

“נמצא מחריב את העולם” – על חילופי דל”ת ורי”ש

במדרש

ישראל רוזנסון

הערה אישית

לאיסוף נתונים על חילופי דל”ת ורי”ש בספרות חז”ל ולדברים שייאמרו להלן בעניינם, עשויה להיות השלכה מחקרית מסוימת, שתידון בסעיף הבא ובסעיפים שאחריו; ואם יביאו הדברים תועלת-מה למי מבין החוקרים שבקרב הקוראים – טוב ויפה. גם התוכנות הקשורות למהות המדרש כאמירה דתית ופרשנית עשויות להיות נשכרות בעמידה מול עוצמת הרעיונות הנובעים משינויים צורניים כה קלים דוגמת החילוף שבין שתי אותיות דומות כל כך. יחד עם זאת, איני יכול שלא להביע כבר בפתח הדברים את המטרה “הפחות מחקרית” שאליה נשואות עיני: חידוש מודע של החשיבה המדרשית ומימוש תובנות מדרשיות ביצירה היהודית בהווה. מתוך כך אעסוק בסיפא ביישומי המדרשיים בנידון של מרדכי רוטנברג בפסיכולוגיה, ואספר איך בעקבות הניתוח שיוצע להלן נקלעתי אני עצמי ליישום ספרותי של נושא מאמרי, בחינת מדרש לרבים – מדרש ליחיד!

חילופי דל”ת ורי”ש – בין טעות למדרש יוצר

את מטרתו של מאמר זה ניתן להציג בצורה מצומצמת כניסיון לבחינת דרכי הניצול של הדמיון בין האותיות דל”ת ורי”ש במדרשי חז”ל, עניין שלדעתנו יש בו כדי להוביל להבנה טובה יותר של התופעה המדרשית במובנה הספרותי והדת, והתוכנות הלשוניות העומדות בבסיסה; ובניסוח אחר – ייבחנו כאן יחסי לשון, ספרות ומדרש. ברקע עומדת כמדומה האפשרות לטעות בעטייה של צורתן הדומה של שתי האותיות, ומכאן שעוסקים אנו בעצם בשאלת האופן שבו נתפסת טעות לשונית. בפשטות, ניתן לראות בלשון מערכת של סימנים המצטרפים זה לזה לכלל היגד בעל משמעות, בין שמדובר במשמעות

תקשורתית פשוטה, ובין שמדובר במשמעות "גבוהה" יותר – הבעה אומנותית או ערכית-רעיונית.¹ היא תפקידו של היגד לשוני אשר יהא, ברור שטעות יכולה לשבש כליל את מטרתו והשפעתו, ולהפכו לחסר משמעות; לכן, הטעות עשויה להתפס בדין כאויב הלשון. יחד עם זאת, בהיות הלשון "לשון בני אדם", הטעות רובצת לפתח, והשאלה העולה היא איך מתייחסות תרבויות שונות לטעויות לשוניות. מה משפטן? האם המדד להתייחסות הוא רק מידת החומרה המיוחסת לטעות, או שברקע נוכחת גם אפשרות ניצולה לטובה כדי להוביל למה שראוי לדעתנו לקרוא "פריצת דרך הבעתית", שדוגמתה עשויה להתקיים גם בהווה.

מסגרתו הממוקדת של מאמרנו איננה מקילה על פיתוח מצע עיוני מפורט ונרחב לנושא, אך פטור בלא כלום אי-אפשר. כנקודת מוצא ניתן לבחון את הנושא על רקע ההבדל הברור שבין קריאה לכתיבה. בספרות הפסיכולוגית העוסקת ביחסי קריאה-כתיבה ניתן לגלות הכרזות דוגמת

האותיות התפתחו באופן הדרגתי, עקב שיקולים הנוגעים בעיקר לנוחיות הכתיבה, ולא משיקולים הנוגעים לנוחיות תפיסת הקריאה. כך נוצרו בסופו של דבר אותיות, שיש ביניהן דמיון רב כגון ד'-ר', ב'-כ', ח'-ת'...²

בלי להיכנס ל"היסטוריה" ולראליה האמיתיות של התפתחות השפה, חשוב שייאמר כי התרבות הדתית של עם ישראל מעניקה משקל עצום לכתיבה כעניין דתי צרוף העומד בפני עצמו. רבים הם ההיגדים המפורשים במקורותינו הקוראים לכתיבה ואף מצווים עליה,³ והרעת נותנת כי ברקע עומדת הציפייה כי הדברים המקודשים והחשובים ייכתבו כהלכה, ויובנו ויבוצעו בהתאם. מה שמוצג כאן כ"נוחיות הכתיבה" עשוי אפוא להפוך לרועץ, לא רק מבחינת החמצת הקריאה הנכונה, אלא גם מבחינת דתית. ואף כי לגבי מילים מוכרות והקשר מובן, הטעות בכתב אין בה בהכרח כדי להכשיל, שכן הקריאה בפה עשויה לסייע בהבחנה בין דל"ת לרי"ש – שני עיצורים שונים במקום החיתוך (דל"ת עיצור חיכי ורי"ש עיצור לשוני) – הרי בתרבות המקפידה על כל קוצו של יו"ד כתובה, לא תמיד יש בכך ניחומים.

1 נסתפק בניסוח כוללני מעט זה, מבלי להיכנס לתפקודים של הלשון, למשל על פי המינוח של רומאן יאקובסון, "בלשנות ופואטיקה", הספרות ב (1970), עמ' 274-285. המצע העיוני העומד בבסיס מאמרנו קשור כתפיסת הלשון של ויטגנשטיין כפי שיוזכר בתמציתיות להלן.
2 ראו י' שימרון, פסיכולוגיה של קריאה והבנת טקסט, תל-אביב תשמ"ט, עמ' 28.
3 הנה מספר דוגמאות: כתיבה המוטלת על יחידים קשורה בציווי הכתיבה ליהושע – "כתוב זאת זכרון פספור" (שמות יז ד), המצווה על המלך לכתוב "משנה התורה" (דברים יז יח), מצוות "וכתבתם על מזוזות ביתך וכשעריך" (דברים ו ט). ויש כתיבה לאומית על "אבנים" בספר דברים (כו ח), כתיבת ספר התורה על ספר בספר דברים וכתיבת השירה בספר דברים.

אם נקדם דיון זה בצעד קל נוסף, נוכל להיעזר בקביעתו הבאה של ויטגנשטיין:

שווה בנפשך כתב שבו האותיות משמשות לציון צלילים, אך גם לציון הדגשה וסימני פיסוק. (ניתן לראות כתב כשפה לחיבור דפוסי צלילי.) ועתה שווה בנפשך שמישהו מכין כתב זה כאילו כל אות פשוט תואמת לאחד הצלילים וכאילו לא היו לאותיות גם תפקידים אחרים לגמרי. תפיסה פשטנית מדי כזאת של הכתב דומה לתפיסת הלשון של אוגוסטינוס (חקירות פילוסופיות),⁴

ויטגנשטיין המשיך את הטיפול בסוגיה זו בסעיפים 156-173 של "חקירות פילוסופיות", ולא כאן המקום להאריך. לענייננו, החשוב הוא כי מוצגת כאן תפיסה מסוימת של אותיות המציניות סימנים פונטיים כ"משחק לשון" (במינוח של ויטגנשטיין); אפשרי אחד, וניתן לגלות בהן גם "משחקי לשון" אחרים, ביניהם כאלו המדגישים את הבחינות החזותיות שלהן. ויטגנשטיין היטיב להעמידנו על הציפיות שעולות במפגש עם אותיות, כמו גם על החריגות מציפייה מסוימת ביחס למפגש זה:

האותיות כולן פחות או יותר שוות בגודלן, קרובות זו לזו גם בתבניתן, והן חוזרות ונשנות כל העת; המלים חוזרות ברוכב הגדול בקביעות ומוכרות לנו היטב ממש כמו פנים מוכרים היטב. – חשבו על אי הנוחות שאנו חשים כאשר הכתיב התקני של איו מילה משתנה. (ועל הרגשות החזקים עוד יותר המתעוררים על ידי שאלות אודות הכתיב השלם).⁵

בצד ההתאמה הפונטית אנו מנסים במאמר זה להתבונן באותיות כמציינות דבר אומנותי שגלום בהן, שיש בו כדי לקדם הבעה בדרך של יצירה ספרותית מסוימת. אנו משערים כי "אי הנוחות" ו"הרגשות העזים" שוויטגנשטיין מציין תורגמו על ידי חז"ל למדרשים יוצרים.

הנה כי כן, ברקע עומדת האפשרות לטעות שהיא בסופו של דבר טעות בכתבי, הנובעת מדמיון בצורת האותיות כשהדוגמה שנבחרה היא הדמיון בין רי"ש לדל"ת. אנו

4 ל' ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה עדנה אולמן-מרגלית, ירושלים תשנ"ז, עמ' 38. ברור כי הצגת התפתחות הלשון לפי אוגוסטינוס, המובאת כאן, משמשת יסוד חשוב בהבנת מושג הלשון, אך אליבא דוויטגנשטיין יש בה חידמות ויש צורך במשחקי לשון נוספים שירחיבו את היריעה.
5 שם סעיף 167, עמ' 102.

מניחים דמיון משמעותי בין דל"ת לרי"ש בכתב העברי המרובע,⁶ וההנחה העומדת בבסיס הדיון שלהלן היא כי זוהי טעות כתיבה קלה הגוררת תוצאות גדולות.⁷

מעבר לאפשרות לטעות, שעשויה גם שלא להתרחש, עולה השאלה עד כמה היו המתבוננים בשפה הכתובה ערים לאפשרויות הדרשניות-היצירתיות הגלומות בצורת האותיות הדומות בפרט ובצורת אותיות בכלל. שאלה זו רחבה מתחומי הדיון במאמר זה, ואפשר שמקומה בכלל מעבר לגבולות החקירה המדעית הפשוטה הנוטה אל העיון הפוזיטיביסטי. נסתפק אפוא בקביעה כי ברור שבכל הנוגע לספרות חז"ל במובנה המצומצם, יש סימנים שהנושא העסיק את הדרשנים. למשל, הדיון המקיף בצורת האותיות וביחסי הגומלין בין צורותיהן (שבת ק"ד ע"א; בראשית רבה א י, מהדורת תיאודור ואלבק עמ' 8; לענייננו נודעת חשיבות רבה לאפיון "ווי"ן שהם דומים לעמודים", תוספתא סנהדרין פ"ד ה"ח, ראו להלן). בצד ספרות חז"ל "הרגילה", ניתן להבין גם כי העיסוק האינטנסיבי באותיות בספרות המיסטית הקדומה עורר אף הוא לכך, אף כי לא תמיד ברור אם ההתבוננות כוונה לצורה הגרפית דווקא.⁹ על רקע זה, כחוט השני תישור במאמרנו ההנחה כי תרבות המתבוננת בצורת האותיות עשויה לראותן כייצוגים אומונטיים אפשריים של רעיונות (חזרה מסוימת להיירוגליפים?), אך אין זה פשוט למצוא לכך הוכחה ישירה.

בדיון שלהלן נלך מהכלל אל הפרט. נפתח בבחינת מעמד הדל"ת והרי"ש בגישה ההלכתית העקרונית לטעויות באותיות, התקפה בתחומים הלכתיים שונים של כתיבת סת"ם וטקסטים אחרים (גטיין) וכתובה בשבת. נעקוב אחר ההשתמעות לענייננו של האפשרות לחילופי דל"ת ורי"ש במקרא, ואחר כך נבחן כיצד רואה ומעריכה האגדה את החילופים או הטעויות הללו, מה עשתה בהן, וכיצד הביעה עצמה באמצעות חילופי דל"ת

6 אם כי יש שאלה לגבי הדמיון הספציפי בין טיפוסים שונים של הכתב העברי – ראו בספרה של עדה ירדני, ספר הכתב העברי – תולדות, יסודות, סגנונות עיצוב, ירושלים תשנ"א. על השינויים שעשוים לחול בכתב ראו גם בקטע העוסק בהתפתחות הדל"ת אצל עדנה אנגל, התפתחות הכתב העברי ממור בר כוכבא ועד שנת 1000, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשנ"א, עמ' 158-162.

7 במקום אחר עסקנו בגימ"ל וכו"ן – ראו "רונסון" – "מכבש גנות או גנות? עיונים במשמעותו של ביטוי", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 59-71. הרגש שם הוא על שאלת הגירסאות העומדת בפני החוקר, וכאן נעמוד על ההיבטים העיוניים של סוגיה דומה.

8 "מדרשי אותיות" מיוחדים דוגמת "אותיות דרבי עקיבא", שלא כאן המקום לברר את טיבם ומהותם, יש עיסוק גם בצורה, אך לא אחת עיסוק זה טובע בים העניינים האחרים הקשורים באותיות, במיוחד גימטריה, נוטריקונים, פתיחות מילים וכדומה.

9 ראו למשל דבריו של יהודה ליבס בדיונו ב"ספר יצירה" – מאבני היסוד של הקבלה הקדומה – שעניין האותיות תופס בו תפקיד חשוב ביותר: "לצורתן הגרפית של האותיות, נושא חשוב ונפוץ בספרות התלמודית, המדרשית והקבלית, דומה ספ"י [ספר יצירה] אינו נתן דעתו כלל" – י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 17. להלן נעיר הערה מסתייגת מעט.

ור"ש במקרים שונים.¹⁰ בראייה כללית של החומר שיוצג כאן עניינו נשואות לבחינה של השתקפות החילופים בספרות חז"ל, אך איננו עוקבים כאן אחר השפה בהקשר הנידון בגילוייה הדיאכרוניים – התפתחות מערכות לשוניות מסוימות לאורך "ציר הזמן" – ולא חותרים לגלות כיצד הן התפתחו בפועל. ננסה להבין ביטויים מסוימים שהובנו בטקסטים מסוימים, מסוגים שונים, שלא בלי היסוס נכנה אותם "סוגות" (ז'אנרים) – איך מובעת ההתייחסות להבדל בין דל"ת לרי"ש בסוגות מסוימות במקורותינו? איך אנו מבינים את היחסים בין דל"ת לרי"ש בקבצים של הנחיות הלכתיות ספציפיות, ואיך במדרשי אגדה, מהם שיש בהם התייחסות מפורשת לבעיה ומהם, כפי שננסה להראות, כוללים טענות סמויות. זיהוי טענות סמויות כרוך – כמעט "על פי הגדרה" – בהסברים הנושאים אופי ספקולטיבי, אך אנו סבורים כי יש מקום להעלות דיון מסוג זה חרף הקושי לחזקו ב"אמיתות מוכחות", כמסייע לחידוד הבעיות הטמונות בנושא דידן, וכפתח לדרשנות יוצרת בענייני טעויות המתקיימת בהווה בהגותו של מרדכי רוטנברג, שתוצג בסעיף המסיים.

