



אוניברסיטת תל-אביב

הפקולטה למדעי הרוח ע"ש לסטר וסאלי אנטין

בית הספר למדעי היהדות וארכיאולוגיה ע"ש חיים רוזנברג

"סדר עבודת ישראל"

שיטתו הדקדוקית של ר' יצחק זליגמן בער בההדרת הסידור

חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

אילת קמינצקי

בהדרכת פרופ' חיים א' כהן

הוגש לסנאט של אוניברסיטת תל-אביב

ניסן תשע"ח

תוכן

XI	תקציר
1	מבוא
2	1. נוסח התפילה ודקדוקו
2	1.1 רקע ומצב המחקר
4	1.2 צמיחתם של סידורי אשכנז המדוקדקים
6	1.3 סדר עבודת ישראל
9	2. דקדוק לשון התפילה - היבטים היסטוריים, תרבותיים וחברתיים
9	2.1 מהפכת הדפוס
11	2.2 התפתחות הדקדוק העברי באשכנז
12	2.3 תהליכים ותמורות ביהדות גרמניה
17	3. סוגיות יסוד בדרכו של בער בההדרת הסידור
19	3.1 עדי נוסח
21	3.2 מסורת הקריאה
22	3.3 מיסטיקה וקבלה
25	3.4 דקדוק ופסיקת הלכה
30	4. חטיבות לשוניות בסידור
32	4.1 פרקי מקרא
37	4.2 ספרות חז"ל
39	4.3 ארמית
44	4.4 פיוטים
51	5. מבנה העבודה
55	פרק א: כתיב
55	פתיחה
57	1. כתיב מלא וחסר
58	1.1 פרקי מקרא
58	1.1.1 שיחו בכל נפלאותיו
59	1.1.2 מחיתי כעב פשעיד וכענן חטאותיד
60	1.1.3 כי לה' המלוכה ומשל בגוים
61	1.1.4 הרודד עמי תחתי
61	1.1.5 ועלו מושעים בהר ציון
63	1.1.6 צהלי ורני יושבת ציון
64	1.1.7 דלתי ולי יהושיע
65	1.1.8 ונבא לבב חכמה
66	1.1.9 פותח את ידך
66	1.1.10 שאו ידכם קודש
66	1.1.11 בפעלך
67	1.1.12 מלאה הארץ קנייך

68	1.2 ספרות חז"ל
69	1.3 ארמית
69	1.3.1 משם
70	1.3.2 דן
71	1.3.3 שמה
74	1.4 לשון התפילה
74	1.4.1 יום הכפרים
75	1.4.2 דויד
76	1.4.3 צדיק אתה ה' וישר משפטיך
77	1.4.4 חוקיך
78	1.4.5 לוא לנו
79	2. כתיב דיפתונג ay בסוף תיבה
83	3. שי"ן – סמ"ך
84	3.1 פרקי מקרא
85	3.2 ספרות חז"ל
85	3.2.1 אנטיגנוס איש שוכו
86	3.2.2 ומצודה פרושה
86	3.2.3 צורות מהשורש עש"ק
87	3.3 ארמית
87	3.3.1 שגיא
88	3.4 לשון התפילה
88	3.4.1 לעשוק בדברי תורה
90	3.4.2 ופרוש עלינו סוכת שלומך
92	3.4.3 על חטא שחטאנו לפניך בשקור עין
93	4. כתיבה בשתי תיבות
94	4.1 פרקי מקרא
94	4.1.1 לגאיונים
96	4.1.2 יהללו-יה
97	4.1.3 הללויה
100	4.1.4 במרחביה
103	4.2 ספרות חז"ל
103	4.2.1 גי-הזם
104	4.3 מילים ארמיות
104	4.3.1 די-
109	4.3.2 מן כל
112	4.4 לשון התפילה
112	4.4.1 אי-זו
114	4.4.2 הרי אני
116	4.4.3 כי מחכים
116	4.4.4 הושע נא
118	5. סיכום

פרק ב: הגה והגייה	121
פתיחה	121
1. עיצורים	122
1.1 מימוש העיצורים	123
1.1.1 וא"ו	123
1.1.1.1 אמנון ותמר	123
1.1.1.2 חופה וקידושין	124
1.1.2 ש"י	125
1.1.2.1 שריון	127
1.1.2.2 עמשי	127
1.1.2.3 כבש	128
1.1.3 איבוד הנחציות	128
1.1.3.1 תכנת שבת	128
1.1.3.2 ראה והתקין צורת הלבנה	129
1.1.4 היאלמותה של ההגייה הגרונית	130
1.1.4.1 במים אדירים	131
1.1.4.2 ונשא ברכה מאת ה'	132
1.1.4.3 וממליכים את	133
1.2 התלכדות עיצורים זהים	134
1.2.1 בכל-לבבך	135
1.2.2 המוציא לחם מן הארץ	135
1.3 הידמות בקוליות	136
1.3.1 סובבים הודו	137
1.4 עיצורים גרוניים	138
1.4.1 תשלום דגש	138
1.4.1.1 עֲרַבְתֶּם	138
1.4.1.2 וְנָחֲתֶם	138
1.4.1.3 אֶרֶץ	138
1.4.1.4 שְׁעוֹר	139
1.4.1.5 קֶרֶת רוּחַ	140
1.4.2 פתח גנוב	140
1.4.2.1 קוֹבֵעַ	140
2. דגשים	141
2.1 דגש קל	141
2.1.1 דגש קל לאחר שווא	141
2.1.1.1 חמדת ימים אותו קראת	141
2.1.1.2 וטהר לבנו לעבדך באמת	142
2.1.1.3 דחה דחיתני לְנֶפֶל	143
2.1.1.4 שְׁכִינְתָּה	143
2.1.2 ריפוי בגדכפ"ת בראש מילה לאחר מילה המסתיימת בתנועה ("חוק יהו"א")	144
2.1.2.1 בפי כל-חי	145
2.1.2.2 והחזירנו בתשובה, הרוצה בתשובה	146
2.1.3 דיגוש הרצף בַּמ- בראש מילה גם לאחר מילה המסתיימת בתנועה	146

150	2.2 דגש חזק
151	2.2.1 בינוני של פיעל ופועל לאחר ה"א הידיעה
152	2.2.2 אשביעך
154	2.3 דחיק ואתי מרחיק
155	2.3.1 יפארוך סלה
155	2.3.2 ומי דומה לך
156	3. מפיק
157	3.1 אנה
157	3.2 להילך
158	3.3 בעלה
158	3.4 אינה
160	4. תנועות
160	4.1 מימוש התנועות
160	4.1.1 חיריק – סגול
162	4.2 חטפים בעיצורים שאינם גרוניים
166	4.2.1 שמעה
167	4.2.2 מרדכי
168	5. הטעמה
169	5.1 משמעות
169	5.1.1 צלצלי שמע
169	5.1.2 אנס
170	5.2 הפסק
170	5.2.1 מחיה מתים אפה
170	5.3 מסורה
170	5.3.1 רשו
171	5.3.2 שובי
171	5.3.3 בלתי
171	5.3.4 נחלה
171	5.3.5 בתוככי
171	5.3.6 דלתי
171	5.3.7 ותחל
172	5.3.8 הושיעה נא, הצליחה נא
174	5.3.9 ריבה
174	5.3.10 קומה
175	5.3.11 לעלא
175	5.4 נסוג אחור
176	5.4.1 הנטע און
176	5.4.2 אשר בחר בנו
177	5.4.3 ומי דומה לך
177	5.4.4 נודה לך ונספר תחלתך
178	6. סיכום

פרק ג: תורת הצורות	181
פתיחה	181
1. הכינויים	181
1.1 כינויי הגוף הפרודים	181
1.1.1 הכינוי למדברים	181
1.2 הכינויים החבורים (לשמות, למילות יחס ולפעלים)	186
1.2.1 הכינוי לנוכח	186
1.2.2 הכינוי לנסתר	189
1.3 כינויי הרמז	190
1.3.1 כינוי הרמז לנקבה	190
1.3.2 כינוי הרמז לרבים	191
1.4 כינוי הזיקה	194
1.5 כינוי השאלה	195
1.5.1 מָה אנו מָה חיינו	195
1.5.2 בְּמָה מדליקין ובְּמָה אין מדליקין	196
2. המילות	197
2.1 לְפִיכָךְ	197
2.2 אֵי	197
2.3 אֱלוֹ	198
2.4 אֱלֵמֶלֶא	199
2.5 מֶן	201
3. הפועל	203
3.1 הבניינים : צורתם ושימושיהם	203
3.1.1 קל	203
3.1.1.1 מַחַל	203
3.1.1.2 מַחֵק	205
3.1.1.3 אָהֵב	206
3.1.1.4 לָנָהֵג	207
3.1.2 נפעל	208
3.1.2.1 נִשְׁבֵּר	208
3.1.2.2 נִקְדָּשׁ	210
3.1.2.3 נִכְחָד	212
3.1.2.4 נִהְיָה בדברו	213
3.1.3 הפעיל	215
3.1.3.1 תרום ותגביה	215
3.1.3.2 משטין	217
3.1.3.3 המקיץ נרדמים	217
3.1.3.4 להחיות	218
3.1.4 השתפעל	220
3.1.4.1 להשתעבד	220
3.1.5 נתפעל	221
3.1.5.1 נצטוו	223
3.1.5.2 נשתלחה	223

224 3.1.5.3 נתעלה
226 3.1.5.4 כנתעבר
226 3.1.6 נופעל
226 3.1.6.1 ונטל כבוד
227 3.2 חילופי בניינים
228 3.2.1 קל / נפעל
228 3.2.1.1 וְתַעֲרֵב עליך עתירתנו
228 3.2.2 קל / פיעל
228 3.2.2.1 נפשי חמדה בצל ידיך
228 3.2.2.2 בְּטִלְתָּ שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת.
229 3.2.2.3 לְרָצוֹת
233 3.2.2.4 שֶׁפִּטְרָנִי מעונשו שלזה
234 3.2.2.5 יַעֲצֵנוּ רַע
234 3.2.2.6 חָסַר לָנוּ
236 3.2.2.7 בִּמְרוֹם יִלְמְדוּ
237 3.2.2.8 בִּיגוֹן כּוּחֵי כָלָה
237 3.2.3 קל / פועל
237 3.2.3.1 גִּדְלֵתִי
239 3.2.4 קל / הפעיל
239 3.2.4.1 וְאַל תִּשְׁלַט בְּנוֹ
240 3.2.5 קל / הופעל
240 3.2.5.1 הַפְּקוּדוֹת לָךְ
242 3.2.6 פיעל / נפעל
242 3.2.6.1 לְהַנּוֹת
246 3.2.7 התפעל / פיעל
246 3.2.7.1 מִטְּמֵא
247 3.2.8 פיעל / הפעיל
247 3.2.8.1 קִשִּׁינוּ
248 3.3 נטיית הפועל
248 3.3.1 גזרת ל"י
248 3.3.1.1 תִּכְלָה
249 3.3.1.2 בּוֹנָה
251 3.3.2 חילופי גזרות
251 3.3.2.1 נו"ח/ינ"ח : לְהַנִּיחַ תפלין
252 3.3.2.2 בו"ר/בר"ר : שֶׁיָּבוֹר לוֹ הָאָדָם
253 3.3.2.3 ל"א/ל"י
254 3.4 זמנים ומודוסים
254 3.4.1 וְהָיָה צָנוּעַ
255 3.4.2 צָוָה להציל
258 3.4.3 זָכוֹר כִּי עֵפֶר אֲנִי
259 צורות מוארכות
259 3.4.4 קָרְבָּה
260 3.4.5 שִׁמְרָה

260	3.4.6 נגדה-נא
261	3.5 צורות פועל בארמית שבסידור
261	3.5.1 קאם
263	3.5.2 יפסק, יבטל
264	3.5.3 ונטלתני
268	3.5.4 שמעת
270	3.5.5 סברי
271	צורות התפעל בנוסח הקדיש
271	3.5.6 יתגדל ויתקדש
275	3.5.7 ויתעלה
276	3.5.8 ויתחדר ויתהלל
277	4. המקור
277	4.1 צורות מקור על דרך לשון חכמים
278	4.1.1 לומר
279	4.1.2 לישב
280	4.1.3 לידע, לתן
280	4.1.4 ליגע
282	4.1.5 לטלה
283	4.2 צורות מקור בארמית
283	4.2.1 לבטיל
284	4.2.2 למפא
284	4.2.3 למעבד
285	4.2.4 לאעלא
286	4.2.5 לאתחדתא
286	4.2.6 לאחיאה
286	4.2.7 לשכללא
287	5. השם
287	5.1 מקרא ומסורה
287	5.1.1 מפז
288	5.1.2 מרע
288	5.1.3 קרחו
291	5.1.4 כעופרת
292	5.2 שמות שונים
292	5.2.1 ראיון
294	5.2.2 לוית המת
297	5.2.3 זמן
299	5.2.4 הפשט
301	5.2.5 טלית
302	5.2.6 פרקן
304	5.2.7 שלטון
304	5.2.8 לדתן
309	5.2.9 קצר
310	5.2.10 סגן
312	5.2.11 מכתב
313	5.2.12 דברות קדשך

314	5.2.13 תְּרַחֵר
315	5.2.14 כָּרַת
317	5.3 שמות מופשטים חתומי –ות
317	5.3.1 גמילות חסדים
318	5.3.2 רְשׁוּת ו-רְשׁוּת
319	5.3.3 אָמְדוּת
320	5.3.4 עֲנוּתוֹתוֹ
321	5.3.5 צְרוּת עֵין
322	5.3.6 עֲרִירוּת
322	5.3.7 מְרָדוּת
323	5.4 שמות פרטיים
324	5.4.1 נָחוּם
325	5.4.2 אֶנְטִיגֶנוֹס
325	5.4.3 יוֹסִי
326	5.4.4 מַתִּיָּה
327	5.4.5 יוֹחָנָן
327	5.4.6 אֱלִיָּה
328	5.5 שמות בארמית
328	5.5.1 עֶלֶם
330	5.5.2 קָל
331	5.5.3 קִדְשָׁא
331	5.5.4 סִיעֵתָא
333	5.5.5 אַרְכָּה
334	5.6 צורות ריבוי
334	5.6.1 קביעת צורת הריבוי
334	5.6.1.1 אֲבָרִים
336	5.6.1.2 עֲרָבִים
337	5.6.1.3 קִרְבָּנוֹת
338	5.6.1.4 מוֹעֲדוֹת
339	5.6.1.5 עוֹלָמוֹת
341	5.6.2 צורות ריבוי נטויות
341	5.6.2.1 עֲשׂוֹת בִּשְׁמַיִם
343	5.6.2.2 פִּירוּתֵיהֶם
344	5.6.2.3 שִׁפְתֵי
345	5.6.3 צורת יחיד או רבים
345	5.6.3.1 זֶרַע יִשְׂרָאֵל עֲבָדִיךָ
346	5.6.3.2 בִּנְחָמַת צִיּוֹן עִירְךָ
346	5.6.3.3 עַל מִצַּנֹּת עֲשֵׂה
347	5.6.3.4 עַל מִצַּנֹּת תִּפְלִיךָ
349	5.6.3.5 מְעוֹנָתָם
350	5.6.3.6 קוֹנֵם
352	5.7 בין פועל לשם - קביעת חלק הדיבר
352	5.7.1 טָהָרָה
352	5.7.2 צָהָלָה
353	5.7.3 כָּנְאָמָד

355	5.7.4 מלכות יון הַרְשָׁעָה
356	5.7.5 יָקָר
356	5.7.6 כְּמִצְנָה עלינו
357	5.7.7 בוש פנים
359	פרק ד': ענייני תחביר
359	פתיחה
361	1. סמיכות וצמידות
361	1.1 אשם תלוי
362	1.2 איל נזיר
363	1.3 בנין אב
364	2. מבנה הסמיכות
365	2.1 איזהו מקומן של-זבחים
367	2.2 זה שבח שְׁלִיּוֹם השביעי
369	2.3 להדליק נר של שבת
370	2.4 להדליק נר שְׁלֶחֶנְכָה
372	2.5 ברוך שפטרני מעונשו שלזה
374	2.6 אשר קדשנו בקדושתו של אהרן
375	2.7 להכניסו בבריתו של אברהם אבינו
376	3. הצרכת מילת יחס אל הפועל / דרכי ההשלמה של צורות פועל
377	3.1 ויחון אותנו
379	3.2 שובה אלינו בהמון רחמין
381	3.3 ינחילנו יום שכולו שבת
384	3.4 להשכיחם תורתך
385	3.5 להעבירם מחוקי רצונך
388	3.6 אתה חוננתנו מדע תורתך
391	3.7 לשמוע קול שופר
393	3.8 אשרי איש שישמע למצותיך
394	3.9 יגמלנו לעד לחן ולחסד ולרחמים
396	3.10 ובמצותיך תרדוף נפשי
398	3.11 ויבשר לנו בשורות טובות
399	3.12 והשביעי רצית בו
399	4. מין דקדוקי – קביעתו והתאם המתבקש ממנו
399	4.1 קרן דרומית
401	4.2 זכות הרבים תלוי(ה) בו
402	4.3 רוחות... באות ונושבות... מזיזין
403	4.4 אילנות טובים
404	4.5 בורא נפשות רבות וחסרונן
405	4.6 וינוחו בה
407	4.7 והחיות ישוררו
408	4.8 סובבים אותו
408	4.9 בארבע שבועות
409	5. התאם ביידוע / יידוע הצירוף
410	5.1 האב הרחמן
411	5.2 בזמן הזה
412	5.3 הרעים האהובים

413	5.4 בלשון הרע
413	5.5 עין הרע
413	5.6 מים הרעים
414	5.7 המלך המשפט
416	6. זיקה/שעבוד
416	6.1 הגלויים לנו
418	6.2 העתידים להתחדש
420	6.3 גולגולת אחת צפה
420	6.4 שבכל יום ויום
421	7. פ+צורת פועל בעבר
421	7.1 כאשר גאלת
423	7.2 כחס
424	8. סיכום
427	פרק ה: הפיוטים
427	פתיחה
428	1. תופעות דקדוקיות בלשון הפיוט
428	1.1 צורות פועל מקוצרות בנות הברה אחת
431	1.2 שורשים תנייניים
432	1.3 צורות פועל גזורות שם
433	2. ענייני תצורה פרטניים העולים בביאורי הפיוט
433	2.1 שירי שירים
436	2.2 ארכה
438	2.3 עצרתי
441	2.4 בשעתו
444	2.5 פרכות
446	2.6 בכיות
449	4. ניקוד צורות בפיוט
449	4.1 חומש
451	4.2 עובר
452	4.3 שירה
452	4.4 אויר
453	4.5 נרתיק
454	4.6 קמיע
457	סיכום
471	ביבליוגרפיה

"סדר עבודת ישראל"

שיטתו הדקדוקית של ר' יצחק זליגמן בער בההדרת הסידור

אילת קמינצקי

תקציר

"סדר עבודת ישראל" נדפס בשנת תרכ"ח (1868) ברדליים על ידי ר' יצחק זליגמן בער, והוא נחשב לאחד הסידורים האשכנזיים החשובים והמשפיעים ביותר בדורות האחרונים. נוסח התפילה שבו עבר הגהה מדוקדקת ונקבע על בסיס עיון בעדי נוסח רבים, והוא מלווה באפראט רחב היקף ובו הערות העוסקות במגוון היבטים הנוטלים חלק בעיצוב הסידור ובהתגבשות נוסח התפילה: מסורה, דקדוק, הלכה, מנהג וקבלה. סדר עב"י איננו "מהדורה מדעית" באמות המידה המקובלות כיום, אך הוא נהנה ממעמד של סידור מדויק ומוסמך בקרב חוקרים ומתפללים כאחד: במחקרים העוסקים בלשון התפילה נזכרות תדיר הערותיו של בער כנקודת מוצא לעיון ומחקר, וסידורים היוצאים לאור אינם יכולים שלא להתחשב בנוסח התפילה שבו.

עבודה זו מציגה דיון מקיף ומפורט בענייני הדקדוק העולים בהערותיו של בער לסידור, והעיון בהן חושף את תפיסתו הדקדוקית ואת השיקולים שהנחו אותו בהכרעותיו בהעמדת נוסח התפילה: לשון המקרא לעומת הרבדים המאוחרים לה בתולדות הלשון, כוחן של מסורות ההגייה ומידת ההתחשבות בהן, מעמדם של עדי הנוסח השונים, היחס להשפעתה של הקבלה על הסידור ולשון התפילה, ועוד. ואולם, ההערות שבער העמיד לסידורו אינן מלמדות רק על שיטתו, אלא הן פותחות צוהר לתהליכי התיקון וההדרה על פי דקדוק שהיו מנת חלקם של סידורי אשכנז למן המאה השש-עשרה, תהליכים שסדר עבודת ישראל הוא סוף וחותם להם. באמצעות דבריו של בער - בין אם הוא מזכיר את קודמיו ובין אם לאו, בין אם הוא מאמץ את עמדתם ובין אם הוא משיג עליה - ניתן לעקוב אחרי התפתחותו של נוסח התפילה האשכנזי ולעמוד על השינויים שבאו בו מידם של מדקדקי הסידור.

בארבעת פרקים הראשונים של העבודה הוצגו הערותיו של בער על פי תחומי הלשון השונים - כל אחת מהן נבחנה לאור המצוי בסידורים ובעדי הנוסח הקדומים מחד, ולאור מסקנות המחקר מאידך. **בפרק הראשון** נדונו סוגיות הקשורות לכתיב: כתיב מלא וחסר (בעיקר בפרקי המקרא שבסידור, אך לא רק בהם), כתיב דיפתונג ay בסוף תיבה, חילופי כתיב בין סמ"ך ו-ש"י. כמה תיבות בנוסח התפילה שנחלקו בהן אם כתובות כמילה אחת או בשתי מילים, כלולות אף הן בפרק זה. הערותיו של בער מלמדות כי בענייני כתיב הוא מגלה דבקות בצורות הכתיב המקראיות, ואינו

נרתע מלהגיה על פיהן את נוסח התפילה. החירות היתרה שהוא נוטל לעצמו בתחום זה נגזרת ככל הנראה מהעובדה שהגהות כתיב כמעט אינן ניכרות, ובדרך כלל אין להן ביטוי בהגיייתם של המתפללים. תיקון הכתיב אינו נתפס אפוא כערעור על המסורת אלא כעניין טכני, ובער אכן עושה זאת ביסודיות האופיינית לו. **בפרק השני** של העבודה נדונו ענייני הגה והגיייה: העיצורים – מימושם ותופעות פונטיות הנוגעות להגיייתם, דגשים שהטלתם או ההימנעות ממנה מתבקשות מכוח חוקי ההגה השונים, הצבתם של חטפים בעיצורים שאינם גרוניים וכן דיוק בהטעמתן של תיבות שונות. גם בתחום זה הכרעותיו של בער חתומות בחותמה של לשון המקרא – על פיה הוא גוזר את העקרונות, וממנה הוא לומד על אופן היישום שלהם. מיפוי ההערות המתייחסות לסוגיות של הגה והגיייה מאיר גם היבט המיוחד את העיסוק בדקדוק לשון התפילה, עיסוק שאינו רואה לנגד עיניו את הטקסט הכתוב לבדו, אלא מכוון גם לביצוע שלו. ואכן, לחלק ניכר מהערותיו אלה של בער אין כל יחס עם הסידור הנדפס, והן מקבלות את משמעותן רק מעובדת היותו נוסח הממומש בהגיייה בעת התפילה. **הפרק השלישי** עוסק בתורת הצורות: הכינויים, המיליות, הפועל, המקור והשם. תחום זה זכה לעיקר תשומת ליבם של מדקדקי הסידור, והפולמוסים הנוקבים ביותר בספרות דקדוק לשון התפילה נסובו על ענייני תצורה. בער היה מודע לכך שבניגוד להגהות הכתיב ובשונה מחלק מענייני ההגה – ההתערבות בצורתן של התיבות ניכרת היטב בסידור הנדפס, ולסטייה מן המקובל יש בדרך כלל השפעה של ממש על ההגיייה בפיהם של המתפללים. ואכן, מתוך נאמנות למסורות הנוסח וההגיייה המקובלות (ואולי גם מתוך רצון להישאר בקונצנזוס של היהדות האורתודוקסית), הוא ממעט להגיה את לשון התפילה מצד צורותיה, ובדרך כלל אינו ממהר לתקן אותן גם כאשר דעתו אינו נוחה מהן. **הפרק הרביעי** התמקד בענייני תחביר, כאשר מרבית ההערות בתחום זה עוסקות בתחביר הצירופים: הבחנה בין צירופי סמיכות וצמידות, מבנה הסמיכות, אופני ההצרכה בהשלמתן של צורות פועל שונות ושאלות של התאם. נושאים אלה עולים כבר בספרות הדקדוק המסורתית והם נידונו על ידי מדקדקי הסידור (גם אם לא בשיטתיות שבה עסק בהם בער), אך בסדר עבו"י ניתן לזהות גם הערות הנוגעות לסוגיות רחבות יותר של תחביר המשפט, תחום מחקר שרק עשה את צעדיו הראשונים בימיו של בער. הודות לרגישותו הלשונית ולחושיו הדקדוקיים הערים בער מבחין בשימושים תחביריים ובמבנים שדורשים התייחסות והוא מעיר עליהם ומגיה אותם, גם אם לעיתים קרובות הוא חסר את המינוח שבאמצעותו יוכל להגדיר ולנסח את הדברים. **הפרק החמישי** של העבודה אינו עוסק בענף מענפי הלשון, והוא מוקדש לפיוטים (המהווים חטיבה ספרותית מובחנת בסדר עבו"י) ולענייני דקדוק העולים מהם בהערותיו של בער. נדונו בו סוגיות בלשון הפיוט, רובן ככולן בתחום

התצורה: תופעות ייחודיות בדרכי תצורת הפועל ואופן הגזירה וההתרחבות של השורשים בעברית, לצד מסורות הניקוד וההגייה של כמה תיבות העולות בפיוטים ובנוסח התפילה ונדונות על ידי בער. הערותיו של בער לפיוטים נוגעות בעיקר לביאור המילים והתוכן והן אינן יסודיות ומעמיקות כמו ההערות לגוף התפילה, אך עצם הכללתם של הפיוטים בסידור היא צעד יוצא דופן על רקע הסידורים המדוקדקים שקדמו לו, וההתייחסות לשונם – בתוכן ובצורה – עשויה לשקף עמדה דקדוקית מורכבת ומתונה יותר ביחס למקובל בקרב חוקרים ומדקדקים בני זמנו.

* * * * *

סדר עבודת ישראל נדפס על ידי בער כסידור תפילה מדויק ומדוקדק שנועד לשימושם של המתפללים בדורו ובדורות הבאים, אולם בדיעבד מתברר כי הוא מסמן נקודת ציון ייחודית בתולדות העברית. ניתוח יסודי של תוכנו תורם תרומה משמעותית למחקר הלשון שכן מדבריו של בער עולות מסורות נוסח והגייה אשכנזיות, ומהערותיו ניתן ללמוד על הידע ועל התפיסות הדקדוקיות שרווחו באשכנז במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה. מסורות לשון אלה המבצצות מסדר עבודת ישראל, ותהליכי התהוותן והשתקעותן הנחשפות באמצעותן משקפות את ההתפתחות הדקדוקית באשכנז במשך מאות השנים שקדמו לו ומסכמות אותה, והן מספקות תמונה מקיפה ונאמנה של העברית על סף תחייתה והפיכתה לשפת דיבור.

רשימת קיצורים

ב"ת = בית תפילה
ה"ה = היידנהיים
ווי"צ = ויעתר יצחק ¹
לוי"א = לוח ארש
עבוי"י = עבודת ישראל
ר"ע ור"א = ר' עזריאל ור' אליה ²
רו"ה = ר' וולף היידנהיים
רז"ה = ר' זלמן הענא
רמ"פ = ר' מרדכי פראג (דיסלדורף)
רש"ס = ר' שבתאי סופר ³
ש"ת = שערי תפילה

הערות

- עבודה זו עוסקת בשיטתו הדקדוקית של ר' יצחק זליגמן בער בההדרת סידורו, "סדר עבודת ישראל", והיא מבוססת על ניתוח פרטני של הביאור המקיף שהוא העמיד לנוסח התפילה. מתוך רצון להקל על המעינים רוב הערותיו של בער שנידונו בעבודה הובאו בה כלשונן על אף ההשפעה הניכרת שיש לכך על היקפה.

- ההדגשות במובאות, ובהערותיו של בער בפרט, הן במקור, אלא אם כן צוין אחרת.
- כל הנמצא במובאות בין סוגריים מרובעים הוא תוספת מידי. כן נוסף פיסוק במקום הצריך לכך.
- ראשי תיבות שאינם מצויים נפתחו על ידי בסוגריים מרובעים, אך לא חשתי לפתוח ראשי תיבות ידועים.
- מראי מקום להערות מסדר עבוי"י מופיעים בדרך כלל בראש כל סעיף. ציוני עמודים הנזכרים בעבודה בסתם מכוונים אף הם לסדר עבוי"י.
- ציון מראה מקום לסידורים שנעשה בהם שימוש תדיר בעבודה (סידורי רש"ס, ר"ע ור"א, רז"ה, סטנוב והיידנהיים) מופיע בסוגריים בגוף הטקסט ולא בהערות שוליים.

¹ סטנוב הכתיר בשם זה הן את הסידור שהעמיד (ברלין תקמ"ה) והן את החיבור הדקדוקי הנלווה לו (וינה תקע"ה). מראי מקום לווי"צ על פי דף ועמוד מכוונים אל הסידור, ואילו ההפניות לווי"צ בצירוף מספרו של הסימן מתייחסות לחיבור המלווה אותו. לדוגמה: ווי"צ קמד ע"א (= ויעתר יצחק, סידור), ווי"צ, סי' עט (= ויעתר יצחק, חיבור).
² סידורם של ר"ע ור"א נדפס בשלוש מהדורות (ראו ביבליוגרפיה). אלא אם כן צוין במפורש אחרת, ההפניות בעבודה זו הן בדרך כלל למהדורה הראשונה, פרנקפורט דמיין תס"ד.
³ רובן המכריע של ההפניות לסידור רש"ס הן לחלק ב שבו מופיע עיקר נוסח התפילה. הפניות אלה צוינו בסוגריים בגוף העבודה וללא ציון המילה "עמוד". לדוגמה: הפניה לסידור רש"ס, ב, עמ' 87 מופיעה כך: (ב, 87).

מבוא

קורא נעים! בהביאי לפניך את הסדור החדש הזה של תפלותינו ובקשותינו עם דיניהן בראשיהן ובאורן בשוליהן לא ארחיב פי לדבר על עריכת עניניהן ויפי סדריהן ויושר נוסחאותיהן ותכלית באוריהן, כי את כל אלה אתה תחזה ותכיר בעיניך ותבחון ותבין בעצמך לדעה במה וכמה ועד כמה נבדל סדור זה מכל שאר הסדורים הנדפסים לפניו.
(יצחק זליגמן בער בפתח הקדמתו לסידורו "סדר עבודת ישראל")

עבודה זו עוסקת ב"סדר עבודת ישראל", סידור התפילה המדוקדק שיצא לאור על ידי ר' יצחק זליגמן בער (Seligmann Baer, 1825-1897) בשנת תרכ"ח (1868) ברדליהיים, גרמניה, והיא מהווה חוליה נוספת במחקר דקדוק לשון התפילה ההולך ומתפתח בשנים האחרונות. סדר עבודת ישראל (להלן: עב"י) חותם פרק בתולדות ההדרתם של סידורי אשכנז, והעיון בו שופך אור על מסכת השינויים והתמורות שחלו בנוסח התפילה האשכנזי, תמורות שתוצאותיהן והשפעותיהן ניכרות עד ימינו והן ממשיכות להעסיק חוקרים, פוסקים, מלומדים ומתפללים. מחקר זה מתמקד בענייני הדקדוק העולים בהערותיו של בער לסידור, והוא מבקש לבחון באמצעותן את הקווים המרכזיים בתפיסתו הלשונית, את העקרונות שעל פיהם הוא מכריע בקביעת נוסח התפילה, ומתוך כך להגדיר את מקומו בין מדקדקי הסידור ולעמוד על ייחודו ותרומתו. אף על פי שבמרכזו של העבודה עומדות סוגיות מתחום הלשון, סדר עב"י איננו ספר דקדוק, ועבודתו היסודית של מהדירו משיקה לתחומים נוספים, ובהם מסורה, הלכה ואף קבלה, אשר כולם גם יחד נוטלים חלק בעיצוב הסידור ולשונו. מכלל ההערות עולים היבטים שונים של דמותו של בער ושל דרכו כמהדיר, והם עומדים בזיקה לתהליכים תרבותיים בחברה היהודית, ומשתלבים בתולדות מחקר הלשון העברית.

על אף הדברים שכותב בער בשבח סידורו, סדר עב"י הוא לכאורה סידור נוסף על מדף סידורי התפילה בין סידורים רבים שנכתבו ונדפסו לפניו ואחריו, והעמדתו כמושא למחקר טעונה הסבר. אומנם, כל המצוי בתולדותיו של הסידור האשכנזי ובמה שעלתה לו במאתיים וחמישים השנים שקדמו לבער, מכיר בערכו ויודע להצביע על המקום המרכזי שהוא תופס בין יתר הסידורים. להבנת חשיבותו ותרומתו הייחודית למחקר הלשון העברית בכלל, והמסורת האשכנזית בפרט, יש להקדים ולהסביר את מקומו של חקר דקדוק לשון התפילה במסגרת מחקר העברית לתולדותיה, ולתאר את הרקע להופעתם של הסידורים המדוקדקים באשכנז, שבער הוא סוף וחותם להם.

1. נוסח התפילה ודקדוקו

1.1 רקע ומצב המחקר

חקר נוסח התפילה ומנהגי בית הכנסת איננו חדש. היסטוריונים, ארכאולוגים, חוקרי ספרות, סוציולוגים וחוקרי דתות עסקו בכך החל מהמאה התשע-עשרה,¹ ומחקרים ביחס להתפתחות הנוסח והתגבשותו לצד מחקרים העוסקים במבנה בית הכנסת, סדרי התפילה ומשמעותם ממשיכים ומתפרסמים כל העת. ביניהם ייזכרו דניאל גולדשמידט שהתקין מהדורות מדעיות למחזורים והעמיד להם מבואות ופרסם מאמרים רבים על נוסחים ומנהגי התפילה השונים, יוסף היינמן שכתב השלמות לספרו של אלבוגן וסלל דרך במחקר הצורני-ספרותי של התפילה, נפתלי וידר שהרחיב את היריעה בפרטים רבים הנוגעים להתגבשות נוסח התפילה ומנהגיה בארץ ישראל ובבבל והתפתחותם בהמשך הדורות, עזרא פליישר שבא אל חקר התפילה מתוך מחקר הפיוט ושפך אור על סוגיות רבות בנוסח התפילה הארץ-ישראלי לאור ממצאים מהגניזה, סטפן רייף שהעמיד סקירה רחבה ומסכמת של התפתחות מנהגי התפילה מימי קדם ועד העת החדשה,² אורי ארליך שלצד העיסוק במחוות הגופניות שליוו את התפילה בזמן חז"ל, העמיק בחקר נוסח התפילה הקדומה והתמקד בתפילת העמידה, אף הוא על בסיס עדויות מהגניזה הקהירית, יונה פרנקל, יוסף תבורי ועוד. ואולם, מחקרים אלה מתמקדים בבירור נוסחאותיהם של קטעי תפילה שונים ובמגוון ההיבטים ההיסטוריים, הספרותיים והחברתיים של התפילה, בעוד ההיבט הדקדוקי טרם זכה למחקר מלא ומקיף.³ ואכן, במסגרת מחקר תולדותיה של הלשון העברית והניסיון לתאר את מסורות ההגייה שלה, נודע ללשון התפילה ולסידורים תפקיד מרכזי. התפילה היוותה מרכיב מרכזי בחיי הדת והרוח של יהודים, ונוסח התפילה היה הטקסט העברי העיקרי שאותו הם הגו באופן קבוע ושגרתי, דבר יום ביומו. היטיב לתאר זאת כהן :

במשך כ-1,700 שנה לא הייתה עברית לשונם המדוברת של בני העם היהודי, ועם זאת היא

מעולם לא הייתה לשון מתה. העברית שימשה במהלך כל הדורות האלה כלשון תרבות,

¹ בהקשר זה ייזכרו במיוחד מחקריו החלוציים של צונץ וספרו של אלבוגן שיצא בגרמנית לפני מאה שנה ותורגם לעברית לפני למעלה מארבעים שנה (תשל"ב) עם תוספות עריכה והשלמות מידיו של יוסף היינמן. שניהם, לא נס ליחס למרות גילם המופלג. לאחרונה הוציא אברהם פרנקל תרגום עברי ערוך ומוער של "ריטוס", אחד מחיבוריו החשובים של צונץ (ראו ביבליוגרפיה).

² רייף, בעיות; הנ"ל, התפילה; רייף אף פרסם חלקים מסידור ר' שבתי סופר, פרסום שהרים תרומה משמעותית למחקר הסידור האשכנזי וקידם אותו. ראו רייף, רש"ס.

³ על הצורך במחקר דקדוקי בלשון התפילה והרקע להיעדרו ראו ח' רבין, "עיסוק בלשני בלשון התפילה", מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, בעריכת ע' פליישר וי' פטוחובסקי, ירושלים תשמ"א, עמ' קסג-קעא. דבריו של רבין מובילים אל מחקר בלשני המתמקד בתחומי הסמנטיקה וחקר השיח, אך הגדרת הצורך, זיהוי הבעיה ועקרונות היסוד שהוא מציב להתמודדות איתה – כוחם יפה גם לכיוון הדקדוקי הבא לידי ביטוי במחקר לשון התפילה שבדרכו הלכתי בעבודה זו.

בעיקר כלשון קודש, כלשון תפילה ותלמוד תורה... מבחינה זו לא קפאה העברית על שמריה אלא גילתה כוח של התפתחות ושינוי פנים המקבל את ביטויי בסגנונות הרבים שצמחו בה. גם הגיית העברית הלכה למעשה לא מתה. יהודים אומנם לא דיברו עברית כלשון המקשרת בין בני אדם... אך הגו עברית כמעשה של היומיום. התפילה ושאר טקסטים של לשון קודש בוצעו כמובן בהגייה עברית, ומבחינה זו הייתה העברית לשון הגויה בפה ונשמעת באוזן (כהן, פה מדברים עברית, עמ' 213-214)

כפי שכותב כהן, רציפות השימוש בלשון העברית לא הצטמצמה רק להיבטים הכתובים שלה, והיא נהגתה בפועל בפיהם של יהודים "כלשון תפילה ותלמוד תורה". ובכל זאת – יש מקום להבחין בין שני שימושים אלה. לכל אורך הדורות, תלמידי החכמים והשכבה המשכילה והלמדנית עסקו בלימוד התורה וקריאה של טקסטים עבריים, אך הגייה עברית זו הייתה נחלתה של האליטה האינטלקטואלית כחלק מפעילות לימודית והיא משקפת, אפוא, מסורת קריאה מלומדת שעשויה להיות מושפעת מידע דקדוקי ומהרקע האורייני של הלומדים. לעומת זאת, הלשון העברית ההגויה בעת התפילה הייתה נחלת הציבור כולו, ונשמעה גם בפיהם של פשוטי העם שלא זכו להשכלה מסודרת ומעמיקה ולעיתים אף לא הבינו את כל מילותיה. מסורת ההגייה של הלשון העברית העולה מנוסח התפילה ומן הסידורים והמחזורים יש בה אפוא כדי להעיד על מסורות לשוניות וצורות דקדוקיות שנשתמרו בקהילות ישראל באופן טבעי וחי לאורך הדורות.

אף על פי כן, עד לדור האחרון חוקרי הלשון לא נתנו דעתם לעיסוק שיטתי בעניינים הלשוניים העולים מנוסח התפילה והתפתחותו. בחלק מן המחקרים ניתן למצוא פה ושם התייחסות לצורות לשון מתוך התפילה, אך אין מדובר במחקר יסודי וממצה אלא בהערות נקודתיות להעשרת הדיון ולהרחבתו.⁴ על רקע זה ראוי להזכיר את עבודתו המקיפה של אלדר על מסורת העברית הקדם-אשכנזית, עבודה שביקשה להתחקות אחר המסורות העבריות שהיו בפיהם של יהודי אשכנז במאות הראשונות לאלף השני על פי ניקודם של מחזורים בני הזמן.⁵ מעבר לדיון הפרטני בצורות השונות ומעבר למסקנותיו החשובות ביחס לתולדות ההגייה והלשון העברית, מחקרו זה של אלדר סלל את הדרך למחקרים דקדוקיים נוספים שיתבססו על ניקודיהם ונוסחאותיהם של סידורים ומחזורים ויבקשו ללמוד מהם על ההגייה העברית המשתקפת מהם. תחום זה בחקר הלשון עודנו בראשית דרכו, ובשנים האחרונות אנו עדים למחקרים ומאמרים המתפרסמים בנושא, והם

⁴ הערות ודוגמאות רבות מנוסח התפילה פזורות בספריו של ילון, בעיקר ב"מבוא לניקוד המשנה" שלו, ואף ברגרין מרבה להתייחס בעיוניו לצורות מלשון התפילה. גם אצל אבינרי מוצאים פה ושם אזכורים או דוגמאות מן התפילה.

⁵ א' אלדר, מסורת ההגייה הקדם-אשכנזית: מהותה והיסודות המשותפים לה ולמסורת ספרד, א-ב (עדה ולשון, ד-ה), ירושלים תשל"ט.

שופכים אור על פרשיות שונות בתולדות העברית העולות מהעיון בלשון התפילה ונוסח הסידור.⁶ כאן המקום להעיר ולסייג: סידורי תפילה נכתבו ונדפסו בתפוצות ישראל לאורך הדורות, אך המחקר הלשוני העוסק בההדרת הסידור מתמקד בסידורי אשכנז, שבהם מוצאים עיסוק מודע בענייני דקדוק. מהדירי הסידור האשכנזי לא הסתפקו בתיקון הנוסח והגהתו אלא פרשו בפני המעיין את שיקוליהם והסבירו את הכרעותיהם. ההערות הללו המלוות את סידוריהם והחיבורים הדקדוקיים שנספחו להם הם מקור ייחודי שממנו עולות עדויות על מסורות לשוניות שהתהלכו באשכנז ועל התפיסות הדקדוקיות שרווחו בה. הדברים יפים לכל סידורי אשכנז המדוקדקים אשר נדפסו זה על גבי זה אם בדרך של קבלה והמשכיות אם בדרך של השגה וערעור, וכפי שיתבאר, ואחרון להם - סדר עבודת ישראל, המאסף לכולם.

1.2 צמיחתם של סידורי אשכנז המדוקדקים

נוסח התפילה המוכר כיום כ"נוסח אשכנז" הוא תוצאה של התפתחות ארוכת שנים. יש בנמצא סידורים ומחזורים בכתב-יד החל מהמאה השתים-עשרה, ומאוחר יותר גם במהדורות דפוס, והם משקפים מסורות שונות בנוסח התפילה האשכנזי ולצידן גם טעויות ושיבושים שנסתפחו אליו ונתקבעו בו עם המעבר לדפוס. ואכן, מן המאה השבע-עשרה (ואולי מעט קודם לכן) אנו עדים לניסיונות לברר את נוסח התפילה, לזקק אותו ולהעמיד מהדורות מתוקנות של סידור התפילה. התייעוד המלא הראשון לניסיון כזה הוא סידורו של ר' שבתי סופר מפשמישל (פרעמיסלא), בן ראשית המאה השבע-עשרה (להלן: רש"ס). סידור זה נדפס ככל הנראה בפראג בשנת ש"ז (1617), והוא מלווה באפראט הערות נרחב, רובן ככולן בענייני דקדוק.⁷ בהערותיו של רש"ס לסידור משוקעות מאות עדויות מסידור מהרש"ל, מהמאה השש-עשרה. הסידור עצמו אבד, אך העדויות שמביא ממנו רש"ס מלמדות שאף הוא עסק באופן נרחב בתיקון לשון התפילה, בדרך כלל על דרך לשון המקרא. בתחילת המאה השמונה-עשרה הדפיסו ר' עזריאל ובנו ר' אליה מוויילנא (להלן: ר"ע ור"א) סידור תפילה על יסוד הנוסח שהעמיד רש"ס. הסידור יצא בשלוש מהדורות שונות (תס"ד, 1704; תע"ג, 1713; תע"ח, 1718),⁸ ואף הוא מלווה בהערות קצרות שנועדו להצדיק את

⁶ ראו: כהן, דקדוקי; הנ"ל, הגפן; הנ"ל, ותערב; הנ"ל, פיוטי הושענא; הנ"ל, ברייתא ועוד. מסורתם הלשונית של יהודי ספרד כפי שמשקפת בסידור ובמחזור הספרדי נחקרה על ידי ע' דודי, ובהמשך על ידי ר' תורג'מן. היבטים לשוניים העולים ממסורת התפילה התימנית נידונו אצל י' גלוסקא. (ראו ביבליוגרפיה)

⁷ סידור רש"ס שרד בעותקים מעטים. עותק אחד שלו נשמר בספריית בית הדין בלונדון. ה"הקדמה הכללית" לסידור נדפסה לפני כמאה שנה על ידי ברלינר, ומהדורה מלאה ומפוארת של הסידור יצאה לאחרונה ע"י סף. המהדורה מלווה בהערות, נספחים והפניות אך היא איננה מהדורה מדעית ונעדרים ממנה ציונים לחוקרי הלשון שעסקו בו והפניות למחקרים לשוניים הנוגעים לעניינים הנדונים בו. עיסוק מדעי בסידור רש"ס ובהערותיו הלשוניות נמצא אצל רייף, רש"ס ובמאמריו השונים של כהן, בעיקר: כהן, פיוטי הושענא; הנ"ל, ברייתא; הנ"ל, לשון המשנה.

⁸ נוסח התפילה בשלוש המהדורות אינו זהה ויש ביניהן הבדלים אחדים. ההשוואות וההפניות בעבודה זו הן למהדורה הראשונה ואילו במקרים שבהם ראיתי לנכון לפנות למהדורות אחרות, הדבר צוין במפורש.

הכרעותיהם בשאלות של ניקוד וצורה ולספק להן הסבר דקדוקי. שנים ספורות לאחר צאתה של המהדורה השלישית, נדפס סידורו של ר' זלמן הענא (להלן: רז"ה) "בית תפלה" (יעסניץ תפ"ה, 1725). קדם לו במעט חיבורו "שערי תפלה" שבו ריכז רז"ה את השגותיו הרבות על לשון התפילה בסידורם של ר"ע ור"א. רז"ה דבק בדקדוק לשון המקרא, והרבה להעיר, להשיג ולתקן צורות שלא עמדו בתקן המקראי. על ספרו זה יצא קצפו של ר' יעקב עמדין והוא חיבר כנגדו את "לוח ארש" (אלטונה תקכ"ט, 1769) שבו הוא תוקף את שיטתו של רז"ה ויוצא כנגד הכרעותיו וצורות שהעמיד, ובמקרים רבים מבקש ללמד זכות על המסורות הישנות ולקיים אותן. את המשכה של המגמה לתיקון הנוסח מוצאים אצל יצחק סטנוב (1732-1804). סטנוב אומנם משיג על רז"ה ובחיבורו "אגרת בית תפלה" (ברלין תקל"ג) מציע תיקונים והגהות משלו לצורות מן התפילה, אך אף הוא רואה את דקדוק המקרא כיסוד ללשון התפילה, ומבקש להגיה על פיו את הסידור. שיטה זו באה לידי ביטוי בחיבורו "ויעתר יצחק" (להלן: ויי"צ) ובנוסח הסידור שהעמיד, אף הוא נושא שם זה (ברלין תקמ"ה, 1785). מדקדקים אלה עמלו לבסס ולהצדיק את הצורות והנוסחאות שאותן ראו כמדויקות, והם הציגו את עמדותיהם בסידורים ובחיבורים הדקדוקיים שנלוו אליהם. מדבריהם עולות עדויות על המסורות שאותן הם מבקשים לדחות, וטענותיהם מלמדות על תפיסותיהם הדקדוקיות ועל דרכם בניתוח תופעות לשוניות.

תפוצתו הרחבה והשתרשותו של נוסח התפילה ה"מתוקן" קשורה בשמו של ר' וולף היידנהיים (1757-1832). להלן גם: רו"ה). הוא טרח על בירור הנוסח, ובבית הדפוס שהקים בעיר רדלהיים הדפיס חומשים מוגהים ומהדורות רבות של סידורים ומחזורים מדוקדקים שנפוצו לכל רחבי אירופה. בנוסח התפילה שהעמיד היידנהיים משוקעים רבים מתיקוניו ומשינויו של סטנוב, ולמעשה הוא אשר נתן להם קיום ושם אותם בפייהם של המתפללים.⁹ סידוריו ומחזוריו של היידנהיים השפיעו על נוסח התפילה ועיצבו את צורתו ולשונו ואף הציבו נורמות חדשות ביחס למראהו החיצוני של סידור התפילה הנדפס.¹⁰ מפעל הההדרה וההדפסה המקיף של היידנהיים הביא את הסידור לשלמות כזו שלכאורה אין אחריו מקום לתוספת או תיקון. אף על פי כן, בטרם חלפו ארבעה עשורים מפטירתו של היידנהיים, יצא מתחת מכבש הדפוס סידור מדוקדק נוסף - סדר עבודת ישראל. בהקדמה לסידור, מבקש מהדירו, זליגמן בער, להצדיק את קיומו כלפי מי שעשוי לערער על הצורך בו:

⁹ לסקירה מפורטת של תולדות מפעל ההדרה הגדול של היידנהיים ראו I. M. Levinger, Die deutschen Gebetbücher und Chumashim- 150 Jahrzeitstag von Wolf Heidenheim, Udim 11/12 (1981/2) pp. 69-82.

¹⁰ סידור היידנהיים" (המכונה לעיתים "סידור רדלהיים" על שם העיר שבה שכן בית הדפוס שלו) מסמל גם כיום נוסח תפילה מדוקדק וסמכותי, בעיקר בפייהם של יוצאי גרמניה ומרכז אירופה.

ואם יאמרו "הלא התפללות בידנינו מזוקקות די והותר ומה איפוא זה שיחדש" – אשיבם דבר כי לא באתי לחדש מאומה רק לבאר ולתקן די והותר נשאר לי לבאר ולתקן, תדע, כי היידנהיים בכל מה שטהר וזקק את התפלה הוא בעצמו לא הונחה דעתו בסדורו והיה בחפצו להוציא עוד סדור חדש מתוקן בכל וכל ואף הוא כבר קרא לו שמו בטרם הולדו "הלכה ברורה". אך הזמן לא אבה לו להוציא את מחשבתו לפועל, ואני את כל כתביו במזמנתו זו הגיעו לידי ומה שמצאתי בהם נאה למחברתי ארגתיו ביריעותיה (סדר עבו"י, הקדמה, עמ' VIII)

בער מעיד כי היידנהיים עצמו לא היה שבע רצון מהסידור שיצא תחת ידיו, והתכוון להעמיד לו מהדורה מתוקנת.¹¹ לדבריו, הוא החזיק אצלו את החומרים שהיו מיועדים להוות תשתית למהדורה זו, ודבריו יוצרים את הרושם כי סדר עבו"י אינו אלא המשך ישיר למפעלו של היידנהיים והוצאה לפועל של התכניות שלא זכה לממש בעצמו. טענה זו של בער, שנועדה להצדיק את הצורך בסידורו ואף לתת לו לגיטימציה, נבחנת אף היא במסגרת עבודה זו.

1.3 סדר עבודת ישראל

סדר עבו"י שנדפס בשנת תרכ"ח (1868) ברדלהיים, הוא סידור מדוקדק, פרי עיון יסודי ומקיף. זהו כרך עב כרס, המחזיק 740 עמודים¹² ובהם נוסח התפילה וכל הנלווה לו (הקריאות בתורה, מעמדות וכיו"ב), סליחות לתעניות ויוצרות לשבתות, ולצידם אפראט הערות נרחב. נספחים אליו בסופו גם כ-90 עמודים ובהם ספר תהלים. אומנם אין מדובר במהדורה מדעית במובן המקובל במחקר המודרני, אך מהדורת הסידור שהעמיד בער כוללת חלק מהמרכיבים המוכרים לנו בהקשר זה גם כיום, ואין ספק כי באמות המידה שנהגו בזמנו, סדר עבו"י נחשב למהדורה היסודית, המקיפה והמוסמכת ביותר. עיקרו הוא, כמובן, נוסח התפילה עצמו, אך בניגוד לסידורי קודמיו שכללו הערות קצרות ותמציתיות בשולי העמוד, בסדר עבו"י מתקיים יחס שונה בין נוסח התפילה והביאור הנלווה אליו, וההערות מהוות נתח ניכר מכלל נפח הסידור. לצורך קביעת הנוסח עשה בער שימוש בעשרות כתבי-יד ומהדורות דפוס של סידורים ומחזורים, מתקופות שונות ומאזורים שונים, והם נמנים באופן מסודר ומפורט בהקדמה לסידור (עמ' v-vii).

¹¹ ואכן, בכמה הערות בסידור היידנהיים מפנה לחיבורו המתוכנן "הלכה ברורה" עוד בטרם כתב אותו, לדוגמה: "משקה, בסוגל, ה"ב" (עז ע"ב); "לשפנים, השין רפה והנו"ן דגוש, ה"ב", "מעונותם, הנו"ן חולם, ה"ב" (עז ע"א); "שהשלטון השי"ן בחיר"ק עיין ה"ב", "תכלה, הלמ"ד בקמץ ועיין ה"ב" (קכב ע"א); "נקדש, הדל"ת בפתח עיין ה"ב" (קכב ע"ב). ההפניות לסידור היידנהיים הן לסידורו "שפה ברורה", רדלהיים תק"פ (מהדורה שביעית).

¹² מניין עמודים זה מתייחס למהדורת סדר עבו"י נוסח אשכנז. על מנת להרחיב את תפוצתו של הסידור, בער הוציא אותו גם על פי מנהג פולין (דהיינו - מנהג אשכנז המזרחי, לא הנוסח המכונה כיום "נוסח ספרד"), והוא כולל 804 עמודים. בחלקו הראשון והעיקרי של הסידור, עד עמ' 588, שתי המהדורות זהות, וההבדלים ביניהן מתרכזים בחלק הסליחות והפיוטים. ההפניות בעבודה זו מתייחסות לסדר עבו"י כמנהג אשכנז (המערבי).

את נוסח התפילה מלווה הביאור "יכין לשון" שבו הוא פורש את השיקולים שהביאו אותו לקביעותיו בסידור, ומציג את העדויות שעמדו לפניו. ביאור זה מלמד על שיטתו ותפיסתו, ובאמצעותו נחשפת דמותו העשירה והמגוונת. הערותיו משקפות את שליטתו בדקדוק העברית לתקופותיה, את בקיאותו הרחבה בספרות חז"ל ופוסקי ההלכה ואף בתורת הנסתר, ואת היכרותו המעמיקה עם הסידורים שקדמו לו ועם מעשיהם של המהדירים במרוצת הדורות. ההערות המעמיקות האלה בענייני נוסח, דקדוק ולשון פורשות בפני המעיין יריעה רחבה וחושפות אותו לאוצר בלום של עדויות, נוסחאות ודיונים המהווים סיכום ואיסוף של כל מה שנעשה בתחום לפניו, ויסוד לכל הבאים אחריו. כך מתאר בער בעצמו את הסידור ואת הביאור שהעמיד לו :

"Ein praktisches, aber doch zugleich wissenschaftliches Werk, welches unter diesen Umständen entstanden ist, ist das Siddur oder der Zyklus der synagogalen Hauptgebete, welchen ich im Jahre 1868 unter dem Titel Avodat Israel (=Der Gottesdienst Israels) herausgab; diese Hauptgebete sind hier historisch und sprachlich durch einen ausführlichen Commentar erläutert."¹³

סדר עבו"י אומנם לא זכה לתפוצה נרחבת כסידוריו של היידנהיים (ושמא הדבר קשור גם בהיקפו ובגודלו), אך בתחום דקדוק הנוסח בער הוא החוליה האחרונה בשרשרת מהדירי הסידור האשכנזי שעסקו בזיקוק הנוסח וביקשו להעמיד מהדורה מתוקנת של הסידור. למעשה, זהו הסידור האשכנזי האחרון המבוסס על בירור מעמיק ושיטתי של כתבי יד ונוסחאות קדומות, וכולל הסבר ודיון. הסידורים שיצאו ויוצאים אחריו נסמכים בדרך כלל על נוסח הסידורים שקדמו להם – במקרים רבים כפי ראות עיני המדפיס וללא הפעלת שיקול דעת מיוחד, בוודאי לא שיקול דקדוקי. גם הסידורים שלהעמדת נוסחאותיהם הוקדשו מחשבה, מחקר ועיון, אינם חושפים את שיקוליהם, ודומה שהם שמו את עיקר כובד משקלם בשאלות של מבנה ונוסח, והמחקר הדקדוקי המדעי איננו נר לרגלם. מכל מקום, הם אינם יכולים שלא להתחשב בעבודתו של בער ובהכרעותיו בענייני דקדוק וניקוד.¹⁴

למרות ההערכה הרבה שלה הוא זכה, ולמרות מקומו של בער כאחרון מדקדקי נוסח התפילה האשכנזי, טרם הוקדש מחקר שמתמקד בו ובוחן את דרכו. רייף עומד על חיסרון זה, ומצר עליו :

¹³ פאבר, עמ' 56. תיאור זה לקוח מתוך קורות החיים שכתב בער עבור הפקולטה לפילוסופיה באוניברסיטת לייפציג.
¹⁴ על רקע זה בולט הספר "הסידור בהשתלשלותו" שהוציא שלמה טל כהשלמה לסידורו "רינת ישראל", ובו הוא מסביר חלק מהכרעותיו כמענה לשאלות שהגיעו אליו בעקבות הסידור. ראו ש' טל, הסידור בהשתלשלותו, ירושלים תשמ"ה, עמ' לח ואילך.

