתה דומה שבידינו להתמודד מחדש עם השאלה השנייה שהעלתה משנתנו: שאלת זיקתו של הדיון בכתוב "דודיך מיין" לחלקו הראשון של הדיון בין ר' יהושע לר' ישמעאל: כלום "השיאו לדבר אחר" עניינו שהפליגו לנושא שאין לו כל זיקה לקודמו, או שמא "דבר אחר" זה אמור לתרום בדרך כלשהי אף לתוכנו של הדיון הקודם? בשאלה זו נתדיינו כבר התלמודים. וכך למדנו בירושלמי ע"ז ב, ה, מא ע"ג:

ר' חונייה אמר, ר' חמא בר עוקבא מקשי: אם להפליגו בדברים היה מבקש, היה לו להשיאו בחמש השאות שבתורה, ואילו הן: "שאת", "ארור", "מחר", "משוקדים", "וקם" ... אמר ר' לא: יש דברים שמשיקין עליהן את הפה, היכמה דאת אמר "ישקיני מנשיקות פיהו".

ר' חמא תמה אפוא על עניין הדיון בכתוב "דודיך מיין", שכן אם אין כל קשר בינו לדיון ההלכתי הקודם לו (בשאלת גבינת גויים), ולא נתכוון ר' יהושע אלא להפליג את ר' ישמעאל בדברים, הרי היינו מצפים שיעשה זאת בעניינים אחרים.⁸⁰ שאלה זו מכוונת לאפשרות שלא להפליגו בדברים בעלמא נתכוון ר' יהושע, וראוי אפוא שתמצא בדיון על הכתוב "דודיך מיין" מעין תשובה של ר' יהושע לתמיהה שנותרה בסוגיה ההלכתית שבדיון הראשון בין ר' ישמעאל ובינו. מימרתו של ר' לא, הבאה בעקבות תמיהת ר'

אפוא כלה רבתי כר' ישמעאל, האומר "כי טובים דודיך מיין". כיצד יתפרש צירוף זה? בירושלמי דלהלן סעיף ה, העוסק בחומרתם של דברי סופרים על פני דברי תורה, נאמר: "תני ר' ישמעאל, דברי תורה יש בהן איסור ויש בהן היתר, יש בהן קולים ויש בהן חומרים, אבל דברי סופרים כולן חומר, תדע לך שהוא כן, דתנינן תמן: האומר 'אין תפילין' לעבור על דברי תורה פטור, 'חמש טוטפות' להוסיף על דברי חכמים חייב". אפשר היה אפוא להציע שנצטרפו לו לבעל כלה רבתי בטעות דברי ר' ישמעאל שבכרייתת הירושלמי לדרשת הכתוב "טובים דודיך מיין", שאינה עניין לר' ישמעאל. אך לפי דרכנו אפשר שאף לבעל כלה רבתי היה נהיר שהדרשה המעדיפה דברי סופרים על דברי תורה מן הכתוב "דודיך מיין" מיוסדת על הקריאה "דְּוִיָּה", המנגידה ומעדיפה את דודי הרעיה, היינו דברי סופרים, על ינה של תורה. והואיל וקריאת "דְּוִיָּה" מיוחסת במשנה (כצורתה שלפנינו) לר' ישמעאל, הרי נמצא שר' ישמעאל הוא בעל הדעה שדברי סופרים טובים מיין התורה.

⁸⁰ על השאלה מדוע דוגמת חמשת המקראות שאין להם הכרעה מתאימה יותר ראה לעיל, הע' 50.

חמא, אין לה הכרע. אפשר שהיא באה להשיב לשאלת הירושלמי שם קודם לכן: "מפני מה לא גילה לו?" היינו מה טעם לא גילה ר' יהושע לר' ישמעאל את טעם איסורה של גבינת גויים, ותחת זאת השיאו לדבר אחר? על זה השיב ר' לא ממדרש הכתוב "ישקני", שיש דברים הראויים לשתיקה.⁸¹ אך אפשר, כדברי ר' אלחנן בתוספותיו, שר' לא בא להשיב לשאלתו של ר' חמא בן דורו: אכן, לא רק להפליגו בדברים נתכוון ר' יהושע, כי הבאת הכתוב משיר השירים באה לרמז לר' ישמעאל ששאלותיו בעניין גבינת הגויים לא נענו לפי שמדובר בעניין שרצוי להשיק עליו את הפה.⁸²