טעויות בין דל"ת ורי"ש בהלכות כתיבת סת"ם – גישה מכלילה

בבקשנו לעמוד על הדרך שניתן להתבונן בה בטעויות החלפת דל"ת ורי"ש, נפתח בהצגת גישה שאינה רואה הבדל עקרוני בין טעות זו לטעויות אחרות. המחשה נאה לכך הם הניסוחים בהלכה, המכירה במיגוון של אפשרויות לטעויות, המתפרסות על פני האותיות כולן כשהתוצאה אחידה – פסילת הכתוב. דומה שגישה זו היא העומדת בעיקרה בפני העוסק בענייני אותיות בהווה, ובמידה רבה מכתובה את התייחסותו לנושא.

בהלכות "כתיבה" מקובלת הצגה אנציקלופדית, רוצה לומר סקירה שיטתית של הטעויות האפשריות על פי מפתח אלפביתי עם ערך המוקדש לכל אות ואות. גישה זו מובילה למשל להצגה הבאה של דל"ת ורי"ש בספר ידוע של הלכות כתיבת סת"ם:

דל"ת צריך שיהיה גגה ארוך ורגלה קצר שאם יהי רגלה ארוך מגגה תדמה לכא"ף פשוטה ותפסל כשלא יקראנה החינוק כראוי וצריך שיהי הרגל פשוט כשיפוע

10 עניינו כאן בחילופי דל"ת ורי"ש ובאפשרות לטעות במקרא או בדרשות בעלות משמעות פרשנית ודחית מובהקת. לעתים קשה להציב את הגבול, ויש גם טעויות וחילופין במושגים סבנים – ראו למשל ניסוח המשלב דל"ת ורי"ש במהדורת התלמוד הירושלמי של האקדמיה העברית ללשון (ירושלים תשס"א, עמ' 584; ראו מפתח הסימונים בתחילת המהדורה): "מהו כמצליף. ר' שמואל בר חנניה בשם ר' לעזר. כמטרורוד: "י" (יומא פ"ה ה"ג, מב ע"ג); ואילו בדפוסים "כמטרורוד", בדל"ת. ובערך השלם, ערך מצליף: "כמצליף כמטבריר פי' שמשטה ידו עד טיבורו" (עמ' ר"ט). אך יש גם "מדרורחא" במובן של רצועה (שם ערך דר, עמ' 134). דוגמה בעלת ענין להתפתחות השפה העברית כרוכה בדברי הבבלי על אודות "שופר צרוד/צורוד" (ראש השנה כז ע"ב). לפי כתבי היד דל"ת מתאימה לקלות שנזכרים שם אך יש אפשרות לפרש גם כרי"ש – ראו ערוך השלם, ערך צורוד, עמ' 46, ובמילתו של אליעזר בן יהודה, ערך צורוד, עמ' 5622. מכל מקום, העברית קלטה את צורת "צורוד" ובה אנו משתמשים.

קצת לצד ימין ושיהא לה תג קטן בראש גגה מצד שמאל. וצריך לזהר בתג שלאחריה לרבעה שלא תהא נראית כמו רי"ש ותפסל ע"י קריאת התינוק...¹¹

ובהמשך:

רי"ש תהי' עגולה ממש למעלה שלא תדמה לדל"ת ותפסול ע"י קריאת התינוק וגגה ארוך שלא תדמה לוי"ו וירכה קצר שלא תדמה לכא"ף פשוטה ותפסל ע"י קריאת התינוק.¹²

הסגנון הזה משותף לאותיות האחרות ולטעויות האופייניות להן, כשבאופן כללי הדוגמאות מכוונות על ידי עיקרון מנחה: "קריאת התינוק" – מושג נפוץ ביותר במערכת השו"ת והפסיקה בהקשרים אלו. הטעם לשימוש בקריאת תינוק הוא שהוא נצרך לקריאה ממשית, ולא יכול עדיין להשלים מילים מדעתו, ולכן, בצד עצם ההכוונה לקריאת תינוק מצאנו ניסוחים מחדדים ומכוונים דוגמת "יש להכשיר ע"י קריאת תינוק דלא חכים ולא טיפש" (בית יוסף, אורח חיים סימן לב סעיף טז), בעקבות הרמב"ם שגם הוא מדגיש עקרונית את ה"אות": "וכל אות שאין התינוק שאינו לא חכם ולא סכל יכול לקרותה פסול" (הלכות תפילין, פ"א הי"ט).

ויטגנשטיין היה מסכים – יש לשער – להחיל כאן את ניסוחו "את המילה לקרוא מיישמים באופן שונה כאשר מדובר בקורא מתחיל ובקורא מנוסה" (חקירות פילוסופיות, 156).¹³ בלי להיכנס לנפתולי התודעה ולהתיימר להבין מהי קריאה "באמת", אנו מיישמים כאן כמדומה "משחק לשון" מיוחד של קריאת תינוק, ומבינים ממנו אופן קריאה מסוים המתמודד עם זיהוי הטעות בצורת האות. נוצר כלל של שימוש מסוים בשפה, המובן על פי השימוש המעשי בו. בדיון המסכם נחזור למשמעות הנודעת לקריאת התינוק לדרשן המבוגר. לא נעמיק כאן חקר בכל הקשור להתפתחות ההיסטורית של גישה זו, ואין לנו אלא לשער כי חיוק ההקפדה על "טוהרת" האותיות בכללותן פוסעת יד ביד עם הגישה להקפיד בכתיבת "האותיות המיוחדות",¹⁴ מגמה שהלכה והתפתחה בתולדות הטיפול ההלכתי בכתיבת סת"ם.¹⁵ נקודת מוצא ניתן לראות את דבריו הבאים של הרמב"ם:

11 קסת הסופר, סימן ה, על פי יעקב מאיר שטרן, "משנת הסופר" על "קסת הסופר", בני-ברק תשנ"ב, עמ' מה-מו.

12 שם, עמ' פח.

13 לעיל הע' 4, עמ' 97.

14 "יזהר באותיות הגדולות ובאותיות הקטנות ובאותיות הנקודות ובאותיות שצורתן משונות כגון הפא"ן הנכפפות והאותיות העקומות כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש. ויזהר בתגין ובמניינם יש אות שיש עליה תג אחד, ויש אות שיש עליה שבעה וכל התגין בצורת זיג"ן הן דקין כחוט השערה" (הלכות ספר תורה, פ"ו ה"ח).

15 הרב מ' כשר העניק לכך טיפול מיוחד בספר על האותיות שפרסם בסידרה "הורה שלמה", כרך כה.

לפיכך צריך לזהר בצורת האותיות שלא תדמה היו"ד לוא"ו ולא וא"ו ליו"ד ולא כ"ף לכי"ת ולא בי"ת לכ"ף ולא דל"ת לרי"ש לא רי"ש לדל"ת וכן כל כיוצא בזה עד שירין הקורא בהן (הלכות תפילין, פ"א הי"ט).

רשימה לפנינו; אומנם מספר המקרים מצומצם והרמב"ם לא התייחס באופן מיוחד לדל"ת ולרי"ש, אך ברור שעולה המגמה המפורשת להיזהר בכתיבה בכל מקרה מיוחד: "וכן כל כיוצא בזה". מבחינה זו הרמב"ם משמר את הגישה ההלכתית המכלילה בחז"ל. מדובר ברשימה כוללת, שנכללות בה גם טעויות דוגמת הבלבול בין הדל"ת והרי"ש, ואנו נתייחס בשלב זה רק לרי"ש ולדל"ת שברשימה, ונחזור ונזכיר את הרשימה להלן:

"וכתבתם" – כתב שלם, מיכן אמרו כתב... לדלתים רישים לרישים דלתים... הרי אלו יגנו (ספרי דברים פ"ס לו, מהדרות פינקלשטיין עמ' 65-66).

גם כאן הדל"ת והרי"ש הן דוגמה אחת בתוך סידרה דומה באופן עקרוני. מתוך עמדות מוצא אלו הלכה הגישה המכלילה והתרחבה, והמקרים המיוחדים ההולכים ונמנים ברשימות ההלכתיות לדורותיהם התרבו עד מאוד, ובריבוי המקרים מתארגנים הם סביב עקרון "קריאת התינוק".

הנה כי כן, הבלבול בין דל"ת ורי"ש הוא פרט ברשימת טעויות כבר בספרות חז"ל, אך היא רחוקה מאוד מרמת הפירוט המאפיינת את תולדותיה ההלכתיות המובעות בספרי הלכות כתיבה בהווה, ואין היא משתמשת בעיקרון מנחה גורף דוגמת "קריאת התינוק". אם נבוא לסכם, אנו יכולים לדבר על "גישה מכלילה" המתייחסת באופן דומה לטעויות מרובות. הסוגה המייצגת גישה זו היא ה"רשימה" – המקרים בה רבים ביותר ואין הבדל מהותי בין הטעויות. זו גישה מכלילה ומאחדת, שלשיטתה הטעות המסוימת – כל טעות – אינה אלא דוגמה לסטייה מן ההלכה. במדרשי האגדה שיוצגו להלן עולה לדעתנו גישה שונה – "משחק לשון" אחר – המזהה ייתוד ביחסי דל"ת ורי"ש, ואפשרות דרשנית מיוחדת לצמד זה.

חז"ל – גישה מכלילה לעומת הטעות המיוחדת

ביטויה הממצה של מה שכונה לעיל "גישה מכלילה", בא כמדומה בדברי חז"ל המתייחסים לרשימת הטעויות הנדרשת מ"וכתבתם":

"וכתבתם" – שתהא כתיבה תמה, שלא יכתוב אלפ"ן עיינין, עיינין אלפ"ן, בית"ן כפ"ן בית"ן, גמ"ן צד"ן, צד"ן גמ"ן, דלת"ן ריש"ן, ריש"ן דלת"ן, היה"ן חית"ן, חית"ן היה"ן, ווי"ן יוד"ן, יוד"ן ווי"ן, זינ"ן נונ"ן, נונ"ן זינ"ן, טית"ן פפ"ן, פפ"ן טית"ן, כפופ"ן פשוט"ן, פשוט"ן כפופ"ן, מימ"ן

סמכ"ין סמכ"ין מימ"ין, סתומין פתוחין פתוחין סתומין, פרשה פתוחה לא יעשנה סתומה, סתומה לא יעשנה פתוחה. כתבה כשירה או שכתב את השירה כיוצא בה או שכתב שלא בדיו או שכתב את האזכרות בזהב הרי אלו יגנוזו (שבת קג ע"ב; וראו ספרי דברים הנ"ל).

זוהי גישה הפונה אל הכללי – אפיון טעות דומה ותוצאה אחידה. לפי גישה זו יש להיזהר מלטעות ולעבור על כל הנחיות התורה (המוסקות מן המדרש!) ולכתוב "כתיבה תמה" או "שלמה". חילופי דל"ת ורי"ש הם מקרה פרטי ברשימה, ואין בהם ייחוד. עתה נעבור להצגת המקרה הפרטי הקשור בשיעור כתיבה בשבת:

הגיה אות אחת חייב? אמר רב ששת: הכא במאי עסקינן – כגון שנטלו לגגו של חיי"ת ועשאו שני זיינין. רבא אמר: כגון שנטלו לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש (שבת קד ע"ב).

מדובר בכתיבת שתי אותיות תוך כדי הגהה-תיקון; ומשמעותה: "דלא הוי אלא הגהת אות אחת ובדבר מועט חייב, הואיל וזה תיקון הספר" (רש"י שם, ד"ה רבא אמר). ובמקום אחר:

יש שהוא כותב נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק.
יש שהוא מוחק נקודה אחת וחייב עליה משום כותב ומשום מוחק.
היך עבידא?

היה דל"ת ועשאו רי"ש ורי"ש ועשאו דל"ת חייב משום כותב ומשום מוחק (ירושלמי שבת פ"ז ה"ג, י ע"ד).

כבבלי, המקרה הפרטי של דל"ת/רי"ש משמש דוגמה – "כגון". אין להטיל ספק בייחודו כמקרה קיצוני, ועל שום כך, מייצג, אך התוצאה אחידה: חילול שבת. יש כאן התייחסות מפורשת לצורה הגרפית של האותיות המעורבות – "נטלו לתגו של דל"ת", "מוחק נקודה אחת" – זוהי ללא ספק המחשה חזקה מאוד לדקות ההבדל בין שתי האותיות. זהו ניסוח הלכתי מפורש, אך בהתייחסו למיוחד הוא עשוי להיות נקודת מוצא למדרש האגדה היודע לגלות את המיוחד וההריג, ומביע באמצעותו את רעיונותיו. דומה כי אגב העיסוק בהלכות דל"ת/רי"ש נוכל לגלות גם מעבר לאגדה המובע במעשה הבא:

אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי מאיר: כשהייתי למד תורה אצל רבי עקיבא הייתי מטיל קנקתום לתוך הדיו, ולא אמר לי דבר. כשבאתי אצל רבי ישמעאל אמר לי בני מה מלאכתך? אמרתי לו: לבלר אני. אמר לי בני הוי זהיר שמלאכתך

מלאכת שמים היא, שמא תחסיר אות אחת או תתיר אות אחת נמצאת אתה מחריב את כל העולם כולו...