"A similar regret may be expressed about the lack of scientific analysis of the life and work of Heidenheim's pupil and successor in the textual study of biblical, masoretic and liturgical sources, Seligman (Isaac ben Aryeh Joseph Dov) Baer (1825-1897)."¹⁵

מאמרים ומחקרים בענייני דקדוק הנוסח האשכנזי אומנם מזכירים את שמו ומביאים את דבריו ועמדתו בענייני נוסח שונים,¹⁶ אך באף אחד מהם בער איננו מושא המחקר העיקרי והישיר. לעיתים אף נדמה שיש נטייה לאפיין אותו ואת שיטתו מתוך התרשמות כללית, מבלי שהדבר נבדק באופן יסודי. דוגמה לדבר: במאמר קצר של מדן בעניין ניקוד צורת המקור "להניח" בברכת התפילין הוא כותב: "בסידורי הספרדים ובסידורי האשכנזים מנוקד בקמץ ורפה [=לְהַנִּיחַ]... חוץ מסידור "עבודת ישראל" של בָּר, שכידוע נוטה לתיקוני דקדוק ע"פ סברה".¹⁷ ידוע זה היא אולי תחושה העולה בלבו של המעיין בסידורו של בער, אך יש לומר כי הדבר מעולם לא נחקר באופן שיטתי ומלא. אפשר בהחלט להבין כיצד נוצר רושם זה, אך מניתוח יסודי של נוסח התפילה בסדר עבו"י ושל ההערות המלוות אותו, עולה תפיסה מורכבת יותר שבה נוטלים חלק שיקולים מסוגים שונים בתמהיל משתנה, והכרעותיו, גם כאשר יש בהן הגהה או תיקון, מנומקות ומבוססות. הכללתן בתיאור "תיקוני דקדוק ע"פ סברה" רחוקה מהמציאות ואינה משקפת את גישתו העקרונית ואת תפיסתו הדקדוקית. עבודה זו מבקשת לעמוד על שיטתו ודרכו של בער בההדרת הסידור מבחינת דקדוק לשון התפילה, ולברר את העקרונות שעל פיהם הוא מתנהל בסבך המסורות הלשוניות, השיבושים, רובדי הדקדוק השונים והעדויות בסידורים.

מחקר לשון התפילה הולך ומתפתח. מחקר זה שופך אור על מסורות הלשון באשכנז ומשתלב בתיאורם של תופעות כלליות ועניינים פרטניים בתולדות הלשון העברית, המשפיעים על המשך עיצובה גם בדור התחייה, ועד ימינו. כל אחד מסידורי אשכנז יש בו כדי להוסיף נדבך לבניין ההולך ונבנה, ובמסגרת זו נודעת ל"סדר עבודת ישראל" חשיבות מיוחדת כאחרון מדקדקי הסידור האשכנזי. מחקר מסודר של דרכו ושיטתו עשוי לתרום להשלמת התמונה בדבר התפתחות המסורת האשכנזית בכלל, ונוסח תפילתם בפרט.

¹⁵ רייף, בעיות, עמ' 264.

¹⁶ ילון, מבוא, עמ' 27, 41, 78, 100 ועוד. הנ"ל, פרקי לשון עמ' 123, 343, 428 ועוד. ברגרין, עמ' 31, 33, 43, 68, 88, 106, ועוד. כהן, יתגדל, עמ' 69 הערה 31; הנ"ל, הגפן, עמ' 188; הנ"ל, עשבי בשמים, עמ' 154; הנ"ל, פיוטי הושענא, עמ' 426, 429 ועוד.

¹⁷ מדן, עמ' 140, ושם בהערה 2. בער אכן מנקד "לְהַנִּיחַ", בניגוד לרוב הסידורים ולעמדה המקובלת בקרב פוסקי ההלכה (ראו להלן, פרק ג, סעיף 3.3.2.1).

2. דקדוק לשון התפילה - היבטים היסטוריים, תרבותיים וחברתיים

סדר עבודת ישראל חותם פרק בתולדות ההדרת הסידור האשכנזי והעמדתו על פי דקדוק. ראשיתה של מגמה זו, כאמור, במפנה המאות השש-עשרה והשבע-עשרה, בסידור המדוקדק שהדפיס רש"ס (ואולי כבר קודם בסידור מהרש"ל שאבד), והיא עמדה במוקד פעילותם של מהדירים ומחלוקותיהם של מדקדקים במשך מאתיים וחמישים השנים הבאות. בסעיף זה אבקש לעמוד על הרקע ההיסטורי והתרבותי של תופעה זו, ולהצביע על הגורמים לצמיחתה במקום ובזמן שבו היא הופיעה. אף שמדובר בעניין יהודי פנימי, הוא משתלב היטב במגמות תרבותיות בנות הזמן, ומוצע כאן מבט על תופעת דקדוק לשון התפילה והסידורים המדוקדקים בהקשרה ההיסטורי הכללי. מתוך כך ועל גבי זה מתמקד התיאור בתהליכים החברתיים ובתמורות התרבותיות שהתרחשו ביהדות גרמניה במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, והם מאירים את דמותו של בער ואת מפעל ההדרת הסידור שלו על רקע תקופתו. היבטים שונים בעבודתו, בגורמים שהניעו אותו וברטוריקה שלו מתבררים ומתחדדים על בסיס הבנת ההקשר שבתוכו הוא חי ופועל, והם תורמים להיכרות עם דמותו העשירה והרב-גונית של בער ועם תפיסותיו שבמקרים רבים באות לידי ביטוי בעניינים פרטיים או בתחומים מהותיים בהעמדת הסידור.

2.1 מהפכת הדפוס

כבר מן המאה האחת-עשרה מוצאים מנהיגי קהילות, מורי הוראה ופוסקי הלכה שהתייחסו לנוסח התפילה, וחלקם הוסיפו הערות הגהה ותיקוני נוסח בגיליון המחזור שהחזיקו בידם. אף על פי כן, מדובר בתופעה שונה בתכלית ולא רק משום שבדרך כלל אין מדובר בהגהות הנגזרות מדקדוק. הגהות אלה נכתבו בשולי הגיליון של מחזור מקומי: המחזור הציבורי שהוחזק בבית הכנסת של הקהילה או עותק פרטי של הכותב, והן כוונו אל נוסח התפילה או המנהג בבית הכנסת של הקהילה וביקשו לעצב אותו. כדרכם של מנהגים מקומיים, הם עשויים היו להשפיע אף על סביבתם (בפרט אם מדובר בקהילה חזקה במיוחד או דמות בעלת השפעה), אך עדיין אין מדובר בהנהגות ונוסחים שמיועדים להתוות דרך לכלל ציבור המתפללים באשר הוא. אף בתוך הקהילה עצמה, לעיתים היה זמנה של ההגהה מוגבל לימי חייו של הכותב.¹⁸ התפיסה שעמדה ביסוד עיסוקם בנוסח התפילה הייתה מקומית, והכותבים ראו לנגד עיניהם את בית הכנסת שלהם, את התפילה המתנהלת בו ואת מנהגיו. הם לא התיימרו להורות הלכה או לקבוע תקן לכלל ישראל,

¹⁸ כך לדוגמה, מעיד ר' אליעזר בן נתן (הראב"ן) על מנהג רש"י שלא לומר "ישמח משה" בתפילת שחרית לשבת. מנהג זה בוטל לאחר מותו, כאשר רבינו תם השיב את הנוסח הקודם על כנו: "רבי[נן] שלמה לא היה אומר ישמח משה... כי לא היה יודע מה ענין לשבת ישמח משה. ורבינו יעקב מ"כ [=מנוחתו כבוד] החזיר הדבר ליושנו ואמר כי טעם גדול לדבר לומר ישמח משה" וכו' (ספר המנהיג, סי' כ', מהדורת י" רפאל, א, ירושלים תשל"ח, עמ' קנ, והערה 74). וראו וידר, התגבשות, עמ' 295 והלאה.

אלא פעלו להטמעת התיקון בקהילתם, וגם אילו רצו בכך, הם חסרו את הכלים להפיץ אותו באופן נרחב.

שינוי מהותי בעניין זה התחולל במפנה המאות השש-עשרה והשבע-עשרה, עם המעבר מסידורים בכתב-יד אל הדפוס. רבות נכתב על ההשלכות החברתיות והתרבותיות של מהפכת הדפוס על החברה בכלל,¹⁹ ועל העולם היהודי בפרט,²⁰ ונראה שהיא עומדת במידה רבה גם ברקע צמיחתו של העיסוק בדקדוק לשון התפילה וההדרת הסידור. מסיבות כלכליות ידועות, סידורי תפילה פרטיים לא היו מחוזה נפרץ והציבור התפלל את תפילות הקבע בעל פה, מציאות שהיוותה כר פורה להשתרשותן של טעויות ולהופעתן של נוסחאות חלוקות ומשובשות. עם המצאת הדפוס בשלהי המאה החמש-עשרה החלה הדפסתם של סידורי תפילה, והם נדפסו בהיקף גדל והולך במהלך המאה הבאה. בסידורים אלה ניתן ביטוי לנוסחאות התפילה שהילכו באותם ימים – חלקן משקפות מסורות קדומות, אך חלקן זרועות צורות משובשות, ניקודים מוטעים ומשוגות כתיב. בניגוד לכתב היד שהיה מועד לטעויות ומעתיקים ולומדים היו ערים לכך והגיהו אותו, הספר הנדפס נתפס כמקור סמכות מבלי שהייתה בקרה על תוכנו. טקסטים משובשים נדפסו שוב ושוב בעותקים רבים, כפי שמתאר רש"ס בהקדמה לסידור:

והסידורים שמלמדים בהם את התנוקות הם בלתי מוגהים אפילו נדפסים כמה וכמה פעמים אין גם אחד דומה לחבירו בניקוד ובדגשות ורפיון ובשאר דברים שאנחנו חייבים לדקדק בהם, ועל כן אפי' אם יתעורר איזה אדם לדקדק באלה הדברי' אז הוא סומך על המדפיסי' המתעבי' משפט הנקודות ואת כל הישרה יעקשו (סידור רש"ס, א, עמ' 5).

על רקע מציאות זו קמו מדקדקים, אשר ביקשו להגיה את נוסח התפילה ולנפות אותו מהשגיאות שהתקבעו בו. תופעה זו אינה ייחודית לסידור, ויש לראות אותה בהקשר רחב יותר – גם בנוגע לספרים אחרים, ואף מחוץ לעולם היהודי. בכל מרחב התרבות האירופי, הביאה מהפכת הדפוס למבט ביקורתי על הטקסטים הנדפסים, לניסיונות להחזיר אותם אל מקורם המזוקק, ומאוחר יותר – למאמצים להעמיד להם מהדורות מדעיות.²¹ מגמות אלה השתלבו היטב בתמורות

¹⁹ בהקשר זה תיזכר בעיקר עבודתה המקיפה של אליזבת איזנשטיין על מהפכת הדפוס באירופה, E.L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge 1980.

²⁰ לדוגמה: Z. Greis, *The Book in the Jewish World 1700-1900*, Oxford; Portland, Oregon, 2007; א' רז – קרקוצקין, הצנור, העורך והטקסט: הצנורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש-עשרה, ירושלים תשס"ה.

²¹ על רקע זה יש לראות את מאמציו של ארסמוס לברר את נוסחאות הברית החדשה ולהכין לה מהדורה חדשה מתוקנת בתרגום ללטינית. ראו E. Rummel, *Erasmus as a Translator of the Classics*, Toronto 1985, ובעיקר הפרק החמישי, עמ' 89-102. ראו גם E.J. Kenney, *The Classical Text: Aspects of Editing in the Age of the Printed Book*, Berkeley 1974.

החברתיות והתרבותיות שהתרחשו באירופה בעקבות הרפורמציה הפרוטסטנטית, ובשינויים בצורת החשיבה הקשורים במהפכה המדעית, אשר לא אפיינו רק את הספרות הנדפסת: השאיפה לחשוף את מקורם הראשוני והטהור של הדברים, לנקות אותם מהתפתחויות מאוחרות ולהסיר מהם סיגים, שיבושים ועיוותים שדבקו בהם, אפיינה את המעבר מימי הביניים אל העת החדשה, והיא מודגמת בתופעות ותהליכים בתחומים שונים, כמו הניסיון לשחזר את צורתה המקורית של הלטינית. העיסוק בדקדוק לשון התפילה והסידורים המדוקדקים שצמחו באשכנז משקפים אף הם מגמה זו, והם אחד מביטוייה בעולם הרוח היהודי.

2.2 התפתחות הדקדוק העברי באשכנז

במרחב התרבות הספרדי מוצאים עיסוק אינטנסיבי בדקדוק כבר החל מראשית ימי הביניים הן כאמצעי לצורכי שירה ופיוט והן כמטרה העומדת בפני עצמה. חכמי ספרד גילו עניין בלשון העברית ובדקדוקה – הם פיתחו תפיסות דקדוקיות והעמידו חיבורים דקדוקיים, המשמשים עד היום כבסיס לעיון ומחקר. ביניהם ייזכרו ר' יהודה חיוג', ר' יונה אבן-ג'נאח, ראב"ע והקמחיים - ר' יוסף קמחי ובניו. לעומת זאת, בקרב חכמי אשכנז לא מוצאים עיסוק מסודר ומפותח בדקדוק עברי, ומקובל לומר כי הם הקדישו את עיונם ולימודם בעיקר לפרשנות התלמוד וליצירה בתחומי ההלכה, ולא חתרו להגיע לחידושים עצמאיים בתחום הדקדוק. גם אם כיום יודע המחקר להצביע על כמה חיבורי דקדוק אשכנזיים מימי הביניים ולעמוד על ערכם ותרומתם,²² עדיין קשה להתעלם מההבדל שיש בינם לבין יצירתם הדקדוקית הפורה, המקיפה והמקורית של מדקדקי ספרד. בעניין זה ידועים דבריו של ר' אליהו בחור המובאים אצל ר"י עמדין: "אם יעלה חמור בסולם, תמצא אשכנזי מדקדק".²³ ואכן, השינוי שהתרחש במאה השש-עשרה במעבר אל העת החדשה, קשור בעיקר בשמו של ר' אליהו בן אשר הלוי לויטה אשכנזי, המוכר בכינויו "הבחור", שפעילותו וחיבוריו מסמנים את ראשית התפתחותו של הדקדוק העברי האשכנזי. בין חיבוריו נמנה גם "התשב"י", מילון לעברית של לשון חז"ל ולשון ימי-הביניים, אך עיקר העיסוק בדקדוק העברי התמקד בלשון המקרא, ועומד בזיקה להתעניינות הגוברת והולכת במקרא בקרב מלומדים נוצרים (הבראיסטים) באותם ימים. ואכן, ראשית פעילותו הדקדוקית והספרותית של הבחור נעשתה תחת חסותו של הקרדינל דה-ויטרבו, וגם בהמשך הוא עמד בקשרים עם מלומדים נוצרים וסייע להם בלימוד העברית ודקדוקה. לכאורה, נראה כי מדובר בתופעה מקומית ואין כאן פריצת דרך או ראשיתה של מגמה חדשה, שכן העיסוק הדקדוקי באשכנז התחדש שוב רק במאה

²² אלדר, ספרות הדקדוק, עמ' 1-3, ושם בהמשך סקירה מקיפה של ספרות הדקדוק באשכנז.

²³ לוי"א ח"ב סי' צו (יצחקי, לוי"א, עמ' רא). דברים ברוח דומה יש גם בהקדמתו של ר' חיים ב"ר בצלאל (אחי המהר"ל מפראג) לחיבורו "עץ חיים" (ירושלים תשל"ג).

השמונה-עשרה כחלק מתהליכים ראשוניים של מודרניזציה והרחבת הידע מעבר לתחומים התורניים המסורתיים, המכונים בדרך כלל "ההשכלה המוקדמת". עם זאת, ייתכן שפעילותו הדקדוקית של ר' אליהו בחור הכשירה את הקרקע לעיסוק בדקדוק לשון התפילה שהתחיל להתפתח באשכנז בסמוך לזמנו, ובמובן מסוים ניתן לראות בה המשך לדרכו. עיסוקם זה אומנם לא הניב ספרי דקדוק עצמאיים, אך את עמדותיהם ותפיסותיהם הדקדוקיות הם הסמיכו ללשון התפילה. ביטוי מפורש לכך יש בהקדמה לסידור רש"ס ובהסכמות המלוות אותו שבהם חוזר ונזכר הצורך בסידור מדוקדק ככלי להוראת העברית ולהטמעת כללי הדקדוק שלה. העיסוק הדקדוקי באשכנז התחדש רק בראשית המאה השמונה-עשרה והוא נקשר בשמו של רז"ה אשר עסק בכתביה דקדוקית עצמאית, והציג תפיסות לשוניות חדשניות ומקוריות שהשפיעו על תפיסת הדקדוק העברי למשך כמה דורות.²⁴ ואולם, המורשת האשכנזית בדבר הזיקה שבין הדקדוק ולשון התפילה הייתה מושרשת בתודעתו, וכחלק מתפיסתו הדקדוקית הוא עסק גם בהגהת הסידור ותיקון לשונו. מחקר הדקדוק העברי באשכנז הלך והתפתח, אך הוא התנתק מסידור התפילה ומהקשרו המסורתי בכלל ולמעשה נוצרה תנועה הפוכה: ההתעניינות בדקדוק הייתה לאחד מדגליה של תנועת ההשכלה, והחברה היהודית המסורתית שהתנגדה להשכלה פיתחה יחס של הסתייגות ואף זלזול ועוינות כלפי תחום זה.²⁵ העיסוק בלשון העברית ובדקדוקה שמאז ראשית העת החדשה התפתח באשכנז בזיקה לסידור, היה מזוהה באופן מובהק עם המשכילים והם עשו זאת מתוך גישה מחקרית, לעיתים תוך ערעור על המסורת. זו המציאות שעמדה ברקע המשך פעילותם של מדקדקי הסידור במפנה המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, וכדלהלן.

2.3 תהליכים ותמורות ביהדות גרמניה

התהליכים התרבותיים וההיסטוריים שתוארו לעיל כמניעים את מדקדקי הסידור - מהפכת הדפוס ופריחת העיסוק בדקדוק באשכנז - אמורים ביחס לראשיתה של תופעת דקדוק לשון התפילה, וכוחם יפה להמשך התפתחותה גם בדורות הבאים. עם זאת, ביחס לבער (ואף ביחס להיידנהיים, קודמו) ניתן להאיר היבט ספציפי יותר של ההקשר התרבותי וההיסטורי. הבנת רוח הזמן והתקופה שבה הוא חי ופעל, מספקת מבט רחב יותר על מפעל ההדרת הסידור שלו, על המוטיבציות העומדות ביסודו, ועל המגמות המאפיינות אותו.

המאה שקדמה לבער, המאה השמונה-עשרה, הייתה תקופה סוערת בתולדות העם היהודי במערב אירופה. הייתה זו תקופה של שינויים, תמורות ומתחים בתוך החברה היהודית על רקע צמיחתה

²⁴ אלדר, רז"ה; ולאחרונה גם י' וורמסר, משנתו הדקדוקית של ר' זלמן הענא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה תשע"ז.

²⁵ ראו כהן, דקדוקי, עמ' 257 והציטוט מדברי ש"י עגנון המובא בהערה 3 שם.

של תנועת ההשכלה אשר שאפה להכניס שינויים מהותיים בחיי היהודים בכל התחומים: דת, פילוסופיה, חינוך, חברה ועוד. תנועת ההשכלה היהודית פרחת במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה והיא נקשרת בשמם של משה מנדלסון, נפתלי הרץ וייזל, יצחק אייכל, דוד פרידלנדר, יצחק סטנוב ועוד. למרות התפרקותן של המערכות הארגוניות שלה בסוף המאה, רעיונות ההשכלה הצליחו להכות שורש.²⁶ לא ניתן היה להתעלם עוד מהקולות החדשים שנשמעו, ומהאתגרים שהם הציבו בפני החברה היהודית בגרמניה.

הזרמים השונים שהתפתחו בקרב יהודי גרמניה במאה התשע-עשרה הושפעו כולם במידה זו או אחרת מתנועת ההשכלה והתמודדו עם רעיונותיה. שוויון הזכויות המדיני מצד אחד ותנועת הרפורמה מן הצד השני הכריחו אף את הזרם האורתודוקסי להתמודד עם מציאות חדשה, וכך צמחה ההשקפה של "תורה עם דרך ארץ", כיוון המזוהה בעיקר עם שמו של ר' שמשון רפאל הירש. לצד דבקות בקיום המצוות באופן המסורתי והתנגדות מוחלטת לרפורמה, מוצאים ביהדות האורתודוקסית בגרמניה של המאה התשע-עשרה פתיחות למודרנה. פתיחות זו באה לידי ביטוי בעניינים מהותיים כגון חינוך, השכלה ושפה, וכן בהיבטים חיצוניים כמו שינוי בסגנון הלבוש, גילוח הזקן ואימוץ נורמות חדשות ביחס לתרבות ולאסתטיקה.²⁷ בער גדל והתחנך כיהודי אורתודוקסי בגרמניה של המאה התשע-עשרה. ככזה, הוא זכה להשכלה תורנית לצד השכלה כללית, והעיסוק הדקדוקי תפס בתודעתו מקום של כבוד. הוא רכש כלים לעיסוק מחקרי בתחום המסורה והדקדוק ולא נמנע משיתוף פעולה עם המלומד הנוצרי פרנץ דליטש, אשר בזכות ההערכה הרבה שהוא רחש לו בער אף קיבל בשנת 1876 תואר ד"ר לשם כבוד מאוניברסיטת לייפציג.²⁸ מפעל חייו של בער – העמדת טקסטים ליטורגיים מוהדרים ומדוקדקים – מלבד העובדה שהוא התאפשר הודות לרוחב ידיעותיו והכלים המחקריים שעמדו לרשותו, עשוי אפוא לשקף את שאיפת היופי והאסתטיקה שאפיינה את הזרם האורתודוקסי בגרמניה של המאה התשע-עשרה, שאיפה שבאה לידי ביטוי בתחומי החיים השונים ולא פסחה גם על עבודת בית הכנסת.²⁹

²⁶ תנופת המחפכה המשכילית נקטעה עקב סכסוכים פנימיים בין מתונים לקיצוניים ובין רפורמיסטים למתבוללים. "חברת שוחרי הטוב והתושיה" התפרקה בשנת 1797 ובשנה זו אף נסגר כתב העת שלה, "המאסף". עם זאת, ההשקפות, הרעיונות והקולות שנשמעו מפייהם של המשכילים חלחלו אל דעת הקהל היהודית ונתנו את אותותיהם בשיח הפנימי ובתנועות האידיאולוגיות שהופיעו במאות השנים הבאות (פלואי, עמ' 327-355 ; 406-407).

²⁷ על צמיחתו ומאפייניו של הזרם האורתודוקסי ביהדות גרמניה ראו: ברויאר, עדה ודיוקנה, ירושלים תשנ"א.
²⁸ I. Abrahms, 'Death of S. Baer, Editor of the Hebrew Bible and Prayer Book', The Jewish Chronicle, March 12, 1897, p. 12. וראו בהרחבה אצל פאבר, עמ' 27-30. בנספח לחיבורו ניתן למצוא את המסמך שכתב בער לפקולטה לפילוסופיה של אוניברסיטת לייפציג לצורך קבלת התואר (שם, עמ' 50-53).

²⁹ הבקאות בדקדוק העברי הייתה אחד מדגליה של תנועת ההשכלה (ראו פלאי, עמ' 23-27 ; פיינר, עמ' 222), ובהמשך היא נתפסה כחלק מהשכלתו הנדרשת של יהודי אורתודוקסי האמון על השקפת "תורה עם דרך ארץ". לעומת זאת,

זאת ועוד. התפילה וסדרי בית הכנסת היו אחד התחומים המרכזיים שדרשו התמודדות עם תפיסותיהם של המשכילים ועם מגמות התיקון והשינוי. מצדדי הרפורמה ביקשו לקיים חלקים נרחבים מהתפילה בשפה הגרמנית על מנת שתהיה מובנת ונהירה למתפללים, וכן הציעו שינויים במבנה בית הכנסת וסדריו שהתבטאו בשינוי מיקום הבימה, בביטול ההפרדה המגדרית, בשירת מקהלה, ואף בליווי מוזיקאלי של עוגב. מנוסח התפילה הם ביקשו להשמיט ביטויים לאומיים-יהודיים ותפילות להתחדשות לאומית בארץ ישראל, ותחת זאת להדגיש את היסודות האוניברסאליים. החברה היהודית ידעה עימותים ומחלוקות קשות סביב מגמות אלה, ובקהילות השונות בגרמניה ניטשו מאבקים סוערים בעניין זה, הידוע שבהם הוא "פולמוס ההיכל" בהמבורג (1818). תנועת הרפורמה הלכה והתפתחה בגרמניה במהלך המאה התשע-עשרה ומוביליה עסקו בהקמת בתי-תפילה והעמדת סידורים התואמים את תפיסתם והשקפת עולמם. היהדות האורתודוקסית בגרמניה התנגדה באופן נחרץ לרפורמות שהוצעו, אך עם זאת היא לא דחתה על הסף את הצורך בהתאמת בית הכנסת לצרכים אסתטיים-מודרניים, ולו רק מבחינה חיצונית. העיסוק בלשון התפילה ובדקדוקה והעמדת סידורים מוהדרים ומדוקדקים הם אחד ההיבטים של מגמה זו, ויש בכך מעין תגובה וההתמודדות עם טענותיהם של הרפורמים. "פולמוס ההיכל" התרחש אומנם כעשור לפני הולדתו של בער אך ניתן לשער כי מעבר למוטיבציה הדקדוקית ולאסתטיקה, במודע או שלא במודע, פועלו של בער משקף את הרצון להתאים את עבודת בית הכנסת לנורמות מודרניות אך מבלי לפרוץ את מסגרת המסורת וההלכה.

בער לא עסק בפוליטיקה ולא שימש בתפקידי הנהגה ציבורית או חברתית. הוא הקדיש את זמנו לפעילות אינטלקטואלית-אקדמית ולא היה מזוהה עם תנועה, או זרם חברתי מסוים. מבחינת הרקע, החינוך שקיבל ואורחות חייו בער השתייך כאמור ליהדות האורתודוקסית - עמדותיו משקפות מחויבות בסיסית למסורת ולהלכה (גם אם לעיתים מסקנותיו חולקות על דברי הפוסקים), ובין כתביו נמנים גם כמה חיבורים הלכתיים: "זבחי צדק" על הלכות שחיטה (רדליים תרי"ז, 1857), "דברי הברית" על הלכות מילה (רדליים תרל"ד, 1874). מכל מקום, אף על פי ששמו אינו נזכר בהיסטוריוגרפיה של "חכמת ישראל", מבחינות רבות הוא היה קרוב לתפיסות שעמדו ביסודה של תנועה אינטלקטואלית זו, ומטרותיה ומגמותיה עולות בקנה אחד עם תחומי העיסוק שלו בכלל, ועם מפעל ההדרת הסידור שלו בפרט. השימוש בכלים מדעיים למחקר היהדות ובהם כלי המחקר הפילולוגי - חקר הנוסח והעיסוק בכתבי-יד, העמדה הביקורתית שניתן

כפי שכבר נזכר לעיל, בקרב הציבור היהודי-חסידי במזרח אירופה מוצאים זלזול בתחום זה, והעיסוק בדקדוק נתפס כמשקף גישה "משכילית" פסולה (וראו בעניין זה ההפניה לכהן בהערה 25 לעיל).

לזהות בדבריו, הרצון להציג את היהודים והיהדות באור חיובי כלפי הסביבה הנוכרית – כל אלה אפיינו את תפיסתם של משכילי "חכמת ישראל" ואת המחקרים שהם הפיקו.

סדר עבו"י יצא לאור באופן עצמאי, בבית הדפוס ברדלחיים, ולא נדפס באמצעות הוצאת הספרים "מקיצי נרדמים" שהוקמה מהשראתה של "חכמת ישראל" כשבע שנים קודם לכן. ייתכן שבער ביקש לשמור על ההקשר המסורתי של הסידור ולהימנע מכל סממן שיזהה אותו עם מגמות של חידוש, מכל מקום, בהקדמה לסידור מוצאים עדות מפורשת על הזיקה שהייתה לו לתנועה זו. בהקדמתו הוא מציין את שמו של יום טוב ליפמן צונץ, כ"ראש החוקרים" שאיתו התייעץ במהלך עבודתו ומפיו ביקש עצה: "ואף בזאת לא סמכתי על דעת עצמי כי אם שאלתי את פי חכמים גדולים האחד ראש החוקרים מוהר"ר יום טוב ליפמן צונץ נר"ו אשר העמידני על נכון לא לבד ע"י ספריו המשובחים כי גם ע"י תשובותיו היקרות שהשיבני על כמה דברים ששאלתי עליהם את פיהו".³⁰ צונץ היה ממייסדיה של "האגודה למדע ותרבות של היהודים", וגם לאחר סגירתה בשנת 1829 הוא המשיך לפתח ולקדם את מטרותיה ונחשב לאביה של "חכמת ישראל". דבריו של בער מלמדים על הקשרים האישיים שבהם הוא עמד איתו, ואף שהוא עצמו אינו מזוהה עם תנועה זו, ואולי באופן מכוון לא הבליט את זיקתו אליה, הוא אינו נרתע מלהזכיר אותו כמי שהייתה לו השפעה על ההכרעות בסידור.

קורות חייו של בער, תחומי העיסוק שלו, הדמויות שאיתן בא במגע, וכפי שיתבאר – גם אופי עבודתו, כל אלה מצטרפים לתמונה עשירה של אישיות מורכבת, שניסתה להלך על חבל דק ולמצוא את האיזון העדין בין מחקר מדעי לנאמנות למסורת.

מנקודת מבטו של איש הלשון, בער מהווה חוליה אחרונה בשרשרת והוא חותם פרק של כשלוש מאות שנות ההדרת לשון התפילה באשכנז והעמדתה על פי דקדוק. מבחינה זו, הוא עומד בסופו של תהליך שראשיתו במאה השבע-עשרה ובמרכזו ענייני לשון. מפעלו בא על גבי מדקדקי הסידור שקדמו לו, ובהם רש"ס, ר"ע ור"א, רז"ה, סטנוב והיידנהיים. בער מתייחס לדבריהם ולמה שהעמידו בסידוריהם, ומכריע את נוסח התפילה על פי מערכת שיקולים ועקרונות, לעיתים קרובות בזיקה לדקדוק. לעומת זאת, מנקודת מבטו של ההיסטוריון ניתן לראות את בער (ואת היידנהיים, קודמו) כעומדים בפתחה של תקופה ומובילים מגמות שמשקפות את הלכי הרוח של המודרנה והעת החדשה. צונץ כינה את היידנהיים "מנדלסון של המחזור",³¹ ובעקבותיו רואה אלבוגן במפעלו של היידנהיים ביטוי מובהק להשכלה היהודית. הנוסח המדויק שהעמיד

³⁰ סדר עבו"י, הקדמה, עמ' IX.

³¹ צונץ, ריטוס, עמ' 175 (וכעת במהדורה העברית: צונץ, מנהגי תפילה, עמ' 178).

היידנהיים, השמטת חלקי התפילה שנוספו בהשפעת הקבלה, התרגום הגרמני שצירף לסידור התפילה, ואף הצורה החיצונית של הסידור – כל אלה נתפסו בעיניו של אלבוגן כמהפכה של ממש שחלחלה אל הציבור היהודי והייתה חלק מתהליכי המודרניזציה שלו: "היתה זו אחת מאותן מהפכות שקטות שאינן מעוררות תשומת לב רבה אך למעשה הן פותחות תקופה חדשה".³² אלבוגן מזכיר גם את בער – הוא רואה בו ממשיך דרכו של היידנהיים, ומעתיך שבחים על סדר עבו"י: "סידור התפילה שהתקין זליגמן בער בעקבות שיטתו של היידנהיים, יש בו כמעט משום שלמות בכל הנוגע להתקנת הנוסח ולדיוק בניקוד". עם זאת, הוא לא נמנע מלבקר אותו: "מצד שני יש בו משום נסיגה, הואיל והוא חזר וקיבל רבות מן התוספות הישנות והמעוותות, ובכך נסחף עם נחשול הנסיגה של הרומנטיקה שנתן את אותותיו במשך המאה התשע עשרה". דומה שדבריו אלה מכוונים לנוסחאות שמקורן בקבלה ובתורת הסוד, שלטענתו בער חזר והעמיד בסידורו לאחר שהיידנהיים השמיטן. ואולם, עיון יסודי בסידוריהם של היידנהיים ובער מעלה כי אין בסיס לדבריו שכן קטעי תפילה כאלה מצויים אצל שניהם במידה שווה,³³ ואם ישנו הבדל כזה, הוא דווקא בכיוון ההפוך.³⁴

מכל מקום, דבריו אלו של אלבוגן עשויים לשפוך אור על הרקע לדעיכתם של הסידורים המדוקדקים (כתופעה תרבותית ואינטלקטואלית). ניתן כמובן להניח כי מפעלו הגדול של בער, על מאות עמודיו ואלפי ההערות שהוא כולל, נתפס כסוף דבר שאחריו אין צורך או טעם בהמשך. עם זאת, ייתכן שיש לכך גם הסבר הנעוץ בתהליכים היסטוריים כלליים. צמיחתם של הסידורים המדוקדקים נקשרה, בין היתר, במהפכת הדפוס המסמנת את ראשיתה של העת החדשה ובשינויים החברתיים והתרבותיים שהיא הביאה בכנפיה. בעקבות דבריו של אלבוגן ניתן להציע כי מבחינה תרבותית, היעלמותה של תופעה זו קשור בהשפעתה של הרומנטיקה. התנועה הרומנטית, שצמחה כתנועת נגד לנאורות, התנגדה לתפיסה כי יש אמת אוניברסלית אחת הניתנת

³² אלבוגן, עמ' 293.

³³ שניהם מעמידים את נוסח "ברוך שמי" לאחר הוצאת ספר תורה, קטע שמקורו בזוהר, ואת פרקי "קבלת שבת" שהונהגו על ידי המקובלים. שניהם מקדימים לביצוע מצוות שונות קטעי "יהי רצון" שיסודם בדברי קבלה: לפני ואחרי עטיפת הטלית, לפני ואחרי הנחת תפילין, לפני ישיבה בסוכה, לפני נטילת לולב, ועוד.

³⁴ לדוגמה: את "יהי רצון" שלפני עטיפת טלית מעמיד היידנהיים בנוסחה הקבלית המלאה, ואילו בער ציין בהערה במפורש כי העדיף להימנע ממנה והעמיד נוסח מקוצר שלשון "פשוטה ומובנת לכל". הוא סבור כי הנוסחה הקבלית שמורה למי ש"בא בשערי הקבלה פנימה" (עמ' 55). אצל היידנהיים, לעומת זאת, מוצאים דברים ברוח הפוכה: בסדר "תיקוני שבת" הנספח לסידורו הוא מציג כמה מובאות מספר הזוהר, ומקדים להן: "מצאתי כתוב שנהגו חסידים ואנשי מעשה ללמוד קודם סעודותיהם מאמר אחד בזוהר דבר יום ביומו. ובפרט בג' סעודות של שבת. ע"כ כדי לזכות את הרבים הצגתי אצל כל סעודה מאמר אחד המדבר מכבוד אותה סעודה כמו שמצאתי שהיו נוהגין. וכל אדם אע"פ שאינו מבין הלשון של הזוהר יאמר אותו כי הלשון של הזוהר מסוגל לנשמתו כמו שכתבו המקובלים" (לו ע"א). הדברים עולים בקנה אחד עם מה שכתב פרנקל. הוא מערער על קביעתו של ברלינר כי "היידנהיים הוציא את הקבלה מן הסידור האשכנזי", וטוען כי "גם מבחינת יחסו לקטעי קבלה בסידור אין חידוש של ממש אצל היידנהיים" (פרנקל, הסידור האשכנזי, עמ' 34-35).

להשגה, והדגישה את הייחודי והאותנטי שאינו משועבד למסורות האינטלקטואליות והספרותיות. תפיסות אלה באו לידי ביטוי גם בתחום הלשון, ותחת השאיפה לתקינות ולאחידות דקדוקית, ניתן משקל וחשיבות לניבים המקומיים ולמסורות הלשוניות הייחודיות. אין להוציא מכלל אפשרות שתפיסות רוחניות ותרבותיות אלו השפיעו גם על החברה היהודית באירופה. החתירה אל הנוסח ה"אמיתי" וה"נכון" של התפילה שאפיינה את מדקדקי הסידור ואת העיסוק בלשון התפילה החל מהעת החדשה המוקדמת לא תאמה עוד את התפיסות ששלטו בכיפה בהשפעת התנועה הרומנטית, וקרנם של הסידורים המדוקדקים ירדה, כשסדר עבו"י הוא האחרון להם.

3. סוגיות יסוד בדרכו של בער בההדרת הסידור

נוסח התפילה התגבש לאורך השנים בהשפעתם של גורמים רבים, וכוחות שונים נטלו חלק בעיצובו: נוסחאות ומנהגים צמחו והתפתחו בעדות ובקהילות השונות, פוסקים ומקובלים הטביעו בו את חותמם, מדקדקים אמרו את דברם - וכך נוצרו סידורי תפילה רבים ומגוונים שלא היו חפים גם מטעויות ושיבושים. המהדיר, בבואו להעמיד את נוסח התפילה הראוי ולקבוע את צורתן של תיבותיו, עושה שימוש במגוון כלים ונדרש להתחשב בשיקולים מסוגים שונים.

במהדורות מדעיות מודרניות, מקפיד המהדיר להציג בפתח המהדורה את השיקולים שהנחו אותו בעבודתו, את עדי הנוסח שעמדו לפניו, ואת העקרונות שעל פיהם פעל. אופן התקנת המהדורה נגזר בדרך כלל מסוג החיבור וממטרתו העיקרית של המהדיר: מהדורה סינופטית, לדוגמה, עשויה לשרת את המטרה להציג באופן מלא ומדויק את הנוסחים השונים של החיבור, אך אין בה הכרעה ביחס לצורתו המקורית. לעומת זאת, מהדורות ביקורתיות לסוגיהן השונים עשויות להציע את הנוסח האותנטי של החיבור ואף לתת מידע על חילופים ונוסחאות שונות, אך קשה לעקוב באמצעותן אחרי גלגולי המסירה של הטקסט, ובדרך כלל הן אינן עונות על הצורך בטקסט נוח וקל לקריאה (במידה שהוא נדרש). הסידור איננו ספר המיועד ללימוד ועיון אלא טקסט שימושי, ומכך נגזרים אופיים וצורתם של הסידורים, גם המדוקדקים שבהם: הם אינם מציגים באופן שיטתי חילופי נוסחאות ואינם כוללים מבוא המתאר את שיטת הההדרה שנקטו, ולמעשה מהדיריהם כלל לא ראו עצמם מחויבים לשיטת ההדרה מסודרת ועקבית. הם התבססו על סידורים שקדמו להם - השיגו במקום שהשיגו והסבירו במקום שהסבירו. מדקדקי הסידור עסקו בבירור הנוסח ושאפו להגיע לצורתו הנכונה והמקורית תוך שימוש בעדי נוסח והפעלת שיקולים שונים, אך בדרך כלל לא ראו עניין בהצגת נוסחים קודמים ותיאור גלגולי המסורות. עיקר מטרתם הייתה התוצאה - סידור מוגה וחף משיבושים שממנו יוכל המתפלל לקרוא את נוסח

התפילה באופן נוח וקל. ואכן, הסידורים המדוקדקים כללו בעיקר את נוסח התפילה, וההערות שליוו אותו עסקו בצורות בודדות, ובקצרה.³⁵ אצל חלקם קדם להעמדת הסידור חיבור דקדוקי נפרד שבו יש בירור והרחבה של הדברים, ואליו הם מפנים מתוך הסידור. כאלה הם החיבורים "שערי תפלה" של רז"ה, ו"אגרת בית תפלה" ו"ויעתר יצחק" של סטנוב.³⁶

דרכו של בער בעניין זה שונה מכל קודמיו.

אף הוא מבקש להגיע אל ה"אמת", אל נוסח הסידור המתוקן שממנו יוכל המתפלל להגות את תפילתו כראוי, אך הוא ראה באפראט ההערות שהעמיד חלק בלתי נפרד מהסידור, מערכו ומייחודו. ביאור זה מלווה את נוסח התפילה ונדפס בשוליו, אך יש לו קיום ומעמד בזכות עצמו. בער העניק לו את השם "יכין לשון", ובהקדמה הוא מתאר את תפקידו של הביאור "להיותו מכון ללשון התפלות לכונן את סגנוניהן ולתמוך את נקודיהן ולגלות את מקוריהן ולהביא משען ומסעד לכל נוסחאותיהן ולסלול המסלה לכל מלה ומלה".³⁷ דבריו אלה מבהירים כי הוא אינו רואה לנגד עיניו רק את המטרה המעשית של העמדת נוסח תפילה שישמש את המתפלל, אלא גם להציג בפני המעיין בסידורו את הרקע להכרעותיו, ולחשוף אותו לתהליכים ולהתפתחויות בגלגולי צורה, לשון ונוסח בסידור. הדברים אמורים ביחס לדיונים הפרטניים שבהם מסייעות ההערות להבין את הבסיס לניקוד, לצורה או לנוסח שהעמיד, אך כוחם יפה גם להבנת דרכו באופן כללי. הערותיו השיטתיות והמפורטות משמשות חרך הצצה לחדר העבודה ולארגז הכלים שלו, והן פותחות צוהר להכרת תפיסת העולם שלו שמכוחה הוא פועל גם בהעמדת הסידור. עיון מקיף בביאורו מאפשר למעיין להתוודע אל מערכת ההנחות והשיקולים שלו וללמוד על שיטתו בההדרת הסידור ועל המרכיבים השונים הנוטלים בה חלק, ביניהם גם הדקדוק.

בער אינו ניגש אל הסידור רק כעורך לשון הבקי בכללי הדקדוק ומבקש להגיה את הנוסח ולתקן את השיבושים. הוא מודע לכך שמדובר בנוסחאות, חלקן קדומות, שיש להן משמעות דתית-רוחנית, מסורת קריאה (לעיתים ארוכת שנים), ומגוון רחב של עדויות מתקופות וממקומות שונים. כל אלה הם למעשה מקורות סמכות מסוגים שונים שכולם צריך מהדיר הסידור להתחשב בבואו להעמיד את נוסח התפילה. במקרים שבהם נוצרת התנגשות ביניהם, נדרש המהדיר להגדיר את המקום והמשקל שיש לכל אחד מהם, ולקבוע מהי הסמכות המכרעת. סעיף

³⁵ על רקע הסידורים המדוקדקים סידור רש"ס חריג בהיקפו של אפראט ההערות שיש בו, אך חלקן הגדול של ההערות אינן מעוררות עניין מצד תוכן, ואין בהן עדויות על מסורות ונוסחאות או דיון במקורות הנוסח. רש"ס עצמו היה מלמד תינוקות, וכפי שעולה מדבריו בהקדמה הוא ביקש שסידורו ישמש להוראת הלשון העברית ודקדוקה, ולשם כך העמיד הערות רבות העוסקות בענייני דקדוק ידועים ומוסכמים ואף בצורות שלא נחלקו בהן.

³⁶ ייתכן שכזה היה צריך להיות גם סידורו המתוכנן של היידנהיים "הלכה ברורה".
³⁷ סדר עבו"י, הקדמה, עמ' VIII.

זה מבקש לשרטט קווים כלליים לדרכו של בער בההדרת הסידור. הוא אינו עוסק בפרטים הדקדוקיים ובבירור שיטתו בענייני לשון, אלא מבקש לבחון את מקומו של הדקדוק והשיקולים הנגזרים ממנו בהכרעותיו של בער, בפרט כאשר מעורבות בדיון מסורות נוסח, הגייה, קבלה או פסיקה שיש להתחשב בהן.

3.1 עדי נוסח

מהדורה ביקורתית של חיבור שיש לו נוסחים שונים מתבססת על עדי הנוסח הקיימים (כתבי-יד או מהדורות דפוס), והמהדיר עומד על טיבם ומתבקש לקבוע מהו היחס ביניהם. לעיתים, על בסיס שיקולים שונים הוא מגיע למסקנה מהו עד הנוסח הטוב ביותר - אותו הוא מעמיד בפנים הטקסט, ועל גביו מציין שינויי נוסחאות וחילופים המתועדים בגרסאות החולקות. במקרים אחרים, הוא יוצר מהדורה אקלקטית שאינה מייצגת נוסח מסוים, אלא מכריע מהי הדרך הנכונה בכל מילה ומילה, באופן מקומי או על פי שיקולים קבועים.

סדר עבו"י איננו מהדורה מדעית, וספק אם ניתן לראות בו מהדורה ביקורתית, אך ההסתייגות בעדי נוסח רבים וקדומים ואזכורם התדיר במסגרת הדיון בענייני נוסח ודקדוק, הם אחד המאפיינים המייחדים אותו על רקע הסידורים המדוקדקים שקדמו לו. מאפיין זה נזכר כבר בהסכמתו של הרב שלמה זאב קליין לסידור,³⁸ והוא משבח את בער על שהקפיד לבסס את דבריו על עדי נוסח קדומים: "לכן לא ישפוט למראה עיניו. וכאשר ידמו רעיוניו. עד ימצא כדבריו הנכוחים והטובים. הנם בכתובים. או בדפוסים מדויקים. והמה עתיקים".³⁹ גם בער עצמו מתייחס לכך בהקדמה, שאותה הוא פותח בתיאור המאמצים שהקדיש על מנת להשיג סידורים בעלי ערך שעליהם יבסס את עבודתו: "ויגעתי יגיעות וטרחות הרבה לקבץ ולהביא אל ידי סדורים כתובי יד ישנים נושנים ודפוסים עתיקים קדמונים ממנהגים שונים עם פרושים ופתרונים להעזר מהם לתכן בית התפלה בעמודיו ואדניו ושערי וחדריו. ואלה הם הסדורים של התפלות שהיו לעיני במלאכת חבורי...".⁴⁰ כאן מציג בער רשימה מפורטת של למעלה מארבעים כתבי-יד וסידורים שהיו על שולחנו ושימשו אותו. זהו נוהג מקובל, ואף מתבקש, בכל מהדורה מדעית-מודרנית, אך ביחס לסידוריהם של קודמיו יש כאן חידוש גמור. ניתן לטעון, ובמידה רבה של צדק, כי הדבר משקף את העובדה שבער מאוחר להם בזמנו ופועל על רקע נורמות מחקריות אחרות, אך אין די בכך. האימוץ של נורמות מחקריות אלה בהעמדת סידור תפילה אינו מובן מאליו, והעובדה

³⁸ על הרב קליין ועל חשיבותה ותפקידה של הסכמתו לסדר עבו"י ראו להלן עמ' 29-30, והערה 63.

³⁹ סדר עבו"י, "יקר סהדותא" (הסכמה), עמ' IV.

⁴⁰ סדר עבו"י, הקדמה, עמ' V.

שבער בוחר לעשות זאת מלמדת על האוריינטציה המדעית המאפיינת את עבודת ההדרה שלו, גם כאשר מדובר בסידור. הדברים אמורים ביחס לעצם השימוש בעדי נוסח והצגתם בפתח המהדורה, עם זאת, בכל הנוגע לאופן השימוש בהם, התנהלותו של בער רחוקה מאמות המידה המקובלות במחקר המדעי, וכפי שיתבאר.

מיפוי יסודי של תוכן ההערות בסידור מלמד שבער מעיר על המצוי בסידורים אחרים בלמעלה מעשרה אחוזים של ההערות. במקרים רבים הוא מציין להם בשמותיהם, לדוגמה: סידור רס"ג (33X),⁴¹ סידור רב עמרם גאון (213X), אבודרהם (226X),⁴² סידורי פראג רפ"ה (80X), רפ"ו (11X) ו- רפ"ז (138X) מחזור רומא (103X), מחזור שאלוניק (שי"ד ושי"מ) (26X), ונציה ש"ס, אמשטרדם אמ"ת ועוד. לצידם, במקרים רבים אחרים בער מזכיר באופן כללי את המציאות ב"רוב הסדורים", "ס"י וכ"י" (=סדורים ישנים וכתבי-יד), "קצת סדורים", "ד"י" (=דפוסים ישנים), "סדורי ספרדים" (לעיתים: ס"ס) וכיו"ב. אף על פי כן, למרות הנוכחות המשמעותית שיש למרכיב זה בביאורו של בער ולמרות הרושם העולה מההקדמה לסידור, העיון הפרטני בהערות מלמד כי סדר עבו"י רחוק מלעמוד בדרישות הבסיסיות ביותר ממהדורה מודרנית. כחלק מתהליך ההכרעה בנוסח הסידור בער אומנם עיין בסידורים רבים ובחן את נוסחאותיהם, אך הוא אינו מודיע על שיטתו בעניין זה, ולא ניתן לזהות אצלו מדיניות עקבית בשימוש שהוא עושה בעדי הנוסח שעמדו לפניו. סידורים שונים נזכרים בדבריו באופן אקראי ואין דרך לעמוד על היחס ביניהם או על מידת המהימנות והחשיבות שהוא מייחס לכל אחד מהם. אזכורם של כתבי-יד ומהדורות הסידורים השונות יוצר רושם של עבודת ההדרה מדעית, אך למעשה בער עושה שימוש סלקטיבי (לעיתים מניפולטיבי) בעדי הנוסח שברשותו. בכל עניין הוא בוחר להביא את עדויותיהם של הסידורים שעולות בקנה אחד עם הצורה או הנוסח שהוא קבע, ופונה אליהם בעיקר על מנת לבסס ולתת תוקף להכרעותיו שאליהן הגיע בדרך כלל על בסיס שיקולים אחרים. ביטוי מובהק לכך מוצאים במקומות שבהם אין ספק כי הצורה שהעמיד בער היא צורה מתוקנת (בעקבות קודמיו או מסברתו) ועל בסיס שיקול דקדוקי, וגם במקרים אלה הוא מקפיד להפנות בהערה לסידורים מוקדמים שכך מופיע בהם. כך, לדוגמה, בצורות הפֶּשֶׁט, ולא הפֶּשֶׁט (עמ' 51), קוֹנֶם, ולא קוֹנִיָּהם (עמ' 78), עֲרִירוֹת, ולא עֲרִירֵי (עמ' 420), זָכוֹר, ולא זָכוֹר (עמ' 110), תִּנְחָמֶנּוּ ולא תִּנְחָמֶהוּ (עמ' 284) ועוד.

⁴¹ יש להעיר כי סידור רס"ג לא הופיע בדפוס עד שנת תש"א. כתב היד החשוב ביותר של סידור זה נתגלה באוקספורד על ידי שטיינשניידר בשנת 1851. בהקדמתו לסידור בער אינו מציין כתב-יד זה והדעת נותנת שהוא לא ראה אותו אלא למד על נוסח סידור רס"ג בעקיפין מתוך דברי אבודרהם.

⁴² למען הדיוק יש להעיר כי אזכורו הרבים של אבודרהם בהערותיו של בער אינם מתייחסים רק לנוסח התפילה שיש בסידורו, ובמקרים רבים בער מביא בשמו פירושים והסברים.

3.2 מסורת הקריאה

בשונה מחיבורים אחרים העומדים לההדרה, נוסח התפילה איננו טקסט לימודי-עיוני אלא טקסט המיועד לביצוע: הוא הגוי תדיר בפייהם של מתפללים ויש לו, אפוא, מסורת קריאה. בפני מהדיר הסידור עומדים לא רק עדי נוסח כתובים – כתבי יד ומהדורות דפוס – המשקפים את גלגולי המסירה של הטקסט והוא צריך להכריע ביניהם, אלא עליו להתחשב גם במסורות החיות המתהלכות סביב. כמו בטקסט הכתוב, פעמים שהרגל הקריאה אכן משקף מסורת לשונית קדומה וטובה, ופעמים שהוא משקף שיבוש שקנה לו שביתה בפי המתפללים. ואכן, חלק מרכזי מהאתגר העומד בפניו של מהדיר הסידור הוא הצורך להתמודד עם מסורות הגייה רווחות שהוא מזהה כמשובשות. בער מתייחס לכך בהקדמה ומבקש מקוראיו לעיין בהסברים ולקבל את ההגהות המתבקשות מהם: "ועתה אתה הקורא אם תמצא כה וכה בסדור זה תבה או נקוד כנגד הרגל קריאתך אל נא תבהל את פיד לקרוא עלי תועה תועה, אבל הביטה וראה נא בשולי העמוד למטה ותבין בבאור אמרי ונוח תנוח דעתך".⁴³

סוגיית מעמדה של מסורת הקריאה המקובלת אל מול כללי הדקדוק מבטאת בצורה המובהקת ביותר את המתח המלווה את עבודתם של מדקדקי הסידור, ובער בכללם. ככלל, ניתן לומר כי כאשר מסורות ההגייה עומדות במובהק בסתירה לדקדוק או מעוררות קושי דקדוקי - בער אינו מתחשב בהן ומעדיף את הצורה או הנוסח העולים בקנה אחד עם כללי הדקדוק, לפחות כפי שנתפסו על ידו. בכמה מקרים הוא דוחה במפורש את הקריאה הרווחת ומצביע על השיבוש הדקדוקי שבה: "והמון עם קוראים הַפֶּשֶׁט" (עמ' 51, להלן, פרק ג, סעיף 5.2.4), "והמון עם קוראים ורובי בשורק וטעות הוא" (עמ' 207), "והאומר הָאָמור בסגול טועה" (עמ' 218); "לְהַחֲיוֹת, כן בכל ס"י, וקשה בלשון לפי הקריאה המורגלת" (עמ' 284, להלן, פרק ג, סעיף 3.1.3.4); "ואף כי הרגל הקריאה שְׁעֵתָהּ, הנקוד שְׁעֵתָהּ הוא היותר נכון לפי דקדוק משקל התבה" (עמ' 600, להלן, פרק ה, סעיף 2.4); "והאומר אֲרוּכָה טועה כי הוא ל' תרופה" (עמ' 687, להלן, פרק ה, סעיף 2.2). עם זאת, בער מכיר בחשיבותן של מסורות ההגייה ומודע לערך הגלום בהן, ובכמה מקרים הוא פונה אליהן ומסתייע בהן על מנת לקבוע את צורתה של תיבה, בדרך כלל כאשר אין לה הכרע מצד הדקדוק או שהיא או נטייתה אינן במקרא. כך, לדוגמה, הוא מנקד בברכת המזון "לא חֶסֶר לנו" בבניין קל על פי "הנקוד המורגל" ודוחה את החלופה "לא חֶסֶר לנו" בבניין פיעל (עמ' 555, להלן, פרק ג, סעיף 3.2.2.6). "הרגל הקריאה" הוא גם הנימוק שמציין בער להכרעתו להעמיד זְכוּת בשבא ולא בקמץ (עמ' 110), תִּיָּס בצירי ולא בחיריק (עמ' 283), בְּכִיּוֹת ולא בְּכִיּוֹת (עמ' 702, להלן, פרק

⁴³ סדר עבו"י, הקדמה, עמ' VIII.

ה, סעיף 2.6), עֲזָרָת וְלֹא עֲזָרָת (עמ' 633, להלן, פרק ה, סעיף 2.3). העדפת הניקוד לְוִיַּת הַמֵּת על פני "הַלְוִיַּת הַמֵּת" (עמ' 39, להלן, פרק ג, סעיף 5.2.2), והניקוד אֲבָרִים על פני "אֲבָרִים" (עמ' 208, להלן, פרק ג, סעיף 5.6.1.1) מתבססת אף היא, בין היתר, על "קריאתנו המורגלת". מכל מקום, גם במקרים שבהם הוא מכריע על פי מסורת ההגיה הרווחת, בער אינו מסתפק בכך, ומשתדל להביא לה ראיות ולהציע לה הסבר דקדוקי או אסמכתא מקראית (אם נמצאה לו כזו). ואולם, במקרה אחד בער מציין במפורש כי העמיד בסידורו את הקריאה השגורה אף על פי שהיא סוטה מכללי הדקדוק של לשון המקרא: בתפילת "אבינו מלכנו" הוא מנקד "מִחֶק ברחמיך הרבים כל שטרי חובותינו", בחולם, כפי הרגל הקריאה (המשקף במקרה זה את דקדוק לשון חכמים), אף על פי שבנסיבות כאלה מנוקד במקרא בדרך כלל בפתח (עמ' 110, להלן פרק ב, סעיף 3.1.1.2).

3.3 מיסטיקה וקבלה

התפילה ביסודה היא פעולה שמיוחסת לה משמעות רוחנית, ומטרתה להוציא מן הכוח אל הפועל את הקשר בין האדם לבוראו ולתת ביטוי לדבקו בו. ואכן, לאור תפקידה המרכזי של התפילה בעבודת ה' של היחיד והציבור, מוצאים לאורך הדורות גישות וזרמים רוחניים-מיסטיים אשר השפיעו על נוסח התפילה וביקשו להטמיע בו את תפיסותיהם.⁴⁴ על זיקה טבעית זו שבין התפילה והקבלה כותב חלמיש: "הקבלה על כל רבדיה היא תופעה דתית ביסודה, והיא אף מבקשת להעמיק את הזיקה הדתית של האדם. אם כך, אך טבעי הוא שהמקובלים יתנו מכוחם לתחום התפילה, שהיא הדוגמה והביטוי העליון ליחס הדתי החי".⁴⁵ ואולם, מדקדקי הסידור האשכנזי דנו בלשון התפילה כבכל טקסט הזקוק להגהה, ובחנו את תקינותן של הנוסחאות והצורות בכלים טקסטואליים-דקדוקיים. בדרכם זו הם נאלצו לעיתים להתמודד עם לשונות תפילה שביסודן עומדות תפיסות קבליות ועם הכרעות נוסח הנגזרות משיקולים מיסטיים.

דוגמה בולטת לכך אפשר לראות בחישובים המספריים הרווחים בתורתם של חסידי אשכנז. שמואל החסיד ובנו רבי יהודה החסיד, מייסדיה של תנועת חסידות אשכנז שפעלה בגרמניה במאות השנים-עשרה והשלוש-עשרה, עסקו בחישוב האותיות והתיבות בנוסח התפילה, והעניקו משקל מכריע לערך המספרי והגימטרי של מילות התפילה. הם קבעו את הנוסח המדויק של קטעי התפילה השונים בהתאם לחישוב זה, והשמיטו מנוסח התפילה המקובל מילים או צירופים שלא התאימו למערך המספרי. חסידי אשכנז ייחסו קדושה ללשון התפילה ולאותיותיה בדומה ליחסם

⁴⁴ מקומה של הקבלה והשפעתה על התפתחות עולם הרוח היהודי נידונו במחקר בעשרות השנים האחרונות ורבות נכתב על כך. בתוך כך, היו חוקרים שעסקו ביחס בין הקבלה וההלכה (סקירת ספרות קצרה יש אצל חלמיש, הקבלה, עמ' 16), וביניהם ייזכר משה חלמיש שהתמקד במערכת הקשרים המסועפת שבין הקבלה והתפילה והצביע על האופנים השונים שבהן הותירה הקבלה את רישומה על נוסח התפילה, פירושה ומנהגיה.
⁴⁵ חלמיש, הקבלה, עמ' 25.

של בעלי המסורה אל טקסט המקרא, והם ביקשו להעמיד את נוסח התפילה על טהרתו על פי מסורת מספרית שהחזיקו בה.⁴⁶ באופן מפתיע מעט, עניינים מספריים אלה מצאו את דרכם גם לספרות ההלכה, והם נזכרים תדיר על ידי ר' יעקב בן אשר בספר הטורים שלו.⁴⁷

למרות גישתו המדעית-רציונאלית של בער לנוסח התפילה, הוא אינו נמנע מלהזכיר מסורות מספריות שנקשרו בו.⁴⁸ ולעיתים אף מביא מהן ראיה לנוסח שהכריע להעמיד בסידורו. הדעת נותנת כי השיקול המספרי לא היה זה שהכריע את הכף, מכל מקום, בער אינו מתעלם ממנו, ורואה לנכון להסתייע בו. כך, לדוגמה, בנוסח "מעולם הוא שמך" בברכת "אמת ויציב" (עמ' 84), בנוסח הקדושה לשחרית (עמ' 89), "יהמו רחמך" בברכת "על הצדיקים" (עמ' 95), "מהרה באהבה תקבל" בברכת "עבודה" (עמ' 98), "מלך על כל העולם כלו בכבודך" בעמידה לראש השנה (עמ' 388) ועוד רבים. אף על פי כן, בער אינו רואה עצמו כפוף או מחויב למסורות מספריות אלה, ובחלק מהמקרים הוא מעמיד נוסח המתבסס על שיקולים דקדוקיים או טקסטואליים ואינו מתחשב בהן. דוגמאות לכך מוצאים בדבריו על נוסח "ויהי רצון" בברכות השחר (עמ' 42), בהערתו על התוספת "כשם שעשית" לתפילת "על הניסים" (עמ' 101), בדיון בעניין אמירת הפסוק "מה רבו מעשיך ה'" בברכת "יוצר אור" גם בשבת (עמ' 210), ועוד. מכל מקום, העובדה שגם במקרים אלה הוא רואה צורך להצדיק את הכרעתו לסטות מהיעד המספרי-מיסטי, מלמדת על כך ששיטה זו והרוח העומדת מאחוריה לא חלפה מן העולם במעבר מימי הביניים אל העת החדשה, והיא המשיכה לעמוד ברקע העיסוק בנוסח התפילה גם בתקופה שבה ההדרת הסידור הושתתה בעיקרה על מחקר טקסטואלי-מדעי.⁴⁹

התייחסות מפורשת וקביעה עקרונית בסוגיה זו מוצאים בדבריו של בער על התוספת בתפילות הימים הנוראים "וכתוב לחיים טובים כל בני בריתך". מחיבורים בולטים בספרות ההלכה והמנהג עולות עדויות על נוסחאות מקוצרות של הבקשה המשמיטות ממנה את אחת המילים ("טובים"

⁴⁶ תא-שמע, התפילה, עמ' 47-51.

⁴⁷ הטור מזכיר מסורות מספריות אלה באופן עקבי בעיקר ביחס לנוסח ברכות תפילת העמידה, ראו או"ח סי' קיג-קיח. וכך כותב בסוף סי' קיג, בשם אחיו, ר' יחיאל: "דורשי רשומות הם חסידי אשכנז אשר היו שוקלים וסופרים מספר מנין תיבות התפילות והברכות וכנגד מה נתקנו" וכו'. אבודרהם יצא בחריפות נגד שיטה זו, וז"ל: "יש אנשים שמונו התיבות שיש בכל ברכה וברכה מי"ח והביאו פסוקים על כל ברכה מעניניה שעולין תיבותיהן כמנין תיבות הברכה וכן עשיתי אני בראשונה מנין כזה. ואחר כך נראה לי שאין לו יסוד ולא שורש כי לא תמצא מקום בעולם שאומרים שמנה עשרה בענין אחד תיבה בתיבה אלא יש מוסיפין תיבות ויש גורעין ואם כן המנין הזה אינו מועיל אלא למי שעשאהו ולא לזולתו. ולמה נטריח על הסופרים לכתבו" (עמ' קה). דבריו אלה של אבודרהם הובאו על ידי ר' יוסף קארו בחיבורו "בית יוסף", ואכן בשולחן ערוך שלו לא נותר זכר למסורת המספרית של חסידי אשכנז.

⁴⁸ לדוגמה: בברכת "ישתבח" (עמ' 75), ברובן המוחלט של ברכות תפילת שמונה עשרה, בנוסח הנאמר לפני ברכת העולה לתורה (עמ' 123), בנוסח הפיוט "אל אדון" (עמ' 211), בנוסח "קדושה" בשחרית של שבת (עמ' 236) ועוד.

⁴⁹ יש בכך כדי להוכיח ולהדגים את הדברים שבהם חותם תא-שמע את הסקירה על השיטה המספרית בנוסח התפילה: "ואף שאין ספק כי בכל הדורות הייתה יד נוסח הצרפתים על העליונה, הרי שהשיטה החילונית [=שיטתם המספרית של חסידי אשכנז] הייתה בבחינת אפשרות קיימת במשך דורות רבים" (תא-שמע, התפילה, עמ' 51).

או "כל"), על מנת שהיא תכלול חמש מילים בלבד.⁵⁰ בער דוחה זאת, ומבסס את הנוסח בן שש המילים על שורה של מקורות, תוך ביטול המנהגים המתחשבים בשיטה המספרית. במקרה זה אין התנגשות בין המסורות המספריות לבין שאלות של דקדוק, אך בער מציג כאן את עמדתו העקרונית בעניין מקומם של שיקולים מיסטיים בנוסח התפילה: "והנכון שלא לדלג כלל מן הנוסחא מפאת כוונות שאין להן יסוד אלא בסוד" (עמ' 389). בדומה לכך הוא מתבטא ביחס לנוסח הקידוש לליל שבת, אף שם כלפי נוסחה מקוצרת שנועדה לעמוד ביעד מספרי-קבלי: "ואנחנו מפני כך לא נעזוב גרסתנו ואין לנו עסק בנסתרות" (עמ' 198).

השפעתם של יסודות מיסטיים על נוסח התפילה קשורה בהמשך בשמו של האר"י ובתורת הקבלה שהוא פיתח ושצמחה מכוחו. הוא עסק הרבה בכוונות התפילה ובאופן שבו הן צריכות לקבל את ביטויין בנוסחאותיה, והדברים רוכזו על ידי תלמידו, ר' חיים ויטאל, בספר "שער הכוונות" שנחשב לאחד החיבורים הקבליים החשובים ביותר. הגהותיו התייחסו לנוסח התפילה הספרדי והן התקבלו על ידי חלק גדול מקהילות הספרדים ונוהגות עד היום, אך לקבלת האר"י נודעה השפעה של ממש גם על סידורי האשכנזים, זאת בתיווכה של תנועת החסידות שינקת ממנה. תלמידי הבעל שם טוב ביקשו להביא לידי ביטוי בתפילה את כוונות האר"י ושאפו לאמץ את נוסח התפילה שלו, והם הרכיבו יסודות רבים מתוכם על סידור התפילה האשכנזי. זהו הבסיס להתפתחותו של הנוסח המכונה "נוסח ספרד" שהלך והתפשט במזרח אירופה במקביל להתפשטות החסידות, ובהמשך הפך לנוסח הרווח בקרב מתפללים אשכנזים, עד ימינו. נוסח זה כבר קנה לו שביתה בקרב ציבור גדל והולך בימיו של בער, והוא מתייחס בהערותיו לעניינים פרטיים שהוא מעורר, חלקם בעלי זיקה לדקדוק. לצידם, ניתן למצוא בדבריו גם אמירות עקרוניות ביחס למקומה של הקבלה בסדרי התפילה ובהעמדת נוסחאותיה.

בער אינו נמנע מלהביא בסידורו קטעי תפילה (בעיקר כאשר מדובר בפסוקים) שהונהגו על ידי המקובלים, ואף מציין בהערה את מקורם. כך, לדוגמה, אמירת פסוקי "שש זכירות" בסיום תפילת שחרית (עמ' 155), מזמורי "קבלת שבת" (עמ' 178), תענית ערב ראש חודש ("יום כיפור קטן") (עמ' 319), תוספת מזמור סז בסוף סדר קידוש לבנה (עמ' 339), אמירת הפסוק "לישועתך קויתי ה'" בשישה אופנים בקריאת שמע שעל המטה (עמ' 576), ועוד. לעומת זאת, נוסחאות מחודשות שנתחברו על פי תורת הסוד ושולבו בתפילה אומנם נדפסו בסידורו, אך הוא אינו מסתיר את הסתייגותו מהם, בין היתר על ידי הימנעות מוצהרת מהגהת לשונם. כך, לדוגמה, הוא

⁵⁰ במספר זה נקשרו משמעויות שונות: חמישה חומשי תורה, מספר הדורות מיצחק עד משה, מספר המילים בפסוק "מחני נא מספרך אשר כתבת" (בעניין זה בער לא יוצא רק כנגד עצם הכפיפות למספר, אלא גם כנגד הפסוק המשמש כאן כמודל מספרי: "אמנם חבור הכוונה לפסוק ההוא עם 'וכתוב' קשה להולמו, ורק סותרים הם זה לזה").

מעמיד בסידורו את תפילת "יהי רצון" שלפני נטילת לולב, אך פותח את ההערה בהסתייגות ממנו: "אע"כ [אשר על כן] אמירתו איננה שוה למי שלא בא בחדרי חן פנימה וכן גם יעב"ץ השמיטו מסדורו ואני אך מפני ערעור המורגלים בו הנחתיו כמו שהוא ובלי הניף עליו יד ההגהה אף כי צריך לה" (עמ' 367). באופן דומה, הוא מדפיס את נוסח "ברוך שמה", אך עומד בהערה על מקורו הקבלי ומודיע כי "יען כי בהרבה קהלות אשכנז אין אומרים אותו לא אאריך בפירושו" (עמ' 122). ביטוי בולט יותר להסתייגותו של בער מהשפעתה של הקבלה על התפילה מוצאים ביחס לנוסחאות "יהי רצון" המלוות את עטיפת הטלית והנחת התפילין. הוא אומנם אינו משמיט אותן, אך בוחר בנוסח מרוכך, הלקוח אף הוא מסידור של"ה ומבוסס על תורת הסוד, אך לשונו "פשוטה ומובנת לכל" והוא אינו כולל "דברים עמוקים יסודם בסודות הקבלה" (עמ' 55).

מכל מקום, כאשר הדברים אינם נוגעים לנוסח התפילה אלא לדקדוק לשונה, סדר העדיפות של בער הוא ברור, והוא אינו נושא פניו למקובלים ולדבריהם. בער דוחה צורות, מבנים תחביריים או נוסחאות שמקורם בספרות הקבלה ועומדים בניגוד לכללי הדקדוק או מעוררים קושי דקדוקי. כך, לדוגמה, הוא מתנגד ליידוע הצירוף "לאל ברוך נעימות יתנו" (עמ' 79), ובהקשר זה ראוי לציין גם את התבטאותו העקרונית, הבולטת בחריפותה, כנגד הנוסח "בִּפְּהָ עֲמוּ" ב"ברוך שאמר". על פי דקדוק מתבקשת כאן צורת הנסמך "בִּפְּי", אך היו שהעדיפו, על פי הקבלה, את הנפרד "בפה" העולה בגימטריה למניין פ"ז, כמניין התיבות בקטע תפילה זה. על כך כותב בער מפורשות: "אין משגיחין בגימטריות שכנגד דקדוק הלשון" (עמ' 59).⁵¹ גישתו של בער המבקשת להעמיד את נוסח התפילה על יסודות רציונאליים ולהמעט במשקלם של שיקולים קבליים, באה לידי ביטוי גם במקומות שבהם מסקנתו הדקדוקית עולה בקנה אחד עם המצוי בספרות הקבלית: אף שהוא מכיר את הדברים ומפנה אליהם, הוא אינו מסתפק בכך, ומבסס את הכרעתו על שיקולים טקסטואליים ולשוניים. כך, לדוגמה, ביחס לניקוד הצורה **בְּרִיּוֹת** (עמ' 58), לכתוב **די-ברא** שבנוסח הקדיש, בשתי מילים (עמ' 129, להלן, פרק א, סעיף 4.3.1), בנוגע לשימוש בגוף שני "על כל מה שבראת" בברכת "בורא נפשות" (עמ' 567), ועוד.

3.4 דקדוק ופסיקת הלכה

הזיקה בין מדקדקים ופוסקי הלכה ויחסי הגומלין ביניהם היא סוגיה מרתקת שראוי להקדיש לה דיון בפני עצמו, וסעיף זה אינו מבקש אלא להצביע על כמה מביטוייה בעבודתו של בער: מקומם

⁵¹ וראו וידר, התגבשות, עמ' 469-491. וידר עוקב אחרי שורשיו של מנהג זה וסוקר את הוויכוחים שהתנהלו סביבו. הוא מראה כי הנוסח "בפה עמו" לא בא לעולם במאה השש-עשרה בצפת ומטעמים קבליים, אלא רווח באשכנז כבר מהמאה השלוש-עשרה ואף בנוסחאות שהיו בהן יותר מ-57 תיבות. עוד הוא הראה כי העדפת "בפה" על "בפי" נהגה לא רק ב"ברוך שאמר" אלא גם בקטעי תפילה נוספים שהיא עלתה בהם. וידר טוען כי ביסוד המנהג עומד הרצון להימנע מהתיבה "פי" המשמשת בצרפתית ובגרמנית העתיקה כביטוי של גנאי המביע בז וזלזול.

של ענייני ההלכה בסדר עבו"י בכלל, ובהכרעותיו בשאלות דקדוק הנוסח בפרט. בער כידוע איננו פוסק הלכה. הוא העמיד סידור מדוקדק והתמחותו העיקרית היא בנוסח המקרא וחקר המסורה, עם זאת, עיון בסידור ובהערות המלוות אותו חושף את רוחב ידיעותיו של בער גם בתחומי ההלכה השונים ואת בקיאותו בספרי הפוסקים.

עיקר הטקסט בסדר עבו"י הוא התפילות השונות, אך אי אפשר להתעלם מנוכחותם של ענייני ההלכה הרבים המשולבים בו לצד נוסח התפילה גופו. בפתח סידורו בער מפרט את הדינים המלווים את האדם מהשכמתו בבוקר ועד לכניסתו אל בית הכנסת, וכן דינים כלליים הנוגעים לתפילה. לתיאור זה מוקדשים 32 (!) עמודים, הכוללים גם גרסה מקוצרת בתרגום לגרמנית. בהמשך, משובצות לכל אורכו של הסידור פסקאות המשלימות את נוסח התפילה בסיכום תמציתי של עיקרי הדינים והמנהגים, בעיקר סביב לוח השנה, החגים והמועדים.⁵² טקסטים הלכתיים אלה אינם מענייניו של מחקר זה והם לא יידונו בו, אך יש בהם כדי להאיר היבט מהותי במפעל ההדרת הסידור של בער: מלבד נוסח התפילה עצמה, סדר עבו"י מבקש להעניק לאדם מעטפת של מידע והנחיות סביב מעגל החיים היהודי ולספק לו מענה ראשוני בנושאים הלכתיים העולים בהתנהלות השוטפת של חייו.⁵³ גם אם במבט ראשון נראה כי יש בכך חזרה אל הנוהג המקובל בסידורים הקדומים (כמו סדר רב עמרם גאון או מחזור ויטרי) לכרוך יחד את נוסח התפילה וענייני הלכה שונים, דומה שאצל בער הדבר נובע ממגמה חדשה המשקפת את תפיסתו התרבותית וניכרת היטב במפעלו: ההדרות וההנחיות ההלכתיות המלוות את נוסח התפילה מבטאות את הרצון להעמיד מהדורה מקיפה, מעמיקה וכוללת, עשויה בטוב טעם ועומדת בסטנדרטים גבוהים של אסתטיקה ושלמות הן מצד תוכנה והן בהיבטים החיצוניים שלה. ראשיתה של מגמה זו נעוצה

⁵² דיני ערב שבת (עמ' 173); סדר קידוש לליל שבת, דיני יין וכוס של קידוש (עמ' 197); בציעת הפת וסעודת שבת (עמ' 198); עליה לתורה, פרשיות מיוחדות, טעויות בקריאת התורה, דין ס"ת שנמצא בו טעות, חיובים (עמ' 225-226); קידוש לשחרית בשבת (עמ' 252); סעודה שלישית (עמ' 294); הבדלה (עמ' 309-310); מלווה מלכה (עמ' 318); ברכת הלבנה (עמ' 337); לוח לקביעת החדשים והמועדים (עמ' 340-342); בדיקת חמץ (עמ' 342); ערב פסח (עמ' 343); דיני עירוב תבשילין ועירוב חצרות (עמ' 345); שמחת יום טוב (עמ' 361); דיני ספירת העומר (עמ' 362); חג השבועות (עמ' 364-365); חג הסוכות, נטילת ארבעת המינים (עמ' 367); שמיני עצרת (עמ' 382); ראש השנה (עמ' 383, 391, 406); דיני תקיעת שופר (עמ' 394); כפרות (עמ' 408); ערב יום כיפור, עינויים (עמ' 409); נעילה ומוצאי יום כיפור (עמ' 431, 438); הדלקת נרות חנוכה (עמ' 439); הלכות פורים (עמ' 449); תשעה באב (עמ' 450); סעודה וברכותיה, דיני אכילה, קדימה בברכות, זימון (עמ' 553); הפרשת חלה, עירוב תחומין (עמ' 571); תפילת הדרך (עמ' 580); ברית מילה, פדיון הבן (עמ' 582-585).

⁵³ במקרים מסוימים אפשר לזהות בתוך הטקסטים ההלכתיים הללו גם אמירות "חינוכיות" המבטאות את שאיפתו של מעמיד הסידור להשפיע על המתפלל/המעייין ולכוון את אורחות חייו, כדוגמת ההנחיות לבילוי שעות הפנאי בשבת (עמ' 252), או האזהרה לנעורים בליל שבועות שלא לעסוק בדברים בטלים (עמ' 365). יוער כי הדברים מצוטטים, מילה במילה, מסידורו של היידנהיים (עד ע"א, ו-ק"ט ע"א בהתאמה).

במפעלו של היידנהיים, ובער המשיך ושכלל אותה,⁵⁴ ובחלק מהמקרים ניכר כי הוא שואב את הדברים מקודמו, ולעיתים אף מצטט אותם כלשונם.⁵⁵

מלבד הסיכומים ההלכתיים המשובצים בגוף הסידור כהשלמה לקטעי התפילה והברכות, ענייני הלכה עולים גם בהערותיו של בער, ומצויות בהן הפניות רבות לדברי הפוסקים ולספרות ההלכה. רובן עוסקות בסדרי התפילה⁵⁶ או בנוסחאותיה⁵⁷ ואינן מעוררות עניין דקדוקי, אך בחלקן יש התייחסות לדיוקי צורה או נוסח שמעורבים בהם שיקולים מתחום הלשון. הערות אלה מדגימות את הזיקה בין עבודתם של מעמידי הסידורים לבין פוסקי ההלכה: אלו נדרשו להכריע מהו הנוסח הנכון והמדויק שאותו יעמידו בסידור, ואלו נדרשו לפסוק כיצד יש לומר או להגות בעת התפילה או הברכה כך שהמתפלל יצא ידי חובתו כראוי. שני התחומים משיקים זה לזה עד כדי ערבוב ביניהם: הפוסקים מזכירים ענייני דקדוק ומתבססים על דברי מדקדקים בבואם לפסוק הלכה, ומעמידי הסידורים מתייחסים לפסיקת ההלכה, מביעים את דעתם ואף מכריעים.⁵⁸

יש כמה דוגמאות כאלה בנוסח התפילה עצמו, אך הדבר בולט במיוחד בכל הנוגע ללשון של הברכות. ספרות ההלכה עוסקת בפרטי הדינים של הברכות השונות וביניהם גם נוסח הברכה, שהדיוק בלשונה נתפס כחלק מהם. אף על פי שמדובר בנושא הלכתי שנדון על ידי הפוסקים, בער אינו מושך ידיו מעיסוק בנוסח הברכות. כמו יתר נוסחאות התפילה, גם לשון של הברכות נתפסת אצלו כמושא לזיקוק וההדרה, והוא מגבש את עמדתו על בסיס רחב (ומשתנה) של שיקולים: הוא מברר את נוסח הברכה בספרות חז"ל, בספרי המנהגים ובסידורים שקדמו לו, ובמקביל הוא בוחן את ההיבטים הלשוניים של הנוסח ודן בו על בסיס הנחות ותפיסות דקדוקיות. ניתוח הנוסחאות שהעמיד בער בסידורו ועיון בהערות המלוות אותן מלמדים על עבודתו היסודית ועל בקיאותו המופלגת בדברי הפוסקים. מכל מקום, בין אם הוא מקבל את עמדתם ובין אם הוא חולק עליה, זהו מרכיב אחד בלבד מתוך מכלול השיקולים שהוא מתחשב בהם. בער בוחן את הנוסח באופן חופשי בכלים דקדוקיים, פרשניים וטקסטואליים, ומכריע על פיהם בין הדעות השונות העולות

⁵⁴ אלבוגן, עמ' 293.

⁵⁵ כך, לדוגמה, בדיני תפילת "הבינונו" (עמ' 108, והיידנהיים כד ע"א), בתיאור סדר תפילת שחרית לשבת לפני "נשמת" (עמ' 206, והיידנהיים נה ע"א), בהנחיות ההלכתיות לבדיקת חמץ (עמ' 342, והיידנהיים קי ע"ב), בסקירת המנהגים וסדרי התפילה של חג הסוכות (עמ' 368, והיידנהיים קכ ע"ב), ועוד רבים אחרים.

⁵⁶ לדוגמה: אמירת הפסוק "והוא רחום" בשבת (עמ' 62), קידוש בליל שבת בבית הכנסת (עמ' 197), בעניין אמירת "הלל" (עמ' 328), ועוד.

⁵⁷ לדוגמה: חתימת "מקדש את שמך ברבים" בתפילת השחר בשם ומלכות (עמ' 46), הנוסח "ושבענו מטובך" בברכת השנים שבתפילת העמידה (עמ' 92), "מלך מוחל וסולח" וכי' בברכת ההפטר ביום כיפור (עמ' 226), ועוד.

⁵⁸ דוגמה לכך מוצאים בדיון בלשונה של ברכת "בורא עשבי בשמים". סוגיה זו נידונה על ידי כהן (כהן, עשבי בשמים), והרצאה ששמעתי מפיו על בסיס מאמרו זה חשפה אותי לזיקה שבין דקדוק ופסיקת הלכה והביאה אותי לנסות ולעמוד על האופן שבו היא באה לידי ביטוי בעבודתו של בער. יוער כי דווקא דוגמה זו אינה משקפת את דרכו של בער בענייני דקדוק והלכה, וכפי שיתבאר.

בפוסקים. כך, לדוגמה, ניתוחו מביא אותו לקבוע כי יש לברך "להתעטף בציצית", ביידוע (עמ' 55), "על כל מה שבראת", בגוף שני (עמ' 567), "שהשֵׁלֶטון לפניך" ולא "שֵׁלֶטון" (עמ' 362, להלן, פרק ג, סעיף 5.2.7), "שֵׁעֶשֶׂה את הים הגדול" בלשון עבר (עמ' 570) ועוד.

בחלק מהמקרים עיונו מביא אותו לסטות מהפסיקה המקובלת, והוא אינו נרתע מלהעמיד נוסח שונה מהגישה הרווחת בקרב פוסקי ההלכה: הוא מכריע לנקד "להניח תפילין" בניגוד לעמדתו המפורשת של ר' יוסף קארו בשולחן ערוך (עמ' 56, להלן, פרק ג, סעיף 3.3.2.1) ו"שהכל נהיה בדברו", בסגול ולא בקמץ (עמ' 567, להלן, פרק ג, סעיף 3.1.2.4), וכן מעמיד "היום יום אחד לעומר", ולא "לעומר" כפי שקבע מגן-אברהם (עמ' 362). באופן דומה, הוא אינו נמנע מלהצביע על צורות או נוסחאות משובשות מבחינה דקדוקית שזכו לתמיכתם של חלק מפוסקי ההלכה: אי אפשר (עמ' 37, להלן, פרק ג, סעיף 2.2), בָּפָה עמו (עמ' 59), וינוחו בה-בו-בם (עמ' 263, להלן, פרק ד, סעיף 4.6).⁵⁹

אף על פי שבער עושה שימוש נרחב בדברי הפוסקים ובמקורות מספרות ההלכה, הוא, כאמור, אינו פוסק הלכה, ואינו רואה עצמו מחויב לשיטה הלכתית מסוימת או לכללי פסיקה ברורים. כך, לדוגמה, הוא עשוי להסתייע בדבריו של בעל "מגן-אברהם" או לחלוק עליהם, להתבסס על דברי ר' יוסף קארו או לערער עליהם. החירות שבה הוא נוהג בפנייתו אל עדי הנוסח של הסידור מאפיינת גם את השימוש שלו בספרות ההלכה: הוא ניגש אל הנוסחאות מתוך עמדה מחקרית ופועל על פי עקרונות דקדוקיים וטקסטואליים, ופונה אל מקורות הלכתיים שונים על פי שיקול דעתו במידה שהם מעוררים עניין או מחזקים את עמדתו. מכל מקום, גם אם בער אינו כפוף לשיטת פסיקה מסוימת הוא פועל בתוך המרחב ההלכתי המסורתי ורואה עצמו חלק ממנו, וחשוב לו לתת לכך ביטוי בהערותיו. הוא מרבה להזכיר את הפוסקים השונים, ורבות מקביעותיו בענייני צורה ונוסח מגובות בהפניות למקורות הלכתיים ולסידורים קדומים. ההסתמכות על בסיס מוצק של עובדות ועדויות בכל עניין היא מאפיין בולט בשיטתו של בער, אך דומה שבתחום ההלכה בער מייחס לכך חשיבות יתרה, וכפי שיתבאר.

עיון בספרות ההלכה המוקדמת מלמד כי אף שהפוסקים דנו בהלכות תפילה והתייחסו לנוסחאותיה, פרטי הנוסח וצורתן המדויקת של המילים לא נתפסו בעיניהם כעניין הלכתי של ממש, ואין צריך לומר שהם לא עסקו בכך באופן שיטתי. לשונות תפילה נזכרות בדבריהם כמשיחים לפי תומם אגב הדיון ההלכתי, ואף אם עולים בהם דיוקים בנוסחאות שונות, דומה

⁵⁹ בצירוף "וינוחו בה" הכינוי מוסב על השבת ועל פי כללי ההתאם התחבירי מתבקש להטותו בנקבה. על פי המנהג שיסודו בדברי מקובלים אומרים בערבית "וינוחו בה", בשחרית ובמוסף "וינוחו בו" ואילו במנחה "וינוחו בס", וכפי שיתפרט במקומו.

שהם לא עשו זאת כמבקשים לפסוק הלכה במובן הפשוט. אולם, על רקע צמיחתה של תנועת הרפורמה שקראה תגר על ההלכה המסורתית בכלל, ועל התפילה בפרט, הלכה והתחזקה, בעיקר באשכנז, המגמה המבקשת להגן על פרטי נוסחאות התפילה.⁶⁰ כפי שקרה בתחומים הלכתיים רבים אחרים, כל הצעה לשינוי או תיקון נתפסה כערעור על המסורת ונדחתה על ידי פוסקים. מדקדקי הסידור הראשונים, רש"ס, ר"ע ור"א ואולי אף רז"ה, לא התמודדו עם מגמה זו. רש"ס זכה לתמיכתם של חשובי הפוסקים בדורו ואת סידורו המדקדק הוא העמיד על פי בקשתם, וסידורם של ר"ע ור"א התקבל אף הוא בזרועות פתוחות על ידי ציבור המתפללים וחכמי התורה. סידורו של רז"ה אומנם עורר ביקורת, אך למרות חריפותה, היא הייתה עניינית והתמקדה בנוסחאות הספציפיות שהוא שינה ובעקרונות שעל פיהם פעל. יתרה מכך, רז"ה זכה ליחס של כבוד מצד פוסקי ההלכה שבדורו, וחלקם התחשבו בעמדותיו הדקדוקיות בפסיקת ההלכה ואף הזכירו אותו בשמו.⁶¹ סטנוב, לעומת זאת, פעל כבר על רקע צמיחתה של תנועת ההשכלה ואף נמנה על חוג המשכילים. תנועת הרפורמה ותיקוני הדת עוד לא התגבשה מבחינה ארגונית ומעשית, אך היסודות הרוחניים שלה הונחו כבר בימיו, ובמידה רבה הוא היה שותף להם. אישיותו וכתביו היו שנויים במחלוקת (לאו דווקא על רקע השקפתו הדתית), אך גם עבודתו בסידור זכתה לביקורת מצד תלמידי חכמים שבדורו, והוא הואשם, במידה רבה של צדק, בסטייה מהמסורת המקובלת וחוסר מחויבות לדברי חכמים.⁶² הוא ניסה להמשיך את המורשת האשכנזית של הגהת הסידור על פי דקדוק כפי שעשו, במידה רבה של הצלחה, מדקדקי הסידור שקדמו לו, אך היהדות האורתודוקסית שוב לא הייתה פתוחה לכך, והדפה כל ניסיון להתערב בנוסח הסידור, בוודאי כשהיא באה מידי של מי שמזוהה עם המשכילים. היידנהיים, לעומת זאת, הצליח לשקם את מערכת היחסים האמביוולנטית בין העולם המסורתי והדקדוק. הודות להתנהלותו הזהירה, לאופייה השקול של עבודתו ולדמותו, מפעלו הליטורגי זכה להערכה והתקבל בציבור. סידורו

⁶⁰ בהקשר זה, מעניין להביא דברים שכותב החיד"א בחיבורו "טוב עין" (סי' ז'): "ולענין מה שנהגו לשנות תיבות זה בא מכח הדקדוק, וזה בא מכח הבנת הענין וחיבור הדברים וכיוצא, ויש יוצא לטעון מכח חכמת האמת [=תורת הנסתר]. דע דאין קפידא בזה דכל א' יאמר דהנוסחא עיקרית כדבריו ונפל טעות בספרי הדפוס והרוצה לשנות יכול לשנות... המשנים תיבה או תיבות בתפלה וטענים מצד הדקדוק או מצד יפוי הלשון הרשות בידם שאינו דבר איסור והיתר". הוא קובע במפורש כי שינויים מינוריים בלשון התפילה, מטעמי דקדוק, פרשנות ואף מטעמים שמקורם בתורת הנסתר, אינם בגדר איסור. דבריו אלה מוקדמים לצמיחתה של תנועת הרפורמה, אך ייתכן שניתן לראות בהם סימן מקדים להבדל שילך ויתפתח בין העולם האשכנזי ומרחב התרבות הספרדי בהתייחסות לשינויים ובכונות לקבלם.

⁶¹ בהקשר זה בולט ר' יוסף ב"ר מאיר תאומים, הפרי מגדים, אשר מזכיר אותו הרבה בחיבורו ההלכתי על השולחן ערוך. ראו או"ח סי' נד, נו, נט, רטז, תרמג ועוד. בספרות ההלכה, גם בימינו, הוא זוכה בדרך כלל לכינוי "המדקדק הגדול".

⁶² לדוגמה: ר' יצחק אייזיק חבר, מגן וצינה (ד"צ: בני-ברק תשמ"ה, צ ע"ב); ר' יהודה לייב אדל בהקדמה לחיבור "מים טהורים".

ומחזוריו יצאו במהדורות רבות ונפוצו בכל רחבי אירופה, ואף על פי שהוא הטמיע בהם הרבה מתיקוניו של סטנוב, הם התקבלו בקהילות רבות, והוא לא נתקל בהתנגדות רבנית. בזמנו של בער, באמצע המאה התשע-עשרה, כבר הייתה תנועת הרפורמה למציאות קיימת בחברה היהודית בגרמניה, והוא ביקש לבדל את עצמו באופן מוחלט מעמדותיה, ובפרט במה שנוגע לנוסח התפילה. הוא ראה עצמו כממשיך דרכו של היידנהיים וכך הציג את עבודתו, וביקש להמשיך וליהנות מהתמיכה הציבורית הרחבה שלה זכה קודמו בקרב החברה היהודית. על מנת להצהיר על השתייכותו למסגרת המסורתית ועל כפיפותו לעולם ההלכה, בער דאג להציג בראש סידורו מכתב הסכמה מאת הרב שלמה זאב קליין.⁶³ הסכמה זו, המהווה "הכשר" לסידור, נועדה גם לתת תוקף להכרעותיו ההלכתיות וליצור אמון באמירותיו בענייני הלכה. בהקדמה לסידור הוא מתאר כי הסכמה זו לא נכתבה בחלל ריק, והרב קליין שימש עבורו כתובת להתייעצות בענייני הלכה ונוסח במהלך עבודתו: "ואף בזאת לא סמכתי על דעת עצמי כי אם שאלתי את פי חכמים חשובים ויעצתי עם משכילים אהובים והם היו בעוזרי... והשני גדול הדור מוהר"ר שלמה קליין נר"ו והוא בחן ובדק את כל דברי באורי וגם העניקני פירושים נחמדים ציצים ופרחים ושתלתיים בערוגות באורי".⁶⁴ הרב קליין נזכר כאן כדמות השנייה שבה נועץ בער בהעמדת הסידור, והראשון הוא, כאמור, ליאופולד צונץ, ממייסדיה של חכמת ישראל. בעבודתו (ובאורחות חייו) בער ביקש לשלב בין נאמנות להלכה ובין העיון המדעי ונזהר שלא להגיע להתנגשות חזיתית ביניהם. הוא הרבה להפנות לספרות ההלכה, אך עם זאת הוא לא נמנע מלהפעיל שיקול דעת דקדוקי גם בעניינים שנידונו בפוסקים, ואף להכריע בניגוד לעמדתם.

4. חטיבות לשוניות בסידור

הסידור בנוי על פי סדר התפילות - לאורך היום ובמעגלי הזמנים והחיים – וזה המבנה היסודי שעל פיו מקובל להתייחס אליו. עם זאת, הסידור אינו עשוי מקשה אחת מבחינת לשונו ויש בו מגוון רחב של שכבות ותקופות בתולדות התרבות והלשון העברית. ביטוי יפה לכך יש בדברים שכתב בשנת תר"פ ר' אליעזר מאיר ליפשיץ בחיבורו "החדר":

⁶³ לא ידוע לי על קשר מתמשך ביניהם, ונראה כי שיתוף הפעולה נוצר באופן נקודתי סביב הוצאת הסידור. עם זאת, היכרות עם דמותו ופועלו של הרב קליין מלמדת כי יש ביניהם הרבה מהמשותף, ואין זה מפתיע כי בער בחר לפנות דווקא אליו על מנת שיכתוב את ההסכמה לסידור. הרב קליין (תקע"ה-תרכ"ח) ישב בעיר קולמאר באלזס הדרומית, ושימש כרב מחוז הריין העליון. מלבד ידיעותיו הרבות וגדלותו בתורה, הוא עסק בפעילות ציבורית והתפרסם במאבקו נגד מגמות תיקוני הדת בצרפת. אף הוא, כמו בער, הרחיב את השכלתו מעבר לעולם התורה ורכש ידיעה בשפות קלאסיות ובתחומי דעת כלליים. בתפיסתו ובהשקפתו הוא ראה עצמו כמייצג של "היהדות הנאמנה" ועמד אל מול זרמים שביקשו להכניס שינויים בדת. על דמותו ומפעלו ראו מ' קטן, הרב שלמה זאב קליין זצ"ל (תקע"ה-תרכ"ח) תולדותיו וכתביו, המעין ל (תש"ן) עמ' 28-7.

⁶⁴ סדר עבו"י, הקדמה, עמ' IX. בהערה, בער מונה כמה דוגמאות לעניינים המובאים בסידורו משמו של הרב קליין, והן מלמדות כי תרומתו לא הצטמצמה לענייני הלכה, והיא נוגעת לענייני נוסח, פרשנות ותולדות התפילה.

הסידור הלא היה הספר הכי מצוי בין היהודים, והיו סידורים שונים: לכל אדם מישראל לפי מדרגתו, ולא היה יהודי בלעדיו. והסידור הלא היה כספרייה קטנה בהיותו פרי התפתחות ארוכה, ואין תקופה בתולדותינו שאין רשמיה בסידור.⁶⁵

ואכן, הסידור כולל טקסטים המייצגים חטיבות לשוניות מובחנות בעלות מאפיינים דקדוקיים שונים: פרקי מקרא (פסוקי דזמרה, קבלת שבת, הלל וכיו"ב), ספרות חז"ל (פרק "איזהו מקומן", הפרק "במה מדליקין", מסכת אבות), קטעי תפילה בארמית (יקום פורקן, בריך שמה, ועוד) וכמובן – גוף התפילה עצמה שהוא יצירה עצמאית. בחלק מהסידורים, וסדר עבו"י בכללם, נדפסו בהיקף משתנה גם פיוטים שלשונים משקפת אף היא פרק בתולדותיה של הלשון העברית.⁶⁶ מיון הטקסטים הכלולים בסידור על פי החטיבות הלשוניות הנזכרות חושף מה גדול היקפם של הקטעים אשר מבחינת לשונם אינם שייכים להגדרה "לשון התפילה", אך האופן שבו רגילים הכול לראות אותם בהקשר ליחידות התפילה השונות מטשטש את המודעות לסוגות השונות הללו המרכיבות את הסידור. ואכן, הדיון הדקדוקי בלשון התפילה בדרך כלל אינו מבחין ביניהן, והעיסוק בצורות ובצירופים בדרך כלל אינו מתחשב בהקשרם הספרותי.⁶⁷ עם זאת, במהלך מיפוי ההערות בסדר עבו"י הלכה והתחדדה אצלי ההכרה כי לפחות ביחס לבער יש ערך לבחינה של כל אחת מהחטיבות הללו בפני עצמה, ועיון כזה עשוי לתרום תרומה של ממש להבנת התמונה השלמה של שיטתו הדקדוקית. את הדיון בצורות עצמן ובהערות המלוות אותן ימצא הקורא בגוף העבודה, כל אחת במקום הראוי לה על פי ענפי הדקדוק השונים, אך על גבי הניתוח הפרטני, סעיף זה במבוא מציע נקודת מבט מזווית אחרת על עבודתו של בער ועל דרכו כמהדיר הסידור, ומבקש להצביע על עקרונות המאפיינים את שיטת הההדרה של בער בכל אחת מהחטיבות הלשוניות הכלולות בסידור. הדברים עומדים בזיקה לתחומים אחרים שבהם עסק ומשתלבים בתפיסת עולמו ודרכו הדקדוקית העולה מהערותיו, אך העיון בהן מנקודת מבט זו חושף ומחדד היבטים חשובים בשיטתו, היבטים שקשה לעמוד עליהם בניתוח פרטני של ההערות שאין בו הבחנה בין החטיבות והסוגות השונות.

⁶⁵ א"מ ליפשיץ, 'החדר', התקופה ז' (תר"פ), עמ' 294-352. נדפס לאחרונה בתוך: החדר: מחקרים, תעודות, פרקי ספרות וזכרונות, בעריכת ע' אטקס וד' אסף, תל-אביב תש"ע, עמ' 169.

⁶⁶ לעומת הסידורים הנפוצים, וביחס לסידורי קודמיו, סדר עבו"י כולל חלקים רבים שאינם מגוף התפילה ואף הקריאות בתורה, מגילת שיר השירים, ספר תהלים, סדר המעמדות, ועוד. יש בכך דוגמה נוספת לשאיפתו של בער להעמיד סידור שלם, שישפק את כל צרכיו הליטורגיים של האדם מישראל – בבית הכנסת ומחוצה לו.

⁶⁷ כמה ממאמריו של כהן הוקדשו לבירור ענייני ניקוד ותצורה בטקסטים מספרות חז"ל או בלשון הפיוט על בסיס הופעתם בסידורים המדוקדקים, אך עיונים אלה מתמקדים בצורות עצמן ומכוונים לבירור תצורתן וגלגולי המסורות שלהן, ואין בהם ניסיון לאפיין את דרכו הדקדוקית של המהדיר בהעמדתה של סוגה זו בדווקא. ראו כהן, ברייתא; הנ"ל, פיוטי הושענא.

4.1 פרקי מקרא

עיקר פרסומו של בער בא לו הודות לסידור שהעמיד, אך העמדת סידור מוגה על פי דקדוק לא הייתה עיסוקו היחיד. בער שלח ידו במחקר המסורה, ושמו נזכר עד היום כאחת החוליות האחרונות בין חכמי המסורה שעסקו באיסוף הערותיהם של בעלי המסורה הראשונים, בסידורם ובדיוק נוסח המקרא על פי רשימות מסורה וכתבי יד מדויקים.⁶⁸ עיסוקו של בער בענייני מסורה וחקר נוסח המקרא הניב מהדורה מדוקדקת של המקרא על פי עדי נוסח קדומים וכתבי-יד. מהדורה זו הייתה פרי שיתוף פעולה בינו ובין המלומד הנוצרי פרנץ דליטש (Franz Delitzsch) שעזמו הוא עמד בקשרים הדוקים.⁶⁹ במסגרת מהדורה זו, יצאו במשך שלושה עשורים, בין השנים תרכ"ט (1869) ו-תרנ"ה (1895), רוב ספרי המקרא.⁷⁰ במהלך שנים אלה, בשנת תרל"ט (1879), הוא פרסם גם מהדורה מדעית של החיבור "דקדוקי הטעמים" המיוחס לאהרן בן משה בן אשר,⁷¹ מהחשובים שבין חכמי המסורה הקדומים. מהדורה זו שימשה בסיס למחקר המסורה בשנים הבאות, וגם במקרה זה, מדובר ביצירה משותפת עם חוקר שאינו בן-ברית, התיאולוג הפרוטסטנטי הרמן שטראק (Hermann Strack). במהדורה שהוציא דותן בשנת תשכ"ז הוא מתייחס למהדורת בער-שטראק שקדמה לו ומבקר אותה בחריפות, אך למרות זאת אין להמעט בחשיבותה, וקשה לדמיין את מחקר המסורה בסוף המאה התשע-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים בלעדיה.⁷²

פירותיה של עבודת המחקר היסודית והשיטתית של בער בתחום המסורה ונוסח המקרא מאוחרים בזמנם להעמדת הסידור: "סדר עבודת ישראל" נדפס בשנת תרכ"ח (1868), ואילו מהדורות ספרי המקרא התחילו לצאת רק בשנה שאחריה. מהדורת "דקדוקי הטעמים" אף היא יצאה לאור כעשור לאחר מכן. עם זאת, קשה שלא לראות את הקשר בין עיסוקו של בער במסורה לבין מפעלו הגדול בהעמדת סידור מדוקדק, בראש ובראשונה מבחינת שיטת העבודה והמיומנויות הנדרשות: בשני התחומים עבודת הההדרה היסודית כוללת עיון בכתבי-יד, דפוסים ישנים ועדי

⁶⁸ ייבין, המסורה, עמ' 123; דותן, מסורה, עמ' 1478-1480.

⁶⁹ ראו לעיל עמ' 13 והערה 28. המאמר העיתונאי הנזכר בהערה נכתב והתפרסם סמוך לפטירתו של בער ובפתיחתו יש תיאור אידיולי של מערכת היחסים המיוחדת בין דליטש ובער.

⁷⁰ ספרי המקרא במהדורה של בער ודליטש, על פי סדר הוצאתם: בראשית (1869), ישעיה (1872), איוב (1875), תרי עשר (1878), תהלים, משלי (1880), דניאל, עזרא, נחמיה (1882), יחזקאל (1884), חמש מגילות (1886), דברי הימים (1888), ירמיה (1890). לאחר מותו של דליטש בשנת 1890 המשיך בער וההדיר לבדו את ספרי יהושע ושופטים (1891) ומלכים (1895).

⁷¹ על שאלת זהותו של בעל "דקדוקי הטעמים" ראו דותן, דקה"ט, עמ' 15-25. דותן אינו כופר בזיקה שבין אהרן בן-אשר לחיבור זה אך מציג עמדה מורכבת יותר באשר לאופיה. וראו לעומת זאת לוינגר, כתר ארם צובה.

⁷² דותן, דקה"ט, הקדמה, עמ' ז. עם כל החסרונות והליקויים שהוא מייחס למהדורתם של בער ושטראק, דותן רוחש לה כבוד ואינו מנסה להתכבד בקלונה.

נוסח רבים ומגוונים, בירור קפדני וזהיר של העדויות והכרעה ביניהן. ואולם מעבר לדמיון באופי העבודה, יש זיקה ברורה בין העמדת הסידור ומחקר המקרא גם בתוכן הדברים עצמם. נוסח התפילה כולל חטיבות ניכרות שאינן אלא רצף של פרקי מקרא מלאים הבאים בסידור כלשונם: פסוקי הקרבנות (עמ' 47-49), פסוקי דזמרה (עמ' 58-74), קריאת שמע (עמ' 81-83), שיר של יום (עמ' 150-152), קבלת שבת (עמ' 178-182), ברכי נפשי (עמ' 266-270), הלל (עמ' 328-332) ועוד. עליהם מוסיף בער ומדפיס בסידורו את מגילת "שיר השירים" שיש נוהגים לומר בערב שבת (עמ' 174-177), את פרשיות קריאת התורה לימי החול (עמ' 451-494), את "סדר המעמדות" שכולל פסוקים מהמקרא (עמ' 495-545) ובסוף הסידור נדפס גם ספר תהילים בשלמותו. בנוסף, פסוקי מקרא רבים משובצים כלשונם לכל אורך התפילה. בחלקיו אלה של הסידור, שהיקפם רחב ביותר, יש השקה מלאה בין התחומים, ותפקידו של מהדיר הסידור מתמזג עם זה של בעל המסורה, כך שהעמדת נוסח התפילה על תיקונו והדיוק בכל פרטיו הם למעשה עבודת ההדרה של נוסח המקרא. ואכן, קשה להפריז בתרומתו של בער לדיוק נוסח התפילה בכל הנוגע לפסוקי מקרא.

מלבד היידנהיים, שעסק אף הוא בענייני מסורה ונוסח המקרא, יתר מעמידי הסידורים אינם ידועים כבעלי עניין או ידע מיוחד בתחום זה. דומה שבדרך כלל הם העתיקו את פרקי המקרא הרלוונטיים אל הסידור מתוך מהדורות הדפוס המקובלות שהיו נפוצות בימיהם, וגם אם פה ושם הוסיפו את הערותיהם ביחס לכתיבן או ניקודן של צורות מקראיות, הדברים אינם אמורים מתוך עיסוק יסודי ובקיאיות בתחום המסורה. היידנהיים היה הראשון שבדמותו התמזגו שני מרכיבים אלה – מדקדק הסידור וחוקר מסורה. בההדרת הסידור הוא עשה שימוש בדיעותיו ובכלי המחקר מתחום המסורה: הוא קבע את כתיבן של הצורות המקראיות, ודייק בניקודן ובהטעמתן בהתאם למה שהעלה עיונו ומחקרו. עם זאת, היידנהיים מסביר את מעשיו במקרים מועטים בלבד ואף זאת רק באופן חלקי. בער המשיך את המגמה שבה התחיל היידנהיים ומהדיר את פרקי המקרא שבסידור באמצעות כלים מתחום מחקר המסורה, שאף הוא היה מצוי בו מאוד. הוא מאמץ חלק גדול מהדיוקים והשינויים שהכניס קודמו, אך עיון בהערותיו מלמד כי בדרך כלל הוא עושה זאת רק לאחר שבדק את הדברים בעצמו. בהערותיו הוא מסביר, מפרט ומציג את הרקע לרבות מהכרעותיו בענייני נוסח המסורה וחושף את בקיאותו הרבה ואת היסודיות שבה הוא פועל. הדברים באים לידי ביטוי באופן בולט באותם מקרים שבהם הוא חולק על היידנהיים ומציג עמדה שונה לגבי כתיבן או ניקודן של תיבות מקראיות, לדוגמה: "שיחו בכל נְפִלְאוֹתָיו", מלא וא"ו (עמ' 59); "לא המתים יהללו-יה", בשתי מילים (עמ' 330); "וּמִשָּׁל בְּגוֹיִם", חסר וא"ו (עמ' 399) ועוד. מכל מקום, אף על פי שהוא חלק על קודמו בכמה וכמה פרטים בענייני מסורה, כמעט באף

אחד מהמקרים הוא אינו מציין זאת, ומציג בהערה את עמדתו מבלי לרמוז לכך שהיא מהווה חידוש ביחס לקודמיו, ולהיידנהיים בפרט.⁷³

יש להעיר כי בתחום המסורה היה לבער יתרון יחסי: הוא החזיק בידיו העתק של חומר מסורה מתוך "כתר ארם צובה", כתב היד הקדום והחשוב ביותר של המקרא. הדעה הרווחת והמקובלת מייחסת את כתיבתו לאהרן בן משה בן-אשר, המפורסם שבמסרני טבריה,⁷⁴ ובמשך הדורות נקשרה הילה של כבוד בכתב יד זה. הוא נזכר בכמה ספרי שאלות ותשובות בהקשר של כתיבת ספר תורה כהלכה, ולאורך הדורות ידועות כמה דוגמאות של חילופי מכתבים ובהם בקשות של חכמים שונים למענה מוסמך בעניינם של פרטים בנוסח המקרא. לאורך השנים נשמר כתב-היד באופן קפדני בבית הכנסת בחלב, והקהילה היהודית הערימה קשיים בדרכם של החוקרים ואפשרה גישה מצומצמת בלבד אל כתב היד. ובכל זאת, יש בנמצא כמה רשימות שנעשו על פי עיון ב"כתר" וכן העתקים של חומר המסורה העשיר שנשפח אליו.⁷⁵ עם צמיחתם של מדעי היהדות במאה התשע-עשרה והתפתחות המחקר המדעי של נוסח המקרא נעשו ניסיונות של חוקרים שונים לקבל רשות לראות את הכתר מקרוב, לעיין בו, ולהיעזר בו כדי לשפוך אור על תולדות נוסח המקרא וגלגוליו. לאחרונה, זיהה פרופ' יוסף עופר את ארכיונו של בער ומצא בו העתקים של חומר מסורה מכתבי-יד רבים.⁷⁶ בין ההעתקים האלה נמצא גם העתק כמעט מלא של חומר המסורה העשיר שנשפח לכתר ארם צובה בראשו ובסופו. ההעתקה מן הכתר נעשתה בעבור הנוסע הקראי הידוע אברהם פירקוביץ,⁷⁷ ולאחר מותו מסר בנו את החומר לידי הרמן ל' שטראק. אף על פי שהם אינם מציינים זאת במפורש, ההערכה היא כי העתק זה שימש את בער ושטראק במהדורת "דקדוקי הטעמים" שהעמידו.⁷⁸ ההעתק המקורי הוחזר בסופו של דבר לאוסף פירקוביץ' או נותר בידיו של שטראק, אך בער היה מודע לחשיבותו ודאג להכין לעצמו העתק ממנו. חומר המסורה מתוך הכתר ככל הנראה לא היה בידיו של בער בעת העבודה על הסידור, שכן הוא יצא לאור בתרכ"ח, ואילו קונטרסי המסורה המדוברים לא הגיעו אליו אלא שש שנים מאוחר יותר, בשנת תרל"ד, אך אין ספק כי בהערותיו של בער לסידור משוקע חומר מסורה רב ועשיר שאותו איתר וליקט ממקורות שונים.

⁷³ בין הערותיו בענייני מסורה שרבות מהן מציגות עמדה החולקת על היידנהיים, המקום היחיד שבו בער מזכיר זאת במפורש הוא ביחס לשימוש בשם הויה או בשם אדנות בתהלים קל, ז: "כי עם ה' החסד" (עמ' 269).

⁷⁴ ואולם, דותן חלק על הייחוס המוחלט של הכתר לבן-אשר. ראו דותן, כתר חלב.

⁷⁵ ר' זר, "מאורות נתן לר' יעקב ספיר (כתב-יד JTS L 729)", לשוננו נ (תשמ"ו), עמ' 151-213; י' עופר, "כתר ארם צובה והתנ"ך של ר' שלום שכנא יליו", ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, א, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 353-295.

⁷⁶ עופר, קונטרסי המסורה, עמ' 137 הערה 3.

⁷⁷ הדברים מתוארים בספר "אבן ספיר", חלק א, יב ע"א, הערות 1,2.

⁷⁸ בו"ש, דקה"ט, הקדמה עמ' XXI.

לאורך הסידור מוצאים הערות רבות של בער המתייחסות לצורתן של מילים מן המקרא – כתיבן, ניקודן או הטעמתן. הערות אלה נגזרות מעיסוקו של בער בנוסח המקרא וחושפות את ידיעותיו הרבות בתחום זה. בדרך כלל אין הן תורמות למחקר לשון התפילה גופו, אך הן משלימות את התמונה ביחס לעבודתו היסודית והמדעית של בער בההדרת הסידור: בער אינו מסתפק בהעתקת פרקי המקרא מהספרים המצויים, אלא רואה בהם חלק בלתי נפרד מהסידור ומגיה אותם. הכלים ששימשו אותו בתחום זה היו ספרי מקרא מדויקים שעמדו לרשותו וספרות המסורה על מקורותיה השונים. לאור העובדה שהוא נחשב מומחה בתחום זה ושבתחום דקדוק הסידור לא נעשתה עבודה רצינית בהיבט זה (לבד מהיידנהיים) בער נטל לידי חירות מופלגת לתקן, להגיה ולשנות. הזהירות שבה מתאפיינת בדרך כלל המתייחסותו להגהות ותיקונים בתפילה אינה באה לידי ביטוי כאן. ככל שמדובר בפסוקי מקרא בער אינו חש שהוא מגיה את הסידור אלא מעמיד מקראות על דיוקם, וכפי שיעשה בהמשך ביחס למקרא עצמו. הערות כאלה, כאשר הן יוצאות מידי של מי שנחשב בר-סמכא בענייני נוסח המקרא, מקבלות משנה חשיבות ועשויות להיות בעלות השפעה.

מתוך כלל הערותיו של בער על הסידור אפשר להצביע על כ-150 הערות המתייחסות לדיוק נוסח המקרא, והן נוגעות במגוון היבטים שלו: כתיב, ניקוד, טעמים ונוסח, ומכולן עולה בקיאותו הרבה בתחום. חלק מהעניינים שבער מתייחס אליהם בהערותיו הם ידועים ומוסכמים על הכול ואין בהם חידוש, אך לצד זה יש הערות רבות שעולה מהן עמדה עצמאית של בער והן משקפות ערעור על הנוסח המקובל בדפוסי המקרא או ביקורת על הצורות הרווחות בסידורים. בעניין זה יש להסב את תשומת הלב לתופעה מעניינת: בער אינו מרבה להזכיר את קודמיו בהערותיו וממעט לצאת במפורש כנגד מי מהם שעל עמדתו הוא חולק. בין אלפי ההערות בסידורו ניתן להצביע על עשרות בודדות שבהן אכן נזכר בשמו אחד ממדקדקי הסידור שקדמו לו ושאת עמדתו הוא מבקש לדחות, אך אין ביניהן כמעט אף אחת שעניינה נוסח המקרא.⁷⁹ יש מקום לשער כי על פי תפיסתו של בער קביעת נוסח המקרא אינה עניין של סברה, שיקול דעת דקדוקי או תפיסה לשונית שבהם יש מקום להביע דעות שונות ולנהל וויכוח, אלא מדובר בבירור עובדתי הנתמך בספרות המסורה והוא מבקש להימנע מלהציגו כעימות אישי עם מי מקודמיו.

בער זכה להערכה כבעל מסורה: מהדורת המקרא שהעמיד נחשבה בזמנו למוסמכת ומשקפת את נוסח המסורה המדויק, ואף מנדלקרן ביסס עליה את הקונקורדנציה שלו. אף על פי כן, היו בין

⁷⁹ יוצאת דופן בעניין זה הערתו של בער על הניקוד "סור מ'ע" שבה הוא מזכיר במפורש את סטנוב שניקד כאן בפתח (עמ' 63), וכן ההערה על הפסוק "כי עם ה' החסד" שבה בער יוצא כנגד היידנהיים שהעמיד כאן שם אדנות (עמ' 269).

חוקרי המקרא שערערו על סמכותו בתחום זה והשיגו על הכרעותיו. גינצבורג ביקר בחריפות פרטים רבים במהדורת המקרא שלו, חלקם בענייני צורה ומבנה (פרשיות פתוחות וסגורות, מספור הפרקים, חלוקה לסדרים), אך הצביע גם על חסרונותיו של גוף נוסח המקרא שהעמיד (דגשים, חטפים בעיצורים שאינם גרוניים ועוד). בכמה מקרים גינצבורג מאשים אותו בחוסר דיוק בספרות המסורה, ומטיל ספק בקביעותיו המבוססות עליה. כך, לדוגמה, הוא כותב ביחס למסורות החלוקות, מדנחאי ומערבאי, בכתוב השם "כדרלעמר" במילה אחת או בשתי מילים:

Delitzsch in his Preface to Dr. Baer's edition of the Five Megilloth, prints a Massorah which reverses the Schools whence this divergent reading emanates. It is the Eastern recension we are here told which reads *Chedor-laomer* in two words, whilst the Western reads it *Chedorlaomer* in one word. As this Rubric was communicated to Delitzsch by Dr. Baer and no place nor number is given where the MS. Is to be found I can not place absolute confidence in Dr. Baer's Massoretic communications from my experience of the manner in which he manipulates Massorahs⁸⁰

גם בין חכמי המקרא שבימינו יש המזכירים אותו לגנאי בהקשר זה ומצביעים על הליקויים שיש במהדורת המקרא שלו, וכך כותב הרב מרדכי ברויאר:

צא וראה מה עלה בגורלו של זליגמן ז"ל, בעל סידור עבודת ישראל. חכם זה הוציא מהדורת מקרא "על פי המסורה", על-פי מיטב הכלים המדעיים שברשותו; וגדולי המדע של זמנו תמכו בו וסמכו עליו. אך היום כבר נתפרסם ונודע ברבים, שמהדורה זו היא מלאה טעויות ושיבושים, והיא מחוסרת כל ערך. ואחת הטעויות הגדולות של ז"ל היתה ההסתמכות היתרה על נוסחות הרד"ק. כך סמך על ספר השורשים וניקד "יתר" ב-י' צרויה (ישעיה, נ"ו, יב), "קָאֵת" ב-א' קמוצה (ישעיה, ל"ד, יא) - וכעין זה במקומות רבים - בניגוד לעדות כתבי-היד שהגיעו אלינו מידי חכמי המסורה של טבריה. וכן לא ייעשה. (ברויאר, מקראות, עמ' 109)

ואכן, במקרים רבים מסקנותיו של בער אינן עולות בקנה אחד עם המציאות המוכרת לנו כיום מכתבי היד הטובים למקרא כמו, לדוגמה, הכתיב "הללויה" במילה אחת (להלן, פרק א, סעיף 4.1.3); ניקוד החטפים באותיות שאינן גרוניות (להלן, פרק ב, סעיף 4.2) ועוד. לעיתים, אף שהוא טוען כי דבריו מבוססים על "ספרים מדויקים קדמונים" או על המסורה, קשה לעמוד על המקור

⁸⁰ גינצבורג, עמ' 204-205.

לדבריו. כך, לדוגמה "הפח נשבר" בפתח (להלן, פרק ג, סעיף 3.1.2.1), "שִׁמְעָה ה' תפלת" בחטף קמץ (להלן, פרק ב, סעיף 4.2.1). עם זאת, קשה לזלזל בעבודתו היסודית וקל וחומר שאין לתלות בו כוונות זדון בעניין זה. ואכן, יש גם דוגמאות רבות שבהן דבריו כנגד המקובל בימיו מתבררים בדיעבד כמכוונים היטב למסקנות המחקר המודרני ולמציאות בכתבי היד של המקרא: "ומצור דבש אֶשְׁפִּיעַ", בכ"ף רפה (להלן, פרק ב, סעיף 2.2.2); "הַרְוֹד עָמִי תַחְתִּי", מלא וא"ו (להלן, פרק א, סעיף 1.1.4); "דַּלְתִּי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ", חסר וא"ו (להלן, פרק א, סעיף 1.1.7); "נִגְדָה נָא לְכָל עַמּוֹ" בדל"ת רפה (להלן, פרק ג, סעיף 3.4.6), ועוד. ההדרת פרקי המקרא שבסידור מייצגת היבטים רבים בדרכו ובשיטתו של בער: היסודיות שבה, החשיבות הרבה שהוא מייחס לפרטים הקטנים ביותר, האומץ להציג עמדה חולקת על מסורות מקובלות, השימוש בעדויות וכלים מתחומים נוספים והאופן שבו הוא עושה זאת.

4.2 ספרות חז"ל

אין מקום להשוואה בין היקף הופעתם של פסוקים מן המקרא בסידור לבין המובאות שיש בו מהמשנה ומספרות חז"ל, אך אי אפשר להתעלם מנוכחותן והן מהוות חלק בלתי-נפרד ממנו: המשנה הראשונה במסכת פאה ("אלו דברים" משובצת בברכות השחר (עמ' 38-39), ובהמשך נדפסים סדר "פיטום הקטורת" מבבלי כריתות ו ע"א (עמ' 48-49), פרק "איזהו מקומן" ממסכת זבחים (עמ' 50-53) ו"ברייטא דר' ישמעאל" העומדת בראש הספרא, מדרש ההלכה לספר ויקרא (עמ' 53-54). בתפילת ערבית לליל שבת מופיע פרק "במה מדליקין" ממסכת שבת (עמ' 191-195), ולאחר תפילת מנחה לשבת נדפסת מסכת אבות בשלמותה (עמ' 271-294). בהמשך, בסדר "ויתן לך" למוצאי שבת מובא הקטע "אמר ר' יוחנן" מהתלמוד הבבלי, מגילה לא ע"א (עמ' 309). בער כולל בסידורו גם את "סדר המעמדות", ואף שהקטעים עצמם אינם מלווים בהערות נוסח או דקדוק יש בהם מובאות רבות מהמשנה ומהתלמוד הבבלי, בניקוד מלא שמעמיד להן בער (עמ' 495-545).⁸¹

לטקסטים אלה מספרות חז"ל אין, כידוע, ניקוד מקודש או מוסכם, ואף בנוסח עצמו יש פעמים רבות מסורות חלוקות.⁸² הערותיו של בער המתייחסות אליהם עוסקות בשאלות של סדר, מבנה, גרסה ונוסח, וכוללות גם ענייני דקדוק: כתיב, צורות ותחביר. מהערותיו אלה עולות עדויות על

⁸¹ באסופה "לקט צבי" שהדפיס בער (רדליהיים תרל"ז) מופיעות מסכתות ראש השנה, יומא, סוכה, מגילה, פסחים וביצה, כולן בניקוד מלא, וכן דפים פו עד פט מבבלי שבת, אף הם מנוקדים. טקסטים אלה אינם מלווים בהערות נוסח או דקדוק אך בחינת הניקוד שהעמיד להם בער עשויה לתרום להבנת שיטתו של בער בניקודה של ספרות חז"ל. מכל מקום, עיון כזה חורג מגבולותיה של עבודה זו.

⁸² הקשיים הרבים המתעוררים בעקבות חסרונה של מסורת מוסכמת למשנה מתוארים יפה בהקדמתו של ביאליק לפירושו לסדר זרעים (תל-אביב תרצ"ו). מחקר לשון המשנה התפתח הרבה מאז, אך דבריו אלה לא נס ליחס.

מסורות לשון חכמים שהתהלכו באשכנז, והעיון בהן שופך אור על שיטתו של בער בהעמדתה של ספרות חז"ל בסידור.

הקביעה הידועה "לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמן"⁸³ אשר נטבעה על ידי ר' יוחנן, מראשוני אמוראי ארץ-ישראל בראשית המאה השלישית, הייתה מוכרת, כמובן, גם למדקדקי הסידור. הם היו עסוקים בשאלה באיזו מידה נכון להגיה את נוסחאות התפילה על פי דקדוק לשון המקרא, אך היו מודעים לכך שפרקי המשנה וספרות חז"ל שייכים לרובד לשון אחר שנוהגים בו כללי דקדוק שונים. סטנוב, לדוגמה, ידוע בתיקונים המופלגים על דרך המקרא שהוא מכניס בלשון התפילה, אך בכל הנוגע לנוסח המשניות שבסידור הוא מגלה סלחנות, ומניח בהן צורות לשון ומבנים תחביריים שאינם עומדים בתקן המקראי.⁸⁴

עיון בסדר עבו"י מעלה את הרושם כי בעניין זה בער מגלה דבקות יתרה במקרא אפילו מעבר לקודמיו, והוא נוטה לתקן גם את הטקסטים מספרות חז"ל על פי המקרא ולהחיל עליהם את עקרונות הדקדוק שלו. עם זאת, אין מדובר במגמה שיטתית שכן לצד מקרים רבים שבהם הוא מגיה בזיקה למקרא יש גם דוגמאות שבהן הוא נמנע מלהתערב, ולעיתים אף מצביע בהערה על ההבדל בין לשון המקרא ולשון חכמים ומצדיק בכך את הכרעתו להותיר על כנה את הצורה המקובלת המשקפת את דקדוק לשון חז"ל ואת מסורת הקריאה שלא כבמקרא.

כך בענייני תצורה. בער מגיה את צורת הציווי **אָהַב** במסכת אבות (א, י) ומנקד בפתח בהתאם לדקדוק המקרא בניגוד לניקוד בחולם הרגיל בספרות חז"ל ובסידורי קודמיו (עמ' 272), אך לעומת זאת, צורות המקור **לִידַע**, **לִתֵּן** (אבות ד, כב) מופיעות אצלו במשנה בצורתן זו, ללא הגהה ותיקון, והוא מעיר כי זוהי דרכה של לשון חכמים (עמ' 285). במשנת "איזהו מקומן" בער דוחה את הקריאה המורגלת "הַפֶּשֶׁט" ומנקד **הַפֶּשֶׁט**, על דרך המקרא (עמ' 51), וכך עושה גם ביחס לצורה **הַפֶּסֶד** במסכת אבות (עמ' 274), אך את הכינוי הרומז **הללו** הוא אינו ממיר בחלופתו המקראית, ומסתפק בהערה המצביעה על השינוי בין לשון המקרא ולשון חכמים בעניין זה: "לי

⁸³ חולין קלו ע"ב; עבודה זרה נח ע"ב. כך הוא הנוסח בדפוסים. בכתב-יד ספרדי של מסכת ע"ז הנוסח הוא "לשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד". ראו מהד' אברמסון, עמ' 104.

⁸⁴ ואולם תיקונים מסברתו הדקדוקית ובזיקה למקרא מצויים לרוב אצל סטנוב גם בקטעי משנה, לדוגמה: צורות ההפסק בפעלים על דרך הסגוליים **מַעֲבֶכֶת** (ח ע"ב), **נִדְרָשֶׁת** (י ע"א), **מְנַסֶּפֶת**, **שׁוֹאֲבֶת** (סג ע"א), **כוֹתֶבֶת** (קלד ע"א); ועוד צורות פועל ושם רבות: **פְּרוֹתֵיהֶם** (ד ע"א); **שִׁנְיָ** - **קָכָה** (ע"א), **לְחִיּוֹת** (קלח ע"א) וכו'. לעומת זאת, את צירופי הסמיכות הפרודה, לדוגמה, הוא אינו מתקן ואף מעמיד את 'של' בפני עצמה בניגוד לשיטתו בנוסח התפילה. דברים מפורשים בנוגע להבחנה בין לשון המשנה ובין התקן הדקדוקי שעל פיו יש להעמיד את נוסח התפילה מוצאים אצלו בנוגע לצירוף "חמש נרות" בסדר פיתום הקטורת: "חמש נרות. הנה במקרא מצאנו זה השם בלשון זכר כמו נר ה' טרם יכבה (ש"א). ושבעה נרותיה עלי' (זכרי' ד'). רק חז"ל נשתמשו בו בלשון נקבה חמש נרות שתי נרות דולקות ודעתם רחבה כי הם בעלי הלשון ועכ"ז הבו דלא לימא אינש בברכת ההפטורה שלא תכבה נרו בתי"ו האית"ן אחר שמצאנוהו במקרא עם הו"ו. ובכיוצא בזה נאמר לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד וחייב אדם להתפלל בלשון מקרא כמו שביארנו זה פעמים" (וי"צ סי' פו). כלומר: לשון התפילה צריכה להתאים לתקן הדקדוק המקראי, אך בקטעים מספרות חז"ל אין מניעה להשאיר צורות דקדוקיות שאינן מתאימות אליו.

משנה הוא כמו **האלה ההם** בלשון הכתוב" (עמ' 288). הרושם העולה מניתוח הצורות וההערות הוא כי כאשר מדובר בשינוי של הניקוד בלבד בער נוטה לתקן ולנקד על פי המקרא, אך כאשר התיקון לצורה המקראית דורש העמדת צורה שונה - הוא נמנע מלעשות זאת.

גם בענייני תחביר בער מכיר בהבדל שבין לשון המקרא ולשון חכמים, ודוגמה לכך יש בצירופי הסמיכות הפרודה: בער סובר (בטעות) כי דווקא בלשון המקרא 'של' חבורה לשאחריה, ואילו בלשון חכמים היא עומדת בפני עצמה, ועל כן מקפיד להעמיד במשנה "איזהו מקומן של-זבחים", לעומת נוסח התפילה שבו הוא בדרך כלל מתקן ומעמיד אותה במחובר לתיבה שאחריה, כדרך שהוא תופס כמשקפת את דקדוק לשון המקרא (פרק ד, סעיף 2.1). באופן דומה הוא מותיר במשנה את הצירוף "מים הרעים" שיש בו חוסר התאם ביידוע המאפיין את לשון חכמים (פרק ד, סעיף 5.6), בעוד שבמקומות אחרים בנוסח התפילה הוא מקפיד להעמיד את הצירוף ביידוע שלם, כמקובל במקרא, כמו לדוגמה: **האב הרחמן** (שם, סעיף 5.1), **הרעים האהובים** (שם, סעיף 5.3).

עם זאת, עיוננו מעלה כי בכל הנוגע לכתוב בער מחיל באופן גורף את הרגלי הכתיב המקראי על הטקסטים מספרות חז"ל ועושה זאת בצורה יסודית ושיטתית.⁸⁵ כך, לדוגמה, תיבות במשנה המסתיימות בדיפתונג ay נכתבות אצלו באופן עקבי ללא אל"ף: **וְדִי, דְּמִי** (עמ' 194), **נְתִי** (עמ' 272), **שְׁמִי** (עמ' 273), **זָפִי** (עמ' 275) וכיו"ב. כתיב זה מוכר כיום כמשקף את הנוסחאות הארץ-ישראליות של ספרות חז"ל אך בער לא היה מודע לכך ואין ספק כי הוא נוקט כתיב זה בעקבות המקרא (פרק א, סעיף 2). גם צורות מהשורשים **פִּרְשׁ, וְעִשׂ"ק** העולות במשנה הוא מקפיד לכתוב בכתוב המקראי בשי"ן שמאלית ולא בסמ"ך כפי שמצוי בסידורים רבים (פרק א, סעיף 3.3), וכך נוהג בשם העיר **שֹׁכֹו** (פרק א, סעיף 3.1). דבקותו בכתוב המקראי באה לידי ביטוי גם בהעמדת התיבה "גהינם" בשתי מילים: **גִּי-הֵנֶם** (פרק א, סעיף 4.2.1). מעבר להסברים הנקודתיים המבוססים על ההבדל בין טקסט מנוקד לטקסט חסר-ניקוד,⁸⁶ ניתן לשער כי החירות שהוא נטל לעצמו להגיה את צורות הכתיב על פי המקרא קשורה בכך שלשינויים בתחום זה בדרך כלל אין השפעה על ההגייה, והם נתפסים כעניין טכני.

4.3 ארמית

רובן המוחלט של התפילות כתובות עברית, אך מכוח מעמדה של הארמית כלשון קודש לצד העברית (גם אם במעמד נחות ממנה), נכנסו לסידור כמה קטעי תפילה הכתובים ארמית. הבולט

⁸⁵ יוצאים מכלל זה הם הכתיבים "דלא", "דאשתמש", "דאטפת" במשניות בארמית שבמסכת אבות. בדרך כלל בער מעמיד את כינוי הזיקה 'די' בפני עצמו, כפי שהוא בארמית המקרא, אך במשניות אלה הוא אינו מקפיד על הכתיב המקראי, ומצמיד את 'די' לתיבה שלאחריה, כמקובל בתרגומים הארמיים ובספרות התלמודית (פרק א, סעיף 4.3.1).
⁸⁶ כך הוא מסביר את ההבדל בין כתיב דיפתונג ay במקרא שבא בניקודו לבין ספרות חז"ל שאינה מנוקדת (עמ' 101), וכך גם ביחס לחילופי הכתיב בין השי"ן השמאלית והסמ"ך (עמ' 37).

והמוכר ביניהם הוא הקדיש לסוגיו השונים⁸⁷ אשר מלווה את תפילות הקבע בחול, בשבת ובמועד, אך בסידורים יש תפילות נוספות, פסוקים וטקסטים שלשונם ארמית: מספר פסוקי מקרא בתרגומם הארמי משובצים ב"קדושה דסידרא" בסיום תפילת שחרית לחול (עמ' 127), וכן התפילות "ברוך שמי" הנאמרת בזמן הוצאת ספר התורה (עמ' 122) ו"יקום פורקן" לאחר הכנסת ספר תורה בשבת (עמ' 229), שתייהן בארמית. מסכת אבות כוללת שתי משניות שלשון ארמית (א, יג; ב, ז), ובחלק מהסידורים מופיעים נוסח עירוב תבשילין ועירוב חצרות (עמ' 345), עירוב תחומין (עמ' 571) וביטול חמץ (עמ' 342), אף הם בדרך כלל בארמית.⁸⁸ לכך ניתן להוסיף גם את סדר "הטבת חלום" הכולל, לצד פסוקים מהמקרא, גם טקסט בארמית (עמ' 578).

בניגוד לרז"ה ולסטנוב המבקרים את השימוש בארמית ובמילים שאולות ממנה בנוסח התפילה,⁸⁹ בער ראה בקטעי תפילה אלה חלק בלתי נפרד מתוכן הסידור ולא פטר עצמו מהתייחסות אליהם.⁹⁰ הוא הסביר את משמעותן, ואף העיר על צורתן או ניקודן של התיבות, ותיקן את השיבושים הדקדוקיים שזיהה בהן. ואכן, שליטתו של בער בארמית ובדקדוק נזכרת בהסכמתו של הרב קליין כאחת מסגולותיו שתורמת לשלמות עבודת ההדרת הסידור שלו: "וכבר יצאו לו [=לבער] מוניטין בעולם. שלפניו כל רז בלשון עברית לא נעלם. וכללי לשון ארמית וכשדים. בידיו המה לאחדים. ועליהם ידבר נגידים". בקיאותו של בער בדקדוק הארמית קיבלה את ביטוייה בחיבור "שפת ארם" שהוא "ספר כולל דקדוק לשון ארמית מוצג על כתובי ארמית שבדניאל ועזרא".⁹¹ ואולם, כפי שעולה מכותרת חיבורו זה וכפי שמתברר מניתוח ההערות בסידור, "כללי לשון ארמית וכשדים" הנזכרים על ידי הרב קליין, מתייחסים בעיקרם לארמית המקרא. כמעט בכל אחת מהערותיו העוסקות בצורות ארמיות יש מובאה או הפניה למקרא כהצדקה לעמדתו,⁹² ובכמה מקרים הוא כותב במפורש שהארמית שאליה מתייחס ומהווה בסיס לדבריו היא זו

⁸⁷ תיאור קצר של סוגי הקדיש השונים, שמותיהם ותפקידיהם יש בסדר עבו"י בעמ' 131.

⁸⁸ בער מעמיד את נוסח עירוב חצרות בארמית כפי שהוא בחלק מהמקורות, אך מציין לפוסקים שהביאו אותו בעברית וקובע כי "אין קפידא בו ויכול לאמרו בכל לשון שמבין" (עמ' 345). כך כותב בהמשך ביחס לעירוב תחומין (עמ' 571). הערה דומה אך מהכיוון ההפוך מוצאים בסדר פדיון הבן. בער מביא את הדו-שיח בין הכהן לאבי הבן ("איזה תרצה יותר" וכו') בעברית, אך מעיר כי ברמ"א הוא בארמית וחוזר על הקביעה דלעיל (עמ' 584).

⁸⁹ ש"ת סי' עג; ויי"צ סי' לח, נג, קח, קיד, רנה ועוד.

⁹⁰ לנוסח "ברוך שמי" בער אינו מתייחס בהערותיו אך הסיבה לכך אינה לשונו הארמית אלא העובדה שהמנהג לאמרו לא פשט באשכנז: "ויען כי בהרבה קהלות אשכנז אין אומרים אותו לא אאריך בפירושו" (עמ' 122).

⁹¹ חיבור זה מעולם לא ראה אור, וכתב-היד שלו מצוי בספרייה הלאומית במוסקבה, אוסף גינצבורג 1425. סריקה של כתב-היד זמינה בספרייה הלאומית בירושלים.

⁹² "כצ"ל כמו דניאל ב', י"ב" (עמ' 127); "והוא דרך ל' ארמית, כיצא לנו מדניאל ועזרא" (עמ' 127); "כי כן דרך ל' ארמית... כמו עבדך (דניאל ב', מ"ט) גבורתא (שם ב', כ') מדינתא (עזרא ה', ח') סוקפניה (דניאל ג', ה') (עמ' 128); "הלמ"ד נקוד בצרי לפי דקדוק ארמית כמו ישתנה (דניאל ב', ט') ישתנה (שם ג', כ"ט), ולא נמצא בסגול" (עמ' 130).

שבמקרא.⁹³ ואכן, על רקע ההיכרות עם המקום המרכזי שיש למקרא בתפיסתו של בער, אין בעובדה זו כדי להפתיע. מעמדו הסמכותי של המקרא מבחינת לשונו ודקדוקו אינם מוגבלים רק לעברית, וגם את הארמית שבסידור הוא מגיה על פי עקרונות הכתיב, ההגה והתצורה של הארמית המקראית. כמו בעברית, גם בארמית התרחשו לאורך השנים תהליכים פונטיים ומורפולוגיים שונים שהצמיחו ניבים ומסורות קריאה שונות, אך ארמית המקרא היא היחידה שיש לה ניקוד מוסמך, מקובל ומקודש. יהודים שקראו את תרגום אונקלוס או למדו בתלמוד אומנם ביטאו בפה את המילים הארמיות והשמיעו אותן לאוזניהם כך שניתן לדבר על "הרגל קריאה" (לפחות ביחס לחלק מן המילים הנפוצות והביטויים השכיחים), אך קשה להתייחס למסורת זו כמערכת דקדוקית מסודרת בעלת עקרונות, כללים ותהליכים לשוניים.⁹⁴ לעיתים קרובות, הניקוד המוטל בטקסטים אלה הוא "פסוידו-ארמית" ואינו מייצג 'דקדוק ארמי' בשום צורה שהיא, כך שהפניה אל ניקודה של ארמית המקרא, אפוא, היא טבעית ומתבקשת, בוודאי עבור מי שרואה בו מקור סמכות עליון, כמעט בלעדי, בכל הקשר דקדוקי.

מתוך רצון להוציא מתחת ידו סידור מתוקן שתוכנו הוגה בשלמות - בנוסח, בכתיב, בצורה ובניקוד, בער הניף את ידו גם על הטקסטים בארמית וביקש לזקק אותם. מקומו המרכזי של המקרא בתפיסתו הדקדוקית של בער והעובדה שמלבדו אין בנמצא טקסט ארמי מנוקד שניתן לגזור ממנו כללי דקדוק, הביאו לכך שהארמית המקראית שימשה כדגם הבלעדי והיחיד לכל הטקסטים והנוסחאות הארמיות שבסידור התפילה, ובהתאם אליה ניקד והגיה בער את סידורו גם כאשר אין כל ספק שמדובר בקטעים שנתחברו בתקופות המאוחרות לה.

ההערות העוסקות בצורות ארמיות נחלקות לסוגים שונים:

א. תרגום לעברית של מילים או ביטויים

בער אינו מעמיד תרגום שיטתי לטקסטים הארמיים (כפי שמוצאים בחלק מהסידורים הנדפסים כיום), אך בביאורו לסידור ניתן לזהות כ-50 הערות שזהו עניין.⁹⁵ ברובן, יש בהערה תרגום בלבד של המילה או הצירוף הארמי. לדוגמה: **השתא בעגלא**. מליצה ארמית, והעברית עתה במהרה ובזמן קרוב (עמ' 125); **תתקבל צלותהון**. תתקבל תפלתם (עמ' 130); **ובריות גופא ונהורא מעליא**. ובריאיות הגוף ומאור טוב, **מפתגמי אוריתא**. מדברי התורה, **מתיבתא**. הישיבות (עמ' 229);

⁹³ "וכן באמת לרוב בארמית של הכתובים" (עמ' 130); "נשברו כבר קולמוסים הרבה על אדות נקוד תבה זו.... כי בארמית שבכתובים לא נמצא דוגמה... וע"כ נחלקו הדייקנים לשני מחנות". וראו גם ויי"צ סי' רעג.

⁹⁴ הדברים אמורים ביחס לאשכנזים אך ראוי לציין כי בני תימן הידועים בטיב מסורותיהם הלשוניות מחזיקים במסורת קריאה גם בתרגום אונקלוס (מורג, ארמית, עמ' 35).

⁹⁵ לא נמנו בכלל זה הערות שעיקרן דיון בניקודה או בצורתה של תיבה ארמית ופותרות אף הן בדרך כלל בתרגום מילולי או כוללות התייחסות למשמעות.

חמירא. תרגום של שאור (עמ' 342); **לאפקא.** ולהוציא (345); **ולאסקא יתהון.** ולהעלות אותם, **קרתא.** העיר, **פלחנא נכראה.** עבודה זרה, **ולאתבא.** ולהשיב (עמ' 588), ורבות אחרות.

בחלק מן המקרים, בער מציג ציטוט או מראה מקום שיש בו כדי לבסס את התרגום: **כרעותה.** כרצונו (עזרה א', י"ז), עושי רצונו תרגומו דעבדי רעותה (תהלים ק"ג, כ"א), **בעגלא.** בקרוב ובמהרה, כי רננת רשעים מקרוב תרגומו שיצית בעגל (איוב ב', ה'), **יהא שמה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא,** יהי שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים, והוא עש"ה דניאל ב', כ' ⁹⁶ (עמ' 129); **לרישי כלי.** לראשי הדרשנים. כלי דרשנים, כמו אבא מרישי כלי דרפרם הוה (חולין מ"ט) רב נחמן בר יצחק ריש כלה הוה (ב"ב דף כ"ב) (עמ' 229); **וחמיעא.** תרגום של חמץ (אונקלוס שמות י"ג, ז'), **חמתה,** ראיתיו, וירא ה' תרגום ירושלמי וחמא ה'. ויש אומרים חַמְתָּה והענין אחד כי כן תרגום אונקלוס כל ל' ראה בל' חזא. (עמ' 342), ועוד.

הערות תרגום אלה אינן מעוררות עניין של ממש מן ההיבט הדקדוקי, והן אינן תורמות להבנת שיטתו של בער, ואולם יש מקום להעיר כי ממכלול ההערות הללו עולה שכצפוי, בער מתייחס לארמית כמקשה אחת ואינו מבחין בין רבדיה השונים. הראיות שהוא מביא על מנת לבסס את משמעותן של התיבות שאובות מטקסטים המייצגים תקופות שונות של הארמית: חלקן הגדול מן הארמית המקראית, אך חלקן מהארמית שבתלמוד הבבלי או מהתרגומים הארמיים למקרא. מכל מקום, גם אם אין בהערות אלה כדי ללמד על שיטתו הדקדוקית של בער, הן מצטרפות לשרטוט דרכו בהעמדת הסידור ומדגימות את שאיפתו להגיש למתפלל סידור שלשון מדויקת ומזוקקת אך גם מובנת וברורה לו מצד תוכנה.

ב. דיוק בניקודן ובצורתן של תיבות ארמיות

היכרותו של בער עם הארמית אינה מוגבלת להבנה פאסיבית של אוצר המילים ומשמעותם של הטקסטים. כאמור, הוא שלט שליטה מלאה בדקדוק הארמית המקראית, ואף תיאר את דקדוקה בחיבורו "שפת ארם" ועל בסיס ידיעותיו אלה הוא מתייחס לחלק מהתיבות מנקודת מבט דקדוקית: מנתח אותן, מסביר את ניקודן ובמידת הצורך אף מתקן ומדייק את המצוי בסידורים בהתאם לכללי הדקדוק של הארמית. הרושם העולה מניתוח של הערותיו אלה עולה בקנה אחד עם דרכו של בער כפי שמשקפת בתחומים האחרים, ואף כאן ניתן להצביע על הזיקה הברורה אל המקרא: הן בשאלות של כתיב והן בסוגיות הגה ותצורה, עומדת לנגד עיניו הארמית המקראית, ועל פי המצוי בה הוא מגיה את הצורות הארמיות שבסידור גם כאשר הטקסט משקף במובהק

⁹⁶ במקרה זה, ההערה הקצרה שכוללת תרגום לעברית ומראה מקום, טומנת בחובה הכרעה במחלוקת עקרונית ביחס למשמעותו של הצירוף, ולשאלות דקדוקיות נוספות הנגזרות ממנה, ראו להלן, פרק א, סעיף 1.3.3.

ארמית המאוחרת בזמנה למקרא. כך, לדוגמה, הוא מקפיד באופן עקבי על העמדת כינוי הזיקה "דִי" בפני עצמו, ואינו מחבר אותו לתיבה שלאחריו (פרק א, סעיף 4.3.1) וכך ביחס למילת היחס "מִן" (פרק א, סעיף 4.3.2). דרכו זו באה לידי ביטוי גם בתיקון ניקודן של צורות פועל ארמיות כמו "יפִסֵק" ו-"יבִטֵל" (פרק ג, סעיף 3.5.2), "נִטְלָתִי" (שם, סעיף 3.5.3), "שִמְעָת" (שם, סעיף 3.5.4). בחלק מהמקרים מתברר כי גם אם ההגייה הרווחת היא אכן משובשת ביחס לדקדוק המקרא, למעשה היא משקפת את ניקודה של הצורה במסורות הארמיות המאוחרות יותר, כמו הארמית של תרגום אונקלוס.

בקאותו של בער בדקדוק הארמית ניכרת במיוחד במקרים שבהם נבדלת הארמית מהעברית בפרט מפרטי הדקדוק. במקרים אלה שכיח למצוא בסידורים, גם במדקדקים שבהם, צורות המנוקדות על דרך העברית, ובער מצביע על השיבוש ומעמיד את הניקוד כפי שמתבקש מארמית המקרא. כך, לדוגמה, הדגש הקל שהוא מטיל בתיבה שְכִינָתָה על אף התנועה הגדולה הקודמת לשווא ומעידה על נעוּתו (פרק ב, סעיף 2.1.1.4), וכך בנוסח הקדיש שבער מנקד בו יתעֲלֶה בצירי ולא בסגול כמקובל בעברית וכפי שעשו רבים מקודמיו (פרק ג, סעיף 3.5.7).

מאפיין בולט נוסף שעולה מניתוח הנוסחאות הארמיות בסדר עבו"י ומהערותיו של בער בעניין הוא מידת החירות שהוא נוטל לידי בתיקון. ביחס ללשון התפילה ניתן לומר כי גישתו של בער היא בדרך כלל שמרנית וזהירה, בפרט בענייני תצורה ונוסח, ואף על פי שהוא מאמץ הרבה מהגהותיהם של קודמיו הוא עצמו ממעט להגיה מסברתו. בדרך כלל, גם אם העדויות, העיון במקורות או הניתוח הדקדוקי מביאים אותו למסקנה שונה מהמקובל, הוא מסתפק בציון הדבר בהערה ואינו מטמיע את השינוי בנוסח התפילה. לעומת זאת, את הטקסטים בארמית הוא מגיה באופן שיטתי ומקיף, לא רק בכתבן אלא גם בניקודן ובצורתן.

לאורך הדורות עסקו מדקדקים בעברית המקרא אך עד לדורות האחרונים לא מצאנו עיסוק מסודר בדקדוק הארמית (המקראית, ואין צריך לומר ארמית התלמודים והתרגומים). יוצא מן הכלל המעיד על הכלל הוא חיבורו של ר' אליהו בחור "מתורגמן" אך אף הוא מתמקד בתחום המילון ואינו מתאר את דקדוק הארמית. כפי שכותב בער בכמה מקומות, אין ספק כי מיעוט ידיעת הארמית ודקדוקה גרם לצמיחתן של טעויות רבות בקטעי תפילה אלה וסייע להתקבעותן בסידורים. קשה להעלות על הדעת ששיבושים כאלה היו שורדים בנוסחאות העבריות ויש לשער שבמוקדם או במאוחר הם היו באים על תיקונם מידיהם של מדקדקי הסידור. לעומת זאת, המתפלל מן השורה, ואף מדקדקי הסידור ומהדיריו, לא שלטו בדקדוק הארמית, ובדרך כלל לא הקדישו תשומת לב מיוחדת לנוסחאות הארמיות ולא חשו בשיבושים הרבים שהתאזרחו בהם.

לצידם, כאמור, יש גם דוגמאות למסורות ניקוד והגייה שאכן נחשבות כמשובשות על רקע ארמית המקרא אך למעשה הן משקפות ארמית מאוחרת יותר. מכל מקום, הרמה הנמוכה שאפיינה את ידיעת הארמית גם בקרב בני דורו (ואולי אף מעמדם המשני של קטעי התפילה הארמיים) הם ככל הנראה גם אלה שאפשרו לבער את החירות להגיה, לתקן ולשנות את הצורות על פי הבנתו, מבלי שתיוקנו ייתפסו כקריאת תגר על המסורת.

4.4 פיוטים

בשונה מרוב הסידורים המדוקדקים שקדמו לו בער אינו מסתפק בהעמדת תפילות הקבע, וסידורו כולל גם פיוטים: הסליחות לתעניות (תעניות בה"ב, עשרה בטבת, תענית אסתר, שבעה עשר בתמוז),⁹⁷ קרובות לתשעה באב ופורים וכן יוצרות, זולתות וקרובות לשבתות המצוינות (שבת ראש חודש, שבת בראשית, שבתות חנוכה, שבתות ארבע פרשיות, ועוד). פיוטים אלה מרוכזים בחלקו השני של הסידור (החל מעמ' 588) ונפרשים על פני כ-150 עמודים, אף הם מלווים בהערות. לצורך הבנת ייחודו של סדר עבו"י בהקשר זה ועל מנת לעמוד על אופי הביאור והתפיסה הדקדוקית שהוא משקף, יש להקדים סקירה בעניין מקומם של הפיוטים בתפילה האשכנזית בכלל, ובסידורים המדוקדקים בפרט.

הפיוטים מהווים חלק מהתרבות, הפולקלור והליטורגיה היהודית לאורך הדורות. הם נאמרים, נקראים, ומוֹשָׁרִים בתפילות, בטקסים, ובאירועים מיוחדים בכל עדות ישראל, וכיום נחשב הפיוט לסוגה מובחנת העומדת בפני עצמה במסגרת מחקר הלשון והספרות העברית.

ראשיתו של מחקר הפיוט היא במאה התשע-עשרה, כאשר כחלק מצמיחתם של מדעי היהדות החלו החוקרים לגלות עניין בתולדות הפיוט ועסקו בהיבטים ההיסטוריים, הספרותיים והליטורגיים שלו. משלב זה ייזכרו בעיקר מחקרו החלוציים של צונץ שסקר באופן מקיף את הפיוטים שבכתבי-היד, במחזורים ובסידורים, ניתח את נוסחאותיהם, סגנונם ולשונם ועמד על מקומם במנהגי התפילה.⁹⁸ למרות ראשוניותם של מחקרו, חלקים נכבדים מהם טרם התיישנו ומשמשים יסוד למחקר גם בימינו. במהלך המאה העשרים התרחב עד מאוד חקר הפיוט והוא התעשר הרבה מהחומרים החדשים שנתגלו בגניזה הקהירית, וכיום נחשב תחום זה לאחד התחומים הפוריים במחקר הספרות והלשון.⁹⁹ הדעות חלוקות ביחס לקביעת זמנו של ראשית הפיוט, אך כיום מקובל לראות את ראשיתם של הפיוטים בארץ ישראל שתחת השלטון הביזנטי

⁹⁷ הסליחות לעשרת ימי תשובה ולצום גדליה מופיעות בתוך קובץ הסליחות שהדפיס בער בנפרד, והוא כולל גם את הסליחות ליתר התעניות (ראו: בער, סליחות).

⁹⁸ צונץ, ריטוס. כעת בתרגום לעברית על ידי זאב ברויאר ובעריכת אברהם פרנקל. ראו: צונץ, מנהגי תפילה.

⁹⁹ בהקשר זה ייזכרו בעיקר מחקריהם של עזרא פליישר, טובה בארי, שולמית אליצור ואליזבט הולנדר. עבודות מחקר בתחום זה הולכות ונכתבות כל העת.

במאות הראשונות לספירה. מתקופה זו מוכרים ראשוני הפייטנים יוסי בן יוסי, ינאי ואלעזר הקליר, שרבים מפיוטיהם כלולים עד היום בסידור התפילה האשכנזי. המחקר דן גם בשאלה מה היה הרקע לצמיחתו והתפתחותו של ענף ספרותי זה, ומה היה תפקידם הליטורגי של הפיוטים.¹⁰⁰ פליישר קובע כי בזמנם של ראשוני הפייטנים כבר היו סדרי תפילה קבועים ומגובשים בקוויהם העיקריים, והפיוטים השתלבו בתוך סדרים אלה על מנת להוסיף חידוש וגיוון לנוסח המקובע. ואכן, פיוטים רבים שובצו בתחנות שונות במהלך התפילה בשבתות מיוחדות ובמועדים והם נחלקים לסוגים בהתאם למקום אמירתם: יוצר, זולת, קדושתא, קרובה, אופן ועוד. לצד זה, יש פיוטים שהתגבשו כיחידה ליטורגית נפרדת כמו הסליחות והקינות, וכן פיוטים שנתחברו לאירועים במעגל החיים.

מרבית הפיוטים נכתבו על מנת להשתלב במהלך סדרי התפילה, אך במשך הדורות נחלקו פוסקי ההלכה בשאלה האם ראוי לעשות כן. היו שראו בכך קטיעה של המהלך הרציף של התפילה ואסרו את אמירתם או התנגדו לה בתוקף, כפי שעולה, לדוגמה, מדבריהם של הרמב"ם, רבנו יעקב בן הרא"ש (בעל ה"טורים") ור' יוסף קארו.¹⁰¹ עמדתם זו השפיעה השפעה מכרעת על מנהג ספרד (ואיטליה), ואכן אמירת הפיוטים בתפילה בקהילות אלה פסקה, או הצטמצמה עד מאוד. לעומת זאת, גדולי הפוסקים באשכנז גיבו את המנהג המקובל לשלב פיוטים במהלך התפילה, והתירו זאת בהתבסס על עמדתו של רבנו גרשום מאור הגולה, ומצאו לכך סמך גם בפסקי הגאונים.¹⁰² מחלוקת הלכתית זו הטביעה את רישומה על אופי התפילה והמשך התפתחותה, ואומנם באשכנז הפכו הפיוטים למרכיב משמעותי במבנה התפילה, ולאורך הדורות המשיכו ונכתבו פיוטים על ידי חכמי התורה.¹⁰³ למעשה, הפיוטים המלווים את תפילת הציבור הם אחד המאפיינים הבולטים של התפילה האשכנזית, אך אף על פי כן בסידורים רבים הם לא נדפסו, ומהסידורים המדוקדקים הם נעדרים כמעט לחלוטין. נראה כי ביסוד הדבר עומדת סיבה טכנית-מעשית: לעומת נוסח התפילה שהיה כמעט זהה, באמירת הפיוטים הייתה שונות רבה בין הקהילות – בבחירת הפיוטים או בסדר שבו נאמרו. משיקולים כלכליים מובנים, המדפיסים ביקשו שסידוריהם יתאימו לקהל יעד רחב ככל האפשר, והעדיפו שלא לכבול את עצמם למנהג מסוים. הם הדפיסו את נוסח התפילה

¹⁰⁰ סקירה מפורטת בעניין זה ראו מירסקי, עמ' 30-81. וכן ע' פליישר, "עיונים בבעיות תפקידם הליטורגי של סוגי הפיוט הקדום", תרביץ מ' (תשל"א), עמ' 41-63.

¹⁰¹ שו"ת הרמב"ם סי' קפ, רז, רח, רנד ועוד; טור או"ח סי' סח ושו"ע שם.

¹⁰² גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 80-81; תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 90-92; הנ"ל, התפילה, עמ' 35-36; גולדשמידט, ר"ה, מבוא, עמ' לה הערה 21.

¹⁰³ תא-שמע מציין כי מספרם של כתבי היד הליטורגיים מימי הביניים שמוצאם בתחום המסורת האשכנזית גדול פי שישה מאלה שמוצאם ספרדי או פרובנסלי. הוא תולה זאת בהבדל בין המחזור הספרדי שכלל בעיקר את תפילות הקבע והיה בו חומר פייטני מועט, לבין המחזור הציבורי האשכנזי שהיה מרובה בפיוטים. תא-שמע, התפילה, עמ' 15.

בסידור ללא הפיוטים, ואילו קובצי הפיוטים המלווים את התפילה נדפסו בנפרד על פי המנהג המקומי. הסבר נוסף להיעדרם של הפיוטים מסידורים רבים נעוץ אף הוא בשיקול מעשי: הפיוטים לימות השנה שאינם כלולים במחזורים למועדים מתייחסים למספר מצומצם של ימים במהלך השנה, והכללתם בסידור הייתה הופכת אותו לגדול, יקר ומסורבל וזאת רק בשל ימים בודדים שבהם הם נצרכים. חלק מהמדפיסים העדיפו להוציא סידור זול ונוח לנשיאה ולשימוש, גם במחיר וויתור על נוסח הפיוטים, מתוך הנחה שהמתפלל ימצא אותם במקומות אחרים.¹⁰⁴ ואכן, במקרים רבים נספחו פיוטים אלה לחומשים ששימשו את המתפללים בשבתות השנה: בסוף החומש נדפסו ההפטרות והתפילות לשבת, ונלוו אליהם הפיוטים השייכים לפרק הזמן בשנה שבו נקרא אותו חומש. חומש "מאור עיניים" שהדפיס היידנהיים (תקע"ח-תקפ"א) הוא דוגמה לכך. ואולם, ביחס לסידורים המדוקדקים ייתכן שיש גם היבט עקרוני המצטרף לשיקולים טכניים-מעשיים אלה, והוא קשור בלשונם של הפיוטים. גם אם בקהילות רבות שמרו באדיקות על מסורת אמירת הפיוטים - בימים הנוראים, ברגלים ובשבתות המצוינות - לשונם הייתה בלתי מובנת לציבור, וידיעת העברית הפאסיבית שהייתה נחלתם של חלק מהמתפללים לא היה בה כדי לסייע בהבנתם. ייתכן שמהדירי הסידור לא ראו טעם בהצגת דיון לשוני או ניתוח דקדוקי של הצורות כאשר רבים חסרו את הרמה הבסיסית ביותר של הבנת התוכן והמשמעות. לא מן הנמנע שההסתייגות מלשון הפיוט והביקורת על לשונם של הפייטנים תרמה לכך שמדקדקי הסידור העדיפו להימנע מהדפסתם, ולא התייחסו לנוסחאותיהם או ללשונם, וכפי שיתבאר להלן. ואכן, מלבד רש"ס שמעמיד בסידורו את פיוטי ההושענא (ב, 724-778), פיוטים לשמחת תורה (ב, 793-779) והמעריבים לרגלים (ב, 794-888), סידוריהם של ר"ע ור"א, רז"ה וסטנוב כוללים רק את תפילות הקבע, ולא נדפסו בהם פיוטים כלל.¹⁰⁵ היידנהיים אומנם הדפיס בנספח לסידורו את היוצרות לשבתות המצוינות (וללא הסליחות לתעניות), אך אין כל קושי להבחין כי הם כתובים ומנוקדים בצורה מרושלת, ולשונם ונוסחאותיהם לא עברו כל תהליך של ההדרה ובירור. על רקע סקירה זו מתברר ייחודו של סדר עבודת ישראל. הפיוטים נדפסו באופן מלא ומקיף, לשונם עברה תחת עינו הפקוחה של בער והוא ליווה אותם בהערות מבארות. ואולם, אין לכחד כי כקודמיו, בער אף הוא ראה לנגד עיניו את תפילות הקבע, ואליהן כיוון את מפעל הההדרה, העיון

¹⁰⁴ פרנקל, נירנברג, עמ' 3-4. תודתי לד"ר אברהם פרנקל שהרחיב בפניי את היריעה בשאלות אלה.

¹⁰⁵ סטנוב הוציא מהדורה של סליחות (ברלין תקמ"ה), והיידנהיים ההדיר והדפיס מחזורים לימים הנוראים ולרגלים (שכללו, כמובן, את הפיוטים), אך הפיוטים לשבתות המצוינות ולהזדמנויות נוספות לאורך השנה לא נכללו בסידורים המדוקדקים ולא נידונו בהם. היידנהיים, כאמור, הדפיס אותם בסוף החומש, אך הם אינם מלווים בביאור ואף הנוסח עצמו לא עבר תהליך של ההדרה ובירור.

והדקדוק שלו. בהקדמה לסידור הוא מספר על הרקע להדפסתם של הפיוטים ולביאור שכלווה אליהם:

ואגלה פה את אזני הקורא כי ביאורי יכין לשון לא הוכן מעקרו כי אם על גופי התפלה לבדה, באשר מחשבתי בתחלה לא היתה אלא על תקון ובאור התפלה. ואחרי כן כקרב השלמת הדפסתה המדפיס גמר אומר להגדיל עוד את תועלת הסדור בהוסיפו לו גם את הסליחות לתענית ואת היוצרות לשבתות ובקש ממני להניף ידי גם על אלה לטהרן ולבארן ועשיתי כרצוני, אך לא הרחבתי בהן לדרוש ולהעמיק בשרשי הדברים ודקדוקם כמו בגופי התפלה, ורק את הצריך להבנת הלשון ולישוב הנוסחאות אותו כתבתי ובמעט מלין (הקדמה, עמ' VIII)

כפי שעולה מדבריו של בער, הכללתם של הפיוטים בסידור הייתה יוזמה מאוחרת של המדפיס, משימה שהוטלה עליו בשלבים האחרונים של הבאת הסידור לדפוס, והוא רואה צורך להתנצל על כך שההערות המלוות את הפיוטים אינן מקיפות ומעמיקות כמו אלה שהעמיד לתפילות הקבע. במבט חיצוני אולי אין הבדל ניכר לעין והיקף הערותיו של בער על הפיוטים נראה דומה להיקפן בחלק הקודם, ואולם, אף על פי שהוא עובר באופן שיטתי על הפיוטים ומלווה אותם בהערותיו, לא קשה להבחין כי הן נושאות אופי שונה. בניגוד לתפילות עצמן, בער אינו מקדיש מאמץ מיוחד לבירור נוסחאות הפיוטים¹⁰⁶ ואין בדבריו כמעט עיסוק בענייני דקדוק. כפי שהוא מעיד, ההערות שהוא מעמיד לפיוטים נועדו "להבנת הלשון ולישוב הנוסחאות", והוא עושה זאת בשיטתיות וביסודיות האופייניות לו, אך ענייני דקדוק בלשון הפיוט עולים מעט מאוד בדבריו, ובדרך אגב.

מכל מקום, אין להמעיט בערכה של עבודתו זו. מן המפורסמות הוא כי לשונם של הפיוטים היא חידתית וכוללת צורות פועל מחודשות, שמות במשקלים חדשים, שיבוצים מקראיים ורמיזות לספרות התלמוד והמדרש. כאמור, לשונם הייחודית והאופי השירי שהם נושאים הקשו על הבנת תוכנם של הפיוטים, ורבים אמרו את מילותיהם בעת התפילה, או האזינו להם, מבלי להבין את משמעותם. הביאור שבער מציג הוא מקיף, פשוט וזמין, וקריאת הערותיו בצמוד לטקסט הפיוט מאפשרת למעיין לא רק להבין את תוכנו אלא אף לעמוד על מקורות ההשראה של הפייטן במקרא

¹⁰⁶ אף על פי כן, בין מאות הערותיו של בער בחלק הפיוטים, אפשר לזהות כמה עשרות שבהן הוא מתייחס לנוסח הנכון והמדויק של הפיוט. הוא מציין לשינויי נוסחאות המוכרים לו ממקומות אחרים ולעיתים אף מגיה את הלשון מסברתו. לדוגמה: "ולפני קונך תחנתנו הפילי" (עמ' 608); "יהירים הוקיע" (עמ' 620); "שעה נאסר" (עמ' 626), ועוד. מכל מקום, עדיין מדובר בדרך כלל בקביעות קצרות ואינפורמטיביות, ללא דיון במשמעותן ומבלי לפרוש את הממצא בכתבי היד ובסידורים השונים, כפי שעושה במקומות רבים בנוסח התפילה גופה.

או במדרש. למעשה, ניתן לראות בהן פירוש לפיוט, יותר מכל דבר אחר, ובכך, למעשה, בער מצטרף למסורת פרשנות הפיוט ששורשיה נעוצים כבר במאה האחת-עשרה.¹⁰⁷

כאן המקום לומר מילים אחדות על פרשנות הפיוט האשכנזי ומתוך כך יובנו מקומן וחשיבותן של הערות הפירוש שהעמיד בער בסידורו.

על אף קדמותם ומרכזיותם של הפיוטים בליטורגיה האשכנזית, ספרות הפירוש לפיוט התפתחה רק בשלב מאוחר. במסגרת מחקרו החלוצי על תולדות הליטורגיה היהודית ערך צונץ רשימה של מפרשי הפיוט האשכנזיים שהכיר,¹⁰⁸ וסקירה נרחבת ומקיפה בעניין זה יש אצל אורבך, במבוא למהדורת "ערוגת הבשם".¹⁰⁹ חיבור זה הכולל פירוש לפיוטים נכתב על ידי ר' אברהם בן עזריאל מבוהמיה סמוך לשנת 1234 והוא החיבור המלא והחשוב ביותר שיש בידינו מתקופה זו.¹¹⁰ קדמו לו פירושים של חכמי המאה השתים-עשרה (ראב"ן, ר' אפרים מבונא, ר' אלעזר ב"ר יעקב בעל הרוקח ועוד), אך הם לא נכתבו כחיבורים עצמאיים: תוכנם מוכר לנו דרך אזכורים בחיבורים מאוחרים יותר, או ממובאות המשוקעות בספרות ההלכה והמנהג. פירושיהם של הראשונים נמסרו בדרך כלל בעל פה ולא הועלו על הכתב באופן מסודר - חלקם נרשמו כהערות קצרות או פירושים בשולי הגיליון בכתבי היד של המחזורים הקדומים,¹¹¹ ובהמשך הם נדפסו לצד הטקסט במהדורות הדפוס הראשונות של המחזור. עם המצאת הדפוס מוצאים מספר גדל והולך של מחזורים מפורשים ומבוארים, והמחקר מלמד כי משוקעות בהם המסורות הפרשניות שעברו מדור לדור, בכתב ובעל-פה.¹¹² ואולם, שרידים אחרים של פירושים קדומים נשתמרו בכתבי-יד שונים שלא נתפרסמו ונדפסו. על אף היקפו וחשיבותו של ספר "ערוגת הבשם", מסתבר כי בער לא יכול היה לעשות בו שימוש בעת כתיבת ביאורו לפיוטים שכן כתב היד שלו נתגלה לראשונה על ידי ברלינר רק בשנת 1874, שנים ספורות לאחר הדפסתו של סדר עבו"י. מכל מקום, אין ספק כי המסורת הפרשנית שעברה בעל-פה ובכתב-יד והתגלגלה בחיבורים ובמחזורים שונים, השתלשלה עד לסידורו של בער ונאספה בו, ובאמצעותו היא נגישה למתפלל ולמעייין בן זמננו. יש להצטער על

¹⁰⁷ החל מהמחצית השנייה של מאה זו היא אף הפכה למקצוע בפני עצמו בתכנית הלימודים השנתית של הישיבה במגנצא. ראו גרוסמן, צמיחת פרשנות הפיוט.

¹⁰⁸ צונץ, ריטוס, עמ' 194-201 (וכעת במהדורה העברית: צונץ, מנהגי תפילה, עמ' 212-224).

¹⁰⁹ אורבך, ערוגת הבשם, ד, עמ' 3-127.

¹¹⁰ פירושי הפיוטים של ר' אברהם בן עזריאל עוסקים בין היתר גם בענייני לשון, ופעמים רבות הערותיו הפרשניות מנומקות באמצעות טיעונים מתחום הדקדוק. לשיטתו הדקדוקית-פרשנית הוקדש מחקרה של פרוכטמן, דקדוקי פיוט, באר-שבע תשנ"ט.

¹¹¹ הן במחזור וורמייזא והן במחזור נירנברג מוצאים הערות כאלה בשולי כתב היד וסביבו. אורבך הראה כי חלקים גדולים מהפירוש במחזור נירנברג אינם אלא קיצור מתוך פירוש "ערוגת הבשם". ראו אורבך, ערוגת הבשם, א, הקדמה עמ' יג, וקדם לו צימליך בזיהוי זה (ראו שם, הערה 2).

¹¹² רשימה מפורטת בעניין זה ניתן למצוא אצל גולדשמידט, ר"ה, מבוא, עמ' נט. חלק מהפירושים והמחזורים שנזכרים שם, כלולים גם ברשימת הסידורים שעמדו לפני בער, הנזכרים בהקדמה לסידור.

כך שבהקשר זה שמו של בער נעדר מספרות המחקר. במבוא למחזור ראש השנה מעתיר גולדשמידט שבחים על פירושו של היידנהיים לפיוטי המחזור, וזו לשונו:

היצירה הגדולה והחשובה ביותר בשדה פירוש המחזור הוא מפעלו של ר' וואלף היידנהיים (רוו"ה). הוא הדפיס את פירושו לשני המנהגים (אשכנזי המערבי ופולין, רדליהיים תק"ס-תקס"ה [ועוד]) בהוצאתו הפרטית ובידיו הוא. פירושו נוצר עם תחילת תקופת האמנציפציה, ואפשר לראות בו אחד ממבשרי חכמת ישראל. הפירוש מיוסד על ידיעה לשונית עמוקה ועל בקיאות רחבה במדרש, והוא עולה על כל פירוש אחר שקדם לו. הדורות שלאחריו ראו בו את 'הבאור', ואין הוא מיושן גם בימינו (גולדשמידט, ר"ה, מבוא, עמ' נט)

אין ספק כי היידנהיים ראוי לכל השבחים שהרעיף עליו גולדשמידט, אך הדברים אמורים ביחס ל'מחזור' בלבד, כלומר: פיוטי הימים הנוראים והרגלים. הקינות והסליחות נדפסו בקבצים נפרדים, ייעודיים, אך יתר הפיוטים הנאמרים בהזדמנויות אחרות במהלך השנה גם כאשר נדפסו בנספח לסידורו ובסוף החומש שהעמיד, לא זכו מידי לפירוש ולהערה. מבין מהדירי הסידור, כאמור, בער הוא היחיד שכלל בסידורו את הפיוטים לימות השנה, והביאור שהוא מציע להם אינו נופל מפירושו של היידנהיים למחזור. על רקע ההיצע הפרשני הזמין לפיוטים אלה, סדר עבו"י ממלא תפקיד חיוני וייחודי.¹¹³

הערותיו של בער לפיוטים נושאות אומנם אופי פרשני והוא מודיע מראש כי לא הרחיב "לדרוש ולהעמיק בשרשי הדברים ודקדוקם כמו בגופי התפלה", אך לא נפקד בהן גם מקומם של ענייני לשון. מעבר לעיון הפרטני בהערות אלה ובענייני התצורה העולים בהן, יש מקום להעמיד על המשמעות העקרונית של הדבר ועל מה שניתן ללמוד ממנו על תפיסתו הדקדוקית של בער.

בניגוד ללשון התפילה גופה שהעסיקה את מדקדקי הסידור ונידונה בחיבוריהם, הפיוטים לימות השנה בדרך כלל לא נדפסו בסידורים המדקדקים, ולשונם, כאמור, לא זכתה לבירור ולהערות. מלבד ההסברים הטכניים שהוצעו לעיל, קשה לנתק בין התעלמותם של מדקדקי הסידור מהפיוטים לבין מעמדה הנחות של לשון הפיוט ויחסם המסתייג של המדקדקים אליה. במשך תקופה ארוכה נחשבה לשון המקרא למופת ודגם, והיא זו שעמדה במוקד מחקר הלשון העברית שהלך והתפתח כבר מימי הביניים המוקדמים. לשון חכמים לא זכתה אומנם ליוקרה שהייתה מנת חלקה של לשון המקרא, ודקדוקה לא העסיק את חוקרי הלשון, אך מעמדה של ספרות חז"ל

¹¹³ לשם הדגמה ייזכר כאן הקרובץ לפורים הנאמר בחלק מן הקהילות גם כיום, וקשה להתחרות בביאור המדויק והבהיר שבער מעמיד לו.

היה מבוצר בקרב הציבור מצד תוכנה, גם אם לא מצד לשונה. פעמים רבות, קושיות או טענות ביחס ללשון חז"ל נפתרו או נדחו בקביעה: "לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד". שונה היה מצבם של הפיוטים. לשונם הייתה רחוקה מהתקן המקראי, והם נתפסו כסרח עודף של הלשון העברית. היו שראו בלשון הפייטנים גיבוב של צורות שגויות ומשובשות וביקרו אותה בחריפות כפי שבא לידי ביטוי בדבריו המפורסמים של ראב"ע בפירושו לקהלת (ה, א), אך גם מדקדקים אחרים שלא התבטאו מפורשות בגנות לשון הפיוט, לא ראו בה מושא ראוי למחקר ולא עסקו בה. העמדה המקובלת הייתה כי לשון הפיוט אינה משקפת שפה חיה וטבעית אלא לשון שנוצרה באופן מלאכותי לצרכים ספרותיים. מדקדקים, סופרים והוגים ביקרו אותה, מנו את פגמיה וסירבו לראות בה מרכיב בעל חשיבות בתולדות התרבות והלשון העברית. בהקשר זה ידועות התבטאויותיהם של סופרי ההשכלה בגנות הפיוט, אשר נתפס בעיניהם כסמל לכל המאובן והמיושן שבעולם היהודי.¹¹⁴ רק במאה העשרים, עם התפתחותו של מחקר לשון חכמים המבוסס על כתבי-יד, עמדו החוקרים על הקווים הישירים הקושרים את לשון הפייטנים עם לשון חז"ל, וההתייחסות אליה הלכה והשתנתה. גם מי שראה בה לשון ליטורגית ולא שפה טבעית של ממש, לא פקפק בכך שהיא ממשיכה את השלבים הקודמים לה בעברית החיה, ויש לה בסיס טבעי.¹¹⁵ מכל מקום, כיום נחשבים הפיוטים לסוגה מובחנת בתולדות הספרות העברית, וחוקרי הלשון מכירים בייחודם ורואים בלשון הפיוט חלק משמעותי ובלתי נפרד מהתפתחות הלשון העברית לדורותיה. ואכן, מאז שלשון הפיוט הוכרה כשלב בתולדותיה של העברית, עמדו החוקרים על מאפייניה ועל התופעות הדקדוקיות המייחדות אותה ביחס ללשון חכמים שקדמה לה, וביחס ללשון ימי הביניים שבאה על גביה. קווי ייחוד אלה באים לידי ביטוי בתחומי הלשון השונים, בעיקר במורפולוגיה (בפועל ובשם), ובאוצר המילים.

תהיה זו הפרזה לומר כי בער הקדים את זמנו וכבר במאה התשע-עשרה ראה בלשון הפיוט מה שלא ראו בה יתר בני דורו. כמותם, אף הוא אינו עוסק באופן ישיר בדקדוק לשון הפיוט, ואינו מרחיב את הדיבור על מאפייניה או התופעות המייחדות אותה. ואולם, בשונה מקודמיו, בער מעמיד את הפיוטים ומבאר אותם - הוא מתייחס לענייני תצורה שונים העולים בהם, ואין בדבריו ביקורת מפורשת על לשון הפייטנים. גם אם בכמה מהערותיו ניתן לזהות שמץ של הסתייגות הרי שהיא מובעת באופן עדין ומרומז,¹¹⁶ ונעדר מהן הזלזול שהיה מקובל בקרב סופרי ההשכלה, בני

¹¹⁴ לספרות בעניין זה, ראו: יהלום, שפת השיר, עמ' 16-17, הערות 16-17.

¹¹⁵ יהלום, אץ קוצץ, עמ' 177; הנ"ל, שפת השיר, עמ' 162 ואילך.

¹¹⁶ לדוגמה: "ובניין התיבה קשה בדקדוקה" (עמ' 624, בעניין 'המקוה'); "כי לא יאבה דקדוק הלשון לומר פפוף מן חופף" (עמ' 662); "ולא ידעתי מקורו" (עמ' 675 בעניין 'רחף'), ועוד בודדים.

דורו. עיון בהערותיו של בער לפיוטים ובביאוריו המילוליים מלמד כי אף על פי שבדרך כלל הוא לא הגדיר את התופעות בשמן או התייחס אליהן באופן כללי, הוא היה ער לייחודה של לשון הפיוט ובחושיו הדקדוקיים עמד על כוונת הפייטנים בלשונם, וביאר אותה על מנת שתהיה נהירה לקוראים. כך, לדוגמה, הוא עושה בצורות המקוצרות בנות הברה אחת המאפיינות את לשון הפיוט וזכו לביקורתם הנוקבת של מדקדקים (פרק ה, סעיף 1.1), וכך נוהג גם בשורשים תנייניים שנוצרו על ידי השרשת מוספיות (שם, סעיף 1.2) ובצורות פועל גזורות שם העולות הרבה בלשונם של הפייטנים (שם, סעיף 1.3) - תופעות שדעתם של מדקדקים לא הייתה נוחה מהן. לצד זאת, יש גם ענייני דקדוק (בעיקר בתחום התצורה) הנדונים בהערותיו של בער באופן ישיר. התופעות הדקדוקיות הנזכרות וענייני תצורה פרטניים העולים בביאורי הפיוט מוצגים בפרק האחרון של העבודה, אשר בשונה מיתר הפרקים אינו מוקדש לענף מענפי הדקדוק אלא מתייחד לחלק הפיוטים בסדר עבו"י.

5. מבנה העבודה

עבודה זו, אף שהיא עוסקת בסידור ובנוסח התפילה, עיקרה הוא דקדוק, ורוב מניינה ובניינה הוא עיון פרטני בהערותיו הדקדוקיות של בער המוצגות על פי תחומי הלשון השונים. התשתית לכך היא עבודת מיפוי שיטתית של כל ההערות בסדר עבו"י, 4369 במספר (לא כולל חלק הסליחות והפיוטים). ההערות הרבות הללו נותחו ונבחנו על פי תוכן - מיון שהעלה כי לכ-800 מהן יש נגיעה לענייני הלשון, ומילון בכללם. יתר ההערות כוללות הפניות למראי מקום במקרא, בספרות חז"ל או במקורות מאוחרים יותר, מזכירות נוסחאות מתחלפות בסידורים אחרים, מסבירות את משמעות הנוסח או מתארות את הרקע לחיבורו אך אין בהן עניין דקדוקי. הערות אלו מלמדות על בקיאותו המופלגת של בער במקורות ועל רוחב ידיעותיו וחלקן אף מעוררות עניין מצד עצמן אך הן לא נכללו בעבודה זו. לעומתן, ההערות שיש להן היבט לשוני, נתמיינו על פי ענפי הדקדוק השונים והן מהוות את החומר לדיון בפרקיה השונים של העבודה.

הפרק הראשון עוסק בענייני כתיב העולים מהערותיו של בער ומצורות הכתיב שהעמיד בסידורו. **בפרק השני** של העבודה נידונות סוגיות מתחומי ההגה שאליהן מתייחס בער וכן ענייני הגייה שונים המשתקפים בדבריו. **הפרק השלישי** מוקדש לענייני תצורה ומוצג בו מגוון רחב של דוגמאות מתחומי הכינויים, המיליות, הפועל והשם. תחום דקדוקי זה משך את עיקר תשומת ליבם של מדקדקי הסידור ואף אצל בער חלק ניכר מההערות עוסקות בו, והדבר מתבטא בנתח הנכבד שנוטל פרק זה מכלל היקפה של העבודה. **הפרק הרביעי** עוסק בסוגיות תחביריות העולות

מההערות בסדר עבו"י. רובן נוגעות לתחביר הצירופים, אך ניתן לזהות ביניהן גם התייחסות לענייני תחביר רחבים יותר.

בכל אחד מפרקי העבודה מוצגות כלשונן חלק גדול מהערותיו של בער המשויכות לתחום הלשון שבו עוסק הפרק, ונלווה אליהן דיון המבקש להעמיד על פרטי העניין ומקורותיו. לכל הערה מוקדש בדרך כלל סעיף נפרד המציע ניתוח דבריו של בער על רקע המצוי בסידורים ובמקורות קדומים, מתוך עיון בדברי קודמיו ולאור המצוי בספרות המחקר בעניין זה. חלק ניכר מההערות הובאו בעבודה זו ונידונו בה, אך לאור היקפו הנרחב של החומר, לא בכל אחד מהתחומים הוצגו כל הפרטים הנוגעים אליו, ובחלק מהמקרים נבחרו רק הערות שיש בהן עניין מיוחד, ואחרות נזכרו ברמז, או לא נזכרו כלל. מכל מקום, בתשתית העבודה מונח עיון מקיף בכל ההערות כולן, וגם אלה שנותרו מחוץ לעבודה זו עולות בקנה אחד עם רוח הדברים ותוכנם, ואין בהן כדי לערער או לשנות את הרושם והמסקנות. מכל מקום, גם אחרי סינון של הדוגמאות, מטבע הדברים עיון פרטני כזה עשוי להיתפס כנוקדני ולעיתים אף מלאכה, והקורא שאינו חפץ בכך, יוכל, כמובן, להסתפק רק בחלק מהדוגמאות ולוותר על האחרות.

כאן המקום להעיר כי לענייני אוצר מילים ומילון לא הוקדש פרק נפרד בעבודה שכן בניגוד לסטנוב שהגיה את לשון התפילה גם מצד אוצר המילים שלה,¹¹⁷ בער נמנע מכך ומסתפק בביאור הוראתם של מילים וצירופים,¹¹⁸ ואינו רואה מקום לתקן את נוסח התפילה בעניין זה. נראה כי הוא מכיר בכך ששינויים בתחום המילון הם טבעיים, ומתבקש כי תמורות כאלה יחולו במרוצת הדורות כך שאין לראות בהם שיבוש ואין צריך לומר שאין לתקנם.

לאחר ארבעת הפרקים הללו שנידונות בהם הערותיו של בער על פי תחומי הדקדוק השונים, **הפרק החמישי** של העבודה מוקדש לחטיבה ספרותית-לשונית העומדת לעצמה בסדר עבו"י - הפיוטים. רובן ככולן של הערות הדקדוק שבער העמיד לנוסח הפיוטים עוסקות בענייני תצורה, אך לאור מאפייניה הייחודיים של סוגה זו מבחינה דקדוקית, היסטורית וליטורגית ולאור המקום השונה שיש לה בסידורים בכלל ובסדר עבו"י בפרט, ראיתי לנכון להתייחס אליה בנפרד (מבוא, 4.4).

¹¹⁷ לדוגמה: "הגומל לחיבים (נ"ח לרעים) טובות" (עג ע"א); "ותערב לפניך עתירתנו כעולה (נ"ח קטרת) וכקרבן" (קב ע"ב), ועוד. ההפניות לסידורו של סטנוב הן לסידור "ויעתר יצחק", ברלין תקמ"ה. בראשי התיבות "נ"ח" משתמש סטנוב לציין "נוסחה חדשה", כלומר: הצעת תיקון שלו לצורה בנוסח התפילה העומדת לצד הנוסח המקובל. בדרך כלל מדובר בתיקונים של ממש שהוא נוהר מלהטמיע באופן מוחלט בנוסח הסידור. וכך כותב בסוף ההקדמה לסידור: "ובעבור שידעתי שיש בבני עמנו אנשים קנטרנים האוהבי לעמוד נגד השמועה ולהראות פני' לדבר והפכו, לטהר השרץ בק"ן טעמים, וכמו כן יש רכי הלבב היראי לזוז מנוסחא הישנה, על כן הצגתי לפעמי' ב' נוסחאות גם יחד, אם להפיס דעת רכי הלבב, ואם להשבית אויב ומתנקס".

¹¹⁸ גם בעניין פשוט לכאורה של ביאורי מילות התפילה ניתן לזהות דרכים שונות שבהן עושה בער שימוש בבואו לפרש ולהסביר את המילים: לעיתים הוא מציין לפסוק מן המקרא שעולה ממנו הסבר, לעיתים הוא מדגים את השימוש בה בספרות חז"ל, ולעיתים הוא מציע את תרגומה של המילה לגרמנית.

על גבי העיון המקיף בהערותיו של בער ומה שעולה מהן ביחס לדרכו בההדרת הסידור בכלל ולשיטתו הדקדוקית בפרט, **פרק הסיכום** מבקש לאסוף את הדברים ולהציג את תמונת המחקר העולה מהעבודה תוך ניסיון לאפיין את ענייני הלשון בסדר עבו"י ולבחון את ייחודו ביחס לסידורים שקדמו לו. הזיקה בין לשון וחברה, בין טקסט ותרבות, היא זיקה עמוקה ומהותית, ועבודתו הדקדוקית של בער המתייחסת ללשון התפילה, נוגעת בשאלות של תרבות ותפיסת עולם, וקשה לנתק בינה ובין תהליכים ותמורות בחיי הרוח של העם היהודי. פרק הסיכום של העבודה מאיר ומחדד זיקה זו.

פרק א: כתיב

פתיחה

המרכיב הבסיסי ביותר של השפה הכתובה הוא הכתיב, הרצף הגרפי של האותיות המצטרפות למילים. ואכן, ספרי דקדוק ומחקרים בתחומי הלשון מקדימים בדרך כלל את בירור ענייני הכתיב ליתר הנושאים, ומקובל שזהו הפרק הפותח אותם. קודם לעיסוק בענייני ניקוד, צורה, תחביר או נוסח, תקינותו של טקסט נבחנת בראש ובראשונה בצורות הכתיב שבו, וזהו ההיבט המיידי, הבולט, ואולי אף המתבקש ביותר להגהה. אף על פי כן, רוב מדקדקי הסידור דנו בלשון התפילה ותיקנו צורות דקדוקיות או נוסחאות שנתפסו בעיניהם כמשובשות, אך מיעטו להעיר על צורות הכתיב שבסידור ולא הגיהו אותן (למעט התייחסות אקראית לכתיבם של פרקי המקרא). הם לא הותירו על כן שגיאות כתיב גסות שהשתרבו לסידורים קודמים עקב טעויות הדפסה, אך מעבר לכך הם לא עסקו בהגהת הכתיב באופן שיטתי, ובדרך כלל לא נתנו דעתם לבירור של סוגיות דקדוקיות המלוות את הכתיב ועומדות ברקע הבחירה בצורת כתיב כזו או אחרת. ניתן לשער שהעיסוק בכך נתפס בעיניהם של מדקדקי הסידור כבעל חשיבות משנית שכן ברובם המכריע של המקרים שאלות הכתיב הן עניין טכני-גרפי ואין להן ביטוי של ממש בהגיית התפילה. לעומת זאת, בסדר עבו"י מוצאים כחמישים הערות שיש בהן התייחסות לענייני כתיב. רובן הערות נקודתיות על הדרך הראויה בכתיבה של תיבה העולה בסידור, אך בכמה מהן בער קובע עיקרון בכתיב העברי (והארמי) ועל פיו ממשיך ומגיה תיבות נוספות בסידור גם ללא הערה בצידי. ניתן לייחס זאת ליסודיות המאפיינת את מפעל ההדרת הסידור של בער, יסודיות שבאה לידי ביטוי בתשומת לב דקדקנית לפרטים גם כאשר אין להם השפעה על נוסח התפילה או הגייתה. את הטיפול המקיף בסידור שלא פסח על ענייני הכתיב ניתן לראות גם כביטוי נוסף לשאיפת השלמות האסתטית המיוחסת להיידנהיים, ולבער בעקבותיו.¹ ואולם, דומה שמספרן הרב של הערות הכתיב בסדר עבו"י קשור בעיקר לתוכן ונגזר ממנו שכן רובן המוחלט מתייחס לתיבות המקרא או לתיבות העומדות בזיקה ישירה אליו.

המקרא הוא הטקסט העברי היחיד שיש לו מסורת כתיב מקודשת, והעתקתו הייתה כרוכה מאז ומעולם בהקפדה מדוקדקת על האיות והכתיב. בעלי המסורה שבכל הדורות עסקו בשימורה של מסורת זו, ונוצרה ספרות ענפה של הערות וחיבורים שנועדו לשמור על הדיוק במסירת הנוסח ולמנוע טעויות של סופרים ומעתיקים. כאשר מדובר בכתיבת ספר תורה, דיוק קפדני זה הוא בעל

¹ "המהדורות של הסידור ושל המחזור שערך [=היידנהיים], מצטיינות הן בדיוקנותן והן בחיצוניותן הנאה... סידור התפילה שהתקין זליגמן בער בעקבות שיטתו של היידנהיים, יש בו כמעט משום שלמות..." (אלבוגן, עמ' 293)

משמעות הלכתית ומשפיע על כשרותו של הספר הנכתב, ובתלמוד אף נזכר איסור להשהות ספר שאינו מוגה (כתובות יט ע"ב). הראשונים נחלקו בשאלה האם איסור זה נוגע לספר תורה בלבד או שהוא חל גם על העתקה בכתב-יד או בדפוס.² פוסקי אשכנז נטו להרחיב את תחולתו של האיסור,³ אך דומה שלפחות ביחס להדפסתם של פרקי המקרא הבאים בסידור התפילה לא נהגו בעניין זה הקפדה יתרה. הזהירות שבה נהגו מגיהים בעת הבאתם לדפוס של ספרי מקרא לא אפיינה את הסידורים הנדפסים, וכך נפלו בהם שיבושים רבים, קטנים כגדולים. בסידורים המדוקדקים ניכר שינוי בעניין זה, אך אף על פי שיש בהם פה ושם הערות של דיוק בכתיבם של פסוקי המקרא, עדיין הם היו רחוקים משלמות בעניין זה. מדקדקי הסידור חסרו את הידע והכלים מתחום המסורה, ומכל מקום - הם לא ראו בכך את עיקר מטרתם, בפרט כאשר לשאלות הכתיב אין כל השפעה על הגיית התפילה. בער, לעומת זאת, (וקדם לו בכך הייזנהיים) היה בקי בספרות המסורה, ועל בסיס הידע הנרחב שלו בתחום זה הוא הגיה באופן יסודי ושיטתי את פרקי המקרא שבסידור, כאשר עיקר הגהותיו נוגעות לכתיב. עם זאת, על אף שההקפדה המיוחדת ביחס לכתיב נקשרת בנוסח המקרא דווקא, תשומת ליבו של בער לענייני כתיב לא התרכזה בפרקי המקרא בלבד והוא מגיה ביסודיות גם את הכתיב של יתר הטקסטים הנכללים בסידור: לשון התפילה בעברית, נוסחאות ארמיות ואף צורות כתיב בפרקי המשנה המובאים בו לא חמקו מידי.

בפרק זה נידונות הערותיו של בער העוסקות בענייני כתיב ומוצגות דוגמאות לתיקונים והגהות שהוא מכניס בכתיבן של תיבות בסידור. המונח "כתיב" מתייחס בראש ובראשונה לאימות הקריאה ולשאלת הופעתן בכתיבה, ולכך מוקדש חלקו הראשון של הפרק, אשר עוסק בקביעותו של בער ביחס לכתיבן המלא או החסר של תיבות. שאלת כתיב נוספת הקשורה באימות הקריאה מתעוררת ביחס לייצוגו הגרפי של דיפתונג ay סופי, ואף היא נידונה בסדר עבו"י ועולה מצורות הכתיב שבו. בהמשך הפרק מוצגים שני עניינים נוספים הנוגעים לכתיב: האחד עוסק בחילופי ש"ן וסמ"ך, והשני חורג מגבולות המילה הבודדת ועוסק בהפרדתו של הרצף הגרפי לתיבות. מכלל הדברים מתבררת ועולה שיטתו בענייני כתיב המהווה אבן בניין משמעותית בכלל תפיסתו הדקדוקית, ומשתלבת בה. מבחינות רבות, בתחום זה, יותר מאשר בתחומי הלשון האחרים, באים לידי ביטוי מאפיינים מרכזיים בדרכו של בער ומודגמים העקרונות שעל פיהם פעל.

לאור מקומו הייחודי של המקרא בהכרעותיו של בער בענייני כתיב (הן מצד העניין והן מבחינת מספר ההערות הנוגעות אליו בסדר עבו"י), הדוגמאות בפרק זה מוצגות באופן חריג על פי

² מחלוקת זו קשורה בין היתר בנוסח המדויק של המימרא בתלמוד. ראו שפיגל, א, עמ' 35-41.

³ הגהת רמ"א לשו"ע יו"ד סי' רעט: "וה"ה לשאר ספרים".

השתייכותן לחטיבות הלשוניות: בכל אחת מסוגיות הכתיב השונות מופיעות בתחילה הדוגמאות מתוך פרקי המקרא, ולאחר מכן מוצגות דוגמאות אחדות מאותו עניין העולות בחטיבות הלשון האחרות – בפרקי המשנה שבסידור, ובקטעים הכתובים בארמית.⁴

1. כתיב מלא וחסר

תולדות התפתחות הכתיב העברי נידונו באופן מקיף בספרות המחקר.⁵ מן המפורסמות הוא שהכתיב העברי בראשיתו היה כתיב עיצורי טהור, כפי שהיה הכתב הפניקי והכתב הפרוטו-כנעני שמהם הועתק. טקסטים כאלה, הכוללים את השלד העיצורי בלבד, מוכרים מהכתובות העבריות הקדומות מימי הבית הראשון,⁶ אך במרוצת הדורות על מנת להקל על קריאת הטקסט והבנתו נעשה שימוש הולך וגובר בגרפמות עיצוריות לציון ערכים תנועתיים, ואותיות אהו"י החלו לשמש כאימות קריאה המציינות חלק מהתנועות.⁷ מגמה זו ניכרת היטב בעברית של ימי הבית השני, והכתיב המלא המאפיין אותה משתקף בספרי המקרא שנכתבו בתקופה זו. תהליך זה הגיע לשיאו באגרות בר כוכבא ומגילות מדבר יהודה שבהם מוצאים לעיתים כתיב מלא שבמלא, עתיר באימות קריאה.⁸ מגמת מילוי הכתיב נעצרה והתאזנה רק בשלב מאוחר יותר בתולדותיה של הלשון עם הנהגתם של סימני הניקוד שנוצרו במאה התשיעית בניסיון להתמודד עם הקושי בקריאת הכתיב העיצורי של המקרא שכידוע חל איסור להוסיף אליו אימות קריאה. כתוצאה מכך, בטקסטים העבריים שהוסיפו ונכתבו במשך השנים מוצאים דרכי כתיבה שונות, והם נבדלים זה מזה במידת מילוי הכתיב שלהם ובניקודם. חוסר אחידות זה הוא מאפיין בולט של הכתיבה העברית עד היום. העוסקים בתקנת הלשון עמלים על קביעת תקן בעניין זה כאשר השיקול המרכזי העומד לנגד עיניהם הוא מידת בהירותו של הטקסט לקוראיו. ועדיין, מדובר בהחלטות מלאכותיות (גם אם מושכלות) שאף משתנות מפעם לפעם. מכל מקום, לענייננו חשובה העובדה שחוסר הסדירות בהופעתן של אימות קריאה בכתיב העברי בא לידי ביטוי גם בסידורים, ומופיעות בהן צורות כתיב מלאות או חסרות לאו דווקא מתוך תשומת לב או שיקול דעת,

⁴ הפיוטים, כאמור, לא זכו להגהה מעמיקה של לשונם מידי של בער. הערות הדקדוק המעטות המתייחסות אליהם עוסקות רובן ככולן בענייני תצורה, וסוגיות כתיב והגה אינן עולות בהן.

⁵ בספרי הדקדוק הקלאסיים של העברית המקראית יש התייחסות קצרה לכך, ראו גזניוס §7b,e; ברגשטרסר §7f; זיואון-מוראוקה §7c. ובהמשך בהרחבה אצל אנדרסן ופורבס, וכן בעבודתו של באר. ויינברג (עמ' 1-31) מציג סקירה תמציתית של השימוש בכתיב המלא ומדגים את התמורות שחלו בו בקורפוסים הכתובים השונים, מהכתובות הקדומות ועד ספרות ההשכלה.

⁶ אחיטוב, אסופת כתובות עבריות, עמ' 2-3 והספרות הנזכרת שם.

⁷ גב"ע צרפתי, "ראשית אימות-הקריאה בכתב השמי המערבי", לשוננו נח (תשנ"ד), עמ' 13-24.

⁸ קוטשר, ישעיהו, עמ' 6-8.

ולפעמים אף תוך שיבוש דקדוקי של ממש.⁹ בסידורים המדוקדקים ניתן לזהות מגמה של שינוי בעניין זה – רובם של שיבושי הכתיב הגסים נעקרו מהם, וחלקם אף מעירים באופן אקראי על כתיבן של צורות אחדות מפרקי המקרא.¹⁰

על רקע זה בולטת דרכו של בער. בשונה מקודמיו הוא מעיר באופן יסודי על כתיבן המלא או החסר של הצורות שבפרקי המקרא ומדייק אותו על בסיס עדי נוסח, ספרות המסורה ושיקולים שונים. ואולם ההקפדה על "חסרות ויתרות" אינה מוגבלת לפרקי המקרא שבסידור שכתבם מקודש, ובין הערותיו של בער ניתן לזהות כמה מקרים שבהם הוא מעיר גם על תיבות העולות בסידור שלא במסגרת ציטוט מקראי.

1.1 פרקי מקרא

1.1.1 שיחו בכל נפלאותיו (עמ' 59)

לקט הפסוקים "הודו" בפסוקי דזמרה פותח בציטוט מתוך פרק טז בספר דברי הימים א, ומזדמנות בו שלוש היקרויות סמוכות של הצורה "נפלאותיו": שיחו בכל נפלאותיו (פס' ט); זכרו נפלאותיו אשר עשה (פס' יב); בכל העמים נפלאותיו (פס' כד). בער מחלק ביניהן וקובע כי הראשונה והאחרונה הן בכתיב מלא וא"ו, ואילו האמצעית כתובה בכתיב חסר:

בכל נפלאותיו מלא וא"ו, וכן בפסוק ספרו בגוים הוא מלא וא"ו, ורק בפסוק זכרו נפלאותיו

הוא חסר וא"ו ע"פ המסרת.

כך אכן הוא מעמיד בסידורו, ובניגוד לכל הסידורים המדוקדקים שקדמו לו שבהם מופיעות שלושתן בכתיב חסר: נפלאותיו. כך בסידור רש"ס (ב, 57-59); ר"ע ור"א (יא ע"ב); רז"ה (ח ע"א); סטנוב (יא ע"א); והיידנהיים (ח ע"א). גם בכתבי-היד הטובים של המקרא¹¹ כולן בכתיב חסר וא"ו, ואין כל הערת מסורה על המקום. לאור זאת, קשה להבין מהו הבסיס העובדתי לקביעתו של בער כי "על פי המסורת" אחת בכתיב חסר ושתיים בכתיב מלא.

⁹ וראו ספר חסידים, ס' תתפב: "ויכתוב אותיות מלאים כי כותבים מלאים למי שאינו בקי כגון כשרוצה לכתוב וטהר לבנו לעבדך באמת יכתוב ליבינו לעובדך באמת, ליבינו מלא, לעובדך מלא, ושבת קודשך אוהבי שמך וכיוצא בזה". הדברים מובאים על ידי רש"ס בהקדמה לסידורו והוא יוצא כנגדם וסבור כי דברים אלה נוספו בספר חסידים מידיו של "תלמיד טועה" (סידור רש"ס, א, עמ' 7. ההפניה אצלו היא לסי' תתפז על פי דפוס ראשון, בולוניה רצ"ח).

¹⁰ רש"ס מציג משנה סדורה בעניין זה ומבחין בין המקרא לשאר הטקסטים. בהקדמה לסידורו הוא מודיע כי את פסוקי המקרא המובאים בסידור בחלקם או בשלמותם הוא מעמיד בכתיבם המקראי על פי המסורה, אך בכל מקום אחר הוא משתמש בכתיב מלא (סידור רש"ס, א, עמ' 7; הקדמה כללית, פרק א).

¹¹ כאן המקום להעיר כי הביטוי "כתבי-היד הטובים של המקרא" החוזר הרבה בעבודה, ובפרט בפרק זה, מכוון בעיקר אל כ"י חלב, המוכר בכינויו "כתר ארס צובה" (ובקיצור: "הכתר"), ואל כ"י לינגרד. תיאור המצוי בהם מבוסס בדרך כלל על ספרי התנ"ך שנדפסו על פיהם: "כתר ירושלים": תנ"ך האוניברסיטה העברית בירושלים (ירושלים 2000) המייצג את "הכתר", ותנ"ך בהוצאת "עדי" (תל-אביב תשל"ג) שנדפס על פי כ"י לינגרד. בכל מקרה של ספק או התלבטות לא נמנעתי מלפנות אל סריקות של כתבי-היד הזמינות במרשתת:

"הכתר" <http://www.aleppocodex.org/aleppocodex.html>

כ"י לינגרד <http://www.seforimonline.org/seforimdb/pdf/264.pdf>

דבריו של ר' שלמה ידידיה נורצי בחיבורו "מנחת שיי" עשויים לשפוך אור על העניין, וז"ל: "בכל נפלאותיו. בכל הספרים חסר וא"ו וכן זכרו נפלאותיו. בכל העמים נפלאותיו שבפי[רשה/בפרקא]. ובעיני נפלא כי לא נמנה בפי' ואלה שמות עם החסרים כי אם זכרו נפלאותיו" (דבה"י א טז, ט). אף הוא מכיר את המציאות שבה "בכל הספרים" התיבה "נפלאותיו" כתובה בכתיב חסר בכל שלוש היקרויותיה בפרק זה, אך תמה על כך מכוח הערת מסורה לשמות (ג, כ) המונה את שבע הופעותיה של "נפלאות" בכתיב חסר, ושם נזכר רק "זכרו נפלאותיו אשר דד"ה [=דברי הימים]". המסקנה המתבקשת אפוא היא כי בשני המקרים האחרים בדברי הימים הכתיב הוא מלא, בניגוד למקובל! בער הכיר אף הוא מסורה זו והיה מודע לכך שהכתיב הרווח במקרא ובסידורים אינו תואם את מה שעולה ממנה, אולם הוא לא הסתפק בהצגת תמיהה על הסתירה. הוא הגיה את הכתיב בהתאם להערת המסורה בשמות: פעמיים בכתיב מלא ("שיחו בכל נפלאותיו", "בכל העמים נפלאותיו"), ורק פעם אחת בכתיב חסר ("זכרו נפלאותיו"). בהערת כתיב קצרה וסתמית זו מתגלה שליטתו של בער בספרות המסורה שמכוחה הוא מסוגל ליצור זיקה בין פסוקי המקרא והערות המסורה במקומות שונים, ולקבוע על פיהם את כתיב התיבה גם כאשר המסורה אינה מתייחסת אליו במפורש. עמדתו העצמאית שאליה הגיע מכוח עיונו מקבלת את ביטוי המעשי בנוסח המקרא, ובער אינו נרתע מתיקון הכתיב המקראי המקובל בסידור, וכך נוהג גם במהדורת המקרא שהדפיס.

1.1.2 מחיתי כעב פשעיד וכענן חטאותיד (עמ' 307, 412)

הפסוק "מחיתי כעב פשעיד וכענן חטאותיד" (ישעיה מד, כב) מצוטט בסידור בשתי הזדמנויות: בסדר "ויתן לך" למוצאי שבת (עמ' 307)¹² ובברכת קדושת היום שבתפילת העמידה ליום הכיפורים (עמ' 412 ועוד). במהדורות הדפוס של המקרא ובסידורים שקדמו לבער מופיעה בפסוק זה התיבה "חטאותיד" בכתיב חסר וא"ו: כך רש"ס (ב, 472, 689); ר"ע ור"א (נ ע"א, סג ע"א); רז"ה (מט ע"א, סב ע"א); סטנוב (פז ע"ב, קטז ע"ב) והיידנהיים (ק ע"ב, קלו ע"א ועוד). לעומת זאת, בער קובע כי על פי המסורת הכתיב המדויק בפסוק זה הוא דווקא מלא וא"ו:

חטאותיד, מלא וי"ו על אל"ף עפ"ה [=על פי המסורת] (עמ' 307)

הערה זו אמורה ביחס להזדמנות הראשונה שבה מופיע הפסוק בסידור, בפסוקי "ויתן לך", אך בער אינו מסתפק בכך, וטורח לחזור על כך פעם נוספת גם בהופעתו בעמידה ליום כיפור. בשני פסוקים סמוכים עולה שם התיבה "חטאותיד", ובער מבחין ביניהם ומצביע על חוסר האחידות שיש במקרא בכתיב של תיבה זו: "מחה והעבר פשעינו וחטאתינו מנגד עיניך כאמור: 'אנכי אנכי

¹² בער מציין כי פסוק זה ושני הפסוקים שלאחריו הם רק למנהג פולין, אך אף על פי כן הוא אינו נמנע מלהעיר עליו.

הוא מחה פשעיך למעני **וחטאתיך** לא אזכר', ונאמר: 'מחיתי כעב פשעיך וכענן **חטאותיך** שובה אלי כי גאלתיך' (עמ' 412). הוא מדייק כי בפסוק הראשון, "אנכי אנכי" (ישעיה מג, כה) הכתיב הוא אכן 'חטאתיך' חסר וא"ו, אך בפסוק השני, "מחיתי" (ישעיה מד, כב), הכתיב המקראי המדויק הוא מלא:

מחיתי, שם מ"ד, כ"ב. ובפסוק זה מלת **חטאותיך** מלא בוי"ו אחרי אלף ע"פ המסורת קביעתו זו של בער עולה בקנה אחד עם המציאות בכתבי היד הטובים של המקרא, ועדות על הכתיב המלא "חטאותיך" (לפחות בחלק מספרי המקרא) עולה גם מדברי "מנחת שי": "חטאתיך. יש ספרים שכתוב בהם חטאותיך מלא בוא"ו ואל"ף". בער מבסס את עמדתו על ה"מסורת". ואכן, המסורה הגדולה¹³ לירמיה טו, יג מונה שלוש הופעות של המילה "חטאותיך" בכתב מלא, ואחת מהן היא הפסוק הנדון כאן, בישעיה מד, כב.¹⁴ הערת מסורה זו נשמטה ממהדירים ומדפיסים, והם והוציאו מתחת ידם שיבוש בכתובה של תיבה מקראית, שיבוש שקנה לו שביתה בסידורים. בער הוא היחיד שהיה ער לכך ומבלי להזכיר את שמותיהם במפורש הוא יוצא כנגד כל קודמיו ומעמיד את התיבה בכתב מלא.

1.1.3 כי לה' המלוכה ומושל בגוים (עמ' 399)

בין הפסוקים הנספחים לשירת הים בסופה מופיע גם הפסוק "כי לה' המלוכה ומושל בגוים" (תהלים כב, כט). אצל סטנוב (כד ע"ב) והיידנהיים (טו ע"ב) מופיעה צורת הבינוני "מושל" בכתב מלא, אך בער מעמיד את הכתיב החסר "מֹשֶׁל" (עמ' 74). כך הוא נוהג גם בהופעתו הנוספת של פסוק זה במסגרת פסוקי "מלכויות" בתפילת מוסף לראש השנה, ואף שם בניגוד לכל קודמיו שהעמידו את צורת הבינוני "מושל" בכתב מלא. כך רש"ס (ב, 663), ר"ע ור"א (נט ע"ב), רז"ה (נט ע"ב), סטנוב (קיא ע"א) והיידנהיים (קכח ע"ב). תמיכתו של בער בכתב החסר נשענת על "המסורת הברורה":

ותבת **ומושל** ח"ו [=חסר וא"ו] ע"פ המסורת הברורה.

המסורה אינה מעירה דבר על תיבה זו, אך בער לומד על כתיבה החסר מהיעדרו של הפסוק מרשימת מסורה במקום אחר: צורות בינוני מהשורש מֹשֶׁל מתועדות במקרא שלוש ושתים פעמים. המסורה הקטנה למיכה ה, א מציינת כי ארבע-עשרה מתוכן הן בכתב מלא: "מושל י"ד מלא"¹⁵ והמסורה הגדולה על המקום מונה אותן, אך הפסוק "כי לה' המלוכה ומושל בגוים" אינו

¹³ הפניות אל המסורה הגדולה וציטוטים ממנה הם בדרך כלל על פי המהדורות הנדפסות של מקראות גדולות. במקרים שבהם הדברים הובאו ממקראות גדולות "הכתר" (להלן: מק"ג הכתר) הדבר נאמר במפורש.

¹⁴ פרנסדורף, עמ' 62 הערה 4.

¹⁵ וראו גם באר, כתיב, עמ' 68.

נכלל ברשימה זו, ובער מסיק אפוא שהוא צריך להיות בכתב חסר. כתיב זה אומנם איננו מצוי בסידורים שקדמו לו, אך הוא עולה בקנה אחד עם המצוי בכתבי היד הטובים של המקרא שאכן גורסים כאן "ומשל", חסר וא"ו. הכתיב החסר שמעמיד בער אכן משקף את כתיבן הרווח של צורות בינוני בבניין קל במקרא: אף על פי שאין אחידות בכתבן ומוצאים בהן צורות כתיב מלאות לצד חסרות, ניתן להצביע על נטייה ברורה לכתב החסר.¹⁶

1.1.4 הרודד עמי תחתי (עמ' 295)

צורת בינוני נוספת בבניין קל עולה בסידור באחד ממזמורי תהלים שנהגו להקדים לתפילת ערבית במוצאי שבת: "הרודד עמי תחתי" (תהלים קמד, ב). בער קובע כי במקרה זה הכתיב המדויק הוא דווקא הכתיב מלא וא"ו, וכך מעמיד בסידור ובמהדורת המקרא שהדפיס. לטענתו, הכרעה זו מתבססת על המציאות בספרים מדויקים ועל המסורה:

הרודד המחליש. והוא מלא וי"ו בס"י מדויקים ונמסר עליו לית ומלא.

עדות דומה על כתיבה המלא של התיבה עולה גם מדברי "מנחת שי" על המקום,¹⁷ אך במהדורות הנפוצות של מקראות גדולות רווח כאן הכתיב החסר "הרודד", וכך גם בסידוריהם של רז"ה (מח ע"א) והיידנהיים (צג ע"א).¹⁸ גם כאן בער אינו נמנע מהצגת עמדה חולקת על קודמיו ואינו נרתע מהגהה של כתיב המקרא, וגם בעניין זה הכרעתו מתבררת כמכוונת אל עדי הנוסח הקדומים של המקרא שבהם אכן מופיע כאן "הרודד", בכתב מלא וא"ו. הערת המסורה "לית ומלא" שבער מציין אליה אינה מוכרת בספרות המסורה הנדפסת: המסורה הקטנה מעירה כאן "ל", הערה המכוונת להופעתה היחידאית של הצורה במקרא, אך אינה מזכירה דבר ביחס לכתיבה. מבקריו של בער עשויים לראות כאן דוגמה להתנהלותו השנויה במחלוקת בתחום זה ואף לחשוד בו בבדייה של הערות מסורה (מבוא, סוף סעיף 4.1, עמ' 36-37). עם זאת, לא מן הנמנע כי בער אכן ראה הערה כזו בכתב-יד שנתגלגל לידיה וכפי שיתברר בדוגמה אחרת להלן (פרק ג, סעיף 5.2.5).

1.1.5 ועלו מושיעים בהר ציון (עמ' 74)

שירת הים מסתיימת בפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד"¹⁹ ונוספו עליה בסידור כמה פסוקים העוסקים אף הם בעניין מלכות ה', ביניהם הפסוק החותם את ספר עובדיה: "ועלו מושיעים בהר ציון

¹⁶ באר, כתיב, עמ' 64-81. בעמ' 64 הערה 2 הוא מציין יחס של 4:1 לטובת הצורות החסרות. וראו מה שכתב בעניין זה ביאליק בהקדמתו למשנה זרעים עמ' 7-8.

¹⁷ וזו לשונו: "הרודד. במדויקים כ"י מלא וא"ו". ושמה בער לא ראה ספרים כאלה בעצמו אלא נשען על דבריו של מנחת שי ומצטט אותם?

¹⁸ בסידור רש"י ובסידור ר"ע ור"א מזמורים אלה אינם מופיעים. אצל סטנוב אומנם מופיע כאן "הרודד" בכתב מלא (פו ע"א), אך מזמורי תהלים אלה נדפסו בסידורו באותיות קטנות ובלא ניקוד, וניכר כי הוא ביקש להעמיד את הנוסח בלבד, ולא התיימר לדייק בכתב המקראי.

¹⁹ מפרשים ופוסקים חלוקים בשאלה האם גם הפסוק שאחריו "כי בא סוס פרעה" וכו' אף הוא מן השירה או לא. וראו אצל בער עמ' 74.

לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה" (עובדיה כא). בער מתייחס לכתוב התיבה "מושיעים" וקובע, על פי המסורת, שהיא צריכה להיכתב ללא יו"ד ראשונה:
ותבת מושיעים חסר יוד קדמאה עפ"ה [=על פי המסורת].

גם כאן בער מכריע בכתובה של תיבה מקראית בניגוד למקובל במהדורות המקרא הנפוצות ובסידורים, שבהם רווח כאן כתיב מלא דמלא: מושיעים. כך ר"ע ור"א (כ ע"ב), רז"ה (טו ע"א), סטנוב (כד ע"ב) והידנהיים (טו ע"ב). זה הכתיב המצוי בהם גם בהופעתו הנוספת של הפסוק בפסוקי מלכויות בתפילת מוסף לראש השנה.²⁰ בער מציין כי עמדתו נקבעה "על פי המסורת", אך במסורה על המקום אין התייחסות מפורשת לכך וגם במקרה זה מסקנתו ביחס לכתוב "מושיעים" בעובדיה עולה מהצלבתן של כמה הערות מסורה והעמדתן אל מול המציאות הרווחת בספרים, וכדלהלן.

על הפסוק בעובדיה מעירה המסורה: "ל' וכ"כ" [=לית וכתוב כן]. כלומר: על פי מסורת זו, לפנינו היקרות יחידה של התיבה 'מושיעים' בכתוב זה שאיננו מלא לחלוטין ואינו חסר לחלוטין. ההערה רומזת לקיומה של היקרות נוספת הכתובה באופן שונה, ואכן הצורה "מושיעים" עולה שוב בספר נחמיה: "תתן להם מושיעים" (ט, כז), ושם מעירה המסורה: "ב' חד חסר י' קדמא". כלומר: התיבה נקריית פעמיים במקרא ובאחת מהן הכתיב חסר יו"ד ראשונה, אולם עדיין אין דרך לדעת איזו מהן בכתוב מלא ואיזו בכתוב חסר. התמונה בשלמותה מוצגת בדברי "מנחת שי" אשר מתייחס לשאלת כתיב זו וחושף את המסורות החלוקות בעניינה, וז"ל: "ועלו מושיעים. פליגי ספרו ומסראתא אית דמסירי ב' מלא ואידך תתן להם מושיעים נחמיה ט' ואית דמסרי ב' חד חסר וחד מלא ולא מסיימי ומדחזינן ההיא דנחמיה מלא בכולהו ספרי ש"מ דהדין דעובדיה חסר. וספרי דספרד כמסרא בתרייתא סלקי". על פי עדותו, מסורת אחת גורסת "ב' מלא", כלומר: בשני המקומות צריך להיות "מושיעים". לעומת זאת, המסורת השנייה קובעת כי "מושיעים" נקריית פעמיים, פעם בכתוב חסר ופעם בכתוב מלא, והיא זו שנדפסה בספרינו. לאור העובדה שבכל הספרים מופיעה בנחמיה הצורה בכתוב מלא, מסיק מנחת שי שבעובדיה הכתיב צריך להיות חסר. ואכן, בכ"י לנינגרד מוצאים כאן כתיב חסר: מושיעים, וכך גם בכ"י קאהיר.

בסידורים, כאמור, כתובה הצורה 'מושיעים' בכתוב מלא וכפי שמופיע פסוק זה במהדורות הדפוס הנפוצות. אין להוציא מכלל אפשרות שכתוב זה משקף את המסורת החולקת "ב' מלא" הנזכרת

²⁰ יש להעיר כי הכתיב החסר "מושיעים" בשירת הים מצוי כבר בסידור רש"י (ב, 105), אך הוא אינו מעיר על תיבה זו וקשה לדעת מהו הרקע לכתוב שהעמיד בהופעתו של פסוק זה בפסוקי מלכויות בתפילת ראש השנה יש אצלו הכתיב המלא הרגיל בסידורים "מושיעים" (ב, 664), ומסתבר כי הכתיב החסר בשירת הים אינו משקף.

בדברי מ"ש, אך סביר יותר להניח כי יש כאן חוסר דיוק בהעמדת נוסח המסורה.²¹ בער מתגלה כאן פעם נוספת כבעל מסורה יסודי וקפדן, והוא מדייק את כתיב הפסוק בהתאם להערת המסורה, ומבקש לעקור את השיבוש שקנה לו שביתה במהדורות המקרא ובסידורים. גם במקרה זה דבריו מתבררים כמכוונים לעדי הנוסח הטובים של המקרא, אם כי הוא אינו מפרט את הדרך שהביאה אותו להכרעתו, וקביעתו כי כך הוא "על פי המסורת" מתפרשת רק מתוך עיון בספרות המסורה.

1.1.6 צהלי ורני יושבת ציון (עמ' 308)

בסדר "ויתן לך" למוצאי שבת מופיע הפסוק בישעיה (יב, ו): "צהלי ורני יושבת ציון". בער מעמיד "יושבת", בכתיב מלא, ומעיר:

יושבת, מלא וי"ו, ואינו מן ט' החסרין.

צורת בינוני נקבה מהפועל יש"ב בבניין קל עולה במקרא כ-30 פעמים, רובן בכתיב מלא וא"ו ומיעוטן בכתיב חסר. בספרות המסורה יש מסורות חלוקות ביחס למספרן וזהותן של הצורות החסרות,²² אולם ההיקרות הנדונה כאן אינה כלולה באף אחת מהן וזהו הבסיס לקביעתו של בער כי מתבקש כאן הכתיב המלא "יושבת". דבריו אמורים כלפי המציאות בסידורי קודמיו, שרבים מהם מעמידים כאן "יִשְׁבֶּת", בכתיב חסר. כך בסידור ר"ע ור"א (נ ע"ב), רז"ה (מט ע"ב) והידנהיים (קא ע"א). אצל רש"ס מוצאים כאן "יושבת" (ב, 474), אך בהעדר הערה קשה לדעת האם הכתיב המלא שהעמיד מושתת על עיון ומחקר או שמא העתיק את הצורה ממהדורות הדפוס של המקרא שהיו לפניו.²³ לעומת זאת, בסידורו של סטנוב הכתיב המלא "יושבת" מלווה בהערה המצדיקה אותו על בסיס המסורה: "יושבת ציון. מלא מ"ג [=מסורה גדולה] ירמי' מ"ח. ובש"ת [=ובשערי תפלה] חסר בשיבוש".²⁴ אין ספק כי בער הכיר את הדברים, אך הוא אינו מזכיר את סטנוב שקדם לו בהגהת כתיב זו על פי המסורה. דומה שבער אינו רואה צורך לבסס את טענתו על

²¹ במהדורות ונציה רפ"ד-רפ"ו יש ביטוי לחוסר הדיוק בכתיב התיבה: בספר נחמיה מודפסת המסורה הקטנה המחלקת בין שתי ההיקריות של "מושעים" ומבחינה ביניהן: "ב' חד חס' י' קדמ", אך למעשה בשני המקומות, בעובדיה ובנחמיה, יש הכתיב המלא "מושעים".

²² דומה שהערתו של בער מכוונת למסורה (קטנה וגדולה) לויקרא טו, כג, שאכן מונה תשעה חסרים. מסורת אחרת מונה רק שמונה (מסורה קטנה וגדולה לירמיה מח, יח), ואחרת מציינת בהקשר זה את המספר שבע (מסורה סופית, אות יו"ד). מסורות אלה אינן כוללות את ההיקרות המיועדת "הישבת" (ישעיה מז, ח), או את צורת ההפסק הקמוצה "ישבת" (מלכים ב, ד, יג). ראו פרנסדורף עמ' 94, והערה 4.

²³ הכתיב המלא "יושבת" מצוי במקראות גדולות דפוס ונציה רפ"ד-רפ"ו, ובדפוסים נוספים. ייתכן כי הכתיב החסר המופיע כאן בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א, רז"ה והידנהיים הוא בהשפעת הנטייה הרווחת לכתיב זה בצורות הבינוני בבניין קל במקרא (לעיל, סעיף 1.1.3).

²⁴ וי"צ פח ע"א.

דברי קודמו שכן את ההצדקה להכרעתו הוא שואב ישירות מספרות המסורה.²⁵ יוער כי גם בעניין זה כתבי-היד הטובים של המקרא עומדים לימינו של בער, ומופיע בהם כאן "יושבת" בכתב מלא וא"ו.

1.1.7 דלתי ולי יהושיע (עמ' 330)

התיבה "דלותי" עולה במקרא פעמיים: "דלתי ולי יהושיע" (תהלים קטז, ו); "הקשיבה אל רינתי כי דלתי מאוד" (שם קמב, ז), ובער קובע כי הן נבדלות זו מזו בכתבן ובהטעמתן:

דלתי חסר וי"ו ומלרע, ובמזמור קמ"ב, ז' הוא דלתי מלא וי"ו ומלעיל.

הדברים אמורים ביחס להיקרותה הראשונה של הצורה בפרק קטז (הנכלל בין פרקי ההלל), והיא מכוונת כלפי הסידורים השונים שהעמידו אותה בכתב מלא וא"ו: "דלותי ולי יהושיע". כך רש"ס (ב, 510), ר"ע ור"א (נד ע"א), רז"ה (נב ע"א) וסטנוב (צג ע"ב). הכתיב החסר "דלתי" מופיע לראשונה אצל היידנהיים (קו ע"א), אך כדרכו הוא אינו מעיר על כך, ואין דרך להתחקות אחר מקורותיו. בער הולך בעקבותיו, אולם בניגוד לדוגמאות אחרות שבהן הוא פורש את הרקע להכרעותיו של קודמו, במקרה זה הוא מסתפק בקביעה שרירותית ללא תוספת הפנייה או הסבר: הוא אינו מציין להערת מסורה ואין בדבריו רמז לשיקולים שהביאו אותו לבחירה בכתב זה. ואכן, הערת המסורה היחידה המופיעה כאן בדפוס המקרא הנפוצים אינה מתייחסת לכתב, אלא עוסקת בהטעמה בלבד: "דלותי ב' חד מלרע וחד מלעיל וסימ' ולי יהושע". הקשיבה אל רנתי כי דלתי מאד. בתרא מלעיל",²⁶ וכך גם בדבריו של בעל "מנחת שי".²⁷ בעדי נוסח רבים של המקרא שתי הופעותיה של התיבה אכן זהות בכתבן: בכ"י לנינגרד מוצאים את הכתיב המלא "דלותי" בשני המקומות, וכך מוצאים בהמשך במקראות גדולות דפוס ונציה רפ"ד-רפ"ו ובחלק ממהדורות הדפוס הנפוצות,²⁸ שמהן הועתק הכתיב (המלא) גם אל סידורי התפילה. ואולם, מתברר כי כתבי-היד הטובים של המקרא חלוקים במסורותיהם בעניין זה ובכתר ארס צובה הצורות דווקא נבדלות בכתבן ומופיעות פעם בכתב חסר (במזמור קטז) ופעם בכתב מלא

²⁵ בעוד סטנוב מציין במפורש כי הבסיס לדבריו הוא במסורה הגדולה לירמיה מח, בער אינו מציין למראה המקום המדויק שעליו נשענים דבריו. קביעתו כי ישנם "ט' חסרי" מצביעה על כך שהוא מכוון למסורה אחרת המופיעה, כאמור, בויקרא טו, כג.

²⁶ מסורה גדולה לתהלים קמב, ז. המסורה הקטנה במקום: "ב' חד מלרע". ראו פרנסדורף, עמ' 49, אכלה ואכלה רשימה 51. יש להעיר כי ברשימה זו הצורות מובחנות גם בכתבן: דלתי ולי יהושיע – בכתב חסר, כי דלתי מאד – בכתב מלא.

²⁷ מנחת שי לתהלים קטז, ו: "דלותי. ב' בסיפרא דין מלרע וחד מלעיל כי דלתי מאוד בסימן קמ"ב". גם בהמשך, בהערה המתייחסת להופעה השניה בתהלים קמב, ז, עוסקים דבריו בענייני הטעמה בלבד: "כי דלותי. מלעיל וחד מלרע דלתי ולי יהושע".

²⁸ בדפוס המקרא הראשונים שתי הצורות מופיעות בכתב מלא וא"ו. ואולם במהדורות דפוס בהמשך מוצאים גם כתיב חסר בכל אחד משני המקומות, וללא הבחנה מסודרת ביניהן.

(במזמור קמב). הערת מסורה בכתב-יד זה אף מדגישה זאת: "דלותי. ב' חד מל'א] וחד חס'ר]".²⁹ קשה לדעת על מה התבסס היידנהיים בהכרעתו להעמיד בהלל "דלתי" בכתב חסר, ולא ברור האם מלבד העובדה שכך עשה קודמו, הייתה לבער סיבה נוספת לאמץ כתיב זה ולהדגיש אותו בהערה. שניהם לא ראו את כתר ארם צובה ולא הכירו את המסורת הייחודית שלו בעניין. אף על פי כן, אין להוציא מכלל אפשרות שמסורת כתיב זו והערת המסורה שמלווה אותה מצאו את דרכן והתגלגלו אל חוקרי מסורה אלה, והם בחרו לתת לה משקל מכריע ולקבוע על פיה בסידוריהם "דלתי ולי יהושיע" בכתב חסר, בניגוד למקובל במהדורות המקרא ובסידורים.

1.1.8 וְנָבָא לִבָּב חֲכָמָה (עמ' 64)

הפסוק "למנות ימינו כן הודע ונביא לבב חכמה" (תהלים צב, יב) נדון בדבריהם של פרשני המקרא, והם נחלקו ביחס להוראתה של התיבה "נָבָא" ובמשמעות הפסוק בכללותו. מקצתם פירשו כשם עצם מעניין נבואה, אך רוב המפרשים רואים כאן צורת פועל (בו"א, הפעיל, עתיד מדברים). בער אינו מתייחס להוראתה של התיבה,³⁰ אך מדגיש בהערה את הכתיב החסר:

וְנָבָא חסר יו"ד.

הערה קצרה זו אמורה כלפי הכתיב "נביא" שהיה מצוי כאן בחלק מהסידורים. כך בסידורי לובלין שי"ד, של"א ו-תל"ח, וכך הוא גם בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (יד ע"א) ורז"ה (י ע"א). בין אם מדובר בשם עצם ובין אם זו צורת פועל, זהו הכתיב שרגילה לו כל עין המצויה במקורות הכתובים של העברית, ובער מבקש להדגיש כי במקרה זה, באופן חריג, הכתיב המקראי המדויק הוא חסר יו"ד: נָבָא. קביעתו זו משקפת את המצוי בכתבי-היד הטובים של המקרא ובמהדורות הדפוס, וכך אכן מוצאים אצל רש"ס (ב, 72), סטנוב (טו ע"א) והיידנהיים (י ע"ב). אין בהערתו של בער משום חידוש ביחס לסידורים ולמקראות שבימיו, אך דומה שרגישותו ללשון הכוללת אף את צורות הכתיב שלה, אינה מאפשרת לו להתעלם מצורת כתיב יוצאת דופן זו, שאין לה אח ורע במקרא.

*

בכל הדוגמאות שזכרו ונידונו עד כה אין לקיומן או היעדרן של אימות הקריאה השפעה על הוראתה של התיבה, והערותיו של בער לא נועדו אלא להעמיד את מסורת הכתיב של המקרא על

²⁹ מק"ג הכתר, תהלים קמב, ז.

³⁰ בפרק זה בער חורג ממנהגו ומציג הסבר דרשני מפורט לתוכן הפרק, תוך שהוא מקדים ומתנצל על כך: "והנה אף כי אין מגמתנו להאריך בבאור בחלקי התפלה שהם מקראי הכתובים בשכבר מפורשים ממפרשיהם מ"מ לא נוכל עבור על מזמור נשגב הזה מבלי הציג עליו פירוש ענינו אשר על ידו יתבארו כל הפסוקים נמשכים יפה זה על זה..."ואולם, גם במסגרת הפירוש שהוא מציג, לא עולה התייחסות להוראתה של התיבה "נביא".

דיוקה. לצידו, יש גם כמה מקרים שבהם שאלת מילוי הכתיב (ביו"ד) עשויה להיות בעלת משמעות של ממש, ונגזרת ממנה ההבנה האם מדובר בצורת יחיד או ריבוי.

1.1.9 פותח את ידך (עמ' 69)

בער עומד על כתיבה והוראתה של התיבה "ידך" בפסוק "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון" בתהלים קמה, טז:

יְדְךָ חֹסֵר יו"ד וּל' יחיד הוא.

זהו הכתיב המצוי כאן בכל מהדורות המקרא ובכל הסידורים, ונראה שדבריו של בער אינם מכוונים כלפי מסורות משובשות שגרסו כאן "ידיך" בכתיב מלא, אלא אמורים כלפי הוראתה של התיבה. "יְדְךָ" היא צורת היחיד "יד" בכינוי הנוכח, אך במכוח ההפסק ניקודה והגייתה מזדהים עם צורת הריבוי "יְדִיךָ" כאשר רק הכתיב מבדיל ביניהן. בער מדגיש את הכתיב החסר של התיבה המורה על כך שהפסוק מכוון ללשון יחיד, ומבקש למנוע את ההבנה המוטעית שיש כאן ריבוי.³¹ הזיקה בין הכתיב והמשמעות בשם זה גופו עולה במקרה נוסף אך מן הכיוון ההפוך.

1.1.10 שאו ידכם קודש (עמ' 270)

בפסוק "שאו יְדֵכֶם קודש וברכו את ה'" (תהלים קלד, ב) כתובה הצורה "ידכם" בכתיב חסר ובער מעיר על כך בקצרה: "יְדֵכֶם חסר יו"ד".

בשתי מילים אלה מבקש בער להפנות את תשומת הלב לחוסר ההתאמה בין הכתיב והניקוד שיש בצורה זו: על פי ניקודה "יְדֵכֶם" היא צורת ריבוי (וכך עולה גם מההקשר), אך כתיבה המקראי המדויק הוא חסר.³² הערת המסורה "ל'י[ת] חס'ר]" מדגישה אף היא כי זהו מקרה חריג שבו צורת הריבוי היא בכתיב חסר. גם בדוגמה זו נראה כי דבריו של בער אינם אמורים על מנת להוציא מכתוב שגוי שהיה מצוי כאן, אלא כוונתו לחדד את משמעות הריבוי הגלומה בתיבה אף על פי שהיא אינה עולה מן הכתיב.

1.1.11 בפעלך (עמ' 67)

הערה דומה מוצאים על הפסוק "כי שמחתי ה' בפעלך" (תהלים צב, ה), וגם כאן בער מדגיש כי "פעלך" נכתבת ללא יו"ד, ומורה על היחיד: "בפעלך חסר יו"ד ול' יחיד הוא".

הכתיב החסר מצוי בכתבי-היד של המקרא, במהדורות הדפוס ובדרך כלל גם בסידורים, והעובדה שמדובר בצורת יחיד עולה גם מהתקבולת בפסוק: "כי שמחתי ה' בפעלך, במעשה ידך ארנך". דומה שדבריו של בער אמורים כלפי המצוי בסידור רו"ה: "בפעלך" בכתיב מלא יו"ד (יב ע"א).

³¹ בדברי הפוסקים יש התייחסות מיוחדת לכוונה הנדרשת מהמתפלל בעת אמירתו של פסוק זה, ואולי משום כך בער רואה צורך לדייק בכתיב התיבה ולהבהיר את משמעות הפסוק. ראו שו"ע או"ח סי' נא, ז.

³² באר, עמ' 131.

בפרקי המקרא שבסידור יש גם מקרה אחד שבו שאלת מילוי הכתיב העולה בדבריו של בער משקפת מחלוקת בכתיבה של תיבה מקראית שיש לה השפעה של ממש על המשמעות.

הפסוק "מה רבו מעשיך ה'... מלאה הארץ קנינך" (תהלים קד, כד) מופיע בסידור בשתי הזדמנויות: פעם אחת הוא משובץ כפסוק עצמאי בברכת "יוצר אור" (עמ' 76), ובהמשך, מופיע בשלמותו הפרק "ברכי נפשי" בין מזמורי תהלים הנאמרים בסיום תפילת מנחה לשבת (עמ' 267). כתיב התיבה "קנינך" בפסוק זה איננו מוסכם, ובעדי הנוסח של המקרא, במהדורות הדפוס ובסידורים היא עשויה להיכתב ביו"ד (קנינך) או בלעדיה (קנינך). במקרה זה חשיבותו של הכתיב המדויק של התיבה אינה רק מצד ההקפדה על נוסח המסורה, והוא עשוי להשפיע על האופן שבו מתפרשת התיבה: הכתיב המלא "קנינך" משקף צורת ריבוי (קנינים), ואילו הכתיב החסר מתפרש באופן פשוט כיחיד (קנין).³³

בכתבי-היד הטובים ובמהדורות הדפוס הראשונות של המקרא יש כאן "קנינך" בכתיב חסר, אך מנחת שי מעיד על קיומה של גרסה אחרת בכתיב מלא, גם אם רק במיעוטם של הספרים: "קנינך. בס"א [=בספרים אחרים] כ"י ובדפוס ישן מלא יו"ד אחר נו"ן שניה ואין כן בשאר ספרים". בהמשך, במהדורות הדפוס הנפוצות של המקרא הכתיב המלא "קנינך" מצוי יותר ויותר. חוסר הבהירות במסורת הכתיב של התיבה משתקף גם בסידורים, ומוצאים בהם את שתי האפשרויות: בסידוריהם של ר"ע ור"א (מה ע"ב), רז"ה (מו ע"ב) והיידינהיים (עח ע"א) יש כאן "קנינך" בכתיב חסר, ולעומת זאת, באחד המקומות בכתב-היד של סידור רש"י,³⁴ וכן אצל סטנוב (פא ע"ב) מופיע הכתיב המלא "קנינך". בהעדר הערה מלווה בשני סידורים אלה, קשה לדעת האם יש כאן הכרעה מכוונת של רש"י וסטנוב או שמדובר בחוסר תשומת לב לכתיב. לא כך הוא ביחס לר"י עמדין אשר תומך באופן מפורש בכתיב המלא "קנינך" המצוי בספרי המקרא שהיו לפניו: "קנינך. בב"ת [=בבית תפלה] חסר יו"ד הרבים. וכן בכתוב מלא הוא".³⁵ אף על פי כן, בער מכריע לטובת הכתיב החסר המכוון לצורת יחיד, ומעמיד בסידורו "מלאה הארץ קנינך". הכרעתו אינה נשענת על ספרות המסורה אך דבריו עוסקים בנוסח המקרא ומעוררים עניין מיוחד בחשיפה שהם מעניקים למגוון התנ"כים שעמדו לנגד עיניו ושימשו אותו בעבודתו:

³³ ואולם יש במקרא דוגמאות לצורות רבים בכתיב חסר, למשל: אֶסְרָה (במדבר ל, ח); מִפְתָּה (ירמיה יט, ח) ועוד. ראו גזניס §91k.

³⁴ בכתב-היד של סידור רש"י אין עקביות בכתיב התיבה: ב"יוצר אור" הכתיב מלא יו"ד (ב, עמ' 112), ואילו ב"ברכי נפשי" הוא חסר (ב, עמ' 452). מהדיר הסידור הדפיס בשני המקומות את הכתיב החסר "קנינך" על פי המצוי בסידור לובלין תל"ח, בדפוס המקרא המצויים וכנזכר בדברי מנחת שי, אולם דומה שהמצב בכתב-היד משקף את המבוכה ששררה בכתיב התיבה.

³⁵ לו"א, סי' קכב.

קִנְיָן מחולקים הספרים אם הוא מלא יו"ד אחר נו"ן או חסר יו"ד כי במקרא משנת רע"ז ורפ"א הוא מלא קִנְיָן ובמקרא רפ"ז ושל פרופס ואחרים הוא חסר ואף בעל מ"ש העיר על השנוי אבל הדפסו גם הוא חסר³⁶ וכן הוא גם בסדור רפ"ז ומן המסרת אין הכרע ויבוא רש"י להכריע והוא פירש קנינך, קנין שלך וגו' נראה מזה שקרא קנינך לשון יחיד שאם היה קורא לי רבים היה פירש קנינים שלך, הרי העקר קנינך חסר יו"ד.

בער מתאר את המסורות החלוקות בעניין זה, ובהעדר אפשרות להכרעה מתוך מהדורות המקרא (המציגות עדויות סותרות), הוא פונה לפירושו של רש"י על הפסוק שממנו עולה כי הוא ראה כאן צורת יחיד: "קנינך". מקנה קניין שלך כמו קונה שמים וארץ הכל קנוי לך". הדעת נותנת כי המקראות שעמדו בפני רש"י גרסו כאן "קנינך" בכתב חסר, ועל פיהם הוא ניסח את פירושו. לרש"י שמור מקום של כבוד בין מפרשי המקרא והוא נתפס כבר-סמכא בתחום זה, ובמקרה ייחודי זה בער מייחס לעמדתו משקל מכריע, נשען על דבריו וקובע על פיהם את כתיב התיבה הנמצא מכוון בדיעבד לכתבי היד הטובים של המקרא.

בשולי הדברים יש להעיר כי בסידורים שבהם נדפסת מסכת אבות מופיע פסוק זה פעם נוספת בסוף פרק "קניין תורה". נראה שמהדירי הסידור לא חשו להקפיד על הכתיב המקראי המדויק כאשר הפסוק עולה במסגרת המשנה ולא בהקשרו המקורי, ואכן מוצאים כאן את הכתיב המלא "קנינך" גם אצל מי שבמקומות אחרים העמיד את הצורה בכתיב חסר. כך ר"ע ור"א (ע"ב), רז"ה (ע"ב), סטנוב (קמ"ז ע"ב) והיידנהיים (צ"ב ע"ב).³⁷ על רקע זה בולטת יסודיותו ועקביותו של בער אשר גם במשנה הקפיד להעמיד את הכתיב החסר "קנינך" (עמ' 294), כפי שהעלה בירורו.

1.2 ספרות חז"ל

נוסח המשנה הועתק ונדפס לאורך הדורות, אך אין לה מסורת כתיב מקודשת ואין בסיס של ממש לדיון דקדוקי בצורות הכתיב שבה ולקביעות ברורות בדבר הכתיב ה'נכוך' שאותו יש להעמיד. המחקר מבקש לעמוד על קווים המאפיינים את הכתיב בעדי הנוסח הקדומים של ספרות חז"ל, אך איש אינו מתיימר לומר כי מדובר בכללים ועקרונות מחייבים אלא ניסיון לזהות נטייה של

³⁶ בער סבר לתומו כי מהדורת המקרא עם הערות מנחת שי יצאה מתחת ידו של המחבר ומשקפת את הכרעותיו, אך למעשה ר' שלמה ידידיה נורצי מעולם לא התקין מהדורה של נוסח המקרא לשיטתו. חיבורו ראה אור לראשונה במנטובה בשנת תק"ב, למעלה ממאה שנה לאחר פטירתו, והמביא לדפוס, ר' חיים רפאל באזילה, הדפיס אותו בצמוד לטקסט המקרא שהעמיד כראות עיניו. (וראו גם להלן פרק ג, סעיף 3.1.2.2 הערה 112)

³⁷ רש"י, לעומת זאת, יוצר זיקה מפורשת בין הפסוק בהופעתו בברייתא לבין מקורו המקראי המיוצג בהופעתו בנוסח התפילה: "מה רבו. כבר כתבתי דקדוקי פסוק זה בברכת יוצר אור" (סידור רש"י, ב, עמ' 626). ואולם, בהערות הדקדוק של רש"י על הפסוק אין התייחסות לשאלת הכתיב של "קנינך", וכאמור, מוצאים אצלו את הכתיב המלא לצד הכתיב החסר.

סופר זה אחר.³⁸ ואכן, טופסי משנה בכתבי-היד ובדפוסים נבדלים זה מזה במידת מילוי הכתיב, וסופרים ומדפיסים נהגו בהם בדרכים שונות ועל פי שיקולים שונים.

כפי שיודגם בהמשך הפרק, בער אינו נמנע מלהגיה את נוסח המשנה גם מצד כתיבו (בניגוד לקודמיו שבדרך כלל נמנע מכך), אך על רקע זה בולטת העובדה שדווקא בשאלות של מילוי הכתיב הוא אינו מעיר, ואין צריך לומר שהוא אינו מתקן. מסורת החסרות והיתרות במקרא נשמרה בהקפדה מכוח קדושתו של הנוסח, אך גם לבער מובן שאין כל בסיס להחלטה של הקפדה כזו בנוסח המשנה. מכל מקום, בשלושה מקרים הוא מתייחס לצורות הכתיב המלאות המקובלות בדפוסים המשנה: ריאיון (עמ' 38), פירותיהם (שם); לידתן (עמ' 194). ואולם הערות אלה לא נועדו לדייק את הכתיב שאותו יש להעמיד בסידור, וכתיב התיבה נזכר במסגרת הדיון בקביעת צורתה: בער מבקש ללמוד מהכתיב המלא יו"ד המצוי במשנה שיש כאן תנועת e, והתיבה תנוקד בצירי: ריאיון (ולא ראיין, פרק ג, סעיף 5.2.1), פירותיהם (ולא פרותיהם, פרק ג, סעיף 5.6.2), לידתן (ולא לידתן, פרק ג, סעיף 5.2.8). הערות אלה יידונו כל אחת במקומה בפרק העוסק בתורת הצורות.

1.3 ארמית

בער מדייק גם את כתיבן של כמה מילים ארמיות העולות בסידור וקובע אם מלא הוא או חסר. הגהותיו אלה מבוססות בעיקרן על מסורת הכתיב והדקדוק של הארמית המקראית שאותה הוא מחיל גם על צורות ארמיות מרובדי לשון מאוחרים לה.

1.3.1 מִשָּׁם (עמ' 279)³⁹

במסכת אבות ג, ח: "רבי דוסתאי בר ינאי מִשָּׁם רבי מאיר אומר" וכו'. כך, בכתיב מלא וא"ו, רגילה להיכתב התיבה "משום" במהדורות הדפוס של המשנה ובמסכת אבות הנדפסת בסידורים. דומה שהקוראים לא התקשו בהבנתה של פתיחה זו, ונהיר להם שבמשנה מובאים דבריו של רבי דוסתאי בר ינאי מִשָּׁם של רבי מאיר. הוראתה של צורה זו לא עלתה לדיון והכתיב שלה לא העסיק את מדפיסי המשנה ומפרשיה, ואולם בער מבאר אותה ומצביע על מקורה הארמי ומתוך כך גם מדייק את הכתיב החסר הראוי כאן על פי המקרא:

מִשָּׁם, שָׁם בארמית הוא שָׁם בעברי וכתוב חסר וי"ו (דניאל ד', ה').

התיבה "שום", תרגומה הארמי של "שם" העברית, עולה פעמים אחדות בארמית המקרא, וכולן בכתיב חסר וא"ו: שָׁם (עזרא ה, א, י; דניאל ד, ה). מעתיקי המשנה ומדפיסיה היו מורגלים בכתיב

³⁸ התייחסות מקיפה, גם אם לא מלאה, לשאלת מילוי הכתיב בכתבי היד הטובים של המשנה ודרכי הבעת התנועות, יש אצל בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 37-60.

³⁹ בער מעיר על התיבה "שום" בהופעתה במשנה אך מדבריו נראה כי לעובדה שמדובר בצורה ארמית יש משקל רב יותר מאשר לכך שהיא עולה במשנה ועל כן הכרעתי לכלול אותה בסעיף העוסק בצורות ארמיות.

המלא "משום" שבתלמוד הבבלי, וגם אם הכירו את הכתיב המקראי של התיבה הם לא ראו עצמם מחוייבים אליו. ייתכן שהם אף ראו יתרון בכתיב המלא שממנו עולה בצורה ברורה תנועת u שהתבקשה ממסורת ההגייה שהייתה בפייהם. עם זאת, מחקר לשון חז"ל המבוסס על כתבי-יד מלמד כי במקרה זה שאלת הכתיב משקפת מסורות חלוקות בקריאתה של התיבה: הקריאה "שום" משקפת את המסורת הבבלית (ועולה, כאמור, גם מן הכתיב המלא הרגיל בבבלי), אך בספרי ארץ-ישראל נהגה הצורה העברית "שֵׁם" בצירי. וכך, למשל, כתוב ומנוקד כאן בכ"י קאופמן.⁴⁰ הדברים אינם אמורים ביחס למשנה זו בלבד, והחילוף שום-שֵׁם מאפיין צירופים ובביטויים שונים במשנה ובספרות חז"ל (משם, על שם, לשם שמים).⁴¹ מצד האמת, דיון זה אינו עניין של כתיב מלא או חסר, ולמעשה הוא נוגע בצורתה של התיבה. אף על פי כן, נראה כי בער לא הכיר אלא את המסורת הקוראת כאן "שום", ומנקודת המבט שלו הקביעה שיש להעמיד כאן "שֵׁם" בכתיב חסר נגזרת מהכתיב במקרא, ונתפסת בעיניו כהערת כתיב.⁴²

1.3.2 דן (עמ' 127)

בקדושה דסידרא משובצים מספר פסוקים ולצידם תרגומם הארמי, ביניהם הפסוק בישעיה ו, ג: "וקרא זה אל זה ואמר", ותרגומו: "ומקבלין דן מן דן ואמרין". בסידורים רבים יש כאן "דִּין", ביו"ד, כמקובל בתרגומים ובדפוס התלמוד. כך אצל רש"י (ב, 217), ר"ע ור"א (לג ע"ב), רז"ה (כח ע"א) והיידנהיים (לב ע"א). על רקע זה בולט הכתיב החסר "דִּין" שהעמיד סטנוב (מז ע"א). הערתו הקצרה מבהירה כי הבחירה בכתיב זה איננה מקרית, אך אין בה כל הסבר או מקור. בעקבות סטנוב (ובניגוד להיידנהיים), גם אצל בער מוצאים כאן כתיב חסר, והוא מעיר:

דן. חסר יו"ד כצ"ל

דבריו הקצרים של בער אינם מסגירים את הרקע להכרעתו, ואין זה מקרה שבשונה מרוב הערות הכתיב שלו הוא אינו מבסס את עמדתו על הכתיב במקרא: בארמית המקרא הכינוי הרומז לזכר הוא "דִּנָּה" ואילו הכינוי "דִּין" ללא תנועה סופית עולה רק בניביה המאוחרים יותר של הארמית.⁴³ הצעה להנמקת הכתיב החסר "דִּין" מוצאים אצל ר"י עמדין, אשר קדם לבער בתמיכתו בכתיב זה.⁴⁴ ראייתו אינה מבוססת על המקרא עצמו, אך היא עומדת בזיקה לארמית המקרא. בדבריו

⁴⁰ לפירוטם ודיוקם של הדברים ראו ברויאר, פסחים, עמ' 162-163.

⁴¹ אפשטיין, מבוא עמ' 1263; שרביט, לשונה וסגנונה עמ' 200, 227 והספרות הנזכרת שם. וראו גם דבריו שם בעניין המסורת התימנית "משום" והמקורות שהוא מציין להם.

⁴² אין להוציא מכלל אפשרות שבער הכיר כתבי-יד או עדי נוסח של המשנה או התלמוד הירושלמי שבהן הופיע כאן הגרפמה "משם". צורה זו שיקפה למעשה את המסורת הארץ-ישראלית "משם", אך הוא הבין כי לפניו כתיב חסר של הצורה "משם", וכפי שהיא במקרא.

⁴³ קימרון, ארמית, עמ' 71-72. הכינוי "דִּין" רווח כבר בארמית של קומראן (טל, כינויי הרמז, עמ' 45-46), וראו מור, עברית יהודאית, עמ' 161 והערה 35.

הוא מצביע על כינויים ארמיים אחרים שתנועתם צירי והם כתובים במקרא ללא יו"ד: דָּן, אֶלֶךְ, אֶלֶן. מהם הוא מבקש ללמוד על הכינוי "דָּן", שאף אותו ראוי להעמיד בכתוב חסר. עוד הוא מעיר כי במקרה זה נצרכת הקפדה על הכתיב החסר על מנת לוודא שהתיבה תיקרא ותתפרש כראוי, ולהבדיל אותה מהשם "דָּן".⁴⁵

בער מכיר את ר' יעקב עמדין ואת פועלו בתחום הסידור: הסידור "עמודי שמים" (אלטונה תק"ז) נזכר ברשימת הסידורים ששימשו אותו בעבודתו, והוא מפנה לחיבור "לוח ארש" בכמה מהערותיו.⁴⁶ מכל מקום, על אף שההסבר המוצע לכתוב החסר "דָּן" משתלב היטב בתפיסתו של בער ביחס למקומו של המקרא ובשיטתו הדקדוקית (בוודאי בכל הנוגע לכתוב), הוא אינו מביא את הדברים ואינו מציין להם. ייתכן שהערתו זו של ר"י עמדין נשמטה ממנו, אך אין להוציא מכלל אפשרות שהוא הכיר את הדברים ונמנע במכוון מלהזכירם. הניסיון להצדיק את כתיבו של הכינוי הרומז "דָּן" שצמח בניבים הארמיים המאוחרים על בסיס כתיבן של צורות מקראיות הוא מעשה אנכרוניסטי, ולא מן הנמנע שבער העדיף שלא להיזקק להסבר זה.

1.3.3 שְׁמָה (עמ' 129)

מבין קטעי התפילה שלשונם ארמית דומה שהמפורסם ביותר הוא הקדיש. הוא חוזר מספר פעמים בכל תפילה, ונאמר גם מחוץ לכותלי בית הכנסת בהקשרים של קבורה ואבלות. בנוסח הקדיש אומר החזן, והקהל חוזר אחריו: "יהא שמה רבה מברך לעלם ולעלמי עלמיא" (להלן גם: יש"ר). בער מדויק כי יש לכתוב "שְׁמָה", ללא יו"ד, כמתבקש מכללי הדקדוק של הארמית:

שמה רבא, שמו הגדול, ותבת שְׁמָה בלי יו"ד לפי דקדוק ארמי (דניאל ב', כ'. ד', ט"ז)...

קביעתו כי כך צריך להיות "לפי דקדוק ארמי" נשענת על פסוקים שבהם מופיעה תיבה זו במקרא, ובכתיב זה.⁴⁷ כך - בלא יו"ד, בצירי ובמפיק, אכן כתובות בארמית המקרא צורות הבאות בכינוי הנסתר. עם זאת, בטקסטים שאינם מנוקדים נהגו להביע את הצירי באמצעות הכתיב –יה, וכך

⁴⁴ בסידורו "שערי שמים" מופיע הכתיב המלא "דָּן", כמקובל (קסו ע"א), אך בחיבורו "לוח ארש" הוא תומך בכתוב החסר "דָּן" (לו"א, סי' רמח).

⁴⁵ ראו גיטין פה ע"ב.

⁴⁶ בער מזכיר את ר"י עמדין ("יעב"ץ") עשרות פעמים בהערותיו (כ-70). בחלקן הוא מזכיר את הנוסח שהעמיד בסידורו (בין אם הוא מסכים לו ובין אם הוא חולק עליו), ובחלקן הוא מתייחס לעמדותיו ולדברים שכתב ביחס לנוסח התפילה. מתוכן, בתשעה מקרים הוא מזכיר במפורש את "לוח ארש" ומפנה אליו (עמ' 57 "מצות תפילין" ביחיד; עמ' 92 "וברך שְׁנֵתְנוּ" בברכת השנים, עמ' 94 בנוסח ברכת המינים, עמ' 98 התנגדות להוספת תחינה בברכת "שמע קולנו", עמ' 110 בעניין "זְכוֹר כי עפר אנחנו" באבינו מלכנו, עמ' 118 תמיכתו בנוסח "המשלשים בשלוש קְדֻשָּׁה לקדוש"; עמ' 128 "די משבחין" בשתי מילים; עמ' 221 בנוסח "רשעים" או "ערלים" בעמידה לשבת; עמ' 447 בנוסח הברכה הנאמרת בסוף קריאת מגילה), וראו להלן פרק ג, סוף סעיף 5.1.3. לצד היכרותו עם פועלו של ר"י עמדין בתחום הסידור ודקדוקו, בשלוש הזדמנויות בער רואה לנכון לציין גם לחיבורו ההלכתי "מור וקציעה" (עמ' 55 בעניין היידוע בברכת "להתעטף בציצית"; עמ' 74 בעניין אמירת "כי בא סוס פרעה" בשירת הים; עמ' 264 בעניין "וינוחו בוי").

⁴⁷ יוער כי מראה המקום הראשון שאליו מציין בער בדניאל ב', כ, אינו רק דוגמה להופעתה של התיבה "שמה" בארמית המקרא, אלא זהו הפסוק שעל פיו נוסד הצירוף "יהא שמה רבא", וכדלהלן.

הבחינו בין כינוי הנסתר (ה-) והנסתרת (ה-), והבטיחו שהתיבה תיקרא ותובן כראוי.⁴⁸ זהו גם הכתיב שרגילה לו כל עין המכירה את התלמוד הבבלי הנדפס, בתיבה זו, כמו בכל תיבה ארמית הבאה בכינוי הנסתר ובלא ניקוד. ניתן היה לשער כי דבריו של בער אמורים כנגד סידורים שבהם מופיע הכתיב המלא "שמיה" גם כאשר נוסח הקדיש מנוקד, אך מסתבר כי במקרה זה הרקע להערתו של בער איננו הכתיב המצוי בסידורים שקדמו לו ושאותו הוא מבקש לדייק ולתקן: בכל הסידורים המדוקדקים התיבה כתובה כאן כדין - בניקוד ובכתיב חסר,⁴⁹ וכך הוא בדרך כלל גם בסידורים הנפוצים השונים.

למעשה, הדיון בכתיב התיבה הארמית "שְׁמִיָּה" קשור במחלוקת פרשנית והלכתית סביב המשפט "יהא שמ(י)ה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא", והיא נוגעת להוראתו, כתיבו, ניקודו, פיסוקו ומבנהו התחבירי. בער אינו מציג את הסוגיה בשלמותה ואינו נכנס לפרטיה, והרי עיקרי הדברים:⁵⁰ בספרות ההלכה נזכרות שתי דרכים שבהן ניתן לקרוא את המשפט ולפרש אותו, והן נבדלות זו מזו בכתיבה, בקריאתה, ובמשמעות הצורה "שמ(י)ה". באופן פשוט, "יהא שמיה רבא" הוא משפט המביע תפילה ששמו הגדול (=של ה') יהיה מבורך לעולמי עולמים. על פי קריאה זו "שְׁמִיָּה" הוא תרגום ארמי של "שְׁמוֹ", וכך (ללא יו"ד) כאמור היא צורתו של הכינוי החבור לנסתר בדקדוק ארמית המקרא, וכפי שמציין גם בער. ואולם, מדרשה המובאת בשם מחזור ויטרי עולה קריאה אחרת. לפי דרשה זו "שמיה" כתובה ביו"ד, ומתפרשת כהרכבה של שתי מילים: שם-יה.⁵¹ אין מדובר במשחק מילים בלבד, אלא בקריאה שונה של המשפט הרואה בו שתי בקשות נפרדות: בחלקו הראשון מובעת הבקשה ששמו של הקב"ה יהיה גדול: "יהא שם יה רבה", ואילו חלקו השני של המשפט, "ומברך לעלם ולעלמי עלמיא", הוא בקשה נוספת שאותו שם (שנזכר בבקשה הראשונה), יהיה מבורך לעולם. על פי פירוש זה, התיבה "רבא" איננה שם תואר המשמש כלוואי ל"שם" (בבקשה ששמו הגדול של ה' יהיה מבורך), אלא היא היא הנשוא במשפט הבקשה הראשון: "יהא שם-יה רבא", כלומר: יהא שמו של ה' גדול. שתי אפשרויות קריאה ופרשנות אלה

⁴⁸ וכך כותב רש"י בהקדמה הפרטית לסידורו, סי' יז: "ומה שנהגו לכתוב אותה ביו"ד... מפני שהתרגום היה כתוב בלא ניקוד... לכן כתבו שמיה ביו"ד להורות על הצר"י כדי שלא יקראו המ"ם בקמ"ץ [כך!] כמו לנקבה נסתרת". למעשה, במהלך הזמן נוצר טשטוש בין כינוי הנסתר והנסתרת, ובכתיב היד ובדפוס הבבלי שכיחה הסימית - יה גם לנקבה, בשמות ובמלות היחס. תופעה זו רווחת גם בחיבורי ההלכה הבתר-תלמודיים, ולעיתים הטשטוש בין זכר לנקבה עמד ביסודן של מחלוקות הלכתיות בדברי הראשונים. ראו פרידמן, שלוש הערות, עמ' 64-69.

⁴⁹ נוסח הקדיש אינו מופיע במהדורה הראשונה של סידור ר"ע ור"א, אלא רק במהדורה השנייה (לו ע"ב) והשלישית (מד ע"ב). שם אכן "יהא שמה רבא מברך", בכתיב חסר יו"ד. יוער כי במשפט הפותח את הקדיש נדפס אצלם "ייתגדל ויתקדש שמיה רבא", ובהמשך "שמיה דקודשא", ביו"ד. כך גם בנוסח "ברוך שמיה" בכל המהדורות של סידורם (מא ע"א, מח ע"ב, מא ע"א).

⁵⁰ לתיאור תמציתי של הסוגיה ודיון בכמה מנהגים הקשורים אליה ראו שפרבר, מנהגי ישראל, א, עמ' עא-עז. מוקד הדיון של שפרבר הוא במנהגים (וכפי שעולה מכותרת הספר, שהפך ברבות הימים לסידרה), והמקורות המובאים בדבריו הם בעיקר מספרות המנהג וההלכה. סידורי התפילה והנוסחאות המופיעות בהן לא נזכרו ולא נידונו בדבריו.

⁵¹ מחזור ויטרי, עמ' 8.

נזכרות בדברי הטור (או"ח סי' נו), ובמידה שניתן ליצור זיקה בין מחלוקת זו להשלכותיה בפסיקת ההלכה, נראה שפוסקי ההלכה צידדו באפשרות הראשונה, הפשוטה. כך כותב במפורש ר' יוסף תאומים בעל "פרי מגדים"⁵² וכך עולה מההנחיות ביחס לפיסוק הראוי של משפט זה (רמ"א ס"ק ב ומג"א שם).⁵³

כאמור, מחלוקת פרשנית (והלכתית) זו ביחס לנוסח "יהא שמיה רבא" אינה מתוארת לפרטיה בדבריו של בער, והוא מסתפק במילים קצרות ובהפניות בודדות מתוך הנחה שהמעין מכיר את הדברים או מסוגל להגיע אליהם בכוחות עצמו. הוא אינו רואה צורך לחזור על הדברים שנאמרו בהקשר זה, ולהצדיק את הכתיב "שמה", ללא יו"ד, ואת פירושו של המשפט העולה ממנו. ייתכן אף שהוא נמנע מכך לא רק מתוך מגמה לקצר את דבריו, אלא משום שלשיטתו הבחירה בכתיב החסר "שמה" נשענת בראש ובראשונה על העובדה שכך היא צורתו במקרא, ואין צורך בראיות נוספות מעבר לכך. ואכן, לא רק התיבה "שמה" כי אם נוסח זה כולו מבוסס על המקרא: "ענה דניאל ואמר להוא שמה די אלהא מבורך מן עלמא ועד עלמא" (דניאל ב, כ). בפסוק זה, כמו ביתר הופעותיו במקרא, התיבה כתובה בלא יו"ד, כפי שציין בער ואחרים שקדמו לו.⁵⁴ גם בדברי אגדה בתלמוד מוצאים שימוש בנוסח מעין זה: "בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה הגדול מבורך הקב"ה מנענע ראשו" וכו' (ברכות ג ע"א). הכתיב המצוי כאן הוא "שמה" כמקובל בטקסטים ארמיים שאינם מנוקדים (ודפוס התלמוד בכללם), אך תוכן הדברים משקף את ההבנה הפשוטה של המשפט שלפיה "שמה רבא" הוא תרגום של הצירוף "שמו הגדול", והנשוא המהווה את תוכן הבקשה הוא "מבורך". ואכן, התוספות מתייחסים לנוסח זה בתלמוד, ומבקשים להביא ממנו ראיה לדחות את הדעה הנזכרת במחזור ויטרי וקוראת משפט זה שלא על פי פשוטו. בער מכיר את הדברים ומציין להם, אך מכוח בקיאותו המופלגת בספרות המדרש הוא מביא מקור נוסף שגם ממנו עולה ראיה דומה:

ודעת בעל מחזור ויטרי לפרש שמיה כמו שם יה כבר נדחה ע"י תוספות ברכות דף ג' וע"י אבודרהם, ועוד ראיה שלמה על שמה רבא שהוא תרגום של שמו הגדול נמצאנה בקהלת רבה דף ק"ט בשעה שהזקן יושב ודורש ועונין אחריו אמר יהי שמו הגדול מבורך וכו', וראה גם בברכות דף כ"א ע"ב.

⁵² משבצות זהב, סי' נו, וראו כהן, יתגדל, עמ' 61.

⁵³ ביטויים נוספים של מחלוקת זו בדברי הפוסקים נזכרים אצל שפרבר, מנהגי ישראל, א, עמ' עב הערה 4.

⁵⁴ הכרעה בכתיב התיבה על סמך ארמית המקרא יש גם בספרות ההלכה, בדבריו של ר' יוסף קארו, ואף הוא מביא את הפסוק בדניאל שעומד ביסוד הנוסח יש"ר: "ושמעתי...כי תיבת שמיה חסר יו"ד כי כן הוא בדניאל להוי שמה די אלהא מבורך מן עלמא ועד עלמא" (ב"י, או"ח סי' נ"ו, ג).

דבריו של בער בעניין הכתיב החסר שמה" שעשויים להיתפס במבט ראשון כדיוק טכני, כמעט קטנוני, מתבררים כהכרעה דקדוקית, תחבירית ואף הלכתית ביחס למשמעות הנוסח והדרך הנכונה לקריאתו. הכרעתו לפרש את המשפט על פי פשוטו שממנה מתחייב גם הכתיב "שמה", ללא יו"ד (ובמפיק⁵⁵), איננה מפתיעה. היא מתבססת על המקרא ודקדוקו, ומשתלבת בגישתו הכללית המבקשת להעמיד את נוסחאות התפילה על יסוד ריאלי, ולהתרחק מדרשנות, קבלה ומיסטיקה (מבוא, סעיף 3.3)

1.4 לשון התפילה

היסודיות והשיטתיות המאפיינות את דרכו של בער בההדרת הסידור באות לידי ביטוי בהגהה קפדנית לא רק של פרקי המקרא שבסידור, אלא גם של תיבות העולות בנוסח התפילה גופו. חסידי אשכנז אומנם ייחסו משמעות מיסטית למספרן המדויק של התיבות והאותיות בנוסחאות התפילה ודקדקו בהן (מבוא, סעיף 3.3), אך מלבד גישה ייחודית זו ששורשיה בתורת הסוד, לשון התפילה אינה כפופה לכללים המסדירים את הכתיב שלה, אם מלא או חסר. ואולם, במקרים שבהם התפילה מנוסחת בהשראת המקרא או עומדת בזיקה אליו, בער מדייק את הכתיב ומקפיד להעמיד אותו כפי שהוא במקרא גם כאשר אין מדובר בציטוט שלם ומסודר של פסוק. לצידם, יש גם דוגמאות שבהן הדיוק בכתיב, מלא או חסר, נגזר משיקולים אחרים, ובער אינו נמנע מלהגיהן.

1.4.1 יום הכּפּוּרִים (עמ' 411)

הצירוף "יום הכיפורים" עולה הרבה בנוסח התפילות ליום זה: "ותתן לנו ה'... את יום הכיפורים למחילה ולסליחה ולכפרה", "מחול לעוונותינו ביום הכיפורים הזה", "מקדש ישראל ויום הכיפורים", ועוד. כך מכונה מועד זה במקרא, ובער מדייק את כתיבו הראוי כפי שהוא במקרא:

הַכִּפּוּרִים, בכל המקרא בא כן יום הכפרים בל' רבים והפ"א בשורק וחסר וי"ו

⁵⁵ בער אינו נדרש בדבריו לעניין המפיק ומעמיד "שמה" במפיק, כפי שהוא במקרא ובהתאם לכללי דקדוק הארמית. אולם בדברי הפוסקים שעסקו בנוסח זה נזכר המפיק, והם ראו בו בטעות מרכיב משמעותי בהבחנה בין המשמעויות השונות של "שמה". חלקם הגדול מתבססים על דברי ה"אגודה", אשר קבע כי "שמה" שהוראתה "שמו" היא ללא מפיק: "יהא שמו הגדול מבורך מכאן משמע שיש לומר יהא שמה ולא מפיק ה' שמה, דהוי משמע שם יה" (ברכות פ"א סי' ג'). ראו ד"מ סי' נו ס"ק א והביאו מג"א. טעות דקדוקית זו עולה באופן בוטה בדברי הט"ז אשר מתייחס למפיק כמבחין בין שתי הפרשנויות של "שמה": "ולפ"ז אותן החזנים שאומרים במפיק ה"א תופסים כפי הראשון דהיינו תרגום של שם יה והאומרים בלי מפיק ה"א תופסים כפי השני תרגום של שמו הגדול וכן עיקר" (ס"ק א). בהמשך דבריו הוא מצטט את דברי בית-יוסף בעניין כתיב "שמה" בלא יו"ד על פי הפסוק בדניאל, ויש לתמוה על כך שהוא לא עמד על כך שבפסוק גופו התיבה מופיעה במפיק כמתבקש על פי דקדוק, ובניגוד לדברים שכתב. ביקורת על כך רמזה בדברי רש"ס (סידור רש"ס, א, עמ' 85; הקדמה פרטית סי' יז), ובאופן דומה גם אצל ר"י עמדין (לו"א סי' רנח; וכן בחיבורו ההלכתי מור וקציעה סי' נו, יצחקי, לו"א, עמ' שפא-שפב).

הדברים אמורים כלפי הכתיב הרווח בסידורים - "כפורים" חסר יו"ד, אך מלא וא"ו.⁵⁶ כך בסידור ר"ע ור"א (סג ע"ב), רז"ה (סב ע"א) וסטנוב (קטז ע"א). בער מעיר בצדק כי בכל מקום במקרא הכתיב הוא חסר וא"ו: "אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכִּפּוּרִים הוא" (ויקרא כג, כז), וכך אכן מעמיד בסידורו באופן עקבי "יום הכִּפּוּרִים". צורת כתיב זו איננה חידוש של בער וקדמו לו בכך רש"ס (ב, 687) והידנהיים (קלו ע"א), אך הוא אינו רואה צורך להיתלות בהם שכן את ההצדקה לכך הוא שואב ישירות מהמקרא.

1.4.2 דויד (עמ' 561)

בימי חג הסוכות מוסיפים בסיום ברכת המזון את הבקשה "הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנפלת". בער מציין למקורו המקראי של הנוסח: "ביום ההוא אקים את סכת דויד הנפלת" (עמוס ט, יא), וקובע כי יש להעמיד את הכתיב המלא "דויד", כפי שמופיע בפסוק:

יקים לנו את סכת, ע"פ הכתוב עמוס ט' י"א, וע"כ הנכון דויד מלא יו"ד. ויש שעוד

מוסיפים **"ובל תהי עוד מושפלת"** והוא לקוח מקרובות הקליר ליום ב' דסכות.⁵⁷

במקרא אין אחידות בכתיבו של השם "דוד", והופעותיו בו משקפות את המגמה למילוי הכתיב שאפינה את התפתחות הכתיב העברי משלביו המוקדמים עד ימי הבית השני: במרבית ספרי המקרא רווח הכתיב החסר "דוד" (לצד היקרויות בודדות בכתיב מלא), אך בספרי המקרא המאוחרים, ובעיקר בספרי הבית השני, שכיח עד מאוד הכתיב "דויד", מלא יו"ד. כתיב זה הוא כידוע ממאפייניו הבולטים של ספר דברי הימים, בהשוואה למקבילותיו בספרי מלכים.⁵⁸

בנוסחאות התפילה בסדר עבו"י מוצאים בדרך כלל "דוד" בכתיב החסר השכיח במקרא: וכסא דוד מהרה לתוכה תכין (עמ' 96), את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח (עמ' 97), דוד בן ישי עבדך משיחך (עמ' 209), ובמלכות בית דוד משיחך (עמ' 227), ועוד. הכתיב המלא "דויד" מצוי אצל בער באופן חריג רק בנוסח "הרחמן" לסוכות על פי הפסוק המקראי העומד ברקע נוסח זה. לשם השוואה, ברוב הסידורים המעמידים את נוסח ברכת המזון יש כאן הכתיב החסר הרגיל, "דוד":

⁵⁶ כך מוצאים בסידורים בנוסחאות התפילה השונות ליום הכיפורים. למעשה, הצירוף מופיע בסידורים גם בכותרות ובראשי העמודים, ובהם מוצאים אפשרויות נוספות: בכותרת המקדימה את תפילות יוה"כ בסידור ר"ע ור"א הכתיב הוא מלא דמלא: תפלת יום הכיפורים (סב ע"ב), ובראשי העמודים יש אצלם הצירוף "יום כפור", בצורת יחיד בלתי מיוחדת שאינה מופיעה במקרא ולא בספרות חז"ל הקלאסית. כך הוא גם בראשי העמודים בסידור סטנוב. צורות אלה משקפות את התהליך שעבר צירוף זה. במקרא ובספרות חז"ל יש רק הריבוי "כיפורים" המביע מושג מופשט (כמו "שימורים", "שעשועים"), ואילו השימוש בצורת היחיד "יום כיפור", "צום כיפור" עולה רק בלשון הפיוט והוא פשט בימי הביניים. במרוצת הדורות נוצר ביניהם בידול סגנוני-משלבי: צורת הריבוי המקראית משמשת בלשון הכתובה ובמשלב גבוה יותר, ואילו צורת היחיד "יום כיפור" משמשת בלשון הדיבור ונתפסת כעממית יותר.

⁵⁷ ראו גולדשמידט, סוכות, עמ' 115.

⁵⁸ טבלה המדגימה זאת היטב ראו ע' טוב, ביקורת נוסח המקרא, עמ' 181. ראו גם אנדרסן ופורבס, עמ' 4-9; באר עמ' 161.

כך ר"ע ור"א (פג ע"א), סטנוב (קנד ע"א) והיידנהיים (קנה ע"ב).⁵⁹ מלבד מה שדוגמה זו מלמדת על דרכו של בער בהעמדת צורות הכתיב בסידורו, היא מבטאת גם את היסודיות המאפיינת את עבודתו ויכולתו לבדד את הפרטים השונים ולדון בהם לגופם. הוא בוחן גם צורות פשוטות שלכאורה אינן מעוררות מחלוקת או עניין דקדוקי, ומפעיל שיקול דעת שבחלק מהמקרים מוביל אותו לסטות מדרכם של קודמיו – בפרטים קטנים כגדולים.

*

בשני מקרים נוספים בנוסח התפילה, אף על פי שאין לכך ביטוי בהגייה, שאלת מילוי הכתיב ביו"ד נושאת משמעות של ממש והיא משקפת את ההבדל שבין צורת היחיד והריבוי. בער מתייחס למקרים אלה וקובע מהו הכתיב הראוי, בדרך כלל בזיקה, ישירה או עקיפה, למקרא.

1.4.3 צדיק אתה ה' וישר משפטיך (עמ' 587)

חלקו הראשון של סדר עבו"י נחתם בנוסח "צידוק הדין" והקדיש שלאחר הקבורה. בנוסח זה אומרים: "ידענו ה' כי צדק משפטך, תצדק בדברך ותזכה בשפטך, ואין להרהר אחר מדת שפטך, צדיק אתה ה' וישר משפטך". המילים "צדיק אתה ה' וישר משפטך" אינן אלא ציטוט מספר תהלים (קיט, קלז),⁶⁰ ובער מדייק את כתיב התיבה "משפטך" על בסיס מקורו המקראי של הנוסח. הוא עומד על כך שבפסוק בתהלים הכתיב הוא מלא יו"ד, וכך צריך להיות גם בסידור:

צדיק אתה, שם קי"ט, קל"ז. וע"כ משפטיך מלא יו"ד

בדומה לצורה המקראית "יִדְדָךְ" (לעיל, סעיף 1.1.9), גם במקרה זה שאלת כתיבה של התיבה (מלא או חסר) אינו בא לידי ביטוי בהגייה שכן מדובר בצורת הפסק, אך הכתיב ביו"ד או בלעדיה עשוי להשפיע על משמעותה, האם תתפרש כצורת יחיד או ריבוי.⁶¹ במקרה זה, הכתיב המקראי מעורר קושי דקדוקי של התאם תחבירי בין הנושא לנשוא: כתיב הצורה "משפטך" מורה על ריבוי, ואילו הנשוא "ישר" הוא ביחיד. אך טבעי הוא שבמוקדם או במאוחר חוסר התאם זה ישפיע גם על הכתיב, והצורה תיכתב ללא יו"ד כך שתעלה ממנו צורת יחיד (בהפסק) המתאימה לנשוא. בער אינו נזקק לקושי הפרשני-תחבירי העולה מהכתיב המלא, אך מבקש להדגיש בהערה כי הכתיב המקראי המדויק הוא "משפטך" על אף השיבוש הדקדוקי העולה ממנו, לכאורה.

⁵⁹ רז"ה הוא היחיד המעמיד כאן אף הוא "דויד" בכתיב מלא (עז ע"א), אך הוא אינו מעיר על כך וקשה לדעת האם יש כאן בחירה מכוונת או שמא מקרה הוא. הדבר עשוי להתברר רק מתוך עיון מקיף בסוגיית הכתיב בסידור רז"ה.

⁶⁰ יוער כי בנוסח זה משובצים פסוקים רבים וחלקי פסוקים, אך הם אינם מוצגים כציטוט אלא משולבים באופן טבעי ברצף לשונו של הטקסט. משום כך, אף על פי שיש כאן פסוק שלם כצורתו, הכרעתי להציג דיון זה בסעיף העוסק בנוסח התפילה ולא לכלול אותו בפרקי המקרא שבסידור.

⁶¹ הצורה "משפטך" היא צורת הפסק כך שאין הבדל בין צורת היחיד והריבוי בניקודן, והוא מתבטא בכתיב בלבד.

1.4.4 חוקיך (עמ' 555)

בער מעיר כי בברכה השנייה של ברכת המזון יש לכתוב "חקיך", בכתב מלא יו"ד: "ועל תורתך שלמדנו ועל חוקיך שהודעתנו". בשונה ממקרים אחרים, דיוק כתיב זה אינו מתבסס על המקרא, אלא נגזר באופן בלעדי ממשמעותו של הנוסח:

חֲקִיךָ ביו"ד אחרי קו"ף כ"צל כי ל' רבים הוא, והנה בסדורי רז"ה ורי"ס [=ר' יצחק סטנוב] גם בשל ר"ווה נדפס חֲקֶךָ בלי יו"ד וטעות והעד ואת שבת קדשך הודעת להם ומצוות וחקים ותורה (נחמיה ט', י"ד) אשר על פי פסוק זה הוסד הנוסחא, ועוד לעדות גרסת הספרדים שהיא ו על ח ק י ר צ ו נ ד .

בער מבקר את קודמיו שהעמידו את הכתיב החסר "חקך", וקובע כי על פי העניין "חֲקֶךָ" היא צורת ריבוי ומתבקש בה כתיב מלא יו"ד.⁶² קביעה דקדוקית פשוטה זו אינה צריכה לתוספת ראיה וחיזוק, אך בער מצטט את הפסוק שלדעתו עומד ברקע נוסח זה ובו "חוקים" בלשון רבים: "ואת שבת קדשך הודעת להם ומצוות וחֲקִיךָ ותורה" (נחמיה ט', יד). ניתן לערער על הזיקה שיוצר בער בין הפסוק ונוסח הברכה, אך יש טעם בדבריו גם מבלי להזיק לפסוק זה. כל המצוי בפסוקי המקרא מכיר כי השימוש הרווח ב"חוק" במשמעות של "מצוות התורה" הוא בצורת הריבוי "חוקים", גם אם ניתן להצביע על יוצאים מהכלל או פסוקים הנתונים לפרשנות. אף על פי כן, בסידוריהם של סטנוב (קנב ע"א) והיידנהיים (קנב ע"ב) מוצאים כאן את הכתיב החסר "חֲקֶךָ" המורה על היחיד.⁶³ אין בדבריהם התייחסות לתיבה זו או ניסיון להצדיק את כתיבה, ומסתבר כי אכן מדובר בשיבוש. כתיב זה היה שכיח בסידורים אשכנזיים מן המאה התשע-עשרה⁶⁴ וככל הנראה אף קודם לכן: ברכת המזון לא נכללה בכתב-היד של סידור רש"ס, אך תלמידיו, ר' חיים באכנר ור' נפתלי ב"ר זכריה מנדל, הביאו אותה בחיבוריהם על פי דרכו של רש"ס, ואצל שניהם מופיעה הצורה בכתב חסר "ועל חֲקֶךָ שהודעתנו".⁶⁵ במקרה זה הצורה "חֲקֶךָ" אינה יכולה להתפרש כצורת הפסק, והכתיב החסר "חקך" המשקף צורת יחיד עומד אפוא בסתירה לניקוד

⁶² הניקוד בסגול עשוי לעלות גם לצורת יחיד בהפסק, אך אין צריך לומר שהצעה כזו אינה מתאימה כאן.

⁶³ בער מייחס כתיב שגוי זה גם לרז"ה אך בסידורו יש כאן "חקיך", מלא יו"ד (ב"ת, עו ע"ב). אין בידי הסבר כיצד השתרש שמו של רז"ה לרשימת מהדירי הסידור שטעו בזה.

⁶⁴ סידור תפלה, זולצבך תר"ב (קד ע"א); סדר תפלת כל פה, פראג תקצ"א (קעה ע"א); תקון שלמה, זולצבך תקצ"ד (צא ע"ב); סדר תפלות מכל השנה, אמסטרדם תר"ב (פא ע"א), ועוד.

⁶⁵ כך ניכר בבירור בתצלום סדר ברכת המזון שהדפיס ר' נפתלי, ונציה שס"ג (סידור רש"ס, ה, ברכת המזון עמ' 9), וכך באור חדש, לה ע"א. עם זאת, בדברי רש"ס עצמו מוצאים תמיכה מפורשת בכתב המלא "חקיך" בהופעתה בברכת "אהבה" בתפילת ערבית: "יש יו"ד הרבים אחר הקו"ף" (סידור רש"ס, ב, עמ' 273). קשה לדעת באיזו מידה ניתן ללמוד מכך על ברכת המזון, והאם את שיבוש הכתיב המצוי שם יש לתלות בו או במעתיקים.

בסגול המעיד על ריבוי. בער מגיה את הכתיב "חקך" שהשתרש בסידורים, ואינו נרתע מלצאת באופן מפורש כנגד קודמיו שהעמידו צורה משובשת זו בסידוריהם המדוקדקים.

1.4.5 לוא לנו (עמ' 377)

רוב הערותיו של בער העוסקות בענייני כתיב קשורות בנוסח המקרא: אם בפרקי המקרא ובפסוקים הבאים בסידור כצורתם, ואם בלשון התפילה העומדת בזיקה ברורה למקרא. על רקע זה בולטת דוגמה זו שבה בער מגיה את הכתיב משיקולים אחרים.

אחד מפיוטי ההושענות להושענא רבה פותח במילים "למען תמים בדורותיו", וזו לשון החרוז השישי שבו: "למען פאר היות גביר לאחיו. יהודה אשר גבר באחיו. מספר רבע מדליו יזל מים. לוא לנו כי אם למענך. הושע נא והושיעה נא אבינו אתה". בער מעיר כי במקרה זה יש להעמיד את מילת השלילה "לא" בכתיב מלא וא"ו:

לוא לנו, כצ"ל מלא ו', דוגמת כי לוא אוכל לקום (בראשית ל"א ל"ה) כי לאות ו' אנו

צריכים כאן בסדר א"ב.

פיוט זה בנוי בסדר אלפא-ביתי כדרכם של רבים מפיוטי ההושענא. כל אחד מחרוזיו נפתח ב"למען" שלאחריה תיבה בסדר תשר"ק: "למען תמים... למען שלם... למען רך ויחיד.... למען קדם" וכו', ובחלקו השני מצטרפת למ"ד השימוש לתיבה בסדר א"ב ישר: "לאם אני חומה... לברה כחמה... לגולה וסורה... לדמתה לתמר" וכו'. קביעתו של בער כי יש להעמיד כאן "לוא לנו" בכתיב מלא נגזרת ממבנה זה: החרוז הנדון פותח באות פ"א: "למען פאר היות גביר לאחיו", כך שבחלקו השני מתבקשת תיבה באות וא"ו. במבט ראשון נראה כי הפייטן סטה מן המבנה הצפוי: "לא לנו כי אם למענך", אך בער מציע כי שימוש חריג בכתיב (המקראי!) המלא "לוא" נותן לכך מענה: "למען פאר.. לוא לנו". אומנם אין מדובר כאן בלמ"ד השימוש כמו בחרוזים האחרים, אך באופן זה נשמר גם כאן הדגם של למ"ד המקדימה את האות המתבקשת על פי סדר הא"ב. הגהת הכתיב שמציע בער איננה קשורה בפסוק מקראי מסוים העומד ברקע הנוסח, אלא מתבקשת ממבנה הפיוט. אף על פי כן, המקרא ממלא תפקיד מכריע גם כאן, ובער מבהיר כי השימוש בכתיב המלא "לוא" אפשרי רק משום שהוא מצוי כבר במקרא. ואכן, גם אם רובן המוחלט של הופעותיה של מילת השלילה במקרא הן בכתיב חסר "לא", יש לצידן גם מיעוט שאינו זניח בכתיב מלא:

לוא.⁶⁶

⁶⁶ הצגה מפורטת של הנתונים במקרא וניתוח שלהם, ראו אצל באר, כתיב, עמ' 154-158. כתיב מלא זה רווח בימי הבית השני, וכך נכתבת תיבה זו תדיר במגילות ובתעודות מדבר יהודה. מתקבל על הדעת הסברו של קוטשר שהכתיב 'לוא' נועד לשמור על ההגייה העברית בחולם על רקע החשש שהיא תיקרא "לא" על דרך הארמית (קוטשר, ישעיהו, עמ' 16).

בער אינו מציין מקור לדבריו ואין בהם רמז לכך שהצעה זו אינה משלו, אך העיון מעלה כי עניין זה כולו מצוי קודם אצל ר' שמשון ב"ר צדוק, התשב"ץ, מתלמידי מהר"ם מרוטנבורג. הוא עמד על מבנה הפיוט ועל הכתיב המלא "לוא" המתבקש ממנו, וז"ל: "בקרובות של סוכות... ואומר בהושענא רבה למען תמים לוא לנו מלא וי"ו כי בענין אחר לא תמצא הוי"ו".⁶⁷ הדברים הובאו על ידי רש"ס בהערה בסידורו, והוא קובע "דבריו דחוקים מאד", וכי "שגגה היא שיצאה מלפני השליט" (ב, 762). רש"ס מודע להיצע הקטן של התיבות והתארים הפותחים באות וא"ו, ומציע כי ניתן היה להציב כאן פסוק הפותח באות זו (לדוגמה: "לויאמינו") כך שיישמר המבנה התחבירי הקבוע בלמ"ד השימוש. מכל מקום, לא על תשב"ץ תלונתו כי אם על הפייטן, ודומה שאכן זה הכתיב שאליו כיוון, וכפי שמדייק אותו בער.

2. כתיב דיפתונג ay בסוף תיבה

בנוסח התפילה ובפרקי המשנה הכלולים בסידור עולות כמה תיבות המסתיימות בדיפתונג ay: חשמונאי, ודאי, דמאי, כדאי, ואליהן ניתן לצרף גם שמות פרטיים הנזכרים במסכת אבות: ניתאי, טבאי, שמאי, זכאי, חכינאי, דוסתאי, בן-עזאי, ינאי, נהוראי. בסידורים הנפוצים רווח בהם הכתיב באל"ף, וכך מוצאים על פי רוב גם בסידוריהם המדוקדקים של רש"ס, ר"ע ור"א, סטנוב והיידנהיים.⁶⁸ על רקע זה, בולטת דרכו של בער שהעמיד בכל מקום באופן עקבי את הכתיב בלא אל"ף: חֲשֻמוֹנָי (עמ' 101), וְדַי (עמ' 194, 420), דְּמַי (עמ' 194), כְּדַי (עמ' 290, 421), נִתַי (עמ' 272), טַבַי (עמ' 272), שְׁמַי (עמ' 273), זְכַי (עמ' 275), חֲכִינַי (עמ' 278), דוֹסְתַי (עמ' 278), בֶּן עֲזַי (עמ' 281), יְנַי (עמ' 283), נְהוֹרַי (עמ' 283). מבין קודמיו של בער, רז"ה הוא היחיד שהכתיב ללא אל"ף מצוי אצלו הרבה, גם אם לא באופן עקבי, כמפורט בהמשך.

ההסבר להכרעתו של בער לטובת דרך כתיב זו מוצג בדבריו על התיבה "חשמונאי" בתפילת "על הניסים" לחנוכה: "בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו" (עמ' 101). ראשיתה של ההערה נוגעת באופן פרטי לניקודה של התיבה, ובער מודיע כי אימץ את ניקודו של היידנהיים "חֲשֻמוֹנָי", בניגוד לאפשרויות ניקוד אחרות המצויות בסידורים.⁶⁹ ואולם, עיקר דבריו מוקדשים לכתיבה של הצורה, והוא מבקר את היידנהיים על הכתיב שהעמיד ומציג את שיטתו בעניין כתיבן הראוי של תיבות המסתיימות בדיפתונג ay:

⁶⁷ תשב"ץ, סי' קמט.

⁶⁸ למעט מקרים חריגים שייזכרו ויידונו להלן.

⁶⁹ רש"ס מנקד "חֲשֻמוֹנָי" (ב, 160) וכך הוא גם אצל ר"ע ור"א (כו ע"ב). אצל רז"ה מוצאים את הניקוד "חֲשֻמוֹנַי" (כא ע"א) ואילו סטנוב מציע את הניקוד "חֲשֻמוֹנָי" (ויי"צ סי' קצח), אך למעשה בסידורו הוא מנקד "חֲשֻמוֹנָי" (לד ע"ב).

רק שהוא [=היידנהיים] הדפיס חשמונאי באל"ף בין נו"ן ליו"ד, ואל"ף זו אך למותר היא ולא נכתבה אלא לצורך הספרים הבלתי מנוקדים שלא יטעה הקורא לקרות הנו"ן בחירק, ואם תנוקד התבה יש להסיר אות תקון הקריאה הזאת, וכמו שנמצא לחז"ל שכתבו בספריהם הבלתי מנוקדים בית שמאי ובמקרא שהוא מנוקד הוא שְמַי בלי אלף (דה"א ב', כ"ח) וכן כתבו כדאי ובמקרא הוא פְּדִי בלא אל"ף (אסתר א', י"ח), וכבר העירותי על זה בס' תוצאות חיים דף ז'...

התיבה "חשמונאי" איננה במקרא, אך כפי שמציין בער, מילים אחרות המסתיימות בדיפתונג ay נכתבות בו בלא אל"ף: חַגִי (חגי א, א), שְמִי (דבה"י א ב, כח), זָפִי (עזרא ב, ט), ועל פיהן הוא מעמיד את הכתיב "חשמונאי". הוא מסביר כי הכתיב "חשמונאי" באל"ף המצוי אצל היידנהיים ורווח בסידורים (בתיבה זו ובצורות נוספות) נובע מהיעדרם של סימני ניקוד בספרים: האל"ף משמשת כ"אות תקון הקריאה" שנועדה לסייע לקורא מטקסט שאינו מנוקד לקרוא את התיבה כהלכה בתנועת a, ולא בחיריק כפי שעשוי לעלות, בטעות, מהכתיב ביו"ד לבדה (חשמונאי במקום חשמונאי). את ההבחנה בין הכתיב בטקסטים מנוקדים לטקסטים חסרי ניקוד בער מבקש לבסס באמצעות תיבות זהות המופיעות בכתיב שונה בהופעתן במקרא ובספרות חז"ל (שבדפוסים): במקרא שנמסר בניקודו הכתיב הוא בלא אל"ף (שמי, כדל), ואילו בטקסטים חז"ליים שאינם מנוקדים, אותן תיבות נכתבות באל"ף (שמאי, כדאי). ניתוח זה של הרגלי הכתיב במקורות העברית מוביל אותו למסקנה שכאשר הטקסט מנוקד שוב אין חשש לטעות בקריאת התיבה, והכתיב באל"ף אינו נצרך עוד. כך נוהג בער בסידורו, וכל הצורות שבסופן יש דיפתונג ay אכן כתובות אצלו בלא אל"ף, ללא יוצא מן הכלל.

כפי שמציין בער בסוף דבריו, גישתו העקרונית בשאלת כתיב זו תוארה כבר קודם, בספרו "תוצאות חיים". ספר זה נדפס לראשונה בשנת תרי"ב ומרוכזות בו תפילות, הלכות ומנהגים הקשורים במצבי חולי, מיתה ואבלות. בער ערך והגיה טקסטים שנדפסו בקבצים שונים בדורות שלפניו (חלקם גם בתרגום לגרמנית) והוציא לאור אסופה ערוכה, מזוקקת ומבוארת שזכתה לתפוצה רחבה.⁷⁰ בחיבורו זה הוא מתייחס לתיבה "זכיי" בנוסח תפילה המוצעת לזמן צרה: "אדון העולמים ידעתי כי צדק משפטיך ודנת אותי ולא נמצאתי זָכִי לפניך". גם שם בער תומך בכתיב ללא אל"ף, וטוען להבחנה בין טקסטים שאינם מנוקדים שבהם כתיב באל"ף הוא הכרחי לשימור הקריאה הנכונה לבין טקסטים מנוקדים שבהם יש לכתוב ביו"ד בלבד, וכפי שהוא במקרא:

⁷⁰ מהדורה שנייה נדפסה בשנת תרכ"ב, ועל פי עדותו של בער בהקדמה למהדורה השלישית (תרל"ב), הוא ראה לנכון להדפיס מהדורה נוספת לאחר שהמהדורות הקודמות, שכללו יחד למעלה מ-5000 ספרים, אזלו. מהדורה רביעית יצאה כעשור לאחר מכן, בשנת תרמ"ב.

זכי. כצ"ל והוא משקל ארמית, וכן ודי. כדי. חשי. גני. ודומיהן, ובדפוסים זכאי באלף המשך, אבל אל"ף זה אין לה יסוד בדקדוק המלה ואינה אלא מן אותיות תקון הקריאה שהשתמשו בהם הסופרים בספריהם שכתבום בלי נקודות, והם האל"ף לרמז קמץ ופתח, וי"ו לחולם ושורק, יו"ד לחירק וצרי וסגול, וכל אותיות יתרות הללו יש להסירם אם ינוקדו התיבות, והעד מלת שמאי במשנה שהוא שְמַי בדה"א ב, כ"ח ול"ב. וכן זְכִי (עזרא ב' ט') עָתִי (שם ב' ל"ה) רָדִי (שם ב' מ"ד) כולן במשקל זה ובלא אל"ף המשך (בער, תוצאות חיים, דף ז)

דבריו אלה דומים בעיקרם למה שהוא כותב בסידור, אך מובלעת בהם תוספת חשובה: הצורות בסידור המסתיימות בדיפתונג ay, הן ברובן שמות פרטיים או תיבות שגזרונן אינו מובהק: חשמונאי, כדאי, שמאי, ינאי, טבאי, דוסתאי ועוד. לעומת זאת, בחיבור "תוצאות חיים" הדברים אמורים ביחס לתיבה "זכאי", שם תואר מהשורש זכ"י.⁷¹ לפחות ביחס לתיבה זו, טענתו בדבר הכתיב הראוי ללא אל"ף נתמכת בשיקול דקדוקי שכן אין ספק כי הכתיב הרווח "זכאי" באל"ף אינו משקף את גזרונה של התיבה: "אל"ף זה אין לה יסוד בדקדוק המלה".

ואולם, הרעיון כי דיפתונג ay בסוף תיבה נכתב באל"ף על מנת לוודא שהוא ייקרא בתנועת a איננו חידוש של בער, והוא נזכר כבר בדבריהם של רש"י ורז"ה. כך כותב רש"י, כמאתיים שנים קודם זמנו של בער, על שמו של התנא "נתאי" במסכת אבות:

ונתאי. כ"ה התי"ו בפת"ח והאל"ף נחה נסתרת והי"ו נח נראה... כי האל"ף לא נכתבה רק להורות על פת"ח האות שלפני הי"ו כי כן דרך לשון חכמים... ונהגו בתרגום ובמשנה ובגמרא לכתוב אל"ף כזאת מפני שהם בלתי נקוד וגם התרגום לא היה מנוקד מקדמונים כמו שכתוב בהקדמת המתורגמן לכן כתבו אל"ף להורות על הפת"ח שלפני הי"ו שהיא נח נראה כדי שלא יטעה הקורא לקרותה בצר"י או בחיר"ק המורים על הי"ו הנחה (סידור רש"י, ב, עמ' 559)

תפיסתו העקרונית של רש"י זהה בעיקרה למה שכותב בער, אך דווקא על רקע הדמיון מתחדד ההבדל ביניהם: אף על פי שכל הטקסטים מופיעים בסידורו בניקוד מלא, רש"י אינו שולח יד בכתיב המקובל, והתיבות המסתיימות בדיפתונג ay כתובות אצלו באל"ף על אף שכתוב זה אינו נצרך עוד, גם לשיטתו. רז"ה מחזיק אף הוא בעמדה דומה וכותב: "גם האל"ף אך למותר ולא נכתבה אלא לצורך הספרים הבלתי מנוקדים שלא יקראו הנו"ן בחיר"ק".⁷² בניגוד לרש"י, רז"ה

⁷¹ להבדיל מהופעתו של "זכאי" במשנה, שם הוא משמש כשם פרטי, ר' יוחנן בן זכאי, וגזרונו אינו מוכרח.
⁷² ש"ת סי' קיד.

נותן לעמדתו זו ביטוי בסידורו, והכתיב ללא אל"ף מצוי אצלו הרבה: חשמי (כא ע"א), פדי (סג ע"ב), נתי, טפי, שמי (סו ע"ב), זפי (סז ע"ב), ועוד. מכל מקום, רז"ה אינו נוהג בעקביות מלאה ומוצאים בסידורו גם צורות כתיב באל"ף: דמאי, ודאי (לו ע"ב), נתאי (סו ע"א)⁷³ ועוד. ואולם, עמדתו זו של רז"ה וצורות הכתיב שהעמיד מכוחה, לא התקבלו על ידי סטנוב. הוא מבקר אותו על כך, ותובע לקיים את הכתיב באל"ף, וז"ל: "ר' נהוראי הרי"ש קמוצה והיו"ד נחה נראית ונהגו במשך האל"ף להורות על הקמץ שלפניה כמו בשם נְתָאי וכזה השמיט האל"ף בשם ר' ינאי שלא כדין".⁷⁴ ואכן, רוב הצורות בסידורו של סטנוב כתובות באל"ף, ויוצאות מכלל זה רק תיבות בודדות: שמי (קכו ע"ב), זפי (קכט ע"א) ופדי (קכ ע"ב), כולן תיבות העולות במקרא אשר סטנוב הקפיד להעמידן בכתיבן המקראי.⁷⁵ היידנהיים נוקט אף הוא מדיניות דומה, ובכלל זה החרגתן של התיבות המקראיות.⁷⁶ בהכרעתו של בער להעמיד את התיבות המסתיימות בדיפתונג ay בכתיב ללא אל"ף, מתגלה עצמאותו ביחס לקודמיו,⁷⁷ ואילו האופן שבו הוא מיישם זאת למעשה מדגים את היסודיות והשיטתיות המאפיינת את דרכו בההדרת הסידור.

על גבי תיאור המציאות בסידורי אשכנז, יש מקום להאיר את הרקע המחקרי של סוגיית כתיב זו אשר מדגימה היטב את תרומתם של כתבי-היד לתיאור הלשון ותולדותיה, ומבליטה את היעדרם משקוליהם ומהכרעותיהם של מדקדקי הסידור, ובער בכללם. העדויות והממצאים מלמדים כי בארץ ישראל ובבבל נהגו באופן שונה בכתיבן של תיבות המסתיימות בדיפתונג ay. בתלמוד הבבלי רווח הכתיב באל"ף: שמאי, כדאי וכיו"ב וזהו הכתיב המצוי בדרך כלל במהדורות הדפוס של ספרות חז"ל והספרות הרבנית כפי שהכיר אותן בער. לעומת זאת, הכתיב הארץ-ישראלי המקורי של דיפתונג ay בסוף תיבה הוא ביו"ד, לעיתים כפולה, בלא אל"ף לפניה. כך מופיעות תיבות כאלה בתעודות ובמגילות קומראן וכך הוא באבות טקסטים של הארמית הגלילית. זהו הכתיב המצוי בכתובות ארץ-ישראליות מהמאות הראשונות לספירה, וגם בכ"י קאופמן למשנה הכתיב הרווח

⁷³ השם "נתאי" מופיע בשתי משניות סמוכות בפרק הראשון של מסכת אבות, ורז"ה מעמיד אותו פעם באל"ף ופעם בלעדיה.

⁷⁴ ויי"צ סי' תס"ד.

⁷⁵ שמי (דבה"י א ב, כח), זכי (עזרא ב, ט), כדי (אסתר א, יח). ההבחנה בין צורות המתועדות במקרא הנכתבות בסיומת -י, -יי, ובין צורות שאינן עולות בו ונכתבות בסיומת -אי מוכרת ממחזורי איטליה ומאפיינת אותם. ראו ריזיק, עמ' 140.

⁷⁶ גם אצל היידנהיים מופיעות הצורות שמי (פב ע"א) וזפי (פג ע"א) בכתיבן המקראי, אך הוא נוקט כתיב זה גם בשמו של התנא בן-עזי (פו ע"ב), ייתכן שעל בסיס השם המקראי "אָלְעוֹזִי" (דה"א יב, ו). תודתי לפרופ' יוסף עופר על הצעתו זו. לעומת זאת, את הצורה "כדאי" הוא מעמיד באל"ף (קלט ע"ב) על אף שהיא מצויה במקרא. ייתכן שהסיבה לכך נעוצה במשמעויותיהן השונות במקרא ובתפילה.

⁷⁷ כאמור, יוצא מכלל זה רז"ה שאף בסידורו מצוי הרבה הכתיב בלא אל"ף, אך הגהת הכתיב שלו אינה יסודית כמו זו של בער, וחלק מהצורות נשמטו ממנו ונותרו בכתיבן המקובל באל"ף.

הוא ביו"ד (אחת או שתיים), על אף שמוצאים בו גם מקרים מועטים של הכתיב הבבלי באל"ף.⁷⁸ בכ"י פארמה ב המצב שונה, והכתיב באל"ף נפוץ בו יותר, ככל הנראה בהשפעת התלמוד הבבלי.⁷⁹ עדויות אלה מלמדות כי ההבחנה שמציעים מדקדקי הסידור (רש"ס, רז"ה ובער) בין הכתיב באל"ף המאפיין טקסטים שאינם מנוקדים לבין כתיב ביו"ד בלבד כאשר יש ניקוד, היא אנאכרוניסטית ואינה עומדת במבחן המציאות: הכתיב בלא אל"ף מצוי בטקסטים מנוקדים ושאינם כאלה, וכאמור, הוא אינו תלוי בשאלת ניקודו של הטקסט אלא משקף את מנהגי הכתיבה השונים בבבל ובארץ ישראל. מכל מקום, צורות הכתיב בסידורו של בער מכוונות בדיעבד היטב למה שידוע לנו כיום בעניין זה, אף על פי שהוא הגיע אליהן על בסיס הנחות שגויות הנגזרות מהמציאות שהוא הכיר במהדורות הדפוס ומבלי להכיר את כתבי היד של ספרות חז"ל ואת יתר הממצאים והעדויות שעליהן מבוססות מסקנות המחקר המדעי המודרני. כאמור, לעומת מדקדקי הסידור שקדמו לו והתייחסו לסוגיית כתיב זו, בער הוא היחיד שלא נרתע משינוי של הכתיב המקובל, ועשה זאת באופן שיטתי ויסודי.

3. שי"ן – סמ"ך

תולדות העיצורים השורקים שאינם נחציים (š-i š, s) בעברית מבוררים היטב בספרות, ושאלת כתיבן של תיבות עבריות, בשי"ן או בסמ"ך היא ביסודה סוגיה פונטית אשר מקומה הטבעי הוא בפרק העוסק בתורת ההגה.⁸⁰ מכל מקום, גם אם בער הכיר את העיון הבלשני הדיאכרוני בעניין זה, הוא התייחס לשאלה זו מנקודת מבט סינכרונית שבה הסמ"ך והשי"ן אינן אלא שני סימנים גרפיים שמימושם הפונטי זהה. הערותיו והאופן שבו הוא נוהג בדוגמאות השונות אינן מותירות מקום לספק כי החילוף שי"ן-סמ"ך נתפס בעיניו כשאלת כתיב גרידא, ועל כן את הדיון בו אני כוללת בפרק זה העוסק בכתיב.⁸¹ דוגמאות בודדות המעוררות את הרושם שדבריו של בער בעניין אמורים כלפי ההגייה נידונו להלן (פרק ב, סעיף 1.1.2).

להצגת הדוגמאות יש להקדים סקירה קצרה של תולדות ההגייה והכתיב העברי בעיצורים אלה, סקירה שיש בה חשיבות להבנת דרכו של בער בהעמדת צורות הכתיב בסידורו. שלושת העיצורים š-i š, s, היו ביסודם פונמות מובחנות בהגייתן, אך בגלל מגבלות הכתיב הפניקי שממנו נשאלו סימני הכתיב העברי, מבחינה גרפית הם יוצגו בשני סימנים בלבד: ש' ו-ס', כאשר ל-š לא היה

⁷⁸ קוטשר, לשון חז"ל, עמ' 6-10.

⁷⁹ בר-אשר, פארמה, עמ' 169-170.

⁸⁰ כך אכן מקובל בספרי דקדוק ובמחקרים שיש בהם התייחסות לסוגיה זו. ראו לדוגמה מור, עברית יהודאית, עמ' 105-97.

⁸¹ כך הכריע בעניין זה גם שרביט ביחס ללשון חז"ל, ומן הטעם הזה. ראו שרביט, תורת ההגה, עמ' 181.

ייצוג גרפי נפרד, ואף היא סומנה באמצעות ש'. כבר בשלב מוקדם בהתפתחות הדיבור העברי נעתקה ה-š ל-s והמימוש הפונטי שלהן הזדהה, וכך נוצרה סתירה בין הכתיב וההגייה: צורות שמוצאן ב-š נכתבו בשי"ן אך נִהְגוּ בסמ"ך. כתוצאה מכך מוצאים פה ושם במקרא חילופי כתיב בין שי"ן וסמ"ך, בפרט בספרים מתקופת הבית השני. תופעה זו קיימת גם בספרות קומראן, בתעודות מדבר יהודה, והיא מתרחבת בספרות חז"ל. אף על פי כן, הסופרים נהגו שמרנות בכתיב, ובכתבי היד הטובים של ספרות חז"ל עדיין מוצאים שימוש בכתיב המקראי בשי"ן, למרות שלא היה לכך כל ביטוי בהגייה. כתיב היסטורי זה אופייני בעיקר למילים ששכיחותן במקרא גבוהה, כמו צורות מהשורשים עש"י, שמ"ח, שנ"א, או בשר, שדה, שמאל.⁸² מילים כאלה המשיכו להיכתב בשי"ן במידה רבה גם במעבר אל הדפוס, אך במילים רבות אחרות פשט הכתיב בסמ"ך.⁸³ ואכן, תיבות רבות הכתובות במקרא בשי"ן, מתועדות במשנה ובספרות חז"ל בסמ"ך: סוטה, סכין, מאורסת, סיד, מילים משורש חס"ך ועוד. מובן כי מילים שנתחדשו בלשון חכמים אף הן בכתב סמ"ך.⁸⁴

מציאות זו באה לידי ביטוי גם בצורות הכתיב שבסידורים. בפסוקי המקרא הבאים בסידור כצורתם נשמר בדרך כלל הכתיב כפי שהוא במקרא, אך בפרקי המשנה, בקטעי התפילה הארמיים ובנוסח התפילה עצמו מצוי הרבה הכתיב בסמ"ך גם בתיבות הכתובות במקרא בשי"ן. לחילוק כתיב זה אין כל משמעות בהגייה, וחלק ממהדירי הסידור אכן לא נתנו דעתם לצורות הכתיב הללו. לעומת זאת, בער מייחס חשיבות לדיוק בכתיבן של הצורות בסידור, וניתן לזהות אצלו נטייה מובהקת לשמר את הכתיב המקראי (ההיסטורי) ולכתוב בשי"ן בכל מקום שכך הוא במקרא, גם כאשר בספרות חז"ל ובסידורים מקובל הכתיב בסמ"ך. בחלק מהמקרים אפשר להצביע על ראשיתה של מגמה זו כבר אצל קודמיו, בעיקר סטנוב והיידנהיים, אשר נטו למקרא ולדקדקו. בער, כדרכו, מיישם את העקרונות ביסודיות ובקפדנות, ומחיל אותם באופן שיטתי גם במקומות שהם לא עשו זאת.

3.1 פרקי מקרא

הודות לזהירות היתרה שנהגה ביחס לכתיב המקרא, בנוסח המקרא לא ידועות מסורות חלוקות בנוגע לכתיבה של תיבה בסמ"ך או בשי"ן. כיוון שכך, גם מהדירי הסידור, ובער בכללם, לא נדרשו להכרעה בשאלת כתיב זו. הם העמידו את פרקי המקרא על פי הכתיב המקובל במהדורות

⁸² בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 63-64.

⁸³ אפשטיין, מבוא, עמ' 1233-1234.

⁸⁴ על רקע זה, בולטת בחריגותה הצורה "שֶׁרָף" הכתובה בשי"ן (לפחות בחלק מהיקרויותיה) אף על פי שהיא אינה מצויה כלל במקרא (בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 64 סעיף 67).

המקרא, ללא הערות או דיון בעניין זה. אף על פי כן, בשני מקרים בער מתייחס לתיבות מפרקי המקרא, ומדגיש כי נכתבות בשי"ן שמאלית: "לבנון ושריון כמו בן ראמים" (עמ' 180), "ורוח לבשה את עמשי" (עמ' 308). ואולם, דומה כי הערותיו אלה אמורות ביחס להגייתן של התיבות ואינן עניין לכתיב (ראו להלן, פרק ב, סעיף 1.1.2).

3.2 ספרות חז"ל

3.2.1 אנטיגנוס איש שוכו (עמ' 271)

בראש מסכת אבות נשנית משנה משמו של אנטיגנוס איש שוכו, מתלמידיו של שמעון הצדיק: "אנטיגנוס איש שוכו קיבל משמעון הצדיק, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס" וכו' (אבות א, ג). כינויו של תנא זה מלמד שמוצאו מהעיר שוכו, וכך, בסמ"ך, נכתב שמה של העיר במשנה - בכתבי היד ובדפוסים. בקיאותו המופלגת של בער במקרא הביאה אותו להגיה את הכתיב המקובל במשנה זו, והוא מעמיד "אנטיגנוס איש שוכו", בשי"ן, ומעיר: **שוכו**, שם עיר בשבט יהודה (יהושע ט"ו, ל"ה).

הערה זו, הנראית כהפניה מקראית סתמית או פריט מידע גיאוגרפי חסר חשיבות למתפלל, היא למעשה הערה דקדוקית ורמוזה בה ההצדקה להגהתו. עירו של התנא אנטיגנוס נזכרת במקרא כאחת מהערים בנחלת שבט יהודה, ושם היא כתובה בשי"ן: "יָרְמוֹת וְעֵדְלָם שׁוֹכָה וְעֹזְקָה" (יהושע טו, לה). בסידורים רווח, כצפוי, הכתיב "שוכו" בסמ"ך כפי שמצוי במשנה, וכך נדפס גם בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (סה ע"א), רז"ה (סו ע"א), סטנוב (קכה ע"א) והיידנהיים (פא ע"ב). בהכרעתו של בער להעמיד כאן את הכתיב "שוכו" על פי המקרא, הוא חולק אפוא על כל קודמיו. אף על פי כן, הוא מסתפק בהערה קצרה שאינה מסגירה את החידוש שבה, ואינו קִעֶמֶת את עמדתו אל מול חוסר הדיוק שיש, לדעתו, בכתיב המצוי בסידורים.

עם זאת, יש להעיר כי בער לא היה הראשון והיחיד שהיה ער לכך. קדם לו רש"ס שהעמיד כאן: "אנטיגנוס איש שׁוֹכָה" (ב, 557), והעיר על כך: "ומלת שוכה כתובה בשי"ן שמאלית והשי"ן והכ"ף בחול"ם וה"א בסוף והיא א' מערי יהודה כנזכר בספר (יהושע סי' ט"ו)".⁸⁵ בער ידע על קיומו של סידור רש"ס אך ככל הנראה לא ראה אותו ולא הכיר את הנוסח ואת ההערות שבו, כך שאין בדברים אלו כדי לפגום ברושם שיוצרת הגהתו של בדבר עצמאותו של בער, יסודיותו ובקיאותו במקרא. מכל מקום, דברי רש"ס חושפים את העובדה שבער מאמץ כאן את הכתיב המקראי באופן חלקי בלבד: הוא תיקן את הסמ"ך לשי"ן, אך את החולם בסוף התיבה הוא הותיר בוא"ו,

⁸⁵ סידור רש"ס, ב, עמ' 557. הערה זו כתובה בגיליון כתב-היד בין השורות, ומהדיר הסידור מעיר כי הכתיב המקראי "שׁוֹכָה" מצוי רק במהדו"ב, ואילו במהדו"ק מופיע הכתיב המקובל בסמ"ך. זכר לדבר יש ב"דיבור המתחיל" הפותח את ההערה שבו מוצאים "איש שוכו", בסמ"ך.

כמקובל, ולא בה"א כפי שהיא מופיעה במקרא. אין לכך כל התייחסות בדבריו וקשה לדעת האם הדבר נשמט ממנו או שהוא נמנע מתיקון כזה בכוונה תחילה.

* * *

נאמנותו של בער לכתוב המקראי באה לידי ביטוי בהגהתן של כמה צורות פועל ושמם הגזרות מהשורשים פרי"ש ו-עש"ק בפרקי המשנה שבסידור. את שיטתו העקרונית בכתובן של צורות אלה הוא מציג בהערותיו על הופעתן בנוסח התפילה וכפי שיתבאר בסמוך (להלן, סעיף 3.4.1-3.4.2), אך הוא מחיל אותה גם על הטקסטים מספרות חז"ל. בסעיף זה ייזכרו בקצרה כמה דוגמאות מעניין זה העולות בפרקי המשנה שבסידור. דוגמאות אלה אינן מלוות בהערה, אך צורת הכתיב שהעמיד בער משקפת את עמדתו ומשתלבת בה.

3.2.2 ומצודה פרושה (עמ' 280)

צורת בינוני מהשורש פרי"ש עולה באבות ג, טז: "הכל צפוי והרשות נתונה... ומצודה פרושה על כל החיים". כך, בשי"ן קובע בער את כתיב המשנה בסידורו. בחירה זו היא חריגה על רקע הסידורים שקדמו לו, המעמידים כאן את הכתיב בסמ"ך: ומצודה פרושה. כך רש"י (ב, 588), ר"א ור"ע (סט ע"ב), רז"ה (ע ע"ב), סטנוב (קלד ע"א) והידנהיים (פב ע"ב), וזהו הכתיב הרווח בחלק מעדי הנוסח ובמהדורות הדפוס של מסכת אבות.⁸⁶ עם זאת, הכתיב בשי"ן שמעמיד כאן בער עולה בקנה אחד עם המציאות בכתבי היד הטובים של המשנה - כ"י קאופמן, כ"י פארמה א, ואף במהדורת לו (בתוספת הערה של המהדיר המדגישה כי "כן הוא בכתבת היד"). בער כמוכן לא הכיר עדים אלה, ולא על פיהם העמיד את כתיב המשנה בסידורו, אך דומה שמסורת הכתיב המקראי היא זו שעומדת ברקע הבחירה בצורת הכתיב בשי"ן הן אצל בער והן אצל סופרי כתבי היד, וכפי שיתברר להלן.

3.2.3 צורות מהשורש עש"ק

במסכת אבות עולות צורות פועל ושמם מהשורש עש"ק, ובער מעמיד את כולן בשי"ן שמאלית, ללא יוצא מן הכלל: "וכל העושקים עם הצבור יהיו עושקים עמהם לשם שמים" (עמ' 274);⁸⁷ "מנין אפילו אחד שיושב ועושק בתורה" (עמ' 277);⁸⁸ "עשרה שיושבים ועושקים בתורה" (עמ' 278); "הוה ממעט בְּעֶשֶׂק וְעֶשֶׂק בתורה" (עמ' 283); "כל העושק בתורה לשמה" (עמ' 289); "שכל מי שאינו עושק בתורה" (עמ' 290). צורות כתיב אלה הן חידוש גמור של בער, ואינן מתועדות בנוסח

⁸⁶ שרביט, אבות, עמ' 139.

⁸⁷ בכתבי-היד הטובים של המשנה ובחלק מעדי הנוסח מופיעות במשנה זו צורות מהשורש עמ"ל: וכל העמלים עם הציבור יהיו(א) עמלים עמהן לשם שמים", אך בכל אלה הגורסים את השורש עס"ק, הכתיב הוא בסמ"ך. פירוטס אצל שרביט, שם, עמ' 83.

⁸⁸ חלק גדול מעדי הנוסח אינם גורסים סיפא זו בעניין אחד שעוסק בתורה, ראו שרביט, שם, עמ' 116.

המשנה קודם לו.⁸⁹ בכתבי היד הטובים ובמהדורות הדפוס של המשנה כתובות צורות אלה בסמ"ך, וכך גם במסכת אבות בכל הסיפורים שקדמו לו. בער מגיה את הכתיב בעקביות וביסודיות, וסדר עבו"י יודע את הכתיב עש"ק בלבד. גם במקרה זה הבסיס לכך מצוי בלשון המקרא שבה מוצאים את השורש עש"ק בש"ן, גם אם משמעותו שונה, וכפי שהוא מסביר בהערותו על נוסח הברכה "לעשוק בדברי תורה" (להלן, סעיף 3.4.1).

בסדר עבו"י נדפס "סדר המעמדות", אוסף של קטעי מקרא, משנה ותלמוד שנהגו לומר מידי יום, זכר לתפילות שנאמרו בזמן המקדש על ידי נציגים משבטי ישראל במקביל למשמרות הכהונה והלוויה שביצעו את העבודה המקדש. פסוקי המקרא מוצגים שם על פי נוסח המסורה (לשיטתו של בער), אך גם קטעי המשנה והתלמוד מופיעים שם בניקוד מלא שהוא העמיד להם. סדר זה מתפרש על פני כ-50 עמודים (עמ' 495-546) וכולל את הטקסטים בלבד, ללא הערות פרשניות או דקדוקיות אך העיון בהם מלמד כי כולם עברו הגהה, בכתבם ובניקודם.⁹⁰ ואכן, צורות מהשורש עש"ק העולות בקטעים אלה מספרות חז"ל לא חמקו מעיניו של בער והוא הגיה את כתיבן: "תנו רבנן, פעם אחת גזרה מלכות שלא יעשקו ישראל בתורה... אף אנחנו עכשיו שאנו עושקים בתורה" (ברכות סא ע"ב, עמ' 511); "כל העושק בתורת חטאת... וכל העושק בתורת אשם" (מנחות קי ע"א, עמ' 513); "וזה לא עשק בפריה ורביה"⁹¹ (יבמות סג ע"ב, עמ' 518) ועוד. גם השורש תפ"ש מופיע אצל בער בכתבו המקראי בש"ן, בניגוד לכתיב המקובל בסמ"ך: "עד שתפשו לרבי עקיבה... ותפשו לפפוס בן יהודה" (ברכות סא ע"ב, עמ' 511). דיון מלא בשיטתו של בער בעניין זה מופיע להלן, סעיף 3.4.

3.3 ארמית

3.3.1 שגיא (עמ' 127)

בקדושה דסידרא, בסיום תפילת שחרית, מובא הפסוק מיחזקאל ג, יב: "ואשמע אחרי קול רעש גדול", ולצידו תרגומו הארמי "ושמעית בתרי קל זיע שגיא". בער מעמיד "שגיא" בש"ן, ומעיר:

שגיא בס"ן כצ"ל כמו דניאל ב', י"ב. ול"א. ה', ט'.

כפי שהוא מציין במפורש, הבסיס להכרעתו הוא ארמית המקרא שבה עולה צורה זו כעשר פעמים, כולן בש"ן: שגיא. צורת הריבוי הנקבי "שגיאן" עולה פעמיים במקרא, אף היא בש"ן (דניאל ב,

⁸⁹ ואולם בעותק משנה עם פירוש הרמב"ם בערבית (מהמאה החמש-עשרה) מוצאים בשני מקרים כתיב חריג בש"ן (אבות ג, ו; ד, י). ראו שרביט, שם, עמ' 121, 156.

⁹⁰ לעיתים משקף ניקודו של בער את מסורת הקריאה שהייתה בפיו (לדוגמה, פרק ג, סעיף 1.3.1; שם, סעיף 5.2.10), ולעיתים מדובר בכללי הדקדוק המקראיים שהולבשו על המשנה או התלמוד באופן מלאכותי (לדוגמה, פרק ג, סעיף 2.4).

⁹¹ לעומת הכתיב המקראי שאותו נוקט בער בשורש עש"ק, הצירוף התוכף "פְּרָה וְרָה" מנוקד אצלו כפי שמצוי במקורות הטובים של ספרות חז"ל.

מח; עזרא ה, יא), וכך גם כמה צורות פועל הגזורות משורש זה: שלמכון שָׁלַח (דניאל ג, לא; ו, כו), למה שָׁלַח חבלא (עזרא ד, כב). הערתו של בער היא קצרה וסתמית למראה, אך עיון בסידורים מלמד כי במילים ספורות אלה הוא חולק על קודמיו, שהעמידו כאן כולם: "ושמעית בתרי קל זיע סגיא", בסמ"ך. כך בסידוריהם המדוקדקים של רש"ס (ב, 218), ר"ע ור"ע (לג ע"ב), רז"ה (כח ע"א), סטנוב (מז ע"ב) והידנהיים (לב ע"א), וזהו הכתיב הרווח בסידורים הנפוצים גם בימינו. תולדותיהם של העיצורים השורקים בארמית דומים לאלה שבעברית. קשה לקבוע מה הייתה הגייתו של העיצור ś בארמית המקראית, אך קימרון קובע כי המעתק $\text{ś} < \text{s}$ חל כבר בימיה של הארמית המקראית, אם כי בצורות הכתיב עדיין הופיעה שי"ן. גם בארמית, כמו בעברית, פער זה בין ההגייה והכתיב לא שרד זמן רב, והשי"ן הלכה ונעלמה גם מן הטקסטים בארמית. כתיב סמ"ך כנגד ś אטימולוגי מצוי כבר בתעודות הארמיות ממדבר יהודה,⁹² ותופעה זו מתרחבת בתרגומים ובתלמודים. ואכן, התיבה הנדונה "שגיא" כתובה בתלמודים ובתרגומים בסמ"ך, ואך טבעי הוא שכך היא תופיע בסידורים. כדרכו, בער דבק בכתיב המקראי גם כאשר מדובר בארמית, ומעמיד את התיבה כפי שהיא במקרא, בשי"ן, בשונה ממה שיש בסידורי קודמיו.

3.4 לשון התפילה

3.4.1 לעשוק בדברי תורה (עמ' 37)

נוסח ברכת התורה הנהוג בפיהם של אשכנזים הוא "בא"י אמ"ה אקב"ו לעסוק בדברי תורה".⁹³ בסידורים רגיל הכתיב בסמ"ך וכך הוא בסידוריהם של רש"ס (ב, 10), ר"ע ור"א (ה ע"ב), ורז"ה (ג ע"ב). לעומת זאת, בער מעמיד כאן "לעשוק", בשי"ן, ודבריו בעניין זה אמורים למעשה ביחס לכל הצורות מהשורש עש"ק העולות בסידור:

לעשוק בדברי תורה, ברכות דף י"א ע"ב. ותבת **לעשוק** מורגלת בתלמוד כמו העוסק במצוה (סוכה כ"ה) ובתלמוד כל לשונה כתוב בסמ"ך והוא בעבור שאין בתלמוד נקודות לכן הוצרך לכתוב סמ"ך תחת סי"ן כדי שלא יטעה קורא לקראו כמו שי"ן וכן מצינו בתלמוד כל לי ארוסין ולי יחוס ולי סחיטה בסמ"ך, אבל במקרא שהוא נקוד כולם כתובים

⁹² מור, עברית יהודאית, עמ' 99.

⁹³ כך היא לשון הברכה בדפוס התלמוד (ברכות יא ע"ב), אולם בחלק מכתבי-היד הגרסה היא: "וצונו על דברי תורה" וכך הוא מנהג ספרד (רמב"ם הל' תפילה ז, י; טור או"ח סי' מז). בער מעמיד בסידורו את הנוסחה שהתקבלה במנהג האשכנזי אך אינו נמנע מלהביע בהערה את עמדתו המצדדת דווקא בגרסה המתחרה: "אך זאת לדעת כי גרסת הספרדים **"וצונו על דברי תורה"** וכן נוסח הרי"ף והרא"ש ורב עמרם והרמב"ם וכן הכריע האבודרהם והיא מסתברת יותר כי היא לי עברי ברורה, והמתפלל יסדר תפלתו בלשון טהורה" (עמ' 37). דבריו אלה של בער אמורים על רקע ההבדל בין הוראת השורש עס"ק במקרא ובלשון חז"ל, הבדל שעליו הוא עומד בסיפא של ההערה, וכפי שיתבאר להלן.

בסי"ן כמו ואשחט אותם (בראשית מ' י"א) ארש אשה (דברים כ', ט') להתיחש ספר היחש (נחמיה ז' ה') וכן שרש עשק במקרא בסי"ן שם הבאר עשק כי התעשקו (בראשית כ"ו, כ')

בער עומד בדבריו על ההבחנה העקרונית בין הכתיב המקראי ובין הרגלי הכתיבה של הסופרים והמדפיסים של לשון חז"ל. הוא מונה שורה של דוגמאות הכתובות במקרא בשי"ן ואילו בספרות חז"ל הן רגילות להיכתב בסמ"ך, ובדומה לטענתו בנוגע לכתיב דיפתונג ay בסוף מילה, גם כאן הוא תולה את ההבדל בהיעדרם של סימני הניקוד: בטקסט שאינו מנוקד הצורות בשי"ן עשויות להיקרא בטעות כשי"ן (ימנית), ועל מנת למנוע זאת העדיפו הסופרים לכותבן בסמ"ך ולהבטיח את הגייתה הנכונה של התיבה. כך נהגו גם בשורש עש"ק: במקרא הוא כתוב בשי"ן, ואילו במשנה, בכתבי-היד ובמהדורות הדפוס, צורות משורש זה מופיעות כולן בסמ"ך.⁹⁴

טיעון זה מוביל למסקנה כי בסידור מנוקד שבו אין מקום לטעות, ראוי לדבוק אפוא בכתיב המקראי, בשי"ן. כך אכן מעמיד בער את נוסח ברכת התורה "לעשוק בדברי תורה", וקדמו לו סטנוב⁹⁵ והיידנהיים (ב ע"ב) שאף בסידוריהם יש כאן הכתיב בשי"ן. עם זאת, בער נוהג בשיטתיות וביסודיות והוא מיישם עיקרון זה באופן עקבי על כל הצורות מהשורש עש"ק העולות בסידור, גם אלה שנשמטו מקודמיו. כך, בתפילת "על הניסים" לחנוכה מוצאים בסידורו את הכתיב "וזדים ביד עושקי תורתך", בעוד סטנוב (לה ע"א) והיידנהיים (כג ע"א) הדפיסו שניהם "עוסקי תורתך", בסמ"ך, כמקובל. נאמנותו של בער לכתיב המקראי בשי"ן היא מלאה, והוא מחיל אותו באופן קפדני לא רק על לשון התפילה, אלא גם על ספרות חז"ל. בפרקי המשנה הבאים בסידור הוא מגיה את כתיבן של הצורות מהשורש עש"ק והן מופיעות אצלו בשי"ן, בעוד שבכל מקום אחר במשניות ובסידורים הן רגילות להיכתב בסמ"ך. דבריו של בער לכאורה משכנעים, אולם הכשל העיקרי בטענתו קשור בכך שבתקופת התלמוד גם המקרא עצמו לא היה מנוקד! הניסיון להעמיד את ההבדל בין הכתיב המקראי (בשי"ן) לבין הכתיב המקובל בספרות חז"ל (בסמ"ך) מתבסס על התפיסה שהמשנה (והתלמוד) נכתבו ללא ניקוד בעוד שבטקסט המקראי היה מצוי הסימן הדיאקריטי שהורה על ההגייה המתבקשת. אין צריך לומר כי תפיסה זו אין לה על מה שתסמוך שהרי בימים שבהם נתחברה ספרות חז"ל סימני הניקוד עדיין לא באו לעולם, והם הומצאו רק בראשית ימי הביניים.

⁹⁴ יוצאת מן הכלל היקרות אחת בכ"י קאופמן: "מתעשקין בהן עד שילמדו" (ראש השנה ד, ח). אבל בכ"י פא: מתעסקים.

⁹⁵ בסידורו יש כאן הכתיב המקובל "לעסוק" בסמ"ך (ג ע"ב), אך בהערה הוא מגלה דעתו כי צריך להיות בשי"ן כפי שהוא במקרא. עמדתו זו מוצגת בהרחבה בחיבורו "ויעתר יצחק", סי' כד.

בשולי ההבחנה בין הכתיב במקרא לבין זה שבמשנה, בער נדרש גם להוראותיו השונות של השורש עש"ק בלשון המקרא ובספרות חז"ל:

אף כי אין טעמו במקרא כטעמו בתלמוד כי במקרא ל' ערעור הוא ובגמרא טעמו פנות המחשבה ורצון למלאכה "זיך בשאָפטיגען", מ"מ לענין הכתיבה הנכון שהוא בסי"ן מאחר שבא בנקודותיו.

בער קובע אפוא כי השורש עש"ק משמש במקרא במשמעות של התקוטטות, וכפי שעולה מהפסוק המתאר את מחלוקת רועי אברהם ורועי אבימלך מלך גרר: "עשֶׂק כי התעשקו עמו" (בראשית כו, כ). לעומת זאת, בלשון חכמים הוא מציין עמל, הקדשת מאמץ וזמן לעניין מסוים: "הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות" (ב"ב י, ח); "היתה יושבת במטה ועסוקה בטהרות" (נדה א, ב). אף על פי כן, למרות השינוי בהוראתם, בער רואה בעש"ק המקראי ועס"ק החז"לי שורש אחד,⁹⁶ ומעמיד בסידורו את הכתיב המקראי בסי"ן, על אף שכל הצורות העולות בסידור, בלשון התפילה ובפרקי המשנה, משמשות במשמעות החז"לית.⁹⁷

3.4.2 ופרוש עלינו סוכת שלומך (עמ' 167)

השורש פרי"ש מצוי במקרא בהוראה של מתיחה ושיטוח (במשמעות ממשית או מופשטת) ונכתב בו תמיד בסי"ן: "ופרשו עליו בגד ארגמן" (במדבר ד, יג); "ופרשת כנפך על אמתך" (רות ג, ט) ועוד. בנוסח התפילה הוא עולה בברכת "השכיבנו" שבתפילת ערבית: "ופרוש עלינו סוכת שלומך", ובחתימתה המיוחדת של ברכה זו בשבת וחג: "הפורש סוכת שלום" וכו'. הזדהותן של הסי"ן והסמ"ך בהגייה באה לידי ביטוי בכתיב גם במקרה זה, ובסידורים רבים צורות אלה כתובות בסמ"ך: ופרוש, הפורש. בער דבק בכתיב המקראי, ומעיר:

וּפְרוֹשׁ בסי"ן כצ"ל וכן הפורש, וכן הוא בסדורי הספרדים, כי כן כל ל' פרישה שהוא ענין התפשטות ושטוח כתוב בסי"ן כמו פרש ענן למסך (תהלים ק"ה, ל"ט) ואשר הן בסמך הם מענין אחר ל' בציצה ושבירה, וראה בבאור לעשוק בדברי תורה דף 37.

הוא מבסס את הכתיב בסי"ן על "סידורי הספרדים",⁹⁸ אך בעיקר קובע כי כתיב זה מתבקש כאן מהוראתה של התיבה. על בסיס הופעותיהם במקרא בער מבחין בין הוראותיהם של השורשים

⁹⁶ זוהי העמדה המקובלת כיום במחקר. במילון ההיסטורי, השורש עש"ק אינו עומד בפני עצמו, וצורות בסי"ן מופנות לעס"ק שהוראתו כוללת את המשמעות המקראית והחז"לית כאחד "טיפול, טורח, התקוטטות, עניין".

⁹⁷ בירור בעניין זה מצוי בפירושו של היידנהיים לבראשית כו, כ בחומש "תורת האלהים". מדבריו שם עולה כי יש מקום להבחנה בין השורש המקראי עש"ק שמשמעותו מריבה וערעור, לבין עס"ק בסמ"ך בהוראת עמל וטרח. אף על פי כן, בברכת התורה הוא מכריע להעמיד "לעשוק", בסי"ן.

⁹⁸ בהערותו הקצרה לתפילת ערבית לשבת הוא מציין לקיומו של הכתיב בסי"ן בחיבור "צידה לדרך": **וּפְרוֹשׁ** בסי"ן, וכן **הַפּוֹרֵשׁ** וכמבואר למעלה דף 167... גם בעל צדה לדרך מאמר ד' פרק ה' גורס הפורש בה"א בראש וסי"ן בסוף וכן עיקר" (עמ' 186). חיבור הלכתי זה נכתב על ידי מנחם בן אהרן בן זרח תלמיד הרא"ש, אשר חי ופעל בספרד במאה

פר"ש ו-פר"ס: הראשון, משמעותו "התפשטות ושטוח" והוא הנדרש בלשון התפילה כאן, ואילו והשני, פר"ס בסמ"ך, עניינו "בציעה ושבירה".⁹⁹ העדר ההבחנה בהגייתן של השי"ן והסמ"ך הביא בהמשך לטשטוש ביניהם,¹⁰⁰ ובכתבי היד של המשנה ניכרת המגמה להעדיף את הכתיב בסמ"ך גם בצורות שעל פי הוראתן גזורות מהשורש פר"ש.¹⁰¹ מגמה זו מתרחבת במהדורות הדפוס של המשנה שבהן שכיח הכתיב בסמ"ך בשתי המשמעויות - מתיחה ושיטוח או חיתוך וגזירה.¹⁰² בניגוד לשורש עש"ק, הכתיב פר"ס בסמ"ך מצוי כבר במקרא גם אם במשמעות אחרת, ויש לשער כי עובדה זו סייעה להשתרשותו בספרות חז"ל ולאחריה, ואף בנוסח התפילה. ואכן, בסידורים רבים רווח הכתיב "ופרוס עלינו סוכת שלומך", "הפרוס סוכת שלום", וכך גם בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (לו ע"א) ורז"ה (לד ע"א וע"ב).

ההקפדה על הכתיב המקראי של השורש פר"ש בברכת "השכיבנו" איננה חידוש של בער, והוא מאמץ בכך את עמדתם של סטנוב (נח ע"א) והיידנהיים (נ ע"ב). קדם להם רש"ס שאף אצלו מוצאים את הכתיב בשי"ן "ופרוש עלינו סוכת שלומך" (ב, 279). אצל כולם יש הערה מפורשת המדגישה כי הכתיב בשי"ן מתחייב ממשמעות לשון התפילה, והוא נבדל מהכתיב בסמ"ך שהוראתו שונה.¹⁰³ אף על פי כן, ניכר כאן ייחודו של בער במה שהוא אינו מגביל את תחולתו של עיקרון זה, ומגיה על פיו גם את נוסח המשנה. כאמור (לעיל, סעיף 3.2), צורת הבינוני "פרושה" העולה במסכת אבות כתובה בסידורו בשי"ן (עמ' 278), בעוד שבסידורים רבים שקדמו לו מופיע "פרושה", בסמ"ך, ובכלל זה סידוריהם של רש"ס (ב, 589), סטנוב (קלד ע"א) והיידנהיים (פה ע"ב). קשה לדעת האם צורה זו נשמטה מהם, או שיש בכך ביטוי לתפיסה שנוסח המשנה אינו כפוף לתקן הכתיב המקראי. מכל מקום, הגהתו זו של בער נמצאת מכוונת למצב בכתבי היד הטובים של המשנה הגורסים כאן אף הם "פרושה", בשי"ן. אצל בער משקף כתיב זה את נאמנותו הבלתי-מסויגת לכתיב המקראי, אך גם מסורת הכתיב המשתקפת בכתבי-היד של המשנה קשורה

הארבע-עשרה. תפילות השבת מתוארות בחלק הרביעי של החיבור, ובנוסח תפילת "השכיבנו" המופיע שם אכן מוצאים את הכתיב "ופרוש" בשי"ן. ראו צדה לדרך, ורשה תר"מ (ד"צ: זכרון-יעקב תשל"ז), פו ע"ב.

⁹⁹ השורש פר"ס משמש במקרא בעיקר בצורות פועל ושם המתייחסות לקו החיתוך ברגל הבהמה: "מפרס פרסה".
¹⁰⁰ הדים לכך יש כבר במקרא, ובמילונים (בד"ב ו-HALOT) נתפרשו שתי צורות הכתובות בשי"ן כמבטאות משמעות של חיתוך וגזירה: "ופרושו כאשר בסיר" (מיכה ג, א); "שאלו לחם פרוש אין להם" (איכה ד, ד).

¹⁰¹ במשנה מוצאים 13 צורות מהשורש פר"ש במשמעותו המקראית: בכ"י פארמה א כמחצית מהן עדיין כתובות בשי"ן, ואילו בכ"י קאופמן רק שתיים מתוכן בשי"ן (שבת א, ו; אבות ג, טז) והיתר בסמ"ך. שתי ההיקריות בסדר טהרות (אהלות ח, ד; פרה ב, ב) מופיעות בכ"י פארמה ב בסמ"ך. הנתונים נאספו בעזרת כלי החיפוש של המילון ההיסטורי, והממצאים בכתבי-היד נבדקו באופן ידני על ידי. ייתכן שחלק מהדוגמאות נתונות לפרשנות אחרת.

¹⁰² ואולם, הכתיב בשי"ן לא נעלם ממהדורות הדפוס: בדפוס ראשון של המשנה (נאפולי רנ"ב) המצב דומה לכ"י פארמה א, וכמחצית הצורות עדיין כתובות בשי"ן! בדפוס וילנה רובן כבר כתובות בסמ"ך, אך אפילו שם עוד שרדו שלוש צורות בשי"ן (שבת א, ו; מגילה ג, ג; פאה ד, א).

¹⁰³ כדברים האלה כותב רש"ס (ב, 279), וכן סטנוב בסידורו (נח ע"א), ובהרחבה בחיבורו וי"צ, סי' רפה. היידנהיים אומנם אינו מתייחס להיבט הסמנטי, אולם במקרה זה הוא חורג ממנהגו מוסיף הערה בגיליון שבה מבסס את הכתיב בשי"ן על מקורות וסידורים קדומים (נ ע"ב).

ככל הנראה בכתוב המקראי: גם אם ביתר היקרויותיו של שורש זה במשנה רווח הכתיב הפונטי בסמ"ך, יש לשער כי אופייה המיוחד של מסכת אבות והזיקה הלשונית שהיא מקיימת אל לשון המקרא הביאו לכך שדווקא בה נשמר הכתיב ההיסטורי, וכפי שהוא במקרא.

3.4.3 על חטא שחטאנו לפניך בַּשְׁקוֹר עֵין (עמ' 418)

נוסח הווידוי "על חטא" מסודר, כידוע, על פי סדר א"ב, ובאות סמ"ך מופיע "על חטא שחטאנו לפניך בַּשְׁקוֹר עֵין". כך הוא הכתיב בסידורים רבים: רש"ס (ב, 701), ר"א ור"ע (סד ע"א), רז"ה (סג ע"א), סטנוב (קיט ע"ב). לעומת זאת, היידנהיים מעמיד כאן "בַּשְׁקוֹר עֵין" (קלח ע"א), וזה הכתיב גם בסדר עבו"י. בער מבאר את הוראתו של הצירוף על פי מקורו המקראי, וממנו הוא מצדיק גם את הכתיב שהעמיד:

בנטיית גרון, בַּשְׁקוֹר עֵין, שניהם ענין גאווה ומל' ותלכנה נטויות גרון ומשקרות עינים

(ישעיה ג', ט"ז), וע"כ העקר בַּשְׁקוֹר בסי"ן...

בער אינו משנה את מיקומה של השורה בנוסח הווידוי, והיא מופיעה באות סמ"ך, כמקובל,¹⁰⁴ אף על פי כן, הוא מעדיף את הכתיב המקראי בַּשְׁקוֹר עֵין, וכפי שעשה היידנהיים קודמו. במקרה זה הוא אינו מתייחס במפורש לחילופי הכתיב בין ש"י"ן וסמ"ך במקורות העברית לתקופותיה כפי שעשה בהזדמנויות אחרות, אלא מסתפק בהפניה למראה המקום במקרא שעומד ברקע נוסח הווידוי, ואינו נזקק לנימוקים נוספים.

העקביות שבה נוהג בער בהעמדת צורות הכתיב על פי המקרא מתחדדת על רקע השורה התוכפת בסדר הווידוי, והאופן שבו היא כתובה בסידורים. בהתאם למבנה הא"ב הכפול הנהוג בווידוי בנוסח אשכנז, מופיע בסמוך צירוף נוסף באות סמ"ך: "על חטא שחטאנו לפניך בשיח שפתותינו", והוא נדפס בסידורים בַּשְׁקוֹר עֵין. מבחינתו של בער אין בכך חידוש והוא אינו מעיר על כך, אך רש"ס ער לכך ששני הצירופים באות סמ"ך כתובים האחד בסמ"ך והשני בַּשְׁקוֹר עֵין, ומתייחס לשכיחותו של חילוף זה בספרות חז"ל ובתרגומים:

בשיח שפתותינו. ש"י"ן בשיח היא בנקודה על צד שמאל והוא ש"ס מענין בפקודיך אשיחה (תלים קי"ט) ויסדו כאן ש"י"ן שמאלית במקום סמ"ך בהפך ממה שעשו במלת בַּשְׁקוֹר עֵין שבסמוך שכתבוהו בסמך והוא מענין משקרות עינים (ישע"י ג) שהוא בפסוק בַּשְׁקוֹר עֵין ובנקודה על צד שמאל וזה נמצא הרבה בתרגום ובדברי רז"ל שמחליפין זה בזה. (סידור רש"ס, ב, עמ' 701)

¹⁰⁴ ברבים מפיטי א"ב החרוז באות סמ"ך פותח בַּשְׁקוֹר עֵין שמאלית. כך, לדוגמה, בפיוט "אל אדון" הנאמר בתפילת שחרית לשבת: "שמחים בצאתם וששים בבואם".

מדבריו של רש"ס עולה בבירור כי הוא מכיר בכך ששני הצירופים כתובים במקרא בשי"ן, אך אף על פי כן הוא אינו שולח את ידו בכתוב המקובל בסידורים, ומעמיד "בשי"ן שפתותינו" בשי"ן ואילו "בסקור עין", בסמ"ך. למעשה, הדבר עומד בניגוד לעמדה שהציג בהקדמתו לסידור, ובה מצהיר על כוונתו להקפיד על הכתיב המקראי בשי"ן בכל מקום שהדבר מתחייב:

וכן בתיבה שהיא לפי שרשה בשי"ן שמאלית אכתוב אותה כתקונה בשי"ן ונקודה על צד שמאל ולא אצטרך לשנות התיבה לכתוב סמ"ך במקום השי"ן כמו שהפכו בגמרא ובתרגום ובשאר ספרים השי"ן לסמ"ך במכתב להורות על קריאתה שלא יקראוה בשי"ן ימנית...וכן אירוסין וסטן וערס ויחס וסיחה וסחיטה ודומיהם כולם כתובים בפסוק בשי"ן שמאלית ובדברי רז"ל היו מוכרחים לכתוב סמ"ך במקום שי"ן להורות קריאתה מפני שבגמרא אינם מנוקדים (סידור רש"ס, א, עמ' 41; הקדמה כללית, פרק ה)

ההסבר שמציע רש"ס להעדפת הכתיב בסמ"ך בטקסטים שאינם מנוקדים זהה למה שכותב בער בעניין זה (לעיל, סעיף 3.4.1),¹⁰⁵ ומתוך כך נגזרת גם הצהרתו בדבר הכוונה לשמר בסידורו (המנוקד) את הכתיב המקראי ולא לשנותו משי"ן לסמ"ך. ואולם, עיקרון זה אינו מיושם על ידי רש"ס באופן עקבי, ומוצאים אצלו "לעסוק בדברי תורה", "בסקור עין", שניהם בסמ"ך, אף על פי ששורשם המקראי הוא בשי"ן.

על רקע זה בולטת העקביות שבה נוהג בער בדבקותו בכתוב המקראי בשי"ן בכל מקום שבו הוא מתבקש, גם כאשר בסידורים הכתיב הוא בסמ"ך, כמקובל בספרות חז"ל. יש לשער כי גם בסוגיית כתיב זו, העובדה שמדובר בעניין גרפי בלבד ללא כל ביטוי בהגייה הקלה על בער בהכרעתו ליטול לידי את החירות להגיה את צורות הכתיב שבסידור על פי תפיסתו המעניקה בלעדיות לכתוב המקרא.

4. כתיבה בשתי תיבות

שאלת כתיב נוספת המתעוררת ביחס לכמה תיבות בסידור אינה נוגעת לאיות התיבה ולעיצורים המרכיבים אותה, אלא לאופן שבו היא נכתבת: במילה אחת או בשתי מילים נפרדות. בחלק מהמקרים זו אכן שאלה טכנית המתייחסת לרצף הגרפי שבו נכתבות האותיות. עם זאת, בכמה מהדוגמאות שנכללו בסעיף זה אופן כתיבתה של הצורה – במילה אחת או שתיים – משפיע על הגייתה, צורתה ואף על משמעותה, וגם במקרים אלה בער מביע עמדה עצמאית וקובע מהי הדרך הנכונה בהעמדתה של התיבה בסידור. מבחינה דקדוקית דוגמאות אלה שייכות חלקן

¹⁰⁵ וזו הגישה העומדת בבסיס עמדתם ביחס לכתוב דיפונג ay בסוף מילה (לעיל, סעיף 2)

למורפולוגיה וחלקן לתחביר, ואין הצדקה של ממש לדון בהן בפרק העוסק בענייני כתיב. אף על פי כן, הערותיו של בער מעמידות במרכז את שאלת הכתיב (גם מבחינת המינוח: "ב' מלין", "ב' תבות", "תבה אחת כתובה") והוא דן בהן מצד האופן שבו הן כתובות, ועל כן ראיתי לכלול אותן בכל זאת בפרק זה.

4.1 פרקי מקרא

בפרקי המקרא הכלולים בנוסח התפילה מזדמנות ארבע תיבות שהמסורה מתייחסת לכתיבן ומעוררת את השאלה האם מדובר בשתי מילים נפרדות או במילה אחת. כצפוי, הבסיס לדיון זה בכלל ולדבריו של בער בפרט מצוי בספרות המסורה, וגם כאן מתגלה בקיאותו המופלגת בתחום זה, ומודגמת דרכו העצמאית והמקורית.

4.1.1 לגאיונים (עמ' 268)

בתהלים קכג, ד: "הבוז לגאיונים". בער עומד על כך שתיבה יחידאית זו נכתבת כמילה אחת, אך נקראת כשתיים:

לגאיונים, בכתיב הוא מלה חדה וקרי ב' מלין לְגַאִי יוֹנִים, והוא חד מן ט"ו מלין דכתיבין חד וקריין תרין נמסרו במ"ג [=במסורה גדולה] בדה"א כ"ז, י"ב. גם במס' סופרים פ' ז' הלכה ג'.

הערה בעניין זה מצויה בכל הסידורים המדוקדקים, וכולם מתייחסים לאופן כתיבתה של התיבה ולפער בין הכתיב והקרי: כך רש"ס (ב, 457), ר"ע ור"א (מו ע"ב), רז"ה (מו ע"ב), סטנוב (פג ע"א) והיידנהיים (עט ע"א). לכאורה, בער מצביע על עובדה ידועה ומוסכמת המבוססת היטב בספרות המסורה, והמקורות שהוא מביא כבסיס לעמדתו אינם מוטלים בספק ואינם נתונים לפרשנות. כך עולה גם מכתבי-היד הטובים של המקרא ומרובם המוחלט של עדי הנוסח. אף על פי כן, רז"ה, המעיר אף הוא על תיבה זו, מחזיק בעמדה הפוכה: "לגאי יונים כתיב לגאיונים קרי" (מו ע"ב). לשיטתו, דווקא הכתיב הוא בשתי מילים ואילו הקרי הוא כמילה אחת, ובניגוד למקובל.¹⁰⁶ דומה שדבריו של בער אמורים בין כלפי דעה חריגה זו של רז"ה, והוא מבקש לבסס ולחזק את המסורת המקובלת שלפיה הכתיב במילה אחת והקרי בשתיים, ולא להפך.

ההערה בעניין "גאי יונים" מופיעה בסדר עבו"י כרגיל, בתוך רצף ההערות בחלקו התחתון של העמוד. ואולם באופן חריג בער אינו מסתפק בכך, ומוסיף הערה כזו גם לצד התיבה בגוף הסידור: "לגאי יונים קרי", וכפי שעשה כאן גם היידנהיים (עט ע"א). בדוגמה זו, שאלת אופן כתיבתה של

¹⁰⁶ עמדתו זו של רז"ה זכתה לביקורת נוקבת מצידו של סטנוב (וי"צ, סי' שט). הוא מצביע על מקור השיבוש, המצוי לדבריו בפירושו של ר' אברהם אבן-עזרא לתהלים: "גאיונים... והיא מלה אחת כמו עליונים מגזרת גאה". כלומר: ראב"ע רואה ב"גאיונים" מילה אחת המקבילה בדרך תצורתה לצורת הריבוי "עליונים".

התיבה - במילה אחת או בשתי מילים - היא למעשה מקרה של "קרי וכתוב" ויש מקום להרחיב באמצעותה על דרכו של בער בעניין זה, ועל היחס שבין המקרא והסידור בשיטתו.

ספרי המקרא והסידורים נבדלים זה מזה בהתייחסותם לפער בין הכתיב והקרי ובאופן שבו הם נותנים לו ביטוי: במהדורות המקרא מקובל להעמיד בפנים הטקסט את צורות הכתיב כפי שהן על פי המסורה (בדרך כלל בניקוד המשקף את צורת הקרי), ואילו צורות הקרי מופיעות בשוליים, בדרך כלל ללא ניקוד.¹⁰⁷ לעומת זאת, בסידורים מקובלת הדרך ההפוכה ובנוסף התפילה באות צורות הקרי כפי שצריכות להיות הגויות בפי המתפלל. המידע על כך שהכתיב המקראי הוא שונה הוא חסר משמעות עבור המתפלל, ובדרך כלל אין לכך ביטוי בסידור. מדקדקי הסידור (כולם!) מרבים להעיר על "קרי וכתוב" בפרקי המקרא, אך בגוף הסידור הם מקפידים להעמיד את צורת הקרי שאותה יש להגות. התייחסות מפורשת לעניין זה מוצאים אצל רש"י בהקדמה לסידורו, וז"ל: "וגם אכתוב בפסוקים הקרי והכתיב אך אעשה בהיפך מן הדפוס שנדפס הכתיב בפנים והקרי בחוץ על הגליון ואני אכתוב הקרי בפנים כדי שידעו המון בני ישראל לקרות התיבה כתקונה והכתיב אכתוב בחוץ".¹⁰⁸ כך נוהג בדרך כלל גם בער. ואולם, בדוגמה שלפנינו הוא חורג כאמור ממנהגו ומעמיד בפנים הסידור דווקא את צורת הכתיב: "לגאיונים", במילה אחת.¹⁰⁹ ייתכן שיוצא מן הכלל זה, יש בו כדי להאיר את דרכו של בער בעניין זה.

כחוקר מסורה, בער שואף להעמיד את הפסוקים באופן הנאמן ביותר למקורם המקראי גם כאשר הם מופיעים במסגרת סידור התפילה. עם זאת, ברי לו שתפקידו הבסיסי של הסידור הוא להציג את נוסח התפילה באופן שההגייה המבוקשת תעלה ממנו בצורה נוחה, ועל כן בכל מקום שבו יש פער בין צורת הכתיב במקרא ובין הקרי, הוא מדפיס בגוף הטקסט את צורת הקרי שאותה יבטא המתפלל בעת תפילתו, ואילו את צורת הכתיב המקראית הוא מזכיר בהערה. במקרה של "גאיונים" נוצר מצב ייחודי שבו הכתיב והקרי נבדלים באופן הכתיבה בלבד מבלי שיש לכך ביטוי של ממש בהגייה, ועל כן בער אינו חושש להעמיד בסידור את צורת הכתיב כפי שהיא בנוסח המסורה. עם זאת, הוא מבקש לוודא שהמתפלל ידע שהקרי הוא בשתי מילים (ואולי אף ידקדק לבטא זאת ולהפריד ביניהן בהגייתו), ועל כן הוא אינו מסתפק בהערה בתחתית העמוד כפי שעושה במקרים

¹⁰⁷ על הדרכים השונות בהצגת צורות הכתיב והקרי במהדורות המקרא ראו ברויאר, ספקות, עמ' 289-292.

¹⁰⁸ סידור רש"י, א, עמ' 7.

¹⁰⁹ למעשה גם בסידור ר"ע ור"א נדפס כאן במילה אחת, אך אצלם "לגאיונים", ביו"ד אחת, צורה שאינה מתאימה לא לקרי (לגאיו יונים) ולא לכתיב המקובל במהדורות הדפוס (לגאיונים). בדומה לראב"ע (אך בלא להזכיר אותו בשמו) אף הם מבארים את התיבה על בסיס הדמיון הצורני ל"עליונים", אך הם מבחינים ביניהן ומדגישים את העובדה שהיא צריכה להיקרא בשתי מילים. הכתיב "לגאיונים" שנדפס בסידור ר"ע ור"א מכוון בדיעבד לצורת הכתיב בכתר ארם צובה, אך הם כמובן לא הכירו אותו.

אחרים של קרי וכתוב, אלא מציין זאת בגוף הטקסט באופן שיצוד את עינו של המתפלל במהלך תפילתו.¹¹⁰

4.1.2 יהללו-יה (עמ' 330)

בפרקי ההלל בער מעמיד "לא המתים יהללו-יה ולא כל יורדי דומה" (תהלים קטו, יז), ומדגיש בהערה כי "יהללו-יה" הוא צירוף של שתי מילים נפרדות המחוברות זו לזו במקף:

לא המתים יהללו-יה כן הוא בכל ס"מ [=ספרים מדויקים], ב' תבות ומקף ביניהן וכצ"ל. בספרות המסורה אין כל הערה בעניין זה, והכרעתו של בער אכן אינה נשענת עליה אלא מתבססת על המציאות בספרי המקרא המדויקים שהכיר. אין בדבריו רמז למקורות שעליהם הוא נסמך, אך קביעתו בעניין זה אכן עולה בקנה אחד עם כתבי-היד הטובים של המקרא המעמידים כאן "יהללו-יה" בשתי תיבות מוקפות. דרך זו בכתבתה של "יהללו-יה" אינה מוסכמת על הכול, ובחלק מהספרים והסידורים מוצאים כאן "יהללויה", בתיבה אחת: כך בסידור ר"ע ור"א (נד ע"א), אצל סטנוב (צג ע"ב) ואף היידנהיים הדפיס כך בסידורו (קו ע"א). בער אינו מזכיר אותם בשמותיהם, אך מכוח החשיפה שהייתה לו לכתבי-יד ולעדי נוסח של המקרא הוא משיג עליהם ומציג עמדה המתבררת בדיעבד כמכוונת לעדי הנוסח הטובים המוכרים לנו כיום.

*

שני המקרים הנוספים בסעיף זה נמנים על קבוצה של מילים המכוונות בדרך כלל במחקר המסורה "תיבות מורכבות" - צורות שיש לגביהן מסורות חלוקות האם נכתבות כמילה אחת או כשתיים. זוהי סוגיית מסורה מובהקת אשר העסיקה את בעלי המסורה ופרשני המקרא וזכתה להתייחסות בספרות חז"ל, בספרות המסורה ובפרשנות המקרא. בראש ובראשונה זוהי שאלת כתיב שיש לה משמעות אורתוגרפית: האם האותיות נכתבות ברצף אחד או מחולקות לשתי תיבות. עם זאת, בחלק מן המקרים נודעו לשאלה זו השלכות נוספות ביחס למשמעות המילה ולניקודה. בבסיסה של סוגיה זו עומדת הערת מסורה גדולה לדבה"י א כז, יב אשר מונה חמש-עשרה מילים שנכתבות כאחת ונקראות כשתיים. לא מצאנו מי שחלק או ערער על הדוגמאות המופיעות בה, אולם בכתבי-היד של המקרא ובספרות המסורה עולות כמה דוגמאות נוספות שלגביהן אין מסורת מוסכמת, והמסורות השונות חלוקות בדרך כתיבתן. מילים אלה הן בעיקר שמות פרטיים הנכתבים בכתבי-יד אחדים כמילה אחת ובאחרים כשתיים,¹¹¹ ושתיים מהן עולות בפרקי המקרא שבנוסח

¹¹⁰ דוגמה דומה יש בפסוק "ואתה מחיה את כולם" (נחמיה ט, ו) המשובץ ב"ויברך דוד". צורת הכתיב "וְאַתָּה" (כשהיא בניקודה) אינה נבדלת בהגייתה מהקרי "וְאַתָּה", ואף כאן בער רואה לעצמו היתר להעמיד בגוף הסידור את צורת הכתיב המקראית ולא את הקרי "ואתה".

¹¹¹ רשימת המילים ודיון בעניין אצל ייבין, כתר, עמ' 78-85. רשימה של התיבות המורכבות במקרא נכללה בחומר המסורה שרוכז בדפים הראשונים של כתר ארם צובה. דפים אלו לא שרדו, אך חלק מהרשימה תועד ע"י פרופ'

התפילה: הללויה (תהלים קלה, א¹¹² ועוד הרבה); במרחביה (תהלים קיח, ה). הדיון בענייני של תיבות אלה מסתעף, והוא כולל היבטים של כתיב, ניקוד ומשמעות.

4.1.3 הללויה (עמ' 65)

"הללויה" מופיעה במקרא 24 פעמים¹¹³ כולן בספר תהלים, 19 מתוכן נמצאות בסידור במזמורי תהלים המהווים חלק מנוסח התפילה, בעיקר פסוקי דזמרה והלל. קְּתִיבָה של התיבה, משמעותה וניקודה, העסיקו את החכמים, בעלי המסורה ופרשני המקרא לאורך הדורות, ומהדירי הסידור נדרשו להכריע כיצד להעמיד אותה בפרקי המקרא שבסידוריהם.

התלמוד הירושלמי דן בסוגיה זו, ומציג שלוש דעות שונות:

הללויה - רב ושמואל. חד אמר: הללו יה, וחורנה אמר: הללויה. מ"ד הללו יה - נחלק ואינו נמחק, מ"ד הללויה - נמחק ואינו נחלק... מיליהון דרבנן פליגין, דא"ר סימון בשם ריב"ל: בעשרה לשונות של שבח נאמר ספר תילים באישור בניצוח בניגון בשיר במזמור בהשכל ברינה בתודה בתפילה בברכה המאושר שבכולם הללויה שהשם והשבח כלולין בו (ירושלמי מגילה א, יא; עב ע"א).

על פי הירושלמי, רב ושמואל חלוקים בשאלה האם התיבה נכתבת כאחת ("אינו נחלק") או כשתיים ("נחלק"), אך מלבד ההיבט הגרפי יש כאן מחלוקת מהותית יותר ביחס למשמעות התיבה, מחלוקת שיש לה גם השלכה מעשית: אם התיבה נחלקת לשתי מילים הרי שהמילה השנייה "יה" היא אחד משמות ה' "שאינם נמחקים", כלומר: שמות שיש לנהוג בהם קדושה, ואין למחקם לאחר שנכתבו. לעומת זאת, אם "הללויה" היא מילה אחת, אין בה היבט מקודש.¹¹⁴ בהמשך, מובאת דעה נוספת בשם ר' יהושע בן לוי שאף הוא רואה כאן מילה שכתובה כאחת ואינה נחלקת, אך למרות זאת היא משמרת בתוכה רכיב של קודש: "השם [=יה] והשבח [=הללו] כלולין בו".¹¹⁵ הסוגיה בתלמוד מתייחסת לאופן הכתיבה בלבד ולא לניקודה של הצורה, אך הדברים

קאסוטו בעת ביקורו בחלב בשנת תש"ג, כשלוש שנים לפני השריפה בבית הכנסת שבעקבותיה אבדו עקבותיו של כתב-היד. לאחרונה, הצליח פרופ' עופר לשחזר את ההערה במלואה על סמך העתק שנמצא בארכיונו של בער ולהשוות אותה לרשימה דומה שמופיעה בכ"י ששון. ראו: עופר, מילים מורכבות.

¹¹² הערתו של בער בעניין התיבה "הללויה" אמורה ביחס למראה מקום זה בפסוקי דזמרה (עמ' 65).

¹¹³ מניין זה כולל את "הללו יה כי טוב" בתהלים קלה, ג. דיון בעניין זה מופיע בהמשך הדברים.

¹¹⁴ במקרה זה תתפרש "יה" כסיומת המבטאת חוזק ועוצמה ולא כמילה בעלת משמעות בפני עצמה כפי שכותב רד"ק ביחס לסיומת זו בצורה "מאפליה": "ובכל הספרים היא מלה אחת וענינה שתי מלות. וכן שלהבתי (שיר השירים ח, ו). וסמך מאפל אל השם יתברך מרוב האפל, כמו שסמך שלהבתי מרוב השלהבת. וכן כל דבר שרוצה להגדילו סומך אותו אל השם כמו כהררי אל (תהלים לו, ז), עיר גדולה לאלהים (יונה ג, ג) (שורשים, שורש אפ"ל).

¹¹⁵ מסקנת הדברים בירושלמי היא שלדעת רב הללויה היא מילה אחת שאין בה קדושה, ואילו שמואל מחלק אותה לשניים. סוגיה מקבילה בתלמוד הבבלי (פסחים ק"ז ע"א) דנה באותו עניין, ומסקנתה הפוכה: רב הוא המחזיק בעמדה שמדובר בשתי מילים, ואילו לדעת שמואל זו מילה אחת. הכרעה בסתירה זו או הצעות ליישובה אינן במסגרת עבודה זו. לענייננו, די בידיעה שדיון בכתיבה ובמשמעותה של התיבה "הללויה" עולה כבר בתלמוד, ויש עדויות לעמדות חלוקות או מסורות שונות בעניין.

כרוכים זה בזה: אם מדובר בשתי תיבות, יש לנקד "הללו יה" בה"א מופקת, כמתבקש מהשם המקודש "יה" (וכך גם לשיטת הביניים של ר' יהושע בן לוי). לעומת זאת, לפי הדעה שזוהי מילה אחת, הה"א רפה: הללויה.

שאלת כתיבה של התיבה "הללויה" המשיכה להעסיק מדקדקים וחוקרים, והיא עולה בספרות המסורה ונידונה במסגרת מחקר נוסח המקרא. עדי הנוסח חושפים תמונה מגוונת, וקטעי מסורה שונים מציגים עמדות סותרות בעניין.¹¹⁶ גינצבורג סובר כי ביסודו מדובר בצירוף של שתי מילים: "הללו" היא צורת הציווי לרבים ו"יה" (שם ה') משמשת לה כמושא.¹¹⁷ הוא טוען כי הכתיב "הללויה" במילה אחת משקף מגמה מכוונת שהתגבשה בקרב חלק מהסופרים להימנע מכל אזכור של שם ה' במקומות שאין הכרח בכך.¹¹⁸ על בסיס קטעי מסורה שונים שאיתר ואסף, גינצבורג קובע כי יש כאן מחלוקת בין מסורות מזרחיות ומערביות: במזרח שלטה המגמה לחלק את התיבות ולראות ב"יה" את שם ה', ואילו במערב הנטייה הייתה לכתוב את התיבה ברצף אחד, ולנטרל מן המילה את ההיבט המקודש. ייבין חולק על קביעה זו וטוען כי בתוך כל אחת מהאסכולות קיימות דעות מנוגדות ביחס לחלוקת התיבות וקשה להצביע בעניין זה על חלוקה ברורה בין השיטות.¹¹⁹

בעניין זה הממצא בכתבי-היד הטובים של המקרא הוא אחיד ועקבי: הן בכ"י לנינגרד והן בכתר ארם צובה "הללויה" כתובה בשתי מילים (לעיתים מחוברות במקף), ובה"א מופקת: הללו יה, הללו-יה.¹²⁰ לעומת זאת, בסידורים השונים מוצאים בה דרכים מגוונות: אצל רש"י יש "הללויה" בתיבה אחת וה"א רפה (ב, 75),¹²¹ בסידור ר"ע ור"א (יד ע"ב ועוד) נכתב בדרך כלל "הללו יה" בשתי מילים ובמפיק בה"א, ואילו אצל סטנוב היא מופיעה דרך קבע במילה אחת וה"א מופקת.¹²²

¹¹⁶ ייבין, המסורה, עמ' 80-81.

¹¹⁷ התקבולת בתהלים קלה, ג מדגימה זאת היטב: "הללו-יה כי טוב, זמרו לשמו כי נעים". "הללו-יה" עומד כאן מול "זמרו לשמו".

¹¹⁸ גינצבורג, עמ' 367-399. מגמה זו בולטת, לדעתו, בשמות פרטיים המכילים רכיב תיאופורי, והוא מזהה מגמה לשנות את הכתיב ולנטרל מהשם את היסוד המקודש: קיצור התחילית "יהו" ומעבר לכתיב "יו" (יהויקים) ויונתן) או שינוי הסימות "יה" והרחבתה ל"י-יהו" (אדניהא-אדניהו, חזקיהא-חזקיהו). לטענתו, סוגיית כתיב וניקודן של התיבות המורכבות המסתיימות ב"יה" היא חלק ממגמה זו: מעבר משתי מילים שכוללות את השם המקודש י"ה למילה אחת תוך ביטול המשמעות הקדושה שלה.

¹¹⁹ ייבין, המסורה, עמ' 85.

¹²⁰ עדויות על מציאות דומה בכתבי יד נוספים של המקרא ראו ייבין, המסורה, עמ' 80.

¹²¹ ושם מעיר רש"י: "הללויה. תיבה אחת היא וה"א אחרונה רפה". ההסבר לכך מובא בהקדמה לסידור: "הללויה. זאת המלה נמצאת בספר תלים כ"ד פעמים כולם תיבה אחת הן כדמוכח מתוך דברי רז"ל... ומאחר שהיא תיבה אחת אין הה"א במפיק ויה אינה מלה בפני עצמה ואינה קודש לפרשה בל"א הללויה לוב"ט גא"ט, רק היא כמו הילול כמו שפירש"י ורשב"ם, פירושו בל"א לובוני"ג" (סידור רש"י, א, עמ' 40; הקדמה כללית, פרק ה).

¹²² בסידור רז"ה אין סדירות בכתיב התיבה, והיא מופיעה אצלו בדרכים שונות: הללו יה הללי נפשי את ה' (יג ע"א), שוכן ירושלים הללו-יה (יא ע"א), כל הנשמה תהלל יה הללויה (יד ע"א).

היידנהיים הולך בעקבות סטנוב, ובער ממשיך את דרכם, ומעמיד: "הללויה"¹²³. את עמדתו בעניין הוא מנסח בהערה על הופעתה הראשונה של צורה זו בנוסח התפילה, בפסוקי דזמרה בפתח מזמור קל"ה "הללויה הללו עבדי ה'" (עמ' 65):

הללויה, כל הללויה שבראש ובסוף המזמורים תבה אחת כתובה וה"א שבסוף דגושה חוץ מן אחת אשר ה"א בסוף רפויה ברכי נפשי את ה' הללויה של סוף מזמור ק"ד. ותבת הללו-יה של פסוק ג' של מזמור הזה הוא במקף בין הללו יה וטעם הדחי קודם יה בס"מ וכן בכי"י ונמסר עליו לית בטעם.

בער קובע כי הדרך הרגילה להעמדת התיבה במקרא היא במילה אחת ומפיק בה"א: הללויה (כשיטת ר' יהושע בן לוי בירושלמי), וכך מוצאים בדרך כלל בסידורו. הוא אינו מביא מקור מפורש מספרות המסורה לעמדתו, אך עיון בהערה מלמד כי הבסיס לכך הן שתי דוגמאות שעל פי המסורה חורגות מכלל זה, בכתוב או בניקוד, ובער מבקש ללמוד מהן על הכלל.

הקביעה כי יש לכתוב "הללויה" במילה אחת נשענת על הערת מסורה המתייחסת לטעמי המקרא בתהלים קלה, ג: "הללו יה כי טוב, זמרו לשמו כי נעים". בער מצביע על כך שב"ספרים מדויקים" טעם הדחי מופיע לפני ההברה "יה", והדבר משקף את העובדה שמדובר בשתי מילים נפרדות וכפי שעולה מהתקבולת הברורה בפסוק. הערת המסורה "לית] בטעם" מלמדת כי זוהי הטעמה יוצאת דופן בתיבה זו, ומכך בער מסיק שבכל מקום אחר הטעם מוצב על המילה בשלמותה, כלומר: בדרך כלל "הללויה" היא מילה אחת.¹²⁴

גם המסקנה ביחס למפיק הנדרש בה"א מתבססת על דרך לימוד דומה שביסודה הערת מסורה לשמות יז, טז. ההערה מציגה רשימה של תיבות בעלות הסיומת "-יה", ושנעדר מהן המפיק הצפוי בה"א: "כס יה פליגא אם הוא חד מן מלין דלא מפקא ה' וסי' ובזיותיה, מאפליה, הללויה (קדמא), היהודיה, ידידיה, במרחב יה, שלהבת יה, בתייה, וענתותיה, ויערשיה, כעטיה".¹²⁵ ההערה מתייחסת לצירוף "כס יה" ומעלה את השאלה האם הוא כלול ברשימה זו או לא, אך חשיבותה לענייננו היא בכך שנזכרת בה "הללויה (קדמא)", כלומר: ההיקרות הראשונה של "הללויה" בספר תהלים, בסוף מזמור קד: "ברכי נפשי את ה' הללויה".¹²⁶ מסורת זו רואה לציין כי היא נכתבת בה"א רפה, ובער מסיק מכך כי מלבד דוגמה חריגה זו המפורשת במסורה - ביתר המקרים

¹²³ לעניין החטף בלמ"ד ראו להלן, פרק ב, סעיף 4.2.

¹²⁴ כדרכו, בער מסתפק בהגדרה הכללית "ספרים מדויקים" ואינו מציין לאילו ספרים כוונתו. בכתר ארם צובה אכן מופיע טעם הדחי בפסוק זה קודם ההברה "יה", ולמעשה מחלק אותה לשתי תיבות. לעומת זאת, בכי"י לניגוד הדחי מוצב כרגיל לפני התיבה ומתייחס לכולה כאחת.

¹²⁵ הערת מסורה זו אינה מופיעה במהדורות מקראות גדולות שנדפסה על פי כתר ארם צובה.

¹²⁶ הופעה ראשונה זו של "הללויה" בספר תהלים זכתה להתייחסות מיוחדת בספרות חז"ל, ראו ברכות ט ע"ב.

ה'הללויה' כתובה במפיק בה"א. ואכן, בכתבי-היד הטובים של המקרא מוצאים בדרך כלל "הללויה" בה"א מופקת וכך גם במהדורות הדפוס שלו. אולם, בניגוד למה שעולה מהערת המסורה הנזכרת, באף אחד מהם אין הבחנה בין הופעותיה השונות והם אינם מחריגים את "הללויה קדמאה" שעל פי המסורה צריכה להופיע ללא מפיק. בעל "מנחת שי" הכיר את המסורת בעניין זה, ותמה על הפער שיש בינה לבין המציאות הרווחת בספרים: "במקרא גדולה סוף פרשת בשלח חשיב במסורת מן מילין דלא מפקא ה"א הללויה קדמאה ולא אשכחנא כדן בשום סיפרא, דכולהו במפיק". ואכן, בדומה למקרא גם בסידורים השונים לא ניכר רישומה של הערת מסורה זו, וכל סידור נוקט את הדרך האופיינית לו להעמדת התיבה "הללויה", ללא כל הבחנה בין "הללויה" זו שבסוף "ברכי נפשי", לבין הופעותיה האחרות.

על רקע זה בולטת בחירתו של בער ליישם באופן מלא את מה שעולה מהמסורה בעניין כתיבה וניקודה של הללויה: בכל מקום בסידורו מופיע "הללויה" במילה אחת ובמפיק, מלבד "הללויה" כי טוב" בשתי מילים ומפיק כמתבקש מההערה על מקומו החריג של הטעם (עמ' 65), ו"ברכי נפשי את ה' הללויה" במילה אחת אך ללא מפיק כמתבקש מההפעתה ברשימת המסורה בשמות (עמ' 267). למעשה, אין כאן חידוש של בער וקדם לו היידנהיים בעניין זה על כל פרטיו. בער אומנם מאמץ כאן את הכרעותיו של קודמו ונוהג כמוהו, אך עושה זאת רק לאחר שבירר בעצמו את הסוגיה ממקורותיה ובחן את הדברים בשיקול דעתו. צורות הכתיב והניקוד השונות של "הללויה" שהוא מעמיד בסידורו נשענות על ספרות המסורה, ומכוח עיונו ובקאותיו בה הוא מציג עמדה מפורטת, מנומקת ומבוססת, ואינו רואה אפוא צורך להזכיר את היידנהיים או לייחס זאת אליו.

4.1.4 במרחביה (עמ' 331)

בפרקי ההלל שבסידור מזדמנת "תיבה מורכבת" נוספת: "מן המצר קראתי יה ענני במרחביה" (תהלים קיח, ה). כמו "הללויה" אף היא נושאת את הסיומת "יה" ומעוררת שאלות דומות ביחס לכתיבה, ניקודה ומשמעותה.

הסוגיה בתלמוד הירושלמי (לעיל, סעיף 4.1.3) עוסקת בכתיב התיבה "הללויה" בלבד, אך הסוגיה המקבילה בתלמוד הבבלי מתייחסת לקבוצת מילים המסתיימות ב-יה, ביניהן גם "במרחביה":

אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן: הללויה וכסיה וידידיה - אחת הן. רב אמר: כסיה ומרחביה - אחת הן. רבה אמר: מרחביה בלבד. איבעיא להו: מרחב יה לרב חסדא מאי? —

תיקו (פסחים קיז ע"א)

רב חסדא אינו מזכיר את "במרחביה" ועמדתו בעניינה לא מפורשת, אך רב ורבה תמימי דעים כי יש לראות בה תיבה אחת. גם במקרה זה כתיב התיבה וניקודה כרוכים זה בזה, וקיומו של המפיק

בה"א נגזר מהשאלה האם "יה" היא מילה עצמאית המבטאת את שם ה' או שהיא אינה אלא צורך סופי של התיבה.¹²⁷ ואולם, בצורה זו ההבדל בניקוד הנובע מהאפשרויות השונות אינו מסתכם רק במפיק, שכן על פי דקדוק "מרחב יה" בשתי מילים תנוקד בקמץ, ואילו "מרחביה" במילה אחת - בפתח. ואכן, כתיבה וניקודה של תיבה זו העסיקו את בעלי המסורה ואת מדקדקי הסידור, וחלקם עומדים על הסתירה בין המציאות בספרים לבין עדות המסורה. "מרחביה" נזכרת בהערת המסורה לשמות יז, טז, המונה רשימת המילים המסתיימות ב-יה ואין בהן מפיק, אך מסורת זו אינה עולה בקנה אחד עם המצב בכתבי-היד הטובים ובדפוסי המקרא, שבהם מוצאים "במרחב יה" בשתי מילים וה"א מופקת, בניגוד להערת המסורה.¹²⁸ מספרי המקרא הועתקה התיבה גם אל הסידורים, וברבים מהם אכן מוצאים בפרקי ההלל "במרחב יה" בשתי מילים, בקמץ ובמפיק. בעניין זה יש לציין במיוחד את רש"ס. הוא הכיר את הערת המסורה בסוף פרשת בשלח, הבין אותה כראוי וייחס לה חשיבות מכרעת כנגד המציאות הרווחת בספרים:

במרחביה. הנה בכל הספרים כתוב במרחב יה שתי תיבות והה"א מפיק ולפי מסקנת הגמרא דפרק ערבי פסחים ריש דף קי"ז במרחביה תיבה אחת היא ולפי זה אין הה"א מפיק יעויין שם וכן לפי המסורה שנמסרה בסוף פרשת בשלח תיבה אחת היא ואין הה"א מפיק (סידור רש"ס, ב, עמ' 512)

בצעד יוצא דופן, רש"ס מגיה את נוסח המקרא שבסידור על פי התלמוד הבבלי ודברי המסורה, ומעמיד "בְּמִלָּה" במילה אחת וללא מפיק, בניגוד למקובל במקראות ובסידורים (עם זאת, ניקוד החי"ת בקמץ מעורר תמיהה). הגהה חריגה זו של רש"ס לא נעלמה מעיניהם של ר"ע ור"א, ואף על פי שהם מצהירים שהלכו בעקבות רש"ס, בעניין זה ר"ע הם דחו את הכרעתו והעמידו "בְּמִלָּה" (כמקובל נד ע"ב). כך מוצאים בהמשך גם אצל רז"ה (נב ע"ב) וסטנוב (צד ע"ב),¹²⁹ ומדבריהם מתברר כי הם טעו בהבנת דברי המסורה.¹³⁰

סידור רש"ס לא שרד בעותקים רבים והיידנהיים לא ראה אותו, אך כבעל מסורה ומהדיר קפדן אף הוא נתן דעתו לסתירה בין הערת המסורה והמציאות בספרים, והגיע למסקנה כי "במרחביה" צריכה להיכתב בתיבה אחת ובה"א רפה. כך הוא מעמיד בסידורו, אך מנקד בפתח, כדין:

¹²⁷ להוראתו של צורך סופי זה ראו דברי רד"ק בשורשים (שורש אפ"ל) על התיבה "מאפליה", לעיל הערה 114.

¹²⁸ וראו גם במנחת שי על אתר.

¹²⁹ הצורה מופיעה אצל סטנוב בסוף השורה והמילים מודפסות בצפיפות רבה כך שהרווח בין המילים אינו ניכר לעין דיו, אך אין ספק כי כוונתו הייתה להעמיד "במרחב יה", בשתי מילים, וכפי שעולה מהניקוד בקמץ. כך הבין גם היידנהיים אשר יוצא בתוקף כנגד הכרעתו זו בהערה בסידורו (קו ע"ב).

¹³⁰ רז"ה וסטנוב ציינו שניהם להערת המסורה בסוף פרשת בשלח, אך שגו בהבנתה: הם הבינו בטעות כי העדר המפיק הנזכר במסורה מתייחס להופעתה של "יה" ברישא של הפסוק, ולא בסיפא שלו. בסידוריהם אכן מופיע "מן המצר קראתי יָהּ ענני במרחב יָהּ". "יה" ראשון ללא מפיק כפי שחשבו שעולה מהמסורה, ואילו "במרחב יה" בשתי מילים ומפיק.

בְּמִרְחָבָהּ (קו ע"ב). היידנהיים אינו מרבה להעיר בסידורו ולהצדיק את הכרעותיו, וההערות הבודדות המלוות את נוסח התפילה הן קצרות ותמציתיות. אולם, במקרה זה הוא חורג ממנהגו ופורש בהרחבה את הרקע להכרעתו תוך שהוא מבקר את קודמיו, רז"ה וסטנוב, על הטעות הגסה שלהם בהבנת הערת המסורה. גם בעניין זה בער הולך בעקבות היידנהיים, ואף הוא מעמיד בסידורו "מן המצר קראתי יה ענני בְּמִרְחָבָהּ", במילה אחת וה"א רפה (מסומנת!), כמתבקש מדברי המסורה. על אף אורכה, הוא מצטט את הערת המסורה במלואה ולתוספת חיזוק הוא מזכיר את דעותיהם של האמוראים בתלמוד שתמכו בקריאה זו:

בְּמִרְחָבָהּ כצ"ל ע"פ המסרת האומרת אלן מלין דלא מפקין ה"א, ובזויתיה (יהושע ט"ו, כ"ח) ידידיה (ש"ב י"ב, כ"ה) מאפליה (ירמיה ב', ל"א) היהדיה (דה"א ד', י"ח) בתי (דה"א ד', י"ח) וענתתיה (דה"א ח', כ"ד) ויערשיה (דה"א ח', כ"ז) הללויה, קדמא (תהלים ק"ד, ל"ה) במרחביה (תהלים קי"ח, ה') כעוטיה (שיר א' י"ז) שלחבתיה (שיר ח', ו') עכ"ל ונשמע ממנה כי **במרחביה** הוא תבה אחת, וכן גם רב ורבה בפסחים דף קי"ז לשניהם במרחביה תבה אחת היא בלי מחלקת, וכבר הדפיסה כך רו"ה ז"ל בסדורו ע"פ מקרא כ"י, וכן עיקר...

הכרעתו של בער מתבססת על דברי המסורה ומסקנת התלמוד הבבלי, אך במקרה זה הוא רואה לנכון להזכיר את היידנהיים בשמו. הגהה של נוסח המקרא, גם אם היא על פי המסורה, אינה דבר של מה בכך, ובער מעדיף לייחס זאת לקודמו ולהיתלות בו.

בער אינו מתייחס באופן ישיר לשאלת המשמעות הנגזרת מהאפשרויות השונות באופן כתיבתה של הצורה, אך קשה להכחיש כי הקריאה "במרחב יה", בשתי מילים, היא טבעית ופשוטה יותר: "יה" הוא אחד משמותיו של ה', והופעתו ברישא של הפסוק כמושא של הפועל "קראתי" מזמינה לפרש אותו כך גם בסיפא שבה הוא משמש כנושא: "מן המצר קראתי יה, ענני במרחב יה". התפיסה האינטואיטיבית לפיה "במרחב יה" היא תיבה מורכבת הכוללת את שם ה' משתקפת במדרש ילקוט שמעוני לתהלים (רמז תתע"ה): "מן המצר קראתי יה. בכל לשון שישראל קוראין להקב"ה הוא עונה אותם... קראוהו ביה מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה". אומנם אין מדובר במדרש קדום במיוחד,¹³¹ אך בער רואה לנכון להציג אותו ולהשתמש בו כדי לחדד את שיטתו המדעית-רציונאלית בההדרת הנוסח:

¹³¹ כפי שמוכן משמו, ילקוט שמעוני הוא לקט של דרשות חז"ל ממקורות רבים, מוקדמים ומאוחרים: מדרשי הלכה, תלמוד ירושלמי ובבלי, ומדרשי אגדה. חלוקות הדעות באשר לזמנו ולמחברו. צונץ מייחס אותו לר' שמעון קרא ומתאריך אותו לראשית המאה השלוש-עשרה (צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 146-149) ואילו רפפורט חלק עליו והקדים את זמנו למאה האחת-עשרה. ראו ש"י רפפורט, "מכתב א: על איזה חכמים קדמונים", כרם חמד ז' (תר"ג) עמ' 1-18. סקירה על ילקוט זה והפניות ביבליוגרפיות ראו ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון-שבות תשע"א, עמ' 383-392.

ואף כי נמצא במדרש הובא בילקוט תהלים רמז תתע"ה שדרש יה של במרחביה על השם, כבר ידענו שבכל מקום אשר המדרש מתנגד למסורת ההלכה כמסורת.

מדרשי האגדה כוחם יפה לדרוש, להסביר ולהוסיף נופך פרשני לפסוקים אך הכרעה בשאלות של כתיב, ניקוד או נוסח המקרא תתקבל על פי המסורת (במקרה זה כוונתו לספרות המסורה) בלבד. ואכן, לאור עיקרון זה בער מעמיד בסידורו "במרחביה" במילה אחת בהתאם להערת המסורה ובניגוד למצוי במהדורות המקרא וברוב הסידורים וללא התחשבות במדרש אגדה.

4.2 ספרות חז"ל

4.2.1 גי-הנס (עמ' 288)

השם "גהינס" עולה במשנה ארבע פעמים, שלוש מתוכן במסכת אבות: "וסופו יורש גהינס" (א), (ה); "תלמידיו של בלעם הרשע יורשים גהינס" (ה, יט); "עז פנים לגהינס" (ה, כ). היקורות הנוספת היא במסכת עדויות (ב, י). בספרות המחקר מתוארים תולדותיה של התיבה מלשון המקרא, דרך לשון חז"ל ועד לעברית החדשה, ועיקרם נוגעים לצורתה האם בנו"ן קמוצה (גהינס) או בחולם (גיהנס). בקצרה נאמר כאן שצורתה המקורית בלשון חז"ל היא בקמץ, צורה ששרדה במקורות כתובים רבים ובמסורות ההגייה השונות עד קרוב לזמננו (ואף בימינו ממש בקריאתן של חלק מהעדות), ואילו הצורה "גיהנס" בחולם המשמשת בפי דוברי העברית כיום היא צורה אשכנזית מתוקנת שנוצרה בהשפעת לשון המקרא.¹³²

עם זאת, לצד הדיון העיקרי בצורתה-ניקודה, תיבה זו מעוררת גם שאלת כתיב: האם היא נכתבת כמילה אחת "גהינס" או בשתי מילים: "גי-הנס". ולמעשה, שתי השאלות כרוכות זו בזו. כפי שמסיק המחקר, "גהינס" צמחה באירופה בשלב מאוחר בהשפעת המקרא שבו יש "גי-בן-הנס", "גי-הנס" (יהושע טו, ט). השפעה זו באה לידי ביטוי בניקוד התיבה – חולם תחת קמץ – אך היא המשיכה להיכתב כמילה אחת כמקובל בלשון חכמים, ולא בשתי מילים כבמקרא. מצב זה משתקף במשניות שנדפסו באשכנז ובסידורים. בחלקם עדיין מנוקד גהינס בקמץ, כמסורת ההגייה הוותיקה (ר"ע ור"א סה ע"ב, עה ע"ב; רז"ה סו ע"א), אך גם אחרים שצידדו בצורה מתוקנת על דרך המקרא עשו זאת רק ביחס לניקוד בחולם ולא לכתיב – שנותר במילה אחת. כך בסידור רש"ס (ב, 559 ועוד), רז"ה (עג ע"א), סטנוב (קכה ע"ב ועוד) והיידנהיים (פא ע"ב ועוד). בער הוא היחיד שמטמיע בסידורו את הצורה המקראית על כל מרכיביה: "תלמידיו של בלעם

¹³² קוטשר, המילונות, עמ' 70-71; שרביט, אבות, עמ' 80; אלדר, מסורת, ב, עמ' 287 והספרות הנזכרת שם. ריזיק, עמ' 335. דיון בתיבה זו על רקע דבריהם של מדקדקי הסידור יש אצל כהן, דקדוקי, עמ' 266-269, והוא אף העיר על דבקו המוחלט של בער במקרא גם ביחס לכתיב, וכפי שיתפרט להלן. ראו הערה 50 שם.

הרשע יורשים גי-הֶנֶם ויורדים לבאר שחת" (עמ' 288). בהערה הוא מבהיר כי הניקוד בחולם והכתיב בשתי מילים מבוססים שניהם על המקרא:

גי-הֶנֶם. ב' מלין והנו"ן בחולם כצ"ל כמו במקרא (יהושע ט"ו, ח')

כך, בשתי מילים, הוא מעמיד גם במשנה התוכפת: "הוא היה אומר עז פנים לגי-הֶנֶם ובוש פנים לגן עדן" (עמ' 289). ואולם, באופן חריג שאינו אופייני לעבודת הההדרה היסודית של בער, היקרותה הראשונה של תיבה זו במסכת אבות נשמטה ממנו והיא מופיעה בסדר עבו"י כמקובל באשכנז בימיו, בחולם אך במילה אחת: "כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה וסופו יורש גי-הֶנֶם" (עמ' 272).¹³³

4.3 מילים ארמיות

שתי מיליות המשמשות הרבה בארמית שבסידור מעוררות אף הן את הדיון בשאלה האם שני רכיבים נכתבים כמילה אחת או עומדים בנפרד זה לצד זה: המילית "די" והמילית "מן".

4.3.1 די- (עמ' 128)

"די" משמשת בארמית ככינוי זיקה או מילית שעבוד, תמורת 'אֶשֶׁר' או 'שֶׁ' בעברית, ומזדמנת הרבה בנוסחאות הארמיות שבסידור: בתרגומם של פסוקי המקרא המשובצים בקדושא דסדרא (דמשבחין ואמרין, בריך יקרא דה'), בנוסח הקדיש (בעלמא דברא, ובחיי דכל בית ישראל, שמה דקודשא, דאמירן בעלמא), ב"יקום פורקן" (זרעא די לא יפסוק ודי לא יבטול, מאן דעסקין באורייתא), ועוד רבים.

במקצת המקרים היא עומדת בסידורים כמילה בפני עצמה אך בדרך כלל היא מחוברת לתיבה שאחריה ותנועתה משתנה בהתאם. קשה להצביע על התניה כלשהי (פונטית, מורפולוגית או תחבירית) בעניין זה, אך מתגלה בו אחידות מפתיעה בין הסידורים המדוקדקים שנבדקו.¹³⁴ בכולם, "די" מופיעה כתיבה עצמאית בנוסחאות הללו: "די באתרא הדן", "קדם אבוהון די בשמיא", "זרעא די לא יפסוק ודי לא יבטול", "די בארעא דישראל ודי בבבל". לעומת זאת, בכל מקום אחר היא כתובה במצורף לתיבה התוכפת ותנועתה נחטפת, למשל: "ובחיי דכל בית ישראל", "ולכל מאן דעסקין באורייתא". בדומה ליתר אותיות השימוש היא מנוקדת בפתח בבואה לפני חטף: "דאמירן בעלמא", ואילו לפני אות שוואית היא שבה לתנועתה המקורית

¹³³ דומה שחוסר תשומת הלב של בער דווקא להיקרותה הראשונה במסכת אבות הביאה את קוטשר למסקנה מוטעית ביחס אליו. ראו קוטשר, לשון חכמים, עמ' 76.

¹³⁴ יוצא מכלל זה הוא הצירוף "די ברא" בנוסח הקדיש "בעלמא די ברא כרעותיה" שבו נחלקו מדקדקי הסידור, וכדלהלן.

ומנוקדת בחיריק: "דְּמַשְׁבַּחִין ואמרין". מדקדקי הסידור אינם מרבים להעיר על הנוסחאות הארמיות, אך בעניין זה מוצאים התייחסות קצרה של כמה מהם.

רש"ס מעיר על הנוסח "די אכלו אבהתנא" בהגדה של פסח שבו עומדת "די" בפני עצמה.¹³⁵ הוא מצטט את דבריו של ר' אליהו בחור בספר התשבי (ערך "די") הקובע כי כך אכן מתורגמת "אשר" לארמית, אך לעיתים "די" מצטרפת לתיבה התוכפת וניקודה משתנה בהתאם.¹³⁶

רז"ה מתייחס לעניין זה בהערה על תרגומו הארמי של הפסוק "ברוך כבוד ה' ממקומו" בקדושה דסדרא, ומבקש להצדיק את הניקוד בפתח שהעמיד לסימן השעבוד: "ברוך יקרא יְיָי", וז"ל: "הדל"ית משמשת בלשון ארמי ונקודה העצמית שלה שו"א יש לה כל משפטי אותיות כל"ב". (כח ע"ב). הוא אינו מזכיר את הצורה המקורית "דִּי", והסברו משקף את המציאות שבה היא התקצרה ונתפסה כאות שימוש הדבוקה לתיבה הבאה ומנוקדת על פיה: בשווא, בחיריק או בפתח. במקרה זה, בסמיכות לחטף של "אֲדָנִי" הוא אכן מנקד אותה בפתח.

סטנוב מרחיב את דבריו של רז"ה, ובהערה על הנוסח "ברוך שמה דמרא עלמא" הוא מתאר את תולדותיו של כינוי הזיקה הארמי "די" ותהליכי השינוי שחלו בו במרוצת הדורות:

דמרא עלמא. הדל"ית בשווא וככה יתר הדלתין השימושיות בזאת הבקשה. אף כי בארמית שבעזרא ודניאל די מלה בפני עצמה אין ליקח ראיה] משם לנקד בכ"מ [=בכל מקום] הדל"ית בחיריק... להיות שכבר מצאנו בתרגום אונקלוס שהוא נוהג בשימוש אות הדל"ית מנהג אות בכ"ל אשר בעברי בנקדותו.. שניקוד העצמי שלהן השו"א ובבואן לפני אות שואית ישיבו להנק' [ד] בחיריק ובבואן לפני אחד החטפין ינקדו בניקוד מין החטף הבא אל אחריהם ובבואן לפני יו"ד שואית ישובו לחי"ק [=חיריק קטן]... (וי"צ סי' רלח)

סטנוב מודע לכך שבארמית המקרא ("הארמית שבעזרא ודניאל") "די" היא מילה בפני עצמה, אך בניגוד לדרכו הוא אינו רואה בכך תקן מחייב שיש להגיה על פיו את נוסח התפילה. דבריו אלה אמורים ביחס לנוסח "ברוך שמיה" שבו נוטל חלק גם שיקול מהתחום המספרי-מיסטי,¹³⁷ אך סטנוב נוהג באופן דומה גם בהעדר שיקול כזה, וברובן המוחלט של הנוסחאות הארמיות משמשת בסידור דל"ית כאות שימוש המחוברת לתיבה שאחריה ומנוקדת בהתאם. את ההצדקה לכך סטנוב מוצא בארמית של תרגום אונקלוס שכך רגיל בו. עמדתו זו של סטנוב משקפת את הנוהג

¹³⁵ סידור רש"ס, א, הגדה עמ' ה.

¹³⁶ ייתכן שהצורך להעיר על כך קשור בעובדה שבנוסח זה בהגדה של פסח מזדמנות בסמיכות מקום שתי הדרכים בהעמדת כינוי הזיקה בארמית: "די אכלו אבהתנא... כל דכפין... כל דצריך". בדרך אגב יוער כי רש"ס דוחה את הניקוד המקובל "כל דְּכָפִין", "כל דְּצָרִיךְ", וקובע כי צורות הבינוני הן "כְּפִין", "צָרִיךְ", ונסמכת אליהן אפוא דל"ית בשווא ולא בחיריק.

¹³⁷ "אך באמת לא יתכן זה [=להעמיד את 'די' בפני עצמה] כי לא להוסיף על מספר מפקד התיבו' [ת] אשר בתפלה זו אשר קצב אחד לכלנה על פי ספר הזהר" (וי"צ סי' רע).

הרווח בסידורים, תוך סטייה מובהקת וברורה מדקדוק המקרא. חלק ממדקדקי הסידור לא חשו בכך, ואף הטהרנים שבהם לא ראו לנכון להגיה נוסחאות אלה והותירו בסידוריהם כתיבים וצורות ארמיות שאינם על פי התקן של ארמית המקרא.¹³⁸

על רקע זה, בולטת דרכו של בער. שיטתו בעניין זה היא חד-משמעית, עקבית, ואינה מתחשבת בכתוב המקובל בסידורים ובחלק מהמקרים אף לא בקריאה המקובלת. בער קובע כי הדרך הנכונה והיחידה לנהוג בתיבה זו הוא להעמידה כמילה בפני עצמה ובחיריק, וכך הוא מקפיד להגיה בארמית שבסידור כמעט ללא יוצאים מן הכלל. כצפוי, ברקע הדברים עומדת הארמית המקראית שזו דרכה בכל מקום. את עמדתו הוא מציג בהערה על התרגום הארמי בקדושה דסידרא:

די-משבחין כצ"ל וכן די-יג, די מלה בפני עצמה והוא דרך לי ארמית, כיוצא לנו מדניאל ועזרא שלא נמצא שם אף לא פעם אחת מלת די מקוצר לך או ד ומאוחד לתבה שלאחריו אלא תמיד די בפני עצמו, למשל די מלכא, די אלהא, די דהב, די כסף, די נחש, די חסף, די חזיתון, די הוה, די הקים, די אבהתך. ואף בתרגומים נמצא עוד כן במקומות שלא חלו בם ידי סופרים מקצרים כגון די מלרע (בראשית א', ז') די ארחשו (א' כ"א) די פקדתך (ג' י"ז) די בראתי (ו', ז') די אָמר (שמות ו', כ"ז) די אמרית (שם כ"ג, י"ג) די הווה (שם ל"ד, א'). ואנחנו בתפלותינו יש לנו להשתמש בלשון צחה ומדוקדקת בכל האפשרי, וראה גם בספרי תוצאות חיים קייג...¹³⁹ (סדר עבו"י, עמ' 128)

כפי שמדגים בער, בארמית המקרא משמשת "די" כמילה בפני עצמה, וכך היא נוהגת פה ושם גם בתרגומים. את התקצרותה והיחטפותה הוא תולה בפעולתם של "סופרים מקצרים",¹⁴⁰ ואף על פי שזוהי הדרך המקובלת בארמית שלאחר המקרא (בתרגומים ובתלמוד), בער אינו מקבל זאת ומבקש לתקן את הנוסחאות ולהשיב את המצב לקדמותו. ואכן, בעקביות ראויה לציון הוא מקפיד להפריד אותה ולהעמידה בפני עצמה בכל קטעי התפילה הארמיים שבסידור (לעיתים

¹³⁸ אף על פי שכך נוהג סטנוב עצמו, הוא מבקר את רז"ה על סטייתו מדקדוק המקרא בעניין זה: "ואם היות הענין כן מי יתן ואדע למה לא שלח ידו [=רז"ה] בהגה'ת] שמושי הדלתי"ן הנמצאים בבריך שמיה כמו דמרא עלמא. כי בדניאל ועזרא אין אחד מהם כי תבא מלת די מקומה" (וי"צ שם). ביקורת זו עולה בדברי סטנוב לאחר שהוא משבח אותו על שהעמיד בנוסח הקדיש "מן-כל ברכתא" בשתי מילים, כפי שהוא בארמית המקרא, וכדלהלן.

¹³⁹ בחיבורו "תוצאות חיים" אכן מוצגת עמדתו זו, וביתר פירוט. הוא מזכיר את הצורה המקראית "דָּכָן" (דניאל ב, לא; ז, כ; ז, כא) אשר רש"י ורס"ג פירשוה "שכן". פירוש זה עשוי להורות כי יש בסיס במקרא ל"די" המחוברת לתיבה שאחריה. בער יוצא כנגדם, ולדעתו "דָּכָן" היא צורה מיוחדת של הכינוי הרומז "דָּךְ", וכפי שפירושו רב"ע ורד"ק, ואין כאן המילית "די". כך הבינו צורה זו גם חוקרי הארמית.

¹⁴⁰ אין ספק כי תופעה זו של התקצרות המילית "די" והסתפחותה לתיבה שאחריה היא תופעה פונטית שהתרחשה באופן טבעי בפה של הדוברים, ואילו המקורות הכתובים אינם אלא שיקוף שלה. עבודתו הדקדוקית והמחקרית של בער מושתתת על טקסטים ומושאי המחקר שלו היו בלשון הכתובה, ונראה שדיבור חי, עברי או ארמי, לא היה חלק מהנחות העבודה שלו. אין להתפלא שתהליך פונטי טבעי זה מוצג על ידו כתופעה טקסטואלית שאחראים לה סופרי כתבי היד.

משאיר אותה מחוברת באמצעות מקף). בער אינו מבליט את העובדה שבדרכו זו הוא חולק על כל קודמיו, אך בהמשך דבריו הוא מציין לטובה את ר' יעקב עמדין שקדם לו בכך ואף הוא הקפיד בכל מקום על ניקוד הדל"ת בחיריק:

ועתה ימים כבירים אחרי כתבי זאת מצאתי משען לי הגאון המפורסם יעב"ץ, שהוא כבר העמיד כך בסדורו עמודי שמים בקדיש די ברא, די אמירן, וכתב עליו שכן הוא הנכון, ואף לפי אותן שרגילין לקצר ולעשותו מלה אחת מכל מקום הדל"ת צ"ל חרוקה, וכן הורה גם בספרו לוח ארש (שם)

ואכן, הסבר דומה מוצע על ידי ר"י עמדין בספר השגותיו על רז"ה "לוח ארש", ואף הוא תומך בניקוד בחיריק, כתנועתו המקורית של כינוי הזיקה בארמית המקרא.¹⁴¹ אומנם, בניגוד לבער, הוא אינו מייחס חשיבות לכתוב ואינו חש להעמיד אותה כמילה נפרדת, ובלבד שתנועת החיריק תישמר.¹⁴² בער כאמור אינו מסתפק בכך ומבקש שגם אופן הכתיבה, בשתי מילים, יהיה נאמן למצב במקרא וישקף אותו.

ואולם, בהעמדת נוסח "ברוך שמה" בער חורג משיטתו זו. אות השימוש דל"ת עולה בו מספר פעמים אך בער אינו מתקן אותה, ומלבד בהיקרות אחת ("ומלכותא די-לך היא") הוא משאיר אותה כתובה במחובר לתיבה שלאחריה, כמקובל בסידורים ובניגוד לדרכו: בריך שמה דמרא עלמא, אנת הוא דשליט על מלכיא, ועוד. נוסח זה הנאמר בