אם למקרא ואם למסורת[[1]](#footnote-1)\*

הניקוד

בניגוד לשפות לטיניות, בשפות שמיות רבות ועברית ביניהן, אותיות שלא נהגות אלא רק משמשות כניקוד מופעות בצורה לא קבועה – לעיתים כן ולעיתים לא. מה שמכתיב את הניקוד בצורה קבועה הם סימני הניקוד.

אבל התורה עצמה נמסרה כשהיא לא מנקודת, מה שמאפשר לקרוא בה מילים רבות בדרכים שונות, וכך לדרוש מהן הלכות שונות.

הפוסקים נחלקו במעמדו של הניקוד סביב סוגיית לימוד תורה למודר הנאה:

**נדרים לז:** מאי דכתיב: ויקראו בספר תורת האלהים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא? ויקראו בספר תורת האלהים - זה מקרא, מפורש - זה תרגום, ושום שכל - אלו הפסוקים, ויבינו במקרא - זה פיסוק טעמים, ואמרי לה: אלו המסורות. אמר רבי יצחק: מקרא סופרים, ועיטור סופרים, וקריין ולא כתיבן, וכתיבן ולא קריין - הלכה למשה מסיני.

הראשונים דנים בפירוש ה"מסורות", ואחת ההצעות היא שהכוונה לכתיב מלא וחסר במילים מסוימות. אם זה אכן כך, יתכן וזוהי הכוונה ב"אם למסורת" – הבנה על פי הכתיב המלא והחסר. וכך באמת הבינו הראשונים את הביטוי:

**רש"י סוכה ו:** כמה שכתב משה ומסר בספר תורה לישראל, היא האם והעיקר, ולא כמו שהוא נקרא.

"אם למסורת" היא הבנה על פי מה שכתוב, "אם למקרא" היא הבנה על פי איך שהמילה נקראת.

אך לכאורה, ההגיון אומר להסביר את המושגים הפוך: בפשטות, "אם למקרא" – היא הבנה על פי מה שרואים שכתוב בספר שקוראים, ו"אם למסורת" -  היא הבנה על פי דרך הקריאה הנכונה של התורה שנמסרת מדור לדור בתורה שבעל פה.

בכל אופן, בגמרא ובראשונים זה כאמור הפוך.

במסגרת הסוגיה בנדרים מופיע האיסור ללמד "שכר פיסוק טעמים" למודר הנאה מכיוון שמותר לקחת על כך כסף (ואז יוצא שהוא מהנה אותו), בניגוד ללימוד התורה עצמה. התוספות במקום מסבירים מדוע:

**תוספות נדרים לז.** שכר פיסוק טעמים - וסבר דפיסוק אינו צריך אלא מדרבנן ולא שייך לומר מה אני בחנם אף אתם בחנם.

מקור פיסוק טעמים הוא רק מדרבנן, ועל כן לא שייך לגביהם האיסור לגבות כסף על הלימוד. דברים דומים נאמרו על הניקוד:

**ב"ח יו"ד רמו** ולרבי יוחנן שכר פיסוק הטעמים הוא נוטל ללמדו טעמים ונגינות וניקוד

אך לכאורה קשה לקבל את דבריו, מכיוון שלניקוד יש משמעות וחשיבות אדירה – כמעט בלתי אפשרי להבין את התורה בלעדיו.

ובאמת המהר"ל יצא נגד הדברים:

**תפארת ישראל פרק סו** וכן הנקוד שבתורה, אותן האנשים הרבו דברים כי עזרא הסופר הוא שתיקן הנקוד. והנה הם פוגמים בכבוד התורה, שהיה לתורה תקון... ואיך אפשר לומר שיהא עזרא מתקן הנקוד. אבל התורה נקוד שלה הכל נתן מסיני, ואין חדוש כלל... וממילא כל שאר הנקוד, הכל הוא בכלל 'מקרא סופרים', והוא הלכה למשה מסיני, עד שלא נשאר דבר כלל שלא יהיה הלכה למשה מסיני.