הכי אמר ליה לא מבעיא בחסירות ויתירות דבקי אנא, אלא אפילו למיחש לזכוב דדילמא אתי ויחיב אתגיה דדלי"ת, ומחיק ליה ומשוי ליה רי"ש – דבר אחד יש לי שאני מטיל לתוך הדיו וקנקתום שמו... (סוטה כ ע"א; וברש"י: "ומשוי ליה רי"ש – כגון דלי"ת דאחד").

השאלה העומדת כאן על הפרק היא בסופו של דבר הלכתית (דינה של החסרת אות), אולם האמצעי הספרותי המעלה את הדברים הוא סיפור הבנוי במתכונתם הידועה של סיפורי חז"ל. דומה בעינינו כי הקביעה "מחריב את כל העולם כולו", הגם שיש בה כדי לחזק את לב הכותבים נאמנה, היא ככלות הכל הערכה אגדית מובהקת. אומנם, הערכה זו נאמרה על ייתור או החסרה של אות שלמה, אך ברור כי המקרה הקיצוני של מצב כזה כרוך בשינויים במערכת של האותיות דל"ת/רי"ש. רש"י בפירושו רומז לשלב מתקדם עוד יותר בשימוש המדרשי בדל"ת/רי"ש הקשור במילה "אחד", כפי שנראה להלן.

בשלב זה של הדיון עניינו בהווה, ויצוין כי גישה מכלילה מתגלה גם ברשימות המעניקות משמעות אגדית וקבלית לכלל אותיות הא"ב.¹⁶ משהו על כך ייאמר בהמשך.

דל"ת ורי"ש – המקרה המיוחד במקרא ובפרשנות המסורתית

הנחתנו היא כי המדרש, שבעצם מהותו נשען על הפסוקים, ער לאפשרות קיומם של חילופי דל"ת ורי"ש בכתובים. על כן, בטרם ניגע בתפיסת ההבדלים בין דל"ת לרי"ש במדרשי האגדה של חז"ל, ראוי לומר דבר מה על גילויי התופעה בכתוב של המקרא עצמו. נדגיש, דיונו בסוגיא זו מסתפק במועט שבמועט. אין הכוונה כאן לעסוק בתולדות הנוסח ובבירור גירסאותיו, אלא להצביע על האפשרות שבבסיסה התופעה שעשויה היתה לעמוד בפני חז"ל כבר בהתבוננם במקרא, ולדרוך את חושיהם הדרשניים (לכן הבאנו כאן גם פרשנות מסורתית שבחלקה נוהגת בכפילויות אלו בדרך דומה). רוצה לומר, לא רק עצם הדמיון הצורני שבין דל"ת לרי"ש בעיני המתבוננים באותיות גופן הסעיר את הדם בעורקים הדרשניים, ואף לא עצם המודעות לטעויות שעלויות ליפול או ההתנסות הממשית בפנילתן; חשיבות נודעת גם להתבוננות במילים מסוימות במקרא הכרוכה בקושי לברר האם הן נכתבו מלכתחילה בדל"ת או ברי"ש, או שנכתבו במקומות שונים במקרא באות אחרת. התופעה קיימת לגבי מילים נדירות או שמות רחוקים, שבימי חז"ל

16 דוגמה מפורסמת באה ב"ראש מלין" של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים חש"ד – מוכאת בו רשימה של ערכן המיוחד של האותיות כולן.

נמצא מחריב את העולם – על חילופי דל"ת ורי"ש

כבר לא היו – יש לשער – בשימוש יומיומי, וסביר כי שאלת הכתיב שלהם לא היתה ברורה.

באופן כללי מדובר בתופעה ידועה; מילים נדירות מן הסוג הזה היוו בסיס לדרשנות,¹⁷ ומהן שעמדו כמצע לקביעות קרי וכתיב. נציג דוגמאות מקראיות ספורות שבמרכזן עומד חילוף אפשרי בין דל"ת ורי"ש, ובצידן את הפרשנות הקלסית שנלוותה להם, שזיהתה בעייתיות בסוגיה הזו ונתנה לה מענה פרשני-מדרשי.¹⁸ בספר איוב נאמר "בַּעֲתָהּ צָר וּמְצוּקָה תִּתְקַפְּהוּ כַּמֶּלֶךְ עֲתִיד לְפִידוֹר" (טו כד). אין ל"כידור" אח ורע במקרא ומשמעותו איננה ברורה.¹⁹ רש"י פירש כך:

"כמלך עתיד לכידור" – אין דמיונו מצוי, ויש לפותרו באותיות המתחלפות ברי"ש ודל"ת, כמו "אשכנו וריפת" שבתורה (בראשית י ג) ובדברי הימים א (א ו) "אשכנו ודיפת", וכן "כָּתָם וְדָנָם" (בראשית י ד), אף כאן "לכידור" כמו "לכידור", כאותו המלך שהוא עתיד ליקרד באש של גיהנם והוא סנחריב שנתנבא הנביא עליו (ישעיה ל לג) "כי ערוך מֵאֲתָמוֹל תִּפְתָּהּ גַם הוּא לְמִלְךְ הוֹכֵן" – לשרוף חייליו יקר יקור", ודומה לו "כידור" אש יִתְמַלְטוּ" (איוב מא, יא) אם לפידיים אם להבות.²⁰

מעניין שמעבר להיתר לקרוא דל"ת במקום רי"ש, הולך כאן רש"י למעשה בדרך מדרשית!! זאת משום ששיבוצו של סנחריב בפירוש איננו רק בגדר עיטור ספורתי, אלא טיעון מהותי להצדקת הצורך לקרוא "כידור" ולא "כידור". אינני מכיר מדרש קלטי המצרף את סנחריב לפסוק הנידון באיוב, ולמיטב ידיעתי מילת "כידור" שבפסוק אינה נדרשת בספרות חז"ל.²¹ הדבר החשוב לענייננו הוא העולה מגישה זו המזהה בעיה בכתיב המילה ברי"ש, ואינה מהססת להבינו אגב המרתו בדל"ת, תוך הצדקה לשונית (לשיטתו!) – "ויש לפתרו באותיות המתחלפות" – ומדרשית. דומה בעיני שגם אם אין דרשה מפורשת ידועה של מקרה זה בחז"ל, מקרים מסוג זה יש בהם כדי לחזק את

17 ראו דוגמאות בפרק החמישי בספרו של יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 89-136.

18 ראו גם אבן עזרא לקהלת ה א.

19 עמוס חכס, דעת מקרא, עמ' קיז.

20 ספר איוב מבית מדרשו של רש"י, מהדורת א' שושנה, ירושלים תשי"ס, עמ' צה.

21 בתלמוד הבבלי והירושלמי מופיעים סיפורים הקשורים ב' מאיר על פלוני בשם "כידור" שנודע ברשעו: "אמרו לו: מה שמך? אמר להו כידור. אמר שמע מינה אדם רשע הוא, שנאמר 'כי דור תהפוכות המה' (דברים לב כ) (יזמא פג ע"ב; וראו גם ירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ט, נט ע"א). אולם, אין דרשה מהפסוק באיוב אלא מפרשת האוינו. זה שכידור היה רשע עשוי לכאורה להשתלב בדרשה אצל רש"י, אך רש"י לא ניצל זאת, משום שהוא קרא כידור בדל"ת ולא כידור ברי"ש.

המודעות לתופעה וליסודה במקרא ולהעלות לפני השטח את אופן ההתמודדות המיוחד הזה עימה.

הרד"ק מתייחס לתופעה בכאור הפרש את הנוסח "רודנים" לעומת "רודנים":²²

"רודנים" – כתוב ברי"ש ראשונה, ובספר בראשית כתוב בשני דלתין ורודנים ולפי שהדל"ת והרי"ש קרובים בכתבן והרואים בספרי היחסים הנכתבים כימים הקדמונים יש שהיו קוראין בדל"ת ויש שהיו קורין ברי"ש ונשאר השמות לפני בני אדם בדלת וברי"ש לפיכך נכתב בספר בראשית באחת מהקריאות ונכתב בספר הזה באחרת להודיע כי הכל שם אחד ואם זה קורא בדל"ת וזה קורא ברי"ש. וכן "רבלתה" ברי"ש ו"רבלתה" בדל"ת. וכן "רעואל" ברי"ש ו"רעואל" בדל"ת... ואע"פ שיש בשינוי אותיות השמות דרשות לא ראיתי לכתבם למען לא תאריך המלאכה עלי והעיקר הוא מה שפירשתי (רד"ק לדברי הימים א א ז).

פירוש זה פורס בפנינו מסכת השקפתית מעניינת על השתקפות המציאות הקדומה בכתבים המקודשים, ולא כאן המקום להעריך את כל מה שעולה ממנו. החשוב לענייננו הוא, כפי שצינו לעיל, המודעות לתופעת חילופי דל"ת ורי"ש, שביטוייה במקרה זה הוא מה שנראה לכאורה כסתירה במקרא עצמו. דומה כי מצוקה אידאולוגית מסוימת מובילה את הפרשן להסבר שמנקודת מבטו יש בו מן המדעי. הוא ער להיותה של התופעה בסיס למדרשים, אך כמי שעניו לפשט (לשיטתו!), הוא מחפש הסבר מדעי יותר לשיטתו. אנו חפצים להכיר דווקא את האופן המדרשי שבו התמודדו חכמים עם שאלות מהסוג הזה, הגם שברוב המקרים שמנה רד"ק לא נאמרו למיטב ידיעתנו דרשות מיוחדות (על הסבר מדרשי לרודנים/רודנים ראו להלן).²³

דוגמה חשובה לענייננו היא הבנת "וילכו ויצטירו" (יהושע ט ד) שכפרשת הגבעונים. פרשנים מסורתיים מבינים "ויצטירו" כ"עשו עצמם שליחים הבאים ממרחק" (בעקבות ניסוח הרלב"ג). אולם, האפשרות שמדובר כאן ב"ויצטירו" בדל"ת עומדת ברקע, והרד"ק אף מחזה נגדה: "...ומן התימה שתירגם אותו יונתן כמו בדלת אידודו מן צדה". יש היגיון רב בשתי ההבנות: "ויצטירו" ברי"ש – שכן נשלחו, לטענתם, מארץ רחוקה – ובדל"ת, שכן ענייני צידה מופיעים בהמשך הפרק ("לחם צידם", ט ה; "הצטינו אתו", שם יב; "ויקחו... מצידם", שם יב). כאמור, איננו עוסקים בתולדות הנוסח, אך האפשרות שניתן להבין מילה מסוימת גם בדל"ת וגם ברי"ש תעמוד לנגד עינינו בדיון המדרשי בהמשך.

22 על המדרש בנידון ראו בהמשך המאמר.

23 לעצם העניין, פרשנים עסקו בשאלת "רבלתה"/"רבלתה" (ביחזקאל), והשאלה קיימת גם לגבי "רעואל" ו"רעואל". הרמב"ן (במדבר ב יד) ביאר "רעואל" כ"יודע אל" ו"רעואל" כ"שם רעיון לבן אל האל". ורות הדברים גם במדבר רבה יג כ, וכן במדרש אגדה במדבר א יד, מהדורת כוכב עמ' עז. אם כן, התייחסות מסוימת יש, אך מדרשים "רשמיים" אין!

תופעה דומה כרוכה בחילוף "אום/אום" (אדום). זהו חילוף נפוץ, שמנקודת הראות של הפרשנות ההיסטורית של המקרא הוא מבלבל ומפריע,²⁴ אולם לענייננו חשובה העובדה כי חילוף דל"ת ורי"ש כאן – גם אדום שתהפוך לאום וגם אום לאדום – שמוביל לתוצאות הגיוניות מבחינה לשונית. וכבר בשלב זה עולה השאלה הקשורה לדרך שדרשנים ופרשנים הסתכלו על "איל אחר" שבפרשת העקדה בבראשית, ולהלן נציע אפשרות למדרשים מסוימים שהיו עשויים לצמוח מתוך מודעות לאפשרות לכתוב "איל אחר".

התהליך הפרשני הכרוך בנסינות התמודדות עם חילופי דל"ת/רי"ש הוצג כאן ביחס לרשי" והרד"ק, ואין זה מן הנמנע שבעיה מעין זו עמדה גם בפני מתבוננים קדומים יותר במקרא – הלא המה חז"ל – ולבד מאפשרויות של פרשנות פשוטה (למשל קרי וכתוב) עורר הדבר דרשנות. יתירה מזאת, דיון זה הומוז כי חילופי דל"ת/רי"ש במקרא עשויים לשאת משמעויות הגיוניות ולהוות בסיס ראשוני לחשיבה מדרשית המעניקה פשר ועומק לחילופים, עשוי להיתרם במבט אל "מגילת ישעיהו" מים המלח.²⁵ בהשוואה לגירסאות מסורתיות, בולטים חילופים כמו "מְרוֹמְמֶתָךְ נְפָצוּ גוֹיִם" (ישעיהו לג ג) בנוסח המסורה מול "מדמתך נפצו גוים" במגילה. "דממה" (מקושרת במקרא ל"קול" ועשויה להתפרש כהשמעת קול), עשויה להקביל ל"קול" של הצלע הראשונה בפסוק ולכן מציבה חלופה פרשנית סבירה ל"רוממות", היחידאית במקרא, המקובלת בנוסח המסורה. וכן "ותבטחי בְּרַעְתָּךְ" (ישעיהו מז י) מול "ותבטחי בְּרַעְתָּךְ", בדל"ת, המתאים להמשך הפסוק. פנינו לעיון במדרשים בנידון, ולא נאריך, אך אין להוציא מכלל אפשרות כי חשיבה הנשענת על האפשרות הטמונה בחילופי האותיות הנידונות עומד בבסיס התופעה.

דל"ת ורי"ש – המקרה המיוחד בדרשות אגדה

בפרק זה ניגע בדרך שמדרש האגדה תופס את סוגיית חילופי דל"ת/רי"ש. נציג להלן תשע דוגמאות לסוגים של מדרשי פסוקים ומאמרים המתבססים בדרכים שונות על הדמיון בין דל"ת לרי"ש, ואפשרות הטעות הגלומה במצב זה. חלקן דרשות ממשיות של כתובים (להלן, מספרים 1-2), חלקן מה שנראה, בעינינו כדרשות סמויות (מספרים 3-7), וחלקן אמירות המציגות את מה שראוי לדעתנו לנכות התבססות על מצבים מדרשיים (מספרים 8-9). הדוגמאות שנבחרו נושאות לדעתנו משמעות פרשנית-דתית ולא טכנית, אם כי אנו מודעים לכך שבנידון הזה ההבדל בין המהותי לטכני איננו חד דיו.²⁶ ננתח את המשמעות

24 ראו אנציקלופדיה מקראית, א, ערך אום, ארמי, טור 573.