האפשרות שבירושלמי רק נרמזת נתפרשה בסוגיית הבבלי, שם לה ע"א (חלקה כבר הובא בסעיף הקודם):⁸³

<p>כ"י מינכן ודפוס מאי "כי טובים דודיך מיין"? כי אתא רב דימי אמר: אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, עריבים עלי דברי דודים יותר מיינה של תורה. מאי שנא האי קרא דשייליה? אמר ר' שמעון ואיתימא ר' שמואל,⁸⁴ מרישא דקרא קא אמר ליה: "ישקני מנשיקות פיהו" – אמר ליה: ישמעאל אחי, חשוק שפתיך זו בזו ואל תבהל להשיב.</p>	<p>כ"י ספרדי ופאריס 1337 מאי "כי טובים דודיך מיין"? כי אתא רב דימי אמר: אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, עריבים עלי דברי דודים יותר מיינה של תורה. ור' שמעון בן פזי ואיתימא ר' שמואל בר רב יצחק אמר, מרישא דקרא קא אמר ליה: "ישקני מנשיקות פיהו" – אמר לו: ישמעאל אחי, חשוק שפתיך זו בזו ואל תבהל להשיב.</p>
--	---

לפי המסורת הספרדית (הטור הימני), נראה שהן ר' שמעון בן פזי והן רב דימי מסבירים מה טעם הביא ר' יהושע את הכתוב "דדיך מיין", ואילו לפי המסורת האשכנזית (הטור השמאלי) הסברו של רב דימי אינו עניין לכך, ודווקא ר' שמעון בן פזי הוא המבאר זאת.⁸⁵ ברם, דווקא הסברו של ר' שמעון בן פזי ברי שאינו כרוך כל

⁸¹ אפשרות זו ציין נאה, עמ' 420, הע' 32.

⁸² תוספות ר' אלחנן, לעיל הע' 25. וכן פירשו בעל פני משה, יפה מראה ורידב"ז על אתר.

⁸³ לחילופי הנוסח בקטע שכבר הובא לעיל, ראה הע' 69-70.

⁸⁴ כך בכ"י מינכן, המקצר, כדרכו, את שמות החכמים (ראה ש"י פרידמן, תלמוד ערוך: השוכר את האומנין – הנוסח, ירושלים תשנ"ז, עמ' 147, וראה ספרי [לעיל הע' 5], עמ' 452, מפתח כללי, "כתב יד מינכן לבבלי"). בדפוסים נשתבש: "ר' שמעון בר אמי".

⁸⁵ יש להעיר למסורת נוספת של סוגיית הבבלי, שאף הימנה עולה קישור כלשהו בין דרשת רב דימי לדיוגם של ר' יהושע ור' ישמעאל, והיא בילקוט שמעוני לשיר השירים, רמז תתקפא: "ונעייניה להאי קרא דשייליה, פשטיה דקרא במאי כתיב? כי אתא רב דימי אמר: אמרה כנסת ישראל" וכו'. לשון "ונעייניה" לא ברור, אך לשון השאלה דומה לזו שלפנינו ("מאי שנא האי קרא דשייליה"), אלא שלפנינו עומדת השאלה **לאחר** דרשת רב דימי, ואילו כאן היא לפנייה (אף הלשון "פשטיה דקרא במאי כתיב" אינו ברור כאן, והוא נראה כלקוח מכתובת קיא ע"ב:

עיקר בשאלת "דְּיָקָה" או "דְּיָקָה". לפי דרשת ר שמעון בן פזי, סוגיית ניקודה של "דודיך" אינה כרוכה אפוא בשום דרך לסוגיה הקודמת, אלא שיש בפסוק זה בכל ניקודיו רמז לאותה סוגיה. אולם בהמשך לנוסח הספרדי של הסוגיה כבר הציגו הרשב"א והרי"ד שאף דרשת רב דימי מסבירה את זיקתה של שאלת "דודיך" לדיון ההלכתי הקודם לה על איסור גבינת גויים: הכתוב מלמדנו שדברי סופרים (שהם "דברי דודים" שנקט רב דימי) ערבים אפילו מדברי תורה, לפיכך אף על פי שהראה ר' ישמעאל שטעם איסורה של גבינת גויים אינו נהיר, מכל מקום יש להישמר באיסור זה כבשאר דברי סופרים, אפילו אין הטעם ברור.⁸⁶ וכיוצא בזה כתבו אחרונים מדעתם.⁸⁷ ברם, גם לפי זה אין לכאורה כל קשר בין שאלת ניקודה של התיבה "דודיך" לסוגיה ההלכתית הקודמת, כמות שכבר העיר ש' נאה: "דוד" נתפרש בידי רב דימי בהוראת 'קרוב' או 'אוהב', ומתוך כך נדרש על החכמים; מעתה הן הניקוד "דְּיָקָה" והן "דְּיָקָה" מאפשרים דרשה זו, שכן החכמים יכולים להיתפס כ'דודים' לקב"ה – באותה מידה שיש להם להיחשב 'דודים' לכנסת ישראל.⁸⁸