המהר"ל סובר שהניקוד הוא תורה גמורה שנמסרה כהלכה למשה מסיני.

יתכן, ולמעשה זוהי בדיוק המחלוקת האם יש אם למקרא או למסורת. מי שסובר שיש אם למקרא, רואה את הניקוד כחלק אינטגרלי מהפסוק שא"א לקרוא ולהבין אותו בלעדיו, בדומה למהר"ל. מי שסובר שיש אם למסורת סובר שלפסוק יש קיום עצמאי ומשמעותי והניקוד הוא רק תוספת מאוחרת, כב"ח.

סוגיית אם למקרא או אם למסורת

המחלוקת האם יש אם למקרא או למסורת מופיעה בש"ס פעמים רבות, כאשר פעמים רבות דעות התנאים מופיעות בסתירה. בעקבות הסתירות הרבות, **היראים** (קטז) הצהיר שאין טעם לנסות למצוא גישות סדורות בתנאים בנושא זה. בגישה דומה הלכו **תוספות** לאורך הש"ס שהעלו סתירות רבות בשיטות התנאים והכריעו שלא ניתן ליישב אותן.

על אף כניעתם של בעלי התוספות והזהרתו החמורה של היראים, ננסה להכנס בעובי הקורה ליישב את הסוגיות השונות.

**טענתנו המרכזית**, היא שכל התנאים סוברים שיש משמעות הן לצורת הכתיבה והן לצורת הקריאה (ועל כן ממילא נדמה שהם אומרים דברים סותרים בנושא). הם חולקים בסוגיות השונות בשאלה האם נכון יותר ללכת אחר הכתיב או הקרי סביב הקשרים שונים שהם למעשה העומדים במוקד המחלוקות.

על כן, נכנס למספר סוגיות אשר מחלוקת בהן נתלית בשאלה האם יש אם למקרא או למסורת, וננסה להראות את המחלוקות המהותיות העומדת מאחוריהן.

דפנות הסוכה – סכת סכות

נחלקו התנאים במסכת סוכה בשאלת מספר הדפנות הדרוש לסוכה: חכמים דורשים שלוש דפנות (שתיים וטפח) ורבי שמעון דורש ארבע דפנות (שלוש וטפח).

**סוכה ו:** במאי קמיפלגי? רבנן סברי: יש אם למסורת, ורבי שמעון סבר: יש אם למקרא. רבנן סברי: יש אם למסורת, בסכת בסכת בסכות - הרי כאן ארבע, דל חד לגופיה - פשו להו תלתא. שתים כהלכתן, ואתאי הלכתא וגרעתה לשלישית, ואוקמה אטפח. רבי שמעון סבר: יש אם למקרא: בסכות בסכות בסכות - הרי כאן שש, דל חד קרא לגופיה - פשו להו ארבע. שלש כהלכתן, אתאי הלכתא וגרעתה לרביעית ואוקמתה אטפח.

למעשה, כבר בפסוקים השונים ניתן לראות את הופעת המילה בכתיב מלא וחסר.

**ויקרא כג מב-מג** בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה חַג הַ**סֻּכּוֹת** שִׁבְעַת יָמִים לַה': **בַּסֻּכֹּת** תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ **בַּסֻּכֹּת**: לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

**דברים טז יג וטז** חַג **הַסֻּכֹּת** תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג **הַסֻּכּוֹת**

דומה כי ניתן למצוא הגיון בין הסוכות המלאות והחסרות. סוכות שנבנו בידי אדם כתובות בצורה "נכה" - חסרה, וסוכות בעלות משמעות גבוהה יותר כתובות בצורה מלאה. גם בהתייחסות לשם החג - חג הסכת (בכתיב חסר) הוא חג על שם הסוכות שבני האדם בונים, ובהקשר של שלושת הרגלים החג מקבל מימד אלוקי יותר ולכן כתוב בכתיב מלא.