25 ראו "קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 173.

26 ראו להלן.

המיוחדת של דל"ת ורי"ש בכל אחת מן הדרשות והמאמרים. בסיכום נזכיר מקרים שלדעתנו הם פחות ברורים.

כחוט השני עובר בחיבור זה הרעיון שלדמיון הצורני בין שתי האותיות נודעת משמעות, ואין היא רק מכשלה לכותבים. דמיון זה מנוצל גם בדוגמאות שלהלן, אך בחלקן לאחר הקירוב בא הריחוק. רוצה לומר, על רקע הדמיון הנקלט בעין מובע איזה ניגוד מהותי הנגזר ממנו ועומד כמסקנה רעיונית של הדרשה. הרעיון כי המבט אל העולם מגלה ניגודים מהותיים המובנים בו שכיח במדרשים;²⁷ כאן מובע הניגוד הזה באופן חזק אגב עיון בצורתן הדומה של הדל"ת ושל הרי"ש.

1. והדרך – והדרך

נפתח ונרחיב בדרשה המהווה דוגמה מפורשת לחילופי דל"ת ורי"ש:

אמר רבי ירמיה אמר רבי אלעזר: שני תלמידי חכמים המחדידין זה לזה בהלכה הקדוש ברוך הוא מצליח להם שנאמר: "וַיְהַדְרֶךְ צִלְחָה" (תהלים מה ה) ואל תקרי "והדרך" אלא "והדרך" (שבת סג ע"א).

מדובר בדרשת "אל תקרי" מפורשת, כשהמעטק המדרשי מ"הדרך" ל"הדרך" כרוך בשני שינויים. האחד הוא חי"ת במקום ה"א. מעבר להעזה שיש בדרשה מעצם היותה דרשת "אל תקרי",²⁸ מדובר במוטיב מוכר וידוע, שכן תופעה נפוצה בדרשות "אל תקרי" היא החלפת הגרוניות (שבולטת במיוחד במקרה של חילופי חי"ת וה"א במילה הנידונה: "אל תקרי בהדרת אלא בחרדת" (ברכות ל ע"ב²⁹).³⁰ השינוי השני כרוך במעבר מרי"ש לדל"ת. ואף שכל זמן שמתקיים בדרשות "אל תקרי" איזשהו קשר של צליל או כתיב בין המילה המקורית למילה הנדרשת, אין צורך לבקש הצדקה מיוחדת למעתק מסוים של אותיות, קשה להשתחרר מן התחושה שקיימת כאן מודעות לדמיון הצורני בין שתי האותיות. מעתק מסוג זה אינו מופיע למיטב ידיעתנו בצורה מפורשת בדרשות "אל תקרי" נוספות, ועל האפשרות למצבים אחרים של חילוף דל"ת ורי"ש נעיר להלן. ברור כי דרשת "אל

27 ראו פרנקל (לעיל, הע' 17), עמ' 67-85.

28 היינמן ציין כי דרשות אלו הן "הנועות ביותר שבכל האגדה" – דרכי האגדה, ירושלים תש"ל, עמ' 127.

29 היינמן: "השינויים שחלו באותיות שימשו יסוד לכמה דרשות 'אל תקרי'... וגם אובדן של אותיות הגרון התחיל כידוע כבר בימי המקרא. אבל אובדן זה הלך ונמשך בזמן האחרון ונתן סימנים מרובים באטימולוגיות האגדה: ערפה זוהתה עם הרפה" (שם, עמ' 112-113).

30 ראו סקירה קצרה על השרש "הדר" בדרשות אל תקרי אצל מ' ציפור, "על גלגוליהן של דרשות מטיפוס אל תקרי", סיני ק (תשמ"ז), עמ' תשנא. אך אין הוא מבחין בייחודיות של דל"ת ורי"ש.

תקרי" כזו מוצגת כאן כלגיטימית לחלוטין, למרות שבמקרה הזה המעתק מאות לאות איננו רק שינוי הגייה או כתיב גרידא, אלא שינוי שמבחינה הלכתית (הלכות כתיבה), ובמובנים רבים גם מבחינה אגדית (להלן), יש בו מן האיסור ומן החשש העמוק! אין זאת אלא כי הטיפול הלשוני-האגדי מצליח לפוגג את החשש העמוק מטעות חילופי רי"ש/דל"ת, וכפי שנראה להלן, הטיפול האגדי מתיר שימוש בחילופי דל"ת/רי"ש, אם כי לא בצורה כה מפורשת.

ראוי להעיר כי במקרה זה הקריאה בפה תדגיש את ההבדל בין שני השינויים המקופלים בדרשה. רוצה לומר, ההבדל בהגיית דל"ת לעומת רי"ש עשוי לבלוט יותר מאשר ההבדל בהגיית שתי הגרוניות. בדרשות "אל תקרי" הקריאה עשויה להיתפס בפשטות כהבנה.³¹ אליבא דהסבר כזה ה"קריאה" המזכרת כאן ובדרשות אחרות מהסוג הזה היא מעתק סמנטי, היינו, מעבר למשמעות שחרף שמירתה על קשר לשוני כלשהו לנקודת המוצא, שונה מהותית. יחד עם זאת, בדרשה מהסוג הזה נבחר הפועל "לקרוא", ואי-אפשר לוותר לגמרי על מימד ראשוני של קריאה פשוטה הגלום בו. הקריאה בפה, שאפשר שהשימוש ב"אל תקרי כך אלא אחרת" מכווון גם אליה, מדגישה מאוד את ההבדל בין הדל"ת והרי"ש הדומות כל כך בצורתן. ובכך מודגש גם ההבדל בין "הדרך" לבין "חדרך", שאליו חותר למיטב הבנתנו המדרש.

אשר למשמעות, מחבקשת הערה הקשורה לניגודיות הטבועה במדרש. בבחינת הקשור המדרשי בסוגיה האגדית שבו הוא משובץ, "הדרך-הדר" עשויה להזכיר "חרב", ואיזכור זה קרוב לפשוטו של מקרא, משום שפסוק אחר הכולל "הדר" ו"חרב" נדרש באותה סוגיה – "חגור חרבך על ירך גבור הדרך והדרך" (תהלים מה ד) – ונדרש שם כך: "רבי אליעזר אומר תכשיטין הם לו" (שבת סג ע"א). כלומר, החרב הממשית היא המביאה להדר, ודרשה זו משקפת את רוח הפשט; ומנגד נאמר שם "האי בדברי תורה כתיב", כלומר, הבינו את ההדר שבחרב כסמל לתורה. אם כן, במערכת הדרשות הזו מבינים את ההדר כמייצג חרב ממשית או דברי תורה.³² בדרשתנו, "הדרך" זו מיתרגמת מדרשית ל"חידוד" הקשור ב"חדות", תכונה שהיא גם ממאפייני החרב, אך מתפרשת כאן כמציינת מאבק אינטלקטואלי. אם כן, טמון כאן ניגוד פרשנויות בין ייצוגיות של מאבק פיסית לאינטלקטואלי. רעיון זה אינו מצטמצם לסוגייתנו, והוא עובר כחוט השני בספרות

31 השאלה מהי משמעות המדויקת בפועל "קרא" שבדרשות "אל תקרי" נידונה מזה זמן – ראו למשל פתקל (לעיל, הע' 17), עמ' 592 הע' 11, ועמ' 583 הע' 106. קריאה הרבים מתקשרים לשאלה האם בכסיס עומדת אפשרות קריאה אחרת, ליתר דיוק, מסורת קריאה שונה – ראו: מ' ציפור, "אל תקרי" – בין דרש לנוסח", עיוני מקרא ופרשנות ג (ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין; תשנ"ג), עמ' 349-362.

32 הזיקה שבין התורה לחרב עשויה להיתמך במקרא זה על ידי ההמשך: "על דבר אמת וענין צדק" (תהלים מה ה).

חז"ל. לעיתים מדובר במשל: "חגור חרבך על ירך גבור" – זה משה, שזכה לתורה שנמשלה כחרב" (מדרש תהלים מה, מהדורת בובר קלו ע"א). ולעיתים, בהעמדת החרב והתורה זה מול זה: "הסיף והספר ניתנו מכורכים מן השמים" (ויקרא רבה לה ו, מהדורת מרגליות עמ' תתרג; ספרי דברים פ"ס, מ, עמ' 83-84). מכל מקום, הניגודיות בין החרב הממשית למטפורה התורנית שלה טבועה בעומק ספרות חז"ל, והמדרש שהובא מבין את הדמיון החיצוני שבין הדל"ת לרי"ש (וכן הדמיון בין הגרוניות) כמצפין ניגודיות מהותית.

2. דודנים – רודנים

נדון בקצרה בהסבר חז"ל ל"דודנים", העם הנזכר ב"לוח העמים" בבראשית (י ד), המתייחס לאפשרות החילוף ב"רודנים". הזכרנו לעיל את הסברו של הרד"ק; אצל חז"ל נגלה הסבר מובלע במדרש רגיל, וגם בדרך שנוסח שם העם במדרש:

"ובני יון אלישה ותרשיש כתיס ודודנים" – אלס וטרטוס איטליא ודודניא... כתוב אחד א' אומר "דודנים" וכתוב אחר ורודנים (דברי הימים א א ז). "דודנים" שהן בני דודיהן של ישראל. "רודנים" שבאין ורודין אותם. אמר ר' חנן: בשעה שישאל נתונים בעלייה אינן אמ' להון בני דודיכון ובשעה שהן בירידה באים ורודין אותם (בראשית רבה לו ד, עמ' 344).

באים כאן שני עניינים שראוי להזכירם. ראשית, ההסבר לנוכחותם של דודנים ורודנים במקרא בכללותו: זהו מדרש טהור. הטענה המדרשית היא כי כתוב אחד מונה אותם כך והשני אחרת כדי להביע באמצעות הכינויים השונים שני רעיונות שונים: לצורך העניין – ניסיון להתקרב לישראל וניצול ירידתו. מבחינתנו הרי יש בכך ראייה מסוימת למודעות להבדל הקטן בין הדל"ת והרי"ש. בניסוח ציורי, קקוטן ההבדל בין הדל"ת לרי"ש כך יגדל ההבדל בין שני המצבים הגלומים בהם! מחד-גיסא, התקרבות עד כדי התחזות לקרובי משפחה, ומאידך-גיסא ניצול ירידתם כדי לרדות בהם. אנו מדגישים "התחזות לקרובי משפחה" משום שבמקרא, במיוחד בישעיהו, נזכרים גם דודנים בני הגר שמבחינת מוצאם הם קרובים אמיתיים!³³

אך בכך לא סגי, והשאלה היא איך מנוסח במדרשנו שמו של אותו העם שבפסוק בבראשית מכונה "דודנים". במדרש יש רשימה של מספר עמים שהמדרש מזהה אותם בעמים שהיו קיימים לדעתו בזמנו: אלישה – אלס=יוון; תרשיש – טרטוס; כתיס – איטליא=רומא.³⁴ אשר לעם הרביעי, במהדורת תיאודור ואלבק כתוב "ודודניא". בהערה

33 ובכך חלוקים אנו על פירושו של מירקן לבראשית רבה שטוען כי "הדרש הזה מתאים יותר לדודנים בני הגר שהן בני דודים של ישראל" (מהדורתו, עמ' 72), וכך גם בערוך השלם, ג, ערך דודנים, עמ' 26.

34 לא נעסוק כאן בראליה, אך לעומת שיוך ידוע של איטליה ורומא לעשראדום, יש לכתיס גם זיקה ל"כתיים", העולה כבר בתעודות מדבר יהודה.

לפירוש הסביר תיאודור את בחירתו בנוסח הזה בכך שהוא המתאים ביותר לגירסה בכראשית – "רודנים" – וזה בוודאי נכון, אך גם הוא מודה שכרוב הספרים הגירסה אינה "רדניא" אלא "דרדניא"; וכך כתב גם מירקין במהדורתו.³⁵ ובהגות לערוך השלם במהדורת קהוט מובא ביאור למצב הזה: "אבל המדרש עצמו ערכב שני עניינים יחד זה בא לו ע"י דרש הנ"ל כתב אחד אומר וכו'..."³⁶ מכל מקום, נמצאנו למדים כי בין הגירסאות לבראשית רבה נמצא מי שכתב "דרדניא". ניתן כמובן להבין זאת כטעות בעלמא, אך כגון אלו קשה להבחין בין טעות לבין דרשה מודעת.³⁷ לפי זה יש כאן יצירה של מושג חדש המכליל את הגירסאות השונות – בין משום שהמנסח רצה ליישב את ההבדלים בניסוח השמות במקרא וליצור איזו הרמוניה, ובין משום שהמושג המאוחד רדניא מהווה נקודת מוצא נוחה לדרשה המוצאת טעם בשני השמות שלכאורה נגזרים ממנו: רודנים ורודנים.

3. "החרש היה לבם"

נעבור למה שנראה בעינינו כדרשות סמויות. דרשת חילופי דל"ת/רי"ש מובלעת בסיפור התדרדרותו של ר' אלעזר בן ערך:

רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם, אימשיך בתרייהו איעקר תלמודיה. כי הדר אתא קם מיקרי בספרא "החודש הזה לכם" (שמות יב ב) אמר "החרש היה לבם" (שבת קמז ע"ב).