אלא שלאור האמור עד כה נראה שהדברים מתבהרים. כזכור, עלה בידינו שר' ישמעאל הוא שקרא "כי טובים דְּיָקָה מִיִּין", ואילו ר' יהושע לימד שיש לקרוא "דְּיָקָה". מעתה כיוון שהסקנו (בסעיף הקודם) שדרשת ר' יוחנן, שהעמידה את הכתוב בדברי סופרים, יסודה בניקוד "דְּיָקָה" דווקא, הרי מתפרשת כוונתו של ר' יהושע על-פי הצעת הראשונים: אילו קראנו "דְּיָקָה", לא היה הכתוב עניין לדברי סופרים. אך כיוון שר' יהושע קורא "דְּיָקָה", הרי הכתוב מלמד שדברי סופרים הם כדברי תורה או אף חביבים מהם. כך ביקש אפוא ר' יהושע לרמז לר' ישמעאל שגזרות חכמים, ובכללן האיסור על גבינת הגויים שעליו תמה, אינן פחותות ערך מדברי תורה, ויש להישמר בהן. הואיל והמשנה והתוספתא לא פירשו מה עניינו של הדיון בכתוב לדיון ההלכתי שלפניו, כל תשובה שתוצע לכך לא תוכל לחרוג מגדר השערה סבירה; אך אם יש ממש בהסבר שהצענו, נראה שיש לדון הימנו אף על הקשרו המקורי של הדיון: דין גבינת הגויים שבמשנה או דינו של המסיט מפתח שבתוספתא. שהרי דווקא במשנה איסורם של חכמים נתון ומוסכם, אלא שר' ישמעאל תמה על טעמו; כאן מתאים אפוא לדון על תוקפן של גזרות חכמים, שהרי הכול הודו שם בעצם הגזרה. אבל בתוספתא ר' ישמעאל אינו מקבל כלל את דין הטומאה שקבע ר' יהושע, ומוקד העניין איננו אפוא בתוקפם של דברי סופרים אלא בעצם קיומם בהלכה זו. נראה אפוא שבעל התוספתא

"פשטיה דקרא במאי כתיב? כי אתא רב דימי אמר: אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבוננו של עולם" וכו' – ההמשך שונה לגמרי מזה שבכאן, אך הפתיחה זהה. וצ"ע).

⁸⁶ שו"ת הרשב"א, א, סי' מג; פסקי הרי"ד לע"ז שם, ירושלים תשס"ו, עמ' פ. מסתבר שלפני שניהם עמד הנוסח הספרדי של הסוגיה, ומתוך כך ראו גם בדברי רב דימי פירוש לקישור העניינים.

⁸⁷ ראה רע"ב, ר' יהוסף אשכנזי (מובא במלאכת שלמה על אתר) ותוספות יום טוב למשנה שם (אף לפני רע"ב עמד מסתמא הנוסח הספרדי, ואין אפוא צורך בתירוץ של בעל תוספות יום טוב, שנתקשה בדבר בשל נוסח הדפוסים שעמד לפניו). וראה עוד חסדי דוד לתוספתא פרה שם, עמ' קסה.

⁸⁸ נאה, עמ' 422, הע' 37.