גם ה"סכת" של מסעי המדבר כתובות בכתיב חסר כי אלו סתם סוכות של נוודי מדבר. אצל יעקב הסיפור מורכב יותר:

**בראשית לג יז** וְיַעֲקֹב נָסַע סֻכֹּתָה וַיִּבֶן לוֹ בָּיִת וּלְמִקְנֵהוּ עָשָׂה **סֻכֹּת** עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם **סֻכּוֹת**:

יעקב בנה סוכה רגילה ולכן היא כתובה בכתיב חסר, אבל לאחר ששרתה שם שכינה היא נכתבת מחדש בכתיב מלא. דבר דומה מצינו לגבי המרגלים:

**במדבר יג כג-כד** וַיָּבֹאוּ עַד נַחַל **אֶשְׁכֹּל** וַיִּכְרְתוּ מִשָּׁם זְמוֹרָה **וְאֶשְׁכּוֹל** עֲנָבִים אֶחָד וַיִּשָּׂאֻהוּ בַמּוֹט בִּשְׁנָיִם וּמִן הָרִמֹּנִים וּמִן הַתְּאֵנִים: לַמָּקוֹם הַהוּא קָרָא נַחַל **אֶשְׁכּוֹל** עַל אֹדוֹת **הָאֶשְׁכּוֹל** אֲשֶׁר כָּרְתוּ מִשָּׁם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

למה רק האשכול הראשון חסר? עקרונית זהו נחל אשכל על שם אשכל (החבר של אברהם), והם לקחו משם אשכול ענבים גדול ושינו את שם המקום לאשכול בכתיב מלא. זה ממש שינוי שם, כמו סכת וסכות.

עכשיו ברור מדוע בכך נחלקו רבי שמעון וחכמים. השאלה היא עד כמה הסוכה צריכה להיות מכובדת וחזקה ועד כמה סוכה רגילה - שלוש או ארבע דפנות. לכ"ע יש אם למקרא ואם למסורת - השאלה היא למה צריך להקשיב יותר במקרה הזה, על פי הבנת מטרת מצוות הסוכה:  רבי שמעון דורש שהסוכה תהיה מכובדת ודומה לענני כבוד ולכן אומר שיש אם למקרא ומצריך ארבע דפנות, וחכמים אומרים שזו אמורה להיות סוכה אנושית ולכן נכתבה בכתיב חסר ולכן הם מסתפקים בשלוש דפנות.

הבנה זו עולה מדברי אונקולוס:

**אונקלוס ויקרא כג מב-מג** במטליא תתבון שבעא יומין כל יציבא בישראל יתבון במטליא: בדיל דידעון דריכון ארי במטלת ענני אותיבית ית בני ישראל.

את הסוכות עם כתיב מלא אונקולס מתרגם לסוכת עננים - סוכות בכתיב מלא אלו סוכות אלוקיות.

אכילת הפסח

נחלקו התנאים בהבנת האיסור והמצווה השייכים במיקום אכילת הפסח.

**פסחים פו** מתניתין מני - רבי יהודה היא, דתניא: על הבתים אשר יאכלו אתו בהם - מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות. יכול יהא האוכל אוכל בשתי מקומות - תלמוד לומר בבית אחד יאכל… דברי רבי יהודה. במאי קמיפלגי? - רבי יהודה סבר: יש אם למסורת, ורבי שמעון סבר: יש אם למקרא.

למעשה, דומה כי המחלוקת יושבת על סתירה בפסוקים:

**שמות יב ז** וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל **הַבָּתִּים** אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם:

**שמות יב מו** **בְּבַיִת אֶחָד** יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה וְעֶצֶם לֹא תִשְׁבְּרוּ בוֹ:

מתרץ רבי יהודה: קרבן פסח אחד יכול להאכל בשתי חבורות ("על הבתים"), אבל כל חבורה אוכלת בבית אחד בלי לצאת ממנו ("בבית אחד יאכל").