בתוכנו וברעיונו השינוי המוצג כאן מהותי הוא: מעבר מפסוק המציין מצב של הבהרה מרבית – "החודש הזה לכם" – שהובן לא רק כמציין את חודש ניסן הפותח את השנה, אלא גם כמציין מבט אל הירח החדש, כשמילית "זה" המצפינה הצבעה ביד מבהירה ככל שניתן את הסיטואציה הגלומה במבט הזה;³⁸ ואילו כמצב החדש, לאחר "הדרשה", עומדת על הפרק חירשות (הלב) – מצב הפוך, של חוסר יכולת לשמוע. המעתק הלשוני כולל כמה וכמה שינויים, כשהתחושה הכללית היא של דמיון לשוני בצליל ובצורה הכללית של המשפט לאחר "הדרשה" לפסוק המקור. בין השינויים: "חדש" הופך ל"חרש" – דל"ת הופכת לרי"ש; ובדומה נאמר לעיל, דווקא על רקע הדמיון במילה ובצורת האות מתברר גודל ההבדל המהותי. לכאורה, מדובר כאן בטעות בקריאת הכתוב

35 עמ' 72. הוא מנסה לדבר על עם ריאלי ששכן במיסיא (Dardania) שבאסיה הקטנה.

36 ערך רודנים, לעיל הע' 33.

37 ראה מאמרי שהוזכר לעיל בהערה 7.

38 עמדתו על כך במאמרי "בעבור זה" – משהו על דרכם של חכמים במילית 'זה', בלשונות עברית 55

(תשס"ה), עמ' 67-81.

מהסוג הצפוי כגון אלו, אך טעות זו איננה נובעת מצורות לשוניות דומות, אלא מחירשות הלב. אם כן, זו היא מעין דרשה, דרשה שלילית, ואולי היפוך של מושג הדרשה או מעין דרשה של דופי.³⁹ ועל דרך המליצה, לא היינו מופתעים אם בתגובה לדברי ר' אלעזר בן ערך היה מאן דהוא מעיר לו "אל תקרי חרש היה לבם אלא החודש הזה לכם!". מעניין שמדובר כאן בקריאה בספר! כולט כי לפנינו טעות, אך לא של הכותב, אלא של הקורא. הדבר מלמד על עומק השינוי שחל בר' אלעזר, שקיבל ספר כתוב כהלכה אך קרא בטעות. אם נסכם, זו דרשה של דופי, ובדרשות שכאלו צפוי שמעבר לעצם הטעות, נעשה מעשה של איסור, וחילופי דל"ת ורי"ש המזכירים איסור הלכתי ידוע (לעיל) מדגישים זאת!

4. דומה – רומא

נקודת המוצא בדיון שלהלן היא דמיון בין שתי מילים: "רומי" מזכירה את "רומי".⁴⁰ מדובר בדרשת פסוק, ובכירורה נביא בחשבון שבגירסה המקורית האות הרלוונטית היא דל"ת, אך המודעות לאפשרות הכתיבה ברי"ש מרחפת מעל הדרשה:

אמ' ר' חנינה בריה דר' אבהו. בספרו שלר' מאיר מצאו כתוב "משא דומה" (ישעיהו כא יא) משא דומי.

"אלי קרא משעיר" – אמ' ר' יוחנן, אלי קורא מפני שעיר.

אמ' ר' שמעון בן לקיש, אלי מאיכן נזדווג לי? משעיר.

אמ' ר' יהושע בן לוי: אם יאמר לך אדם איכן הוא אלהיך? אמור לו בכרך הגדול שברומי. מה טעמ' "אלי קורא משעיר" (ירושלמי תעניות פ"א ה"א, סד ע"א).⁴¹

הגירסה המקורית, ככל שניתן לבררה מתוך כתבי היד, היא "רומי", אך לדעתנו ברור שהאפשרות לקרוא ברי"ש – רומי – עומדת ברקע. בנסיבות אלו הטעות רובצת לפתח, ובנוסף הדפוס מצאנו "בספרו של רבי מאיר מצאו כתוב משא דומה משא רומי". והתעמת עם מצב זה בעל ה"פני משה" (שם): "משא דומה. ומצאו כתוב משא דומי כמו רומי".

39 דרשות של דופי: "והנפש אשר תעשה ביד רמה" (במדבר טו ל) – זה מנשה בן חזקיה שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי" (סנהדרין צט ע"ב). או מצבים אחרים: "אין לך פרשה שאין בה תחיית המתים אלא שאין בנו כח לדרוש" (ספרי דברים פ"ט שו, עמ' 341). "ואם ריק הוא 'מכם' (דברים לב מז) שאין אתם יודעים לדרוש" (בראשית רבה א יד, עמ' 12).

40 על שיבושים בקביעת רומה המקראית (יהושע טו נב) ראו י' אליצור, "עיר בספר יהושע ותחומי ממלכתו של יאשיהו תלויים בקוצו של דל"ת", ספר היובל לרב מרדכי ברויא, בעריכת מ' בראשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 615-620. ולדעתי, גם כאן הטעויות עשויות לנבוע מזיקה לרומא/דומה.

41 הנוסח על פי מהדורת האקדמיה ללשון העברית של התלמוד הירושלמי, טור 705.

יתירה מזו, בסדרת הדרשות שהבאנו למעלה, דרשת "דומה"-דומי" פותחת דיון מדרשי המשתמש בהמשך ברומי, שבכוח דרשנות עתיקת יומין המשווה את אדום-שעיר לרומא, המסתתרת תחת השם "שעיר".

כיצד נבין דרשה כזו? ההתכוונות לרומי ברורה: הן בגין החרוז הדומה – דומי/רומי, חיקת הצליל (אותיות דל"ת מ"ם) בין דומי לאדום המזוהה עם רומא – והן בגין המודעות לחילוף דל"ת רי"ש. כאמור, הזיהוי "אדום-שעיר-רומא (ובינוזטיון)" מקובל וידוע; ניתן לומר אפוא שגם כאן הבינו זאת כך והדרושים בהמשך סידרת הדרשות ראו זאת כך. חשוב לציין כי יש במסקנה הזו חידוש מדרשי מסוים, שכן על פי פשוטו של מקרא סביר ש"דומה" הוא בכלל שבט הקשור בישמעאל (השוכן קרוב לשעיר) – כך הבינו זאת פרשנים רבים המתבססים על העובדה שדומא ומשא הם בני ישמעאל, אך רש"י, שהיה בעל מודעות עמוקה לענייני אדום ופירושו לנ"ך רוויים בעיונות לאדום בת זמנו (ובזיקתו הידועה למדרשים אין זה מן הנמנע שהושפע מדרשת ר' מאיר),⁴² הבין את "דומא" כאדום.

אם כן, "דומי" מזכירה את רומי, אך מנגד אפשר גם להבין את דרשתו של ר' מאיר כמדברת בשקט המאפיין את הלילה; ויש מדרשים שהבינו כי מדובר בשקט.⁴³ בהקשר זה פועל משחק הלשון עם הכתוב בפרק אחר: "שיר מזמור לאסף אלהים אל יָמֵי לָךְ אֶל תְּחַרְשׁ וְאֶל תִּשְׁקֹט אֶל" (תהלים פג א-ב). "דמי" מלשון דומיה,⁴⁴ אך גם כאן המילה מזכירה "אדום" ו"דם". אדום משום שהגוי הראשון ברשימת שונאי ישראל שבפרק הוא אדום ("אהלי אדום וישמעאלים", פס' ז). ויש משחקי לשון באותיות אלו ("היו לְמֶן לְאִדְמָה", שם יא, ועוד), ולכן למרות שלכאורה ההבדל הלשוני אינו כה גדול, דווקא "משא דומי" בדל"ת עשוי להיות חידוש של ממש. מה הרעיון העולה מדומי (=שתיקה) המזכירה רומי? זו כבר שאלה של פרשנות החורגת מהפרשנות הספרותית-הלשונית הנידונה כאן, ונסתפק בהשערה כי השתיקה של האל ביחס לרומא עומדת ברקע.

הבה נסכם: הדרשה "משא דומי" נושאת משמעות לגבי "דומי" בדל"ת אך מזכירה ללא ספק את רומי; האפשרות של חילופי דל"ת ורי"ש עומדת אפוא ברקע. ומכיוון שעסקנו בשאלות של כתיבה וקריאה, יש טעם לציין כי ידיעות בספרות המדרש מלמדות כי ר' מאיר נודע בסוג כזה של דרשות שנכתבו, והדגש על כתיבה ב"ספריו" או

42 ראו על כך בסיכומי "רש"י לתורה – הגישה הפרשנית והד התקופה", ספר אלעזר טריטו, בעריכת ש' ורגון וע' פריש, רמת-גן (בדפוס).

43 ראו למשל: "עד שבא ואמר להם בניי על מה אתם יושבים ודוממין, מפני מה אתם יושבים ודוממין, לא בשכר שתי דמעות שהוריד עשו לפני אביו באחי לעשות רצון מלכותי בשעיר שנאמר 'משא דומה אלי קורא' וגו'... (סדר אליהו רבה כח, מהרורת מ' איש-שלום עמ' 155).

44 עמוס חכם, דעת מקרא שם, עמ' צא.

ב"תורתו": "בספרו של רבי מאיר מצאו כתוב" – הכתיבה "דומי" יכולה להיקרא גם רומי!⁴⁵

5. יסעדנו – יסערנו

דרשה חשובה הקשורה ככל הנראה בחילופי דל"ת ורי"ש באה בתלמוד הבבלי: "דאמר רב ענן אמר רב: שנאמר 'ה' יסעדנו על ערש דוי' (תהלים מא ד)" (שבת יב ע"ב). רש"י הציג את האפשרויות להבין דרשה זו, ואחת מהן קשורה לחילופי דל"ת/רי"ש: "יסעד' – סומך בתשות כחו. ומשום רבנו יעקב: סוער תרגומו של פוקד, כלומר מבקר, כמו 'זאת אחיך תפקוד לשלום' (שמואל א יז יח) ומתרגמין 'זאת אחיך תסער לשלום', ולהך לישנא אל תקרי 'יסעדנו' אלא 'יסערנו' (ד"ה סועד).

בפשטות, הדרשה כפי שהיא מנוסחת בבבלי שבת ובמקומות אחרים,⁴⁶ נשענת על פשוטו של מקרא: "'ה' יסעדנו על ערש דוי' – ה' יתמוך בו בהיותו מוטל על מטת חולי" (דעת מקרא שם). לפי זה זוהי דרשה פשוטה ביותר הנשענת על פשוטו של מקרא – ה' עוזר בהיותו נוכח. רש"י משום רבנו יעקב אינו משנה הרבה במהות – מעוזר לפוקד – ואולי יש בשינוי הרואה את ה' כדוגמה למבקר, תוספת חשיבות לחינוך לביקור חולים. אך האם אין ברקע אפשרות להבין "סוער" גם כהיפוך מסוים של "סועד" הרגוע? ניתן דעת לסוף הפסוק: "'ה' יסעדנו על ערש דוי כל משכבו הפכת בחליו". בפשטות, "הפכת" מובנת כטיפול,⁴⁷ אך אפשר להבין גם הבנה בלתי שגרתית של היפוך המשכב, שהוא היפוך כל המערכת.

אם כן, יש כאן דמיון חיצוני במילה: מ"סועד" ל"סוער". השינוי קטן ומצטמצם בעצם רק בדל"ת ורי"ש, אך אפשר שהוא מצפין הכול רעיוני. תמונת הגירסאות לא ברורה, ואפשר שהתוספת של רש"י מבוססת על מודעות לגירסה שהיה כתוב בה במפורש "אל תקרי סועד אלא סוער", אך ברי שהיו גם גירסאות רבות וחשובות שהשמיטו זאת.⁴⁸ האם ההשמטה נובעת מטעות גרידא? האם נפלו הדרשות המצטמצמות ל"סועד" בדל"ת, שמופיעות במספר לא מבוטל של מקומות, לאיזושהי השמטה מקרית של הקטע המדבר

45 וראו דרשה מפורסמת: "בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב 'יהנה טוב מאד' והנה טוב מות" (בראשית רבה ט ה, עמ' 70). וראו הנאמר כאן על כידוד, לעיל הע' 21.

46 דומה למדי בנדרים מ ע"א. בנדפס במקום רש"י שם: "...שנאמר 'ה' יסעדנו' – קרי ביה יסערנו, אי נמי יסעדנו ממש, שהמסעד שכינה על ראשו". ניסוחים דומים באים במדרש אגדה לבראשית מז לא, עמ' קו; ילקוט תהלים תשמא.

47 דעת מקרא, שם.

48 על תמונת הגירסאות ראה מ' הרשלר, מסכת נדרים עם שינויי נוסחאות, ירושלים תשמ"ה, עמ' שנא, ובמיוחד הע' 99.

במפורש על הצורך לקרוא "יסערונו"? אפשר שכך הוא, אך עם שאין אנו בקיאים בנסתרות שבלב, לא נוציא מכלל אפשרות שדרשה מפורשת הקוראת להחליף דל"ת ברי"ש – פעולה שנתפסת אסורה מבחינת הלכות כתיבת סת"ם – לא נראתה, והועדפה ההבנה של "יסערונו" כפשוטה. מה שניתפס כמחויב במציאות בדרשת "הדרן/חדרן" (לעיל), זכה כאן ל"פתח מילוט" שאיפשר שלא לבצע את המעבר הזה.