הוא שהעביר את הדיון בכתוב "דודיך מיין" ממשנת ע"ז לעניינו – לא בשל זהות תוכנית אלא מפני הזהות המבנית.⁸⁹ לשיקול תוכני זה יש מקום לצרף עניין שולי יותר: כבר נזכר לעיל שהלשון "אמר לו" חוזר בדיאלוג שבמשנה שבע פעמים,⁹⁰ ומספך זה כבר הוכר כגורם בעיצובם של מקורות תנאים.⁹¹ אבל בדיאלוג שבתוספתא מצוי "אמר לו" שמונה פעמים. ושמה אף שיקול מבני זה יש בו כדי לסייע את המסקנה שמקומו המקורי שלדיון הוא במשנה.

דיונם של ר' יהושע ור' ישמעאל מלמד אפוא הן מצד תולדותיו והן מצד הקשרו. תולדותיו של הדיון – אם קלע שחזורנו לאמת – מלמדות, ולו פרט, על תולדות התקבעותה של מסורת המקרא בתקופת התנאים, ואילו הקשרו של הדיון – אם נתפענה נכונה – מלמד על ייפוי כוחם של דברי סופרים בתורתו של ר' יהושע. בעניין זה דומה שסוגייתנו מצטרפת לסוגיות ידועות: הן בעניין תנורו של עכנאי ("לא בשמים היא") והן במחלוקת על קידוש החודש ("אלה מועדי ד' אשר תקראו אותם" – בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו")⁹² ר' יהושע הוא שאישש את תוקפן של קביעות החכמים.⁹³ ברם, ניתוח תפיסות ההלכה של חכמי דור יבנה, ר' יהושע וחבריו, כבר חורג ממסגרתנו הנוכחית.

⁸⁹ העברה כיוצא בזה, אך ממקום אחד בתוספתא לחברו מצינו במשא ומתן שבין ר' אליעזר לר' יהושע בתוספתא זבחים ח, כג (מהד' צוקרמנדל, עמ' 492): החלק הפותח "אמר לו ר' אליעזר, עדיין הדבר שקול" הועבר לשם מן המשא ומתן המקביל שבתוספתא פסחים ג, ז (מהד' ליברמן עמ' 152). וראה מאמרי "חמץ של אחרים – פרק בתולדות ההלכה", תעודה טז-יז (תשס"א), עמ' 161, הע' 16.

⁹⁰ ראה לעיל סוף הע' 7.
⁹¹ ראה כהנא (לעיל הע' 18), עמ' 53 והע' 11, ובמקורות שצוינו שם, וראה עתה הנ"ל, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ב, ירושלים תשע"א, עמ' 315.

⁹² על כך שר' יהושע קבע זאת, ולא ר' עקיבא כמקובל, ראה מאמרי "היאך קיבל ר' יהושע את סמכותו של רבן גמליאל? על שני סיפורים למעשה אחד", תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 81-104.

⁹³ ראה עוד פרשנותו של כהנא (לעיל הע' 18), עמ' 60, לעמדתו של ר' יהושע במשנת ידיים ד, ג: "לדעת ר' יהושע השאלה המרכזית העומדת לדיון היא טיבו של בית הדין וסמכויותיו, ולא דווקא טענה עניינית זו או אחרת". תיאור זה הולם ביותר את עמדתו המוצעת של ר' יהושע בענייננו.

נספח: כלום מצינו 'קורא' בהוראת 'מפרש'?

הצעה חדשה לפירוש משנתנו הציע ר' יעקב בכרך בספרו "אשתדלות עם שד"ל": לדעתו, אין צורך להניח שר' יהושע הציע שתי דרכים לקריאת הכתוב, שכן אף אם אין בדבריו אלא שתי הצעות פרשנות, הרי יש לומר על כך "היאך אתה קורא".⁹⁴ בהצעה זו, שיש ל"קורא" להתפרש כ"מפרש", נתבסס ר"י בכרך על פרשנות שכבר הציעו ראשונים לשני מקורות הכוללים את מטבע הלשון "אל תהי קורא" (או "אל תקרי"). והואיל וחוקרים שטיפלו במידת "אל תקרי" אכן הסיקו שכך היא משמעות הביטוי בכמה מקומות,⁹⁵ יש לנו לבחון את הדבר. שנינו בשלהי ספרי לדברים, פסקה שנו (מהד' פינקלשטיין עמ' 429):

"ולא נס לחה" – ר' אליעזר בן יעקב אומר:
אל תהי קורא "לא נס לחה", אלא "לא נס לחה" –
עכשיו כל הנוגע בבשרו של משה לחה פורחת אילך ואילך.