הגמרא מציגה את המחלוקת כמחלוקת בשאלה האם יש אם למקרא או למסורת, אבל למעשה גם בפשט אפשר לנקד את הביטוי "יאכל" כעוסק בחפצא - קרבן הפסח, או בגברא - האדם. רבי יהודה רואה את זה בבירור כדין בחפצא ולכן אומר שיש אם למקרא, ולעומתו רבי שמעון כדין בגברא ולכן אומר שיש אם למסורת כי תיאורתית אפשר לקרוא אחרת מהניקוד.

מכירת אמה העברייה

**קידושין יח**: בבגדו בה - כיון שפירש טליתו עליה, שוב אין רשאי למוכרה, דברי ר"ע; ר"א אומר בבגדו בה - כיון שבגד בה, שוב אין רשאי למוכרה. במאי קמיפלגי? ר"א סבר: יש אם למסורת, ור"ע סבר: יש אם למקרא, ור"ש סבר: יש אם למקרא ולמסורת.

רבי עקיבא סובר שאסור לאדם למכור את בתו לשפחות אחר שמכרה לאישות, ורבי אליעזר סובר שאסור למכור לשפחות אחר שפחות.

המחלוקת נובעת מהבנת הביטוי "בבגדו בה" - מלשון בגד (אישות) או בגידה (שפחות).

למעשה, דומה שגם כאן המחלוקת נובעת מהצורך להתמודד עם קושי בפסוק. במנותק, "בבגדו" זה באמת "בבגד שלו", בגלל שאם הכוונה היתה ללשון בגידה היה יותר ראוי לומר "בב[ו]גדו"[[2]](#footnote-2). אך ע"פ ההקשר ברור שמדובר כאן על בגידה – "בבגדו **בה**".

אם כן, יוצא שהתנאים למעשה נחלקים בשאלה מה קודם: הקשר הפסוקים או משמעות המילה עצמה. רבי שמעון סובר שהתורה כתבה לשון בעייתית בכוונה כדי שנלך אחר שני הפירושים ונאסור את שתי המכירות[[3]](#footnote-3).

טומאת יולדת

**סנהדרין ד.** שאלו תלמידים את רבי יהודה בן רועץ: אקרא אני שבעים (70), יכול תהא יולדת נקבה טמאה שבעים! - אמר להן: טימא וטיהר בזכר, וטימא וטיהר בנקבה. מה כשטיהר בזכר - בנקבה כפלים, אף כשטימא בזכר - בנקבה כפלים. לאחר שיצאו, יצא ומחזיר אחריהם. אמר להן: אי אתם זקוקים לכך, שבועיים קרינן, ויש אם למקרא.

לאחר שהציע פתרון אחר, רבי יהודה בן רועץ מודיע שהוא סובר שיש אם למקרא ועל כן יש ללכת אחר הניקוד וכך מכריע שהיולדת טמאה רק שבועיים ולא שבעים יום. אך עצם שאלת התלמידים לא ברורה – למה שנקרא שבעים?

כנראה שהזרז לקרוא "שבעים" הוא שהתורה לא דברה על שבועות אלא על מספרים:

**אונקלוס ויקרא יב ה** ואם נוקבתא תליד ותהי מסאבא ארבעת עסר כריחוקה

אונקלוס לא מתרגם שבועיים אלא 14 ימים.

אם היה כתוב "שבועיים" כמובן שלא היתה שאלה, אבל התורה לא כותבת ככה כשהיא מדברת על שבועות (מלא שבע זאת, חג שבעת, שבעה שבעת). לכן ממילא גם שבועיים אמור להכתב שבעים. אז מה רצו תלמידיו של רבי יהודה בן רועץ?