6. אחד – אחר (א)

יש דרשות המשקפות את האפשרות הקיצונית לשינוי הטמון בשינוי הקל בצורה. גם כאן נעסוק באפשרות העומדת ברקע; לשון אחר, במה שנראה בעיני כדרשה העומדת ברקע. מדובר בפסוק המפורסם בדברים "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד", שהיה להצהרת אמונה גדולה וחלק מודגש ומרכזי בתפילה, המוזכר כבר במשנה. "אחד", המסיימת את הפסוק טומנת בחובה את הטעות האיומה מבחינה תאולוגית הכרוכה בשיבוש המיוחד שבאל – ייחודו ואחדותו – לאחרות המאפיינת עבודה זרה: "כת' שמע ישראל יי אלהנו יי אחד' (דברים ו ב) אם את עושה ד' ר' מחריב את כל העולם" (ויקרא רבה יט ב, עמ' תכב). הקטגוריה הזו חלה שם גם על ח' וה' וב' וכ', ולכן חילופי דל"ת ורי"ש אינם המקרה היחיד שזכה לאפיון כה חמור, אך אפיון זה בהחלט לא תופס ככל טעות כתיב! להערכה מדרשית זאת יש המשך הנוגע באופן הכתיבה, ובפרשנות דרשנית מיוחדת העוסקת באותיות מיוחדות מדובר בהגדלה של האות. על כך נאמר בקובץ ידוע של מדרשי אותיות:

דל"ת של אחד (דברים ו ד) גדולה, מכאן אמרו חכמים שצריך להאריך בד' של אחד... לאל אחר ר' גדולה לפי שאין תקומה לעובדי ע"ז (מדרש רבי עקיבא בן יוסף על אותיות גדולות, בתי מדרשות, ב, ירושלים תשט"ו, עמ' תפד, תפז).⁴⁹

ויש שראו באות רי"ש לכשעצמה סמליות של עבודה זרה.⁵⁰ קביעה כה ישירה איננה מצויה אומנם בספרות המדרש הידועה, אך יש במדרש הקפדה מאוד על הדיבור והקריאה:

49 וכן פירש פרשן הנוטה לדרשנות: "אחד דל"ת גדולה... וגם דלא טענה ברי"ש. וכן רי"ש דלא תשתחוה לאל אחר' (שמות לד יד) הרי"ש גדולה שלא טענה בדל"ת" (בעל הטורים, דברים ו ד).
50 "אח"כ נכנס רי"ש ואמרה לפניו רבש"ע רצונך שתברא בי את העולם... השיב הקב"ה ואמר לה לאו, אמרה לו למה, א"ל מפני שבך עתיד ישראל להשתעבד לע"ז שנאמר נתנה ראש ונשובה מצרים" (אותיות דרבי עקיבא נוסח ב, שם, עמ' שצח). חוץ מהבי"ת והאל"ף כל האותיות נפסלו, אך כאן נפסלה הרי"ש במפורש בגין עבודה זרה.

סומכוס אומר: כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו. אמר רב אחא בר יעקב ובדל"ת. אמר רב אשי: ובלבד שלא יחטוף בחי"ת (ברכות יג ע"ב).
תני: צריך להאריך באחד. רב נחמן בר' יעקב אמ' ובלבד בדל"ת. סומכוס בר יוסף אמ' כל המאריך באחד מאריך ימים בטובה... אלא כדי שתמליכוהו בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם (ירושלמי שם פ"ב ה"א, ד ע"א).

להארכה בדל"ת עשוי להיות פשוט פונטי כלשהו,⁵¹ אך יש בה ללא ספק מסר רעיוני מודגש הקשור בהארכה והתמשכות – מידה כנגד מידה, הארכה כנגד הארכה; בין שמדובר בהארכת הזמן ("מאריך ימים בטובה"), ובין הארכת המקום (המלכת הקב"ה על כל ששת הכיוונים).

אם כן, חז"ל קישרו את ההארכה בדל"ת לרעיון המלכת ה' בכל הקואורדינטות, ומוטיב זה נקלט גם בהלכה של הרמב"ם: "וצריך להאריך בדל"ת של אחד כדי שימליכהו בשמים ובארץ ובארבע רוחות" (הלכות קריאת שמע, פ"ב ה"ט). זהו דבר האגדה היחיד שהרמב"ם הכניס למקבץ ההלכתי הזה, אולי בגלל הערך התאולוגי שהיה חשוב לו, ויש בכך כדי להקנות לרעיון חשיבות רבה. מעבר לכך, צריך לזכור שהמלכת האל בכל הקואורדינטות מובלעת בטעם במצוות כגון נטילת לולב ("מוליך ומביא – למי שהארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד – למי שהשמים והארץ שלו", סוכה לו ע"ב), והנפת העומר ("מוליך ומביא ומעלה ומוריד. מוליך ומביא למי שהעולם כולו שלו, מעלה ומוריד למי שהעליונים והתחתונים שלו", ויקרא רבה כח ה, עמ' חרנט).⁵² אשר על כן, וכלי להתחייב מה בדיוק יסבור כל מי שקורא את המאמרים הללו, דומה שאין לפסול כאן קשר מסוים לצורת האות. האות דל"ת מציגה מערכת קווים לכל הכיוונים הכלולים במישור, ותיאור אחד שלה מתייחס לכך כמעט במפורש: "דל"ת מפני מה דומה למקל ופניו כלפי ה"א" (אותיות דרבי עקיבא, נוסח ב, בתי מדרשות הנ"ל, עמ' תד). ובאופן כללי, נזכור כי היחס לכתב המרובע היה כאל "ווי עמודים" (לעיל), דבר שעשוי לחזק מבט אנכי אל האות. אין זה מופרך לחלוטין שהמבט אל הדל"ת עשוי לטמון בחובו הדגשת כיוונית המשתלבת עם תפיסת הכיוונים בהצהרה הדתית הגלומה ב"אחד". ועוד ראוי להזכיר התיאור ב"ספר יצירה", שהובא לעיל:

51 תלוי אם נקרא כדל"ת רפה – ראו ש' אליצור, "הדבורה הקוראת שמע", לשוננו לעם לט (תשמ"ח) עמ' 200-204.

52 ראה מה שכתתי בספרי מדרש חודש וטבעו, אלקנה תשס"א, עמ' 40-41 הע' 3, עמ' 224. על המשמעות הדתית האפשרית של התנועות הללו ראו מ"ב לוניר, "בשמיים ובארץ ובר' רוחות העולם", ספר זיכרון לבנימין דה'פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 109-101.

שבע כפולות בג"ד כפר"ת כנגד שבע קצוות מעלה ומטה מורח ומערב צפון ודרום, והיכל הקודש מכוון באמצע והוא נושא את כולן (ספר יצירה ד ג).

בהסתמך על משנה זו קובע ליבס כי "מצאנו שהאותיות הכפולות והפשוטות, מסמנות אכן גם את הכיוונים".⁵³ לכאורה, התיאור כאן שונה מהתפיסה הבסיסית שהוצגה קודם, שהדגש בחיבור אינו מוסב על צורת האות, אך העניין מורכב, ועצם ייחוס כיוונים לאותיות עשוי להפנות מבט אל צורתן, כשבמקרה זה הדל"ת מסמנת ארבעה כיוונים באופן ברור. בשולי הדיון מעניין להזכיר שדל"ת ורי"ש נכללות כאן באותה קבוצה. עשוי להיות לכך הסבר פונטי, שלא נרחיב בו, הקשור בהגיית הרי"ש – בין שהוא מבוסס על הניקוד שבמסורת הטיבריאנית,⁵⁴ ובין שמדובר בהתפתחות באותיות האלו המקבילות להתפתחות בלשון היוונית⁵⁵ – אך לענייננו נוצרת כאן ריקמת זיקה בין דל"ת ורי"ש שאינה מחויבת מהכלל הדקדוקי הפשוט, ועשויה לתרום להעצמת הקשר דל"ת/רי"ש הנידון במאמרנו.

הרעיון של הרס מעשה בראשית ("נמצא מחריב את העולם") המקופל בחילופי דל"ת ורי"ש מופיע בתנחומא הרגיל שבידינו בתחילת התורה. ניתן לראות בכך הזדמנות נאה להעלאת רעיון שמשמעותו הפך הבריאה, ויש לזכור כי במקום זה מעלה המדרש טענה שבמובן מסוים היא ההשלמה לספר יצירה! ספר יצירה משתית את העולם על האותיות בהקשר של כיווני המרחב במיוחד על בג"ד כפר"ת, וכאן מגלה המדרש מה קורה כשאות מוחלפת בחברתה. דומה בעינינו כי בתחילת התורה יש לרעיון ערך מיוחד. אומנם באופן פורמלי הבעיה היא אותה בעיה של החלפת "אחד" ב"אחר"; ואולי – והדברים אינם ניתנים להוכחה בגישה פוזיטיביסטית, אך בחשיבה האסוציאטיבית הקדומה אין להוציאם מכלל אפשרות – עומדת ברקע דרשה סמויה של "ברא" שהופך ל"בדא"⁵⁶!

53 לעיל הע' 9, עמ' 25.

54 ש' מורג, "שבע כפולות בגד כפר"ת", ספר טור סיני, ירושלים תש"ך, עמ' 207-242. וראו מ' מישור, "פורשת אשקלון" – השתקפות של רי"ש דגושה, לשוננו 61 (תשנ"ח), עמ' 339-342.

55 ראו יי ליבס, "שבע כפולות בגד כפר"ת" – על הריש הכפולה ועל רקעו של 'ספר יצירה', תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 237-247.

56 השורש "בדא" נפוץ בלשון חכמים כמצייין שקר, למשל: "כך עונש של בדאי שאפילו דובר אמת אין שומעין לו" (אבות דרבי נתן נוסח א פ"ל, מהדורת שכתר עמ' 90). ומשמעותו המדויקת היא דמיון מן הלב, לא אמיתי – ראה ערוך השלם, ב, ערך בד, עמ' טו.

7. אחד – אחר (ב)

בעקבות הנאמר לעיל בעניין היחס ל"אחד" נעיר באשר ל"איל אחר" שבפרשת העקדה. בלי לחרוץ משפט בדבר הנוסח המקורי, ואם יש בכלל כזה, אפשר שגם כאן היו שהחליפו בין דל"ת ורי"ש והבינו את ה"אחר" כ"אחד". למותר לציין כי שיבוצו של "אחר" במשפט מעורר קושי לשוני: "אחר" ממה? וביחס למה? או, במה הוא אחר? בתולדות הפרשנות עניין זה עורר פירושים שונים,⁵⁷ אך הקושי עמד לנגד העיניים, והתפיסה כי מדובר באיל אחד (ומדגישה שאין מדובר בשניים או יותר!) עשויה לספק פתרון מתקבל על הדעת. בנוסח השומרני,⁵⁸ בתרגומים קדומים ובספרות החיצונית כתבו ככל הנראה "אחד".⁵⁹ ויש אף אפשרות לזיקה מדרשית ל"אחד" זה:

והא דכרא חד דאתברי ביני שמשתא דשכלול עלמא אחיד בחרישותא דאילנא בקרנוי (המיוחס ליונתן בן עוזיאל).

מוצג כאן משחק לשון, "חד"/"אחיד", שבנוכחותו בתרגום מחזק את מה שמוכן כאן כאיזיה;⁶⁰ אך בה בעת מובלט כאן האחד שבהופיעו כאן מזכיר מדרשים הרבה המדגישים את ניסיותו ויחידותו של האיל הנידון. אם כן, התרגום הזה – כדרכו – מביא גם כאן מדרש המדבר על בריאתו של האיל בשלב מיוחד של מעשי בראשית, ובעניין זה דומים לו מדרשים הרבה.⁶¹ נדגיש: ניתן להבין את כל המדרשים המדברים באיל המיוחד גם ללא הישענות על אפיונו כ"אחד" דווקא, אך הדעת נותנת שהקורא המבין "איל אחד" מחזק את ההתרשמות בדבר ייחודיותו המיוחדת,⁶² שכן ככלות הכל בניסיות יש מן היחידיות.⁶³ הנה כי כן, בצד הבנת האיל כ"אחר", המובעת במדרשים מסוימים ("מהו

57 "השעור: וישא אברהם את עינו אחרי כן וירא והנה איל נאחו בסבך" (ספר הרקמה לר' יונה אבן גינאח, מהדורת מ' וילנסקי, א, ברלין תרפ"ט, עמ' שסא). ופירושו זה אולי מסביר את הניקוד "אחר" של האיל בפתח פתח, כמו ה"אחר" של "אחר הדברים האלה" בפתחת הפרשה.

58 כך הוא נוסח ספר התורה השומרני המוכר – ראו א' טל, חמישה חומשי תורה לפי נוסח שומרני, תל אביב, עמ' 19.

59 ספר היובלים יח יב, מהדורת א' כהנא עמ' רנט. ל"שבעים" ראו צ' קארל, תרגום השבעים לתורה, ירושלים 1979, עמ' 29.

60 על הגירסאות השונות בתרגום אונקלוס והתייחסות להשלכות התאולוגיות של הסוגיא ראו ר' פוזן, "נאחו בסבך בקרניו" – הרהורים על מות וחיים בעקבות מקרא ותרגומו", עקדת יצחק לזרעו – מבט בעין ישראלית, בעריכת יי רוזנסון וב' לאו, תל-אביב תשס"ג, עמ' 412-414.

61 השו"ן "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן... ויש אומרים... ואילו של אברהם אבינו" (אבות פ"ה מ"ו).

62 ראו החלבטותו של הרכ כשר בתורה שלמה לפרשת וירא, אות קנב, עמ' תצח-תצטז.
63 אפשר שיש לכך ביטוי גם בציווי האיל בפסיפסים של בתי כנסת – ראו ע' בייטנר, "איל אחד" – מדרש אגדה והאיל בציווי עקדת יצחק בבית הכנסת בבית אלפא", דרך אגדה ב (תשנ"ט), עמ' 91-104.

אחר... אחר כל המעשים", בראשית רבה נו ט, עמ' 605), נוכחת הבנה מדרשית שלו כ"אחר", שיש בה כדי לשוות לו משמעות רעיונית ומסר להבנת הפרשה.

8. דעץ – רעץ

עד כאן עסקנו בדל"ת ורי"ש הקשורות לפסוקים, עתה נבחן חילופים או אפשרות לחילופים בעלי משמעות במאמרים.

ברקע הדיון שלהלן עומדת הנחתנו שלכל אחד מן המונחים "דעץ" ו"רעץ", הקשורים בספרות חז"ל לכתב העברי הקדום, יש משמעות לשונית ספציפית, אך הקשר ביניהם נושא אופי מעין מדרשי. טרם ניגע במשמעות מדרשית זו, מתבקשות מספר הבחנות. ראשית, ככל הנראה "דעץ" או "רעץ" איננו שם מקורי אמיתי של הכתב הקדום,⁶⁴ אלא הוא כינוי יצירתי המאפיין את ספרות חז"ל בהקשרים מסוימים. שנית, טעות החלפת דל"ת ורי"ש הרובצת לפתחם של כל המקרים המוזכרים במאמר זה, עשויה היתה להכשיל את קוראי הקטעים שיידונו להלן, כותביהם ומעתיקהם, המתייחסים לכתב הקדומן. ובנסיבות כאלו היה מקום לברר מהו המושג הבסיסי – מה הפך למה, האם "דעץ" ל"רעץ", או להפך? בפשטות נראה שנקודת המוצא בדיונים הדרשניים שלהלן היא "דעץ", ויש נטייה להתייחס לכך הן בספרות ההלכה,⁶⁵ והן במילונים.⁶⁶ נציג את הדרשות הנוגעות בהיבטים שונים של סוגיית הכתב הקדום. מדובר במספר דרשות שאינן תלויות זו בזו, אך יש ביניהן קשר.