⁹⁴ ר"י בכרך, אשתדלות עם שד"ל, א, ורשה תרנ"ו, עמ' 132 (פרופ' ר"ש שפיגל הפנני אליו בטובו). שתי הפרשנויות שר' יהושע נתכוון אליהן לדעת ר"י בכרך הן "דודיך" = חכמיך, או "דודיך" = אָקְבִיךָ. ראה לעיל, ליד הערות 35-37. וכבר קדמו המגיה של עין יעקב, וילנא תרל"ז, לראש סנהדרין, שהציע ביאור לענייננו על יסוד ה"ידוע כי בדברי רז"ל הפעל 'קורא' משותף הוא בהוראתו עם פירוש וביאור". אלא שעצם ביאורו קרוב מאוד לזה שהעלו ר"ב אפשטיין וסיעתו (לעיל הערות 53-54), ובדרך זו יש גם הבדל של קריאה, עיין שם. בקביעה על משמע "קרא" נסתמך מגיה זה על מחברתו של ר' חיים קעסלין "קריאת התורה", ברלין תקע"ד, שהוקדשה בעיקרה לטיעון זה: "חז"ל השתמשו בשרש 'קרא' על הכוונה וביאור העניין" (עמ' ב). אך ראיותיו אינן עומדות במבחן הביקורת, ונראה שמניעו אפולוגטי – לסלק את הזרות שנראתה לו במידת "אל תקרי" וכיו"ב. אסתפק במקור שלדעת מחבר זה הוא "אב לכולם" (שם): בכתובות לח ע"ב מובא מדרש על הכתוב "אשר לא אָרְסָה", שעליו נשאל: "אתיא גזרה שווה ומפקא מפשטיה לגמרי?", ולכך השיב רב נחמן בר יצחק: "קרי ביה 'אשר לא ארוסה'". המחבר סבור שאי אפשר כי תירוץ המשנה את קריאת הכתוב ייחשב "פשטיה דקרא", ועל כורחנו הכוונה לפרש כן בקריאה הנוכחית ולא לשנותה. ברם, תחילה לא הבחין המחבר בין עצם הפרשנות ובין תוצאתה: אפשר שאכן הכוונה הייתה לפרש "אָרְסָה" כ"ארוסה", אך התוצאה היא שאת הכתוב יש לקרוא – בהוראה הראשונית של 'קרא' – כאילו כתוב בו 'ארוסה'. ועוד, "פשטיה דקרא" האמוראי אינו מכוון כלל ל'פשט' שבלשוננו, ובהוראתו המקורית הדברים ברורים (ראה מאמרי "לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות", תרביץ סה [תשנ"ו], עמ' 419, 434-436).

⁹⁵ ל' גינצבורג, הערות על א' גייגר, קבוצת מאמרים, ורשה תר"ע, עמ' 383; A. Rosenzweig, "Die Al-tikri-Deutungen", M. Brann und J. Elbogen (eds.), *Festschrift zu Israel Lewy*, Breslau 1911, p. 222; נ"ה טורטשינר, "אל תקרי", אשכול – אנציקלופדיה ישראלית, לייפציג 1932, עמ' 374-385 (וחזר על כך בערך "אל תקרי" שבאנציקלופדיה מקראית, עמ' 421); י"א זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 437; מ' צפור, "על גלגוליהן של דרשות מטיפוס 'אל תקרי'", סיני ק (תשמ"ז), עמ' תשב והע' 10. וראה גם ש' נאה, "אין אם למסורת או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?" תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 408, הע' 17.

⁹⁶ בקטע נחום: "נסה" (כהנא [לעיל הע' 63], עמ' 337). וראה להלן הע' 102.

מה בין קריאה ראשונה לשנייה?⁹⁷ כבר בעלי התוספות הציעו שאין כאן שוני בקריאה כלל אלא שתי פרשנויות,⁹⁸ וכוונתם, כפי שכבר פירשו ר' זלמן הענא ור' יעקב עמדון, שר' אליעזר בן יעקב ביאר תיבת "נס" בלשון הווה ולא בלשון עבר: גם "עכשיו", לאחר פטירת משה, "כל הנוגע בבשרו לחה פורחת אילך ואילך".⁹⁹ ברם, אפילו נאמץ את ההנחה ש"קורא" היינו "מפרש", הרי ספק אם פרשנות זו לספרי הולמת לפשט לשונו: הלוא די היה לומר "אל תהי קורא 'לא נס לחה' לשעבר אלא 'לא נס לחה' עכשיו"; התוספת "כל הנוגע בבשרו של משה לחה פורחת" וכו', הנראית עיקר המדרש, מיותרת לפי זה מעיקרה, שכן בזה מדובר גם לפי האפשרות שבעבר עסיקינו.¹⁰⁰ אכן, על עיקר פירושו של הספרי כבר עמד ר' יהודה נג'אר בביאורו "אהלי יהודה" לספרי על אתר (ליוורנו תקפ"ג, קכב ע"ב), ולא נוסיף כאן אלא נתונים אחדים.

מהו "לא נס לחה"? הואיל וצורת "לחה" יחידאית במקרא, צפויים מתחילה חילוקי דעות בפירושה. ואכן, בתרגומים מצינו: "ולא שנא זיו יקרא דאפוהי" (אונקלוס), או "ולא אשתניו זיוהון דאפוי" (ניאופיטי). התרגומים פירשו אפוא "לחה" = לחיו, ומכאן: פניו. ואף בדברים רבה למדנו: "זיו הפנים שנתן לי הקדוש ברוך הוא עמי הוא מנין? שנאמר 'לא כהתה עינו ולא נס לחה'".¹⁰¹ וכיוצא בזה בתרגום המיוחס ליונתן: "ולא נתרון ניבי ליסתיה" – "לחה" = לסתו. מעתה יש להניח שלפירושים אלה כיוון ר' אליעזר בן יעקב את דבריו "אל תהי קורא 'לחה'", שמתפרש לחיו ופניו, "אלא 'לחה'", שהיא לחלוחיתו;¹⁰² ומעתה כוונת הכתוב שאף ביומו האחרון של משה

⁹⁷ במדרש תנאים שם, הוצ' רד"צ הופמן עמ' 227, ממדרש הגדול לשם, מהד' פיש עמ' תשפח: "ר' אליעזר בן יעקב אומר, ולא נס לחה – עד עכשיו כל מי שהוא נוגע בבשרו שלמשה לחה בורחת [חילוף פ] הילך והילך". נראה שבעל מדרש הגדול עיבד את הספרי – תוך שהשמיט את המשפט המוקשה "אל תהי קורא" וכו'.

⁹⁸ תוספות לערכין טו ע"ב, ד"ה אל.

⁹⁹ ר' זלמן הענא, יסוד הניקוד, שער הכינויים, אות יט (אמשטרדם ת"ץ, נח ע"ב), ציין לו הרש"ש בהגהותיו לערכין שם; ר' יעקב עמדון, בהגהותיו לערכין שם; וראה: חק נתן, לערכין שם; ר' מאיר איש שלום, הערות "מאיר עין" לספרי שם במהדורתו, אות מט-נ; גינצבורג וטורטשינר, לעיל הע' 95; פינקלשטיין בהערותיו לספרי במהדורתו על אתר, ובשם רונצווייג דלעיל שם; ר' משולם ראטה, שו"ת קול מבשר, א, סי' כח (ירושלים תשל"ג, עמ' פז).

¹⁰⁰ בעל זית רענן לילקוט שמעוני, רמז תתקסה, פירש אף הוא שהכוונה לחילוף עבר בהווה, אך כדי שהדבר יתבטא בקריאה הציע שבעבר הנ"ן רפה ובהווה היא דגושה. אלא שהנ"ן רפה בשני המקרים. הצעות נוספות אך רחוקות לביאור הספרי העלו ר"ד פארדו, ספרי דבי רב (שאלוניקי תקנ"ט), ור"א ליכטנשטיין, זרע אברהם (ראדויל תק"ף) – שניהם על אתר; עיין שם.

¹⁰¹ דברים רבה, וזאת הברכה, פרשה יא. וראה לקח טוב על אתר: "ולא נס לחה – כי קרן עור פניו, שלא נשתנה אדמות פניו מדמות שהיה מהר סיני". וראה רבנו מיוחס שם: "ולא נס לחה – כדרך המתים להשמט לחיהם".