דומה כי ניתן להבין את שאלתם על פי הפסוק בדניאל

**דניאל ט כד** שָׁבֻעִ֨ים שִׁבְעִ֜ים נֶחְתַּ֥ךְ עַֽל־עַמְּךָ֣׀ וְעַל־עִ֣יר קָדְשֶׁ֗ךָ לְכַלֵּ֨א הַפֶּ֜שַׁע ולחתם וּלְהָתֵ֤ם חטאות חַטָּאת֙ וּלְכַפֵּ֣ר עָוֹ֔ן וּלְהָבִ֖יא צֶ֣דֶק עֹֽלָמִ֑ים וְלַחְתֹּם֙ חָז֣וֹן וְנָבִ֔יא וְלִמְשֹׁ֖חַ קֹ֥דֶשׁ קָֽדָשִֽׁים:

בנוסף למשמעות כ70, שבעים משמש גם כשבוע ברבים (במקום שבועות[[4]](#footnote-4)) ושבעים (70) נמצאים אחד ליד השני. אולי כך קראו תלמידיו של ריב"ר: כתוב "שבעים" – שבועות, אבל לא כתוב כמה שבועות. ריב"ר מסביר להם[[5]](#footnote-5) שבכל מקרה צריך למעט בימי טומאתה של יולדת הנקבה ומיעוט השבועות הוא שתיים, ואז גם אם נאמר שיש אם למסורת נגיע לשבועיים.

בצורה דומה עולה מדברי הר"ן:

**חידושי הר"ן סנהדרין ד:** אבל בשבעים ושבועיים שהוא מחלוקת מפורסם רחוק הוא שנאמר שלא נשגיח על המקרא ונאמר שבעים (70). ואפשר שנאמר שלשון שבועיים אף על פי שמשמעו שתי שבועות כמו כן אפשר שנבין ממנו שבועות הרבה ואפשר שהם עשר כמו המסורת שהוא שבעים.

קרנות המזבח

נחלקו התנאים בשאלה כמה מתנות דת צריך לתת בדיעבד על המזבח בחטאת חיצונה.

בית שמאי סוברים שצריך לתת על שתי קרנות, ובית הלל סוברים שמספיק גם על אחת.

הסוגיה ב**סנהדרין** (ד.) דורשת את שיטותיהם מלשונות הפסוק "קרנת" "קרנת" "קרנות", ומעמידה את מחלוקתם בשאלה האם יש אם למקרא או למסורת.

אך בספרים שלנו אין "קרנ**ו**ת" בכתיב מלא בפסוקים הרלוונטים.

הראשונים כבר עמדו על הקושי. ה**ר"ן** הציע שזו אחד מהשינויים בין המדקדקים בן אשר ובן נפתלי, אבל זה לא נמצא גם שם.

על כן, צריך להבין את הסוגיה ואת המחלוקת אחרת:

לכ"ע קוראים קרנות, אבל בגלל שבחטאות פנימיות כתוב בפירוש קרנות בכתיב מלא, אפשר לומר שהכתיב החסר בא למעט. בית שמאי סוברים שבגלל שבסופו של דבר קוראים קרנות ברבים, יש צורך במיעוט רבים – שתי קרנות. בית הלל סוברים שהכתיב החסר בא למעט, ונלך על פיו גם להלכה ונאמר שמספיקה מתנה אחת.

נפשות מת

**סנהדרין ד.** רבי עקיבא אומר: מניין לרביעית דם שיצאה משני מתים שמטמא באהל - שנאמר על כל נפשת מת לא יבא - שתי נפשות ושיעור אחד. ורבנן: נפשת כתיב.

גם מחלוקת זו יושבת על דרכים שונות להתמודד עם פסוק מוקשה.

הביטוי נפשות מת הוא לכאורה סתירה מיניה וביה - לכל אדם יש נפש אחת. רבי עקיבא כדרכו פותר את הסתירה על ידי יצירת שני דינים[[6]](#footnote-6) שנלמדים ממנה: "נפשות" הוא דם משני אנשים, ו"מת" היא כמות הדם הנדרשת כדי לטמא - שיעור דם של איש אחד.