א – "ולמה נקרא שמה אשורי? על שם שעל עמהן מאשור, רבי אומר: בכתב אשורי ניתנה תורה לישראל וכשחטאו נהפכה להן לרועץ, וכשזכו בימי עזרה חזרה להן אשורית, שנאמר: 'שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך' (זכריה ט יב)" (תוספתא סנהדרין פ"ד ה"ז).

64 אכן, בספרים שמתארים את ההתפתחות ההיסטורית ואת הראליה לא משתמשים במונחים הללו. כך למשל בספרה הגדול של עדה ירדני, לעיל הע' 6, וכן בספרים של ש' ייבין, תולדות הכתב העברי, ירושלים תרצ"ט, ור' גונן, תולדות הכתב העברי, ירושלים תש"ל. לעומת זאת פרנקל (לעיל, הע' 17), עמ' 51, משתמש בדעץ באופן שוטף.

65 "ברם הגירסה שם בדפוס ובכת"י לידן של הירושלמי שתחת ידי אינה רעץ, וכן... מכל זה ברור שהגירסה הנכונה הן בבבלי והן בירושלמי היא דעץ ולא רעץ והוא הכינוי לכתב העברי הקדום" (ש' גורן, תורת השבת והמועד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 183).

66 רעץ, הנוסח המסתבר הוא כנראה דעץ, והוא אחד הכינויים לכתב העברי הקדומן בטרם הוחלף על ידי עזרא לכתב האשורי" (מילון אבן שושן, ח, ירושלים 1992, עמ' 3060).

ב – "ר' שמעון בן אלעזר אומר משום ר' אלעזר בן פרטא שאמר משום ר' אלעזר המדועי: בכתב זה ניתנה תורה לישראל, שנאמר 'ווי העמודים' (שמות כז י): ויין שהן דומין לעמודים. ואומר: 'ואל היהודים ככתבם וכלשונם' (אסתר ח ט). מה לשונם לא נשתנתה אף ככתבם לא נשתנה. ולמה נקרא שמו אשור? על שום שמאשרין בכתבן" (שם שם ה"ח).

ג – "בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי. ולמה נקרא שמו אשורי שהוא מאושר בכתבו. אמ' ר' לוי על שם שעלה בידם מאשור... ר' נתן או' בדעץ ניתנה התורה ואתייה כר' יוסה. ר' או: אשורית ניתנה התורה. וכשחטאו נהפך להם לרעץ. וכשזכו בימי עזרא נהפך להם אשורית" (ירושלמי מגילה פ"א ה"ח, עא ע"ב⁶⁷).

ד – "תניא: רבי אומר, בתחילה בכתב זה ניתנה תורה לישראל, כיון שחטאו נהפך להן לרועץ. כיון שחזרו בהן החזירו להם, שנאמר 'שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך' (זכריה ט יב). למה נקרא שמה אשורית? שמאשרת בכתב" (סנהדרין כב ע"א).

היסוד המארגן ברור: מדובר כאן בשינויים בכתב. רבי מדבר על כתב ש"נהפך להם לרועץ", ובמקום אחד נאמר "ר' נתן אומר בדעץ ניתנה התורה... רבי אומר אשורית ניתנה התורה וכשחטאו נהפך להם לרעץ". הנה כי כן, גם אם לא נאמר כאן במישרין כי "דעץ" הפכה מלכתחילה ל"רעץ", במכלול הדברים שנאמרו ניתן להבין שהשינוי הזה עומד ברקע.

דומה כי לפנינו דרשה המתבססת על הדמיון במילה בכללותה ועל הדמיון התיצוני בין דל"ת לרי"ש. אך הדמיון מסתיר הבדל במשמעות. מה פירושה של "דעץ"? הפועל "דעץ" הארמי מופיע פה ושם במקורות חז"ל:

"ודעציתה בראשה דרומחא" (בבא בתרא עד ע"א) – תרגום: "ונעצה בראש הרומח".

"ויעקב תקע את אהלו". כלומר, תקע ודעץ כפס יתירות אהלו בהר, ודומה "ותתקע את היתד ברקתו" (שופטים ד כא), ומתרגמין וכפסת, ויונתן בן עוזיאל תרגם ודעצת (שכל טוב לבראשית לא כה, מהדורת בובר עמ' 161).

וכך פורש גם במילונים.⁶⁸ נ"ה טור-סיני פירש כך את השורש בהקשר הנידון של הכתב: "על כן קראוהו חז"ל כתב דעץ כאילו מקל דעוץ בגן במקום נטע התורה המקורי";⁶⁹ וביתר הרהבה בספרו "כתב התורה".⁷⁰ אין צורך לקבל את פירוש הכתב (= ספר תורה) של טור-סיני, ואף לא לראותו כעברי דווקא, כדי להתרשם מהניסיון לקשור את הפועל לריאליה. אכן, אין לשלול קשר בין הפועל "דעץ" לקנה, הצמח שמכינים ממנו את המכשיר שכותבים בו.⁷¹ ואין להתעלם ממשחק מצלול, שיסודו בלשון מקרא, הקושר את הפעלים הקשורים בקנה שעשוי להיות ננעץ ונרצץ,⁷² וגם נדעץ ונרעץ. אם כן, עשוי להתקיים קשר בין דעץ ורעץ המקיים איוו משמעות של דבר והיפוכו, אף שמטבע הדברים אין כאן הצהרה מפורשת באופן המזכיר דרשה של חילופי אותיות, במיוחד משום שהדברים מסופרים בדרשות שהובאו לעיל כמעין סיפור היסטורי. יחד עם זאת, השימוש בחילופי דל"ת ורי"ש חשוב בהקשר הזה משום שהוא שימוש שלא זו בלבד שהוא מציין מהפך גדול, אלא שיש בו גם לציין שינוי לרעה. אם כן, מהו הכתב שנהיה

68 ראו: M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of The Talmudic and Geonic Periods*, Ramt Gan 2002; במילון אבן שושן בערכו: "דעץ – נעל תחב" (ב, עמ' 560).

69 נ"ה טור סיני, אנציקלופדיה מקראית, ד, ערך כתב עברי, כתב אשורי, טור 378.

70 ראו להביא את הדברים כלשונם: "על מקור הביטוי הלקוח מלשון האכרים עובדי האדמה היה צריך להורות הכתוב בירמיה ב, כא: 'זאנכי נְטַעְתִּיךָ שֹׁרֶץ פְּלֶה זרע אמת ואין נְהַפְקֶךָ לי סוּרֵי הגפן נכריה'. כי הפועל 'דעץ' ובארמית הבבלית אף דאץ, דרץ, משמש בלשון התלמוד כמורה על דעיצה או נעיצה של דבר זו במקומו של צמח חי. כך מסופר בתרגום יונתן שמות ב, כא על מטה האלהים שכיד משה, שעשה בו את הנסים, ושמצאו ראשונה דעוץ בגנו של רעואל-יתר חותנו: 'ועל משה בגו גיגוניתא דרעואל... והוא דעוץ בגו גיגוניתא (כלומר היה נעוץ בגן, שם הטמינו יתרו כדי שייראה כנטע מן הנטעים)... וכך אומר למשל רבה בסוכה לז: 'לא לידוץ (= לדעוץ, ז"א ידעוץ) איניש לולבא בהושענא' כלומר, לא יתחוב הלולב מלמעלה בתוך האגד (לשון רש"י) של ההושענות. כך מתרגם תרגום אונקלוס גם בבראשית ל, לח: 'ויצג את המקלות אשר פיצל ברהטים וכו': ודעוץ יתח חוטריה די קליף ברהטיא וכד'. האיכר בישראל כשלא הצליח כנטע שנטע, כשתיל ששתל בגן, בגפן או בזית, או אמר: 'מי שהוא דעץ לי מקל במקום השתיל ששתלתי' או 'השתיל ששתלתי נהפך לי לדעץ' למקל דעוץ אשר כמובן אינו יכול לפרוח. ואיך אצפה לראות ממנו פירות? כך אמר ירמיהו על ישראל גפן האל שהיא נהפכת לסורי הגפן הנכריה וכך אומר רבי על ספר התורה שבידי בני ארץ ישראל: אין זה הספר שאותו נטע האל בישראל אין זה אלא דעץ, שדעצו במקומו בגן ישראל. דעץ הוא אפוא מילה עברית יפה שנשתכחה הוראתה. במקום שמדברים בשפות אחרות... על הביצה הורה שהטילה הקוקיה לתוך קינה של ציפור אחרת, דיבר היהודי על שתיל ששמו מקל דעץ... – נ"ה טורשינר, כתב התורה, תל אביב תש"ג, עמ' 27-28.

71 דומה כי הקנה אינו רק מונח טכני, והוא סמל לכתיבה הנכונה: "לפיכך זכה קנה לטל הימנה קולמוס לכתב בו ספר תורה תפלין ומוזוות" (תענית כ ע"ב; ובהקשר שונה שם כ ע"א). אם כן, יש לו דימוי חיובי.

72 בלשון המקרא: "משענת הקנה הרצוץ" (מלכים ב יח כא).

לרועץ? לא רק הקנה שכותבים בו נרעץ, אלא יש גם קריאה לא נכונה של הכתוב המזכירה את המקרים שהובאו לעיל, של טעויות גורליות בדל"ת ורי"ש.

9. לשד – לשיר

לפי נוסח דפוס התלמוד, בדיון בשאלות תקיעת שופר בבבלי מועליית האפשרות של "התוקע לשיר יצא" (ראש השנה כח ע"א, לג ע"ב); לפי כתבי היד כתוב "בתוקע לשיר" או "לשד".⁷³ רש"י התלכט בנוסח הנכון בגין גירסאות שונות שהגיעו אליו מרבתי: "לשורר ולזמר... להבריה רוח רעה מעליו" (ראש השנה כח ע"א, ד"ה התוקע לשיר). אין ענייננו במסגרת זו להחליט מה היתה הגירסה המקורית, אלא לציין שיש כאן מעין היפוך: תקיעה "לשד", אף שעשויה להיות לפעולה זו לגיטימציה מסוימת, עשויה לשאת אופי שלילי. בעוד ש"לשיר" מצטיירת כעניין שיש בו מן החיוב. לשון "לשיר" איננה מתיישבת בפשטות עם קול השופר והשפעותיו, ואין להוציא מכלל אפשרות שמדובר כאן במעין מדרש סמי הרואה את השופר ככשר להביע קול מהנה ומבקש להרחיקו מאיזו אפשרות מאגית.

10. מרד – מרר

הקביעה – לדעתנו דמוית מדרש – הבאה נראית כמעין טעות:

וכיון שמת משה היה יהושע בוכה ומצעק ומתאבל עליו במרד והיה אומר אבי אבי רבי רבי (ספרי דברים פ"ט, שה, עמ' 327).

כך הוא במהדורת פינקלשטיין על-פי כתב יד רומי, אך בכתב היד עצמו הנוסח הברור הוא "במרר", ברי"ש! זה דומה ל"מרר", שידוע מן המדרש ומהפיוט: "וכל צבא המרום בוכים במרר" (אסתר רבה ג).⁷⁴ ואכן, המילה "מרד" אינה נראית כמרכיב הגיוני במשפט בהתחשב באווירה של הקטע. אצל פינקלשטיין ה"מרר" הופך ל"מרד". היגיון תחבירי רגיל אין, אך משמעות מדרשית אולי יש, משום שמאחורי ביטוי המרירות במקרא עשוי לעמוד גם יסוד של מרד.⁷⁵ האם לפי מחשבה כזו יהושע באבלו ותסכולו עקב מות משה

73 דקדוקי סופרים שם, 73, 74.

74 וראו בשבעתא לשבת "שמעו" של יניי: "המור גילה בְּיָמֵר תְּקוּנָנִי" (מהדורת מ' זולאי, ברלין תחרי"ץ עמ' רצד). וראה במילון אבן שושן, ה, עמ' 1879.

75 בפרשת מרה ובפרשת סוטה נזכרו מים מרים מארזים, אולי בגין הקירבה על דרך משחק המצלול למר/מרד – ראו י' רוזנסון, "מה נשתה? – עיון ספרותי בפרשת מרה", בית מקרא מז (תשס"ב), עמ' 186-175.

נמצא מחריב את העולם – על חילופי דל"ת ורי"ש

אכן הגיע למרד? ואי אפשר לשלול זאת לחלוטין. אפשר אפוא כי הניסוח "מרד" מצפין משחק לשוני סמוי המתבסס על מודעות לחילופי רי"ש/דל"ת.

דוגמאות משלימות

תמו הדוגמאות, ונציין בקצרה את שלא הוזכר ברשימה. המדרש שהביא רש"י בפירושו לאיוב מתבסס על העתקת "כידור" ל"כידוד" (ראו לעיל). לא הכנסנוהו לגוף המאמר משום שלא מצאנו לו איזכור ישיר בספרות חז"ל, אך אפשר שמקורו בה. לא הבאנו דוגמאות לחילופין או לטעויות טכניות, אלא למה שנושא למיטב הבנתנו משמעות דתית ופרשנית.

אך ראוי להזכיר כאן דוגמה מן הפיוט:

איש תם לבש חמדות עניים // ויתלבש בעורות גדיים
במקמה הובא / ולא רימיתו חובה // עד איש מקמה בצידו / ולא יחורף רקמה
צידו.⁷⁶

ופירש המהדיר: "נראה לי פירושו של מ' זולאי שניקד ולא דימיתו חובה והפייטן ר"ל יעקב הובא במצוות אמו לקחת את הברכות מיצחק ולא נחשב לו הדבר כחובה". בפיוטי המשמרות מכונה משמר הכהונה ששכן ביישוב ארבל בכינוי "יהושע נשרף" או "נשרף"; ולפי שמואל קליין "אף שבפיוטים כתוב נשרף, הנכון 'נשרף'".⁷⁷ המשמעות אינה שונה בהרבה, אך "נשרף" חזקה יותר: הן משום שיכול להיות שהיא משקפת את "שרף" שהוא שם מקראי, והן בגין זיקה לתפיסה מסוימת של ארבל הקשורה בשריפה: "עובדא הוה בחד דהוה קאים זרע בהדא בקעת ארבל. וכבש ידיה גנפק עפרה יקידא ואוקיד זרעא" (ירושלמי תעניות פ"ד ה"ה, סט ע"ב).

לא דנו בדרשה מורה: "מן הארץ היא יצא אשור" (בראשית י יא). אל תקרי מן הארץ היא' אלא מן דעצה היא. הלך ובנה נינוה לפיכך חמל עליה בימי יונה ולא הפכה" (ילמדנו, בתי מדרשות של ורטהיימר, א, ירושלים תשי"ב, עמ' קמט), בצורה זו עשויה הדרשה לשקף מעבר "הארץ" ל"דעצה" שמבחינת מכלול האותיות מצפינה החלפת רי"ש בדל"ת. במקומות אחרים נכתב "אל תקרי מן הארץ אלא מן העצה" (למשל בראשית רבה לו יא, עמ' 342; ילמדנו, בילקוט תלמוד תורה, אות מט [J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, 2, Cincinnati 1966], עמ' רצ).

⁷⁶ ראו צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי ימי לתורה ולמועדים, א, ירושלים ותל-אביב תשמ"ה, עמ' 165.
⁷⁷ ראו: ספר היישוב, ירושלים תרצ"ט, עמ' 163 הע' 7; ש' קליין, ארץ הגליל, ירושלים תרצ"ט, עמ' 181-180.

ואפשר שיש כאן טעות פשוטה, או היגררות טכנית אחרי כתב "דעץ" שהוזכר לעיל. כן לא נכנסנו למשחקי לשון המזכירים דל"ת ורי"ש דוגמת "ענה דודי ואמר לי... דור שכן דוד בא" (שיר השירים רבה פרשה ב ד). בראייה כללית החילוף הוא חלק מן התופעה, אך חורג מהתמקדותנו כאן.

סיכום ביניים

מודעים להבדל הקל בצורת שתי האותיות ולאפשרויות החלפה מסוימות ביניהן העולות במסורות הכתיב המקראי, עסקר חז"ל במשמעות הדתית של חילופי דל"ת ורי"ש. בפשטות, בשאלת החילופין יש כדי להגדיר את פעולת הכתיבה המתייחסת לאותיות, ובמקרים שכתובה כזו משמעותית, הובילו החילופים לאיסור או פסילה של הכתוב. לשון אחר, טעות של החלפה כזו, קלה ככל שתהיה, עלולה להוביל לשינוי מהותי במוכח, ולכן היא חשובה בהגדרת הכתיבה ותוצאותיה. מבחינה הלכתית גרידא אין מקום לייחודיות בחילופי דל"ת ורי"ש ודינם אמור להיות דומה לכל שינוי אחר באותיות. בהקשר זה דיברנו על גישה מכלילה שאינה מייחדת את הטעויות המסיימות, והיא עולה בדברי חז"ל ומגיעה לכלל הצגה מלאה בהלכות כתיבת סת"ם, שבהן נמנות האותיות כזו אחר זו, אות אות ואפשרות הטעות שבה. הדברים שונים מהותית בדברי אגדה המתייחסים לסוגייתנו. מבט שיש בו מן האומנותי לצורת האות ולחשש לטעות הוביל דרשות הכרוכות בכך, מהן דרשות גלויות וישירות, ומהן מה שניסינו להראות כדרשות סמויות שפענוחן מחייב "מחשבה שנייה" באשר למשתמע מאפשרות החילוף. פעמים שהחילוף הקל בצורה כרוך בהבדל קל במוכח, ואז ניתן לדבר על העשרת המשמעות בעקבות הדרשה, אך לעיתים מנוצל ההבדל הקל כדי להוביל להיפוך משמעות, וזו דוגמה חזקה לכוח הגדול – פעמים הרסני – של שינויים קטנים. היפוך שכזה עשוי להתקשר לצד של ניגודיות שיש בפן אחר של מדרש אותיות המתבונן בצורה ובכתיב, ובמקרה הנידון "גומל דלים" לעומת "רשע": "גימ"ל דל"ת – גמול דלים... קו"ף – קדוש, רי"ש – רשע" (שבת קד ע"א). הגה כי כן, דומה כי מבט אל ציור האות עשוי להוות מקור השראה ואתגר דרשני מיוחד.

הצרת סיום – משהו על השפה, המדרש והחיים

מאמרנו פתח בויטגנשטיין שטווה קשר מהותי בין השפה והחיים. בהקשר זה ראוי להציע שתי נקודות חשובות. האחת קשורה לזיקה לקריאה של ילד (תינוק), והשנייה, השימוש בטעות. ומאחר שטעויות נפוצות אצל מי שמימן פחות בכתיבה-קריאה, הרי ששתי הנקודות קשורות אהדדי. אשר לטעויות, חלק מהמדרשים שהובאו מציינים במפורש כתיבה או קריאה; אפשר אף לומר שהם נובעים מתוך מצבים של קריאה או כתיבה. כך ר' אלעזר בן ערך "קם מיקרי בספרא", "בספרו של רבי מאיר מצאו כתוב",

וגם דרשת "אל תקרי" עשויה להיות מובנת כקריאה ממשית. כלומר, המדרשים הללו רומזים בעצם למצב הבסיסי שיכול להביא לטעות, וממנה מובילה הדרך הדרשנית להעתקתה של הטעות לדרשת הכתובים. אשר לקריאת הילדים, שלא כחכמים מאוחרים יותר, חז"ל לא המשיגו את "קריאת התינוק" שנודעה כמושג מפתח בענייננו בספרות ההלכה, אך ללא ספק היו מודעים לה ולאפשרויות הפרשניות הגלומות בה. לא כאן המקום להירדש לכל המקרים שבהם סמכו על תינוקות שנתבקשו "פסוק לי פסוקך", אך לענייננו חשובה ההבנה כי לתינוקות נועד תפקיד לא רק כמחדשים בבית המדרש, אלא כבעלי חידושים ספציפיים בענייני אחריות:

אמרי ליה רבנן לבי יהושע בן לוי, אתו דרדקי האידינא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותיהו: אל"ף ב"ת (שם).

דוק, החידוש מובלט לעומת נביא כיהושע בן נון. גם עיגון הסופיות באל"ף ב"ת נזקף לזכות תינוקות:

מעשה ביום סגריר שלא נכנסו חכמי לבית הוועד ונכנסו התינוקות. אמרין. איתון נעביד בית וועדא דלא ייבטל. אמרין, מהו דין דכתיב מ'ם מ'ם נון נון צדי צדי צדי צדי פ'ה פ'ה כ'ף כ'ף? ממאמר למאמר, מנאמן לנאמן, מצדיק לצדיק, מפה לפה, מכף ידו שלהקב"ה לכף ידו שלמשה" (ירושלמי מגילה פ"א ה"ח, ע"א ע"ד).

הנה כי כן, יש כאן התבוננות בשפה מנקודת המבט של תינוק, ליתר דיוק, מבטו לאחריות של מבוגר, היודע לאמץ את זווית המבט הילדותית מתוך הכרה בסגולתה. לעניין זה השלכות מרובות על כל מה שנכתב לעיל. לדעתנו, יש במדרשים מהסוג שנידון אימוץ של תפיסת ילדות שיש בה טעות מתוך תום לב. הנה, דווקא בטעויות של דל"ת ורי"ש, שבעטיין ניתן להחריב את העולם, היה מקום לחשדנות מרבית, והנה בא המדרש ומציע פתרונות יצירתיים למקרים שבנסיבות אחרות יכולים אולי להיחשב כטעות דתית איומה. אומנם, דומה כי החשש לא נעלם כליל, והוא ממשיך להדהד במה שמצטייר כנסיגנות לריסון השימוש הבוטא בחילופי דל"ת/רי"ש כאמצעי מדרשי שוטף. כך ניתן להבין מקרים מסוימים כוויתור על אמירה מפורשת, למשל, הדרשות הקשורות ב"אחר/ אחד" שאינן נאמרות כמפורש, או היעלמות "אל תקרי יסעדנו אלא יסעדנו", או המדרש שרש"י הביא בקריאת "כידור" במקום "כידור", אך כאמור, יש גם שימוש גלוי, וגם השימוש הסמוי בחילופים אלו עשוי להתגלות בפרשנות יסודית.

בגין החשש לטעות הלכתית המוליכה לטעות תאולוגית, המרחף ברקע, יש מקום להירדש להיבט הכמותי של הבעיה, ולהציג את השאלה האם מדובר במספר גדול של דרשות הנשענות על חילופי דל"ת/רי"ש. ברור שככל שתרכינה הדרשות הסכנה

התאולוגית תגדל. קשה לענות על כך דבר לאשורו. ככלות הכל, מדרש הוא יצירה אומנותית, והשיקולים הדיקטיים מעורבים בשיקולים לשוניים או אומנותיים. ברור שמדרשי "אל תקרי" ביחס ל"גרוניות" רבים יותר. ויחד עם זאת, גם תשובה איכותית אפשרית, ודומה בענייננו כי ניתן להצביע על קבוצה שמלמדת על שימוש רב משמעות בחילופי דל"ת ורי"ש.

במדרשי אחריות עסקינן, ואין להתעלם ממעמדו של "מדרש" זה כיצירה מתמשכת בהווה. מנושאי הדגל של החזרת מדרש האחריות לקדמותו ככוח תרופתי הוא מרדכי רוטנברג; וכך הוא כותב בספרו "ממקדש למדרש":

השפה המורכבת מהמילים ומהאותיות, היא כחבר פפיות. קראיזם של דבקות במילה הכתובה שמשננים כמנטרה מהפנטת גורם בדרך כלל להפגמת דעה פונדמנטליסטית אחת, הנוצרת בתוך אווירה של "תקינות פוליטית" ועלולה לגרום אלימות כלפי הסוטים מן הקו הפוליטי ומאות המסמלת אותה. לעומתו החינוך לצירופי אחריות והיפוכן של מילים עשוי לשמש תשתית לחברה דמוקרטית, פלורליסטית ויוצרת.⁷⁸

ואף שלא ציין זאת במיוחד, נתגלגל לביטויי המפתח שלו מקדש ומדרש כמין חילוף של דל"ת ורי"ש.

כבסיס לתפיסה זו משמשת תפיסת השפה של "הבעל שם טוב" המובעת בצורה קולעת בקטע מפורסם של מדרש חסיד:

"בא אָפֿה וכל בניך אל התבה" (בראשית ז א)... תבה מרמז על מילה, שהוא נקרא תיבה וזהו מה שנאמר "צוהר תעשה לתבה" (שם ו טז)... שתראה להאיר התבה היוצא מפין, "תחתיים שנים ושלישיים תעשה" (שם)... כי בכל דיבור ודיבור יש עולמות... וזהו "תחתיים" היינו עולמות שהוא מדרגה תחתונה "שניים"... אחריות נשמה... שיש בכל דיבור תחתיים שניים ושלישיים.⁷⁹

המונח "ריבוד" לא היה בשימוש בימי הבעש"ט. בדרכו שלו הוא מציין את מימד ההתפתחות שבשפה; ואנו, המודעים למושגים החדשים, ובה בעת ניזונים מן הגישה המדרשית הנמשכת, נאמר "אל תקרי דיבור קרי ריבוד, אל תקרי ריבוד קרי דיבור". גלומה

78 מ' רוטנברג, ממקדש למדרש, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 172. מעניין להשוות את גישתו לאופן שד"אק דרידה (בית המרקחת של אפלטון, תרגם משה רון, תל-אביב 2002, עמ' 7-51) הבין את ההבדל בין קריאה לכתובה. דרידה רואה בכתובה מעין גילוי של יתמות לעומת הקריאה המשקפת את הנכחות המתמדת של האב. לפי זה השיגאה היא מעין התרסה נגד נוכחותו.

79 בעל שם טוב על התורה, א, ירושלים תשל"ה, עמ' 122-123.

כאן ההכרה העמוקה כי רבדים שבשפה הם שמאפשרים לדרוש מדרשי אותיות בעייתיים דוגמת חילופי דל"ת ורי"ש, והששות תאולוגיים שהדירו מן הסתם שינה מעיני דרשנים בימי קדם הפכים להיות חששות מקראיים ופונדמנטליזם. חילוף דל"ת ורי"ש הוא מקרה קיצוני שמדגים את הבעייתיות בשיטה הדרשנית, ובה בעת את היכולת להתגבר עליה, ועשוי לכלכל גם את דרשות ההווה.

בדידי הווה עובדה. לחתונת בתי דפנה עם בח"ל איתן, בחנוכה, נתבקשתי לכתוב שיר המקשר אור ונישואין. ה"תוצר" הרי הוא מעין מדרש חנוכה ל"שבע ברכות":

עולם כְּמוֹ רוֹאֵה אור, רוֹצֵה אור
 חָפוּי בְּחִפְתּוֹ
 קְלוּל בְּצַפּוֹנָתוֹ
 צָפוּן בְּרִצּוֹנוֹ
 עוֹלָם מְחַסֵּר יִבְנֶה בְּנֵן עַדִּי עַד
 עוֹלָם רוֹאֵה חֶתָן וְכֻלָּה.

אין בכוונתי כאן לנתח את השיר, וספק אם בכלל ראוי הוא לניתוח רציני. רק אדגיש שכלי משים נקלעתי לזויכוח האם נכתב "עולם מחסר ייבנה" או "מחסר...". האם מהחיסרון הגלום בעולם או החסר המובנה בו נבנה עולמנו החותר אלי אהבה וזוגיות? התשובה איננה שונה כמדומה ממדרשי דל"ת ורי"ש אחרים שנסקרו כאן.