¹⁰² כנראה התנא סבור שצורת "לחה" יכולה לבטא כינוי קניין של לחי, ואילו כינוי הקניין של לחה צריך להיות שונה, כגון לחתו. ראה אהלי יהודה שם. וראה גרסת קטע נחום, לעיל הע' 96: "נסה לחה".

"עכשיו") כל הנוגע בבשרו ליחה פורחת ממנו אילך ואילך.¹⁰³ ואמנם כך כבר הבין בראשית המאה הי"ד קלונימוס בן יעקב, סופר כ"י אוקספורד 2637 של ילקוט שמעוני (רמז תתקסה), או מקורו, כי בכתב היד מנוקד: "אל תהי קורא לא נס לחה אלא לא נס לְחָה".¹⁰⁴

נמצינו למדים שאין במקור זה כדי ללמד על "קורא" בהוראת "מפרש" בלשון התנאים. והנה, בעלי התוספות דלעיל צירפו לעניין זה את המדרש האמוראי בבבלי סוטה לה ע"א ומקבילות:

אמר ר' חנינא בר פפא, דבר גדול¹⁰⁵ דברו מרגלים באותה שעה:
 "כי חזק הוא ממנו" – אל תקרי ממנו אלא ממנו,¹⁰⁶
 כביכול אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם.¹⁰⁷

אף כאן עולה השאלה מה בין שתי הקריאות, ורש"י על אתר כתב: "אל תקרי לא גרסינן, שאין הפרש קרייה בין 'ממנו' הנאמר על יחיד שמדברים עליו ל'ממנו' של רבים שאומרים על עצמן". אכן, משפט זה ליתא בשאילתות,¹⁰⁸ וכן במקצת עדי הנוסח של הבבלי,¹⁰⁹ אף שהללו האחרונים אפשר שהילכו בעקבות הגהת רש"י. מכל מקום, הואיל והדברים רק מקשים את הבנת הדרשה, מסתבר שלפנינו השמטה לצורך "תיקון" ולא להפך. בעלי התוספות (לערכין שם) סבורים אפוא שאף מכאן ראיה

¹⁰³ רש"י בפירושו לדברים שם שילב כאחת את הפרשנויות השונות: "ולא נס לחה – לחלוהית שבו, לא שלט בו רקבון ולא נהפך תואר פניו".

¹⁰⁴ וראה ילקוט שמעוני שם מהד' הימן-שילוני, עמ' 714 הערה לשורה 53. ועיין המיחוס לראב"ד בפירושו לספרי שם (ירושלים תשס"ט, עמ' תרעד).

¹⁰⁵ כנראה בהוראת דבר חמור; השווה גיטין ז ע"א: "אמר ר' אבהו, לעולם אל יטיל אדם אימה יתרה בתוך ביתו, שהרי אדם גדול הטיל אימה יתרה בתוך ביתו והאכילוהו דבר גדול, ומנו? ר' חנינא בן גמליאל... ומאי ניהו? אבר מן החי". במימרת ר' אבהו משמש משחק לשון בשתי הוראותיו של "גדול": "אדם גדול" – כמשמעו הרווח, ו"דבר גדול" – דבר חמור.

¹⁰⁶ על המשמיטים משפט זה ראה להלן ליד הע' 108-109.

¹⁰⁷ רש"י כתב: "אינו יכול להוציא כליו – אם הפקידם שם", אך לפי זה לא ברור מה תורם למדרש מוטיב הכלים. וראה מהרש"א על אתר. אפשר שהכוונה לתאר את עמי כנען ככליו של הקב"ה, שנתן בידיהם את הארץ, ולכן כביכול אינו יכול להוציאם הימנה. וראה פירוש ר' יוחנן ב"ר ראובן לשאילתות, מהד' מירסקי, סי' קמו, עמ' נא.

¹⁰⁸ שאילתות שם; וראה בחילופי הנוסח שם, שכך בכל העדים למעט כ"י ששון, הכולל משפט זה. כ"י ששון מייצג ענף שווה ערך לשאר כל עדי הנוסח של השאילתות. ראה י' ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 56-66.

¹⁰⁹ כ"י מינכן לסוטה שם; כ"י וטיקן 120 למנחות נג ע"ב (ובכ"י וטיקן 118 שם נקטע המשפט באמצעו). אך המשפט מצוי בשאר העדים הישירים של סוטה ומנחות ובכל אלה של ערכין טו ע"א, לרבות קטע גניזה ירושלים 577.4.34. הגרסה המובאת בערוך (ערך "בעל") – "מנו לא נאמר אלא ממנו", אינה מתועדת בשום מקום אלא נראית כפרשנות שבאה לסילוק הקושי. השווה ר"מ דילונזו, המעריך שם, ור' ישעיה פיק-ברלין, הפלאה שבערכין שם, וראה א' גייגר, קבוצת מאמרים, ורשה תר"ע, עמ' 47.

ש"קריאה" היינו פירוש: אל תפרש "ממנו" – מאתנו, אלא "ממנו" – מן הקב"ה כביכול.¹¹⁰

ברם, ראייה זו אף היא אינה בת קיימא, שהרי כבר נתברר שזהו מן החילופים בין מדינחאי למערבאי: האחרונים אינם מבחינים בקריאה בין שתי הוראותיה של התיבה, אך הראשונים מבחינים. לשיטתם, "ממנו" בהוראת "מאתנו" נקוד "מִמְנו", אבל "ממנו" בנסתר נקוד "מִמְנו".¹¹¹ וכבר ציין א' גייגר שבמימרה הארץ-ישראלית המקורית, כפי שהיא בירושלמי (תענית ד, ה, סח ע"ד), אכן לא מצוי המשפט "אל תקרי" וכו', שהרי שם כאמור לא הבחינו בקריאה; אבל בעיבודו הבבלי של המאמר ניתוסף משפט זה על פי דרכי קריאתם.¹¹² נמצא שאף כאן אין יסוד ל"קרא" בהוראת "פירש".¹¹³

מקור אחר הביאו חוקרי "אל תקרי" להוכחת הטענה ש"קריאה" היינו פירוש, והוא מדרש ילמדנו המובא בילקוט שמעוני, סוף רמז תשכג: "לאהל העדות" – אמר ר' שמעון בן יוחי: אל תהי קורא לשון סהדו אלא לשון¹¹⁴ תורה" (מהד' הימן-שילוני עמ' 178).¹¹⁵ אך כבר העיר מ' צפור שהדברים שגויים: הלוא הבחנת קריאה ברורה היא בין "עדות" לשון סהדות, ל"עדות" לשון תורה.¹¹⁶ סוף דבר: לפי שעה לא מצינו בלשון חכמים "קריאה" בהוראת "פירוש", ואף במשנתנו יש אפוא לפרש "היאך אתה קורא" דווקא בהוראת קריאה.

¹¹⁰ וראה הרא"ש, מובא בשיטה מקובצת לערכין שם, מהד' רי"ד אילן, עמ' 71.
¹¹¹ ראה המובאות שבאוצר הגאונים לסוטה שם, עמ' 248 ובציונים שבהערות, והוסף: שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רלב; מנחת שי לבמדבר יג, לא. וראה: נ' ברגרין, עיונים בלשון העברית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 45-46 ובהערות; י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 1140 והע' 55; מ' ברויאר, המסורה הגדולה של כתב-יד ל" לתורה, ירושלים תשס"ב, עמ' 136, הע' 1, 4.

¹¹² גייגר שם (לעיל הע' 109).
¹¹³ בשיטה מקובצת לערכין שם (אות כ) נוסף כאן: "וכן גבי אליעזר עבד אברהם אנשים אשר אתו אין כתיב" (במהד' אילן ליתא). וכבר העיר ר"מ ראטה שם (לעיל הע' 99), עמ' פח: "ולכאורה הדברים האלה הם כחידה סתומה". הצעתו היא ש"אין כתיב" מתפרש "אין מתבאר", אך הדברים דחוקים הרבה, עיין שם. לפני בעלי התוספות היה כנראה מדרש על הכתוב אצל אליעזר "ורגלי האנשים אשר אתו" (בראשית כד, לב), אשר נפתח כך: "אנשים אשר אתו אין כתיב"; אך לפי זה נדרש כאן היידוע של "האנשים", ואין זה עניין לדיונם של התוספות. וצריך עיון.

¹¹⁴ תיבה זו איתא בדפוס ראשון (שאלוניקי רפ"ז), אך בכ"י אוקספורד 2637 ליתא.

¹¹⁵ גינצבורג, רזונצוייג וטורטשינר שם (לעיל הע' 95).

¹¹⁶ צפור שם (לעיל הע' 95).