חכמים אומרים שבגלל שכתוב נפשות בכתיב חסר זה בא למעט שהכוונה היא למשוך את "נפשות" ל"מת" ולומר שהכוונה למת אחד.

גדי בחלב אמו

הגמרא מציעה שהאיסור הוא אכילת גדי בחלב (שומן) אמו.

שואלים הראשונים: מה ההגיון לטעון שהניקוד הוא חלב (שומן) ולא חלב (milk)?

גם במקרה זה התשובה עולה מההקשר:

**שמות כג** (יח) לֹֽא־תִזְבַּ֥ח עַל־חָמֵ֖ץ דַּם־זִבְחִ֑י וְלֹֽא־יָלִ֥ין **חֵֽלֶב־חַגִּ֖י** עַד־בֹּֽקֶר:

(יט) רֵאשִׁ֗ית בִּכּוּרֵי֙ אַדְמָ֣תְךָ֔ תָּבִ֕יא בֵּ֖ית יְקֹוָ֣ק אֱלֹהֶ֑יךָ לֹֽא־תְבַשֵּׁ֥ל גְּדִ֖י **בַּחֲלֵ֥ב אִמּֽוֹ:** ס

סומא בעלייה לרגל

בפשטות, סומא פטור מעליה לרגל בגלל שקוראים "יראה (will see) כל זכורך". אבל למה לקרוא ככה?

חובת העלייה לרגל נלמדת מעקידת יצחק - "בהר ה' יראה" – הראות פסיבית, אבל בתחילת הפרשה כתוב "וירא את המקום מרחוק" – ראיה אקטיבית. אברהם בא להראות אבל הוא גם ראה. לכן בעליה לרגל יש גם מימד של ראיה.

אבל יתכן והסיפור מורכב יותר:

**שמות כג טו** אֶת חַג הַמַּצּוֹת תִּשְׁמֹר שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בוֹ יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם...

שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאָדֹן ה':

**דברים טז טז** שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי ה' רֵיקָם:

**שמות לד כ** וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְשֶׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וַעֲרַפְתּוֹ כֹּל בְּכוֹר בָּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנַי רֵיקָם...

שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי הָאָדֹן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּי אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבֻלֶךָ וְלֹא יַחְמֹד אִישׁ אֶת אַרְצְךָ בַּעֲלֹתְךָ לֵרָאוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה:

בנוסף למצווה להראות, מחלק מהפסוקים עולה שיש צורך לראות את פני ה' - כלומר, צריך להיות מסוגלים לראות. אם כן, גם כאן יוצא שאם למקרא ואם למסורת זה בעצם שאלת בהבנת הפשט.

**תוספתא חגיגה א א** יוחנן בן רחביי אמ' משם ר' יהודה אף הסומא שנאמ' יראה פרט לסומא השיב ר' על דברי יוחנן בן רחביי הכריעו חכמים לסייע דברי ר' יהודה וחנה לא עלתה

התוספתא קשה מאוד. צריך לראות את המשך הפסוק לגבי חנה:

שמואל א א כב וחַנָּה לֹא עָלָתָה כִּי אָמְרָה לְאִישָׁהּ עַד יִגָּמֵל הַנַּעַר וַהֲבִאֹתִיו וְנִרְאָה אֶת פְּנֵי ה' וְיָשַׁב שָׁם עַד עולם

רבי סובר שצריך להראות ולא לראות כמו שמואל שנראה על ידי ה'.

במדרשי התנאים הסיפור הרבה יותר פשוט:

**מכילתא דרבי ישמעאל משפטים מסכתא דכספא פרשה כ** שלש רגלים, המהלכין ברגליהם, להוציא את החגרין. - יראה, להוציא את הסומין. זכורך, להוציא את הנשים.

**מכילתא דרשב"י פרק כג** יראה פרט לסומה שאין יכול לראות זכורך להוציא את הנשים

במסגרת מפגש שני הצדדים רואים אחד את השני.

ונשל הברזל

**מכות ז:-ח.** נשמט הברזל מקתו והרג - רבי אומר: אינו גולה, וחכמים אומרים: גולה. מן העץ המתבקע - רבי אומר: גולה, וחכמים אומרים: אינו גולה[[7]](#footnote-7).

הגמרא לומדת את הדין מהפסוקים:

תניא, אמר להם רבי לחכמים: וכי נאמר ונשל הברזל מעצו? והלא לא נאמר אלא מן העץ! ועוד, נאמר עץ למטה ונאמר עץ למעלה, מה עץ האמור למעלה - מן העץ המתבקע, אף עץ האמור למטה - מן העץ המתבקע. אמר רב חייא בר אשי אמר רב, ושניהם מקרא אחד דרשו: ונשל הברזל מן העץ - רבי סבר: יש אם למסורת ונישל כתיב; ורבנן סברי: יש אם למקרא ונשל קרינן.

הוספת הי' ל"נשל" מחודשת מאוד, ואם כבר מוסיפים אפשר לכאורה להוסיף באופן שיצור את המשמעות ההופכית. דומה שגם בסוגיה זו המחלוקת לא באמת נוגעת לאם למקרא ולמסורת.

צריך להסביר: הנושא בפסוק הוא הברזל שנשל מהעץ ומצא את רעהו. העץ היחיד שמופיע בפרשה הוא העץ שחוטבים, אף אחד לא אמר שהעץ הוא הידית, ואז יוצא שהמחלוקת היא האם הולכים אחר ההקשר הקטן - הגרזן או ההקשר הגדול - העץ.

סוגיות בהן לא מוזכרת המחלוקת

יש מספר סוגיות שעוסקות בקרי וכתיב בהן לא מוזכרת המחלוקת לגבי אם למקרא ואם למסורת, ולכאורה היה ראוי שהיא תוזכר[[8]](#footnote-8).

**א. בבא מציעא כב** תא שמע: עודהו הטל עליהן ושמח הרי זה בכי יותן. נגבו אף על פי ששמח - אינן בכי יותן. טעמא מאי? לאו משום דלא אמרינן, כיון דאיגלאי מילתא דהשתא ניחא ליה, מעיקרא נמי ניחא ליה? - שאני התם, דכתיב כי יתן - עד שיתן. - אי הכי, רישא נמי! - התם כדרב פפא. דרב פפא רמי: כתיב כי יתן וקרינן כי יותן, הא כיצד? בעינן, כי יותן דומיא דכי יתן; מה יתן לדעת - אף כי יותן נמי לדעת.

לכאורה, זהו מקרה קלאסי של אם למקרא או אם למסורת.

גם כאן, דומה שהלימוד נובע מהצורך להבין את הפסוק המוקשה: בפשטות, הלשון היתה צריכה להיות "וכי יהיו מים על זרע". הפועל "יתן" מכניס לסיפור את האדם, אבל עצם זה שהוא נאמר בצורה סבילה יוצר פשרה: האדם לא עושה כלום אבל הוא צריך להיות מרוצה ממה שקורה – מכאן נלמד הצורך ברצון האדם[[9]](#footnote-9).

ב. **ע"ז כ.** לא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע. האי לא תחנם מיבעי ליה דהכי קאמר רחמנא: לא תתן להם חן! א"כ, לימא קרא לא תחונם, מאי לא תחנם? שמע מינה תרתי. ואכתי מיבעי ליה דהכי אמר רחמנא: לא תתן להם מתנת של חנם! אם כן, לימא קרא לא תחינם, מאי לא תחנם? שמע מינה כולהו.

לכאורה תמוה: אי אפשר לכתוב "תחונם" בכתיב מלא! ברור שאין מה לדבר על "תחינם".

בפשטות, תחונם זה מלשון חנינה. האיסור שהגמרא לומדת לתת להם חן, נובע כנראה מהאיסור להתחתן בם, האיסור לתת להם חנייה נובע מחיובי התורה להרוג את עמי כנען. הצגת הלימוד כנובע מדיוקים ב"תחנם" הם אסמכתאות.

ג. **סנהדרין ז:** אמר רבי חנינא: אזהרה לבית דין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו, ואזהרה לבעל דין שלא יטעים דבריו לדיין קודם שיבא בעל דין חבירו, קרי ביה נמי שמע בין אחיכם. רב כהנא אמר מהכא: מלא תשא - לא תשיא.

בפשטות, "לא תשא" הוא ציווי לדיין לא לקבל שמועה רק מצד אחד. הגמרא דורשת את זה מהמילה אבל למעשה זה לימוד הגיוני שנובע מהמשמעות.

נמצאינו למדים

כל התנאים סוברים שיש משמעות גם לכתיב ולגם לקרי - גם למקרא וגם למסורת. כל אחד דרש בכל מקום על פי ההקשר והמשמעות שהם סברו, על פי כללי דרישת התורה, או מתוך נסיון לישב פסוק קשה. בדרך כלל, תליית המחלוקת באם למקרא ומסורת או הדרשה הדחוקה, הם רק אסמכתא.

הקב"ה נתן לנו תורה לא מנוקדת בכוונה: הוא רצה שנדרוש ונדייק מתי יש כתיב מלא ומתי כתיב חסר. הוא רצה שנקשיב למסורת ולהקשר.

1. \* סיכום מאת ישעיה קליין שיעור ד' מחזור נ"א. הסיכום לא עבר את ביקורת הרב. [↑](#footnote-ref-1)
2. אפשר להציע שמדובר ביוצא דופן אבל זה לא הפשט. [↑](#footnote-ref-2)
3. למעשה, דומה כי שתי המשמעויות לא כל כך רחוקות:

**סוטה לו:** ויהי כהיום הזה ויבא הביתה לעשות מלאכתו, א"ר יוחנן: מלמד, ששניהם לדבר עבירה נתכוונו. ויבא הביתה לעשות מלאכתו - רב ושמואל, חד אמר: לעשות מלאכתו ממש, וחד אמר: לעשות צרכיו נכנס... ותתפשהו בבגדו לאמר וגו' - באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון, אמר לו: יוסף, עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם, רצונך שימחה שמך מביניהם... מיד: ותשב באיתן קשתו.

מה הניע את חז"ל לומר שיוסף כמעט חטא למרות שלכאורה זה לא מופיע בפסוק? כנראה שהם הבינו ש"ותתפשהו בבגדו" לא רק בגד אלא גם בגידה – הוא כבר הוריד את הבגד בעצמו. [↑](#footnote-ref-3)
4. למעשה זה לכאורה סביר כי "שבוע" הוא זכר. [↑](#footnote-ref-4)
5. מובא באריכות בספרא תזריע ב א א [↑](#footnote-ref-5)
6. לא במובן של "צווי דינים". [↑](#footnote-ref-6)
7. הגמרא מבינה שרבי הוא המקל אך לכאורה נראה הפוך: לרבי הוא לא גולה, לא כי הוא פטור אלא כי זה כמעט מזיד להשתמש בגרזן מקולקל. לפי חכמים לא גולה בגלל שבמקרה הזה הוא קרוב לאונס [↑](#footnote-ref-7)
8. אין מקום לדבר על אגדתות כי אם כן אין לדבר סוף. (הליכות/הלכות בניך/בוניך וכו' וכו') [↑](#footnote-ref-8)
9. אותו דבר לגבי עגלה ערופה: "לא עבד בה" הפועל הסביל בא ללמד שצריך את רצון האדם. [↑](#footnote-ref-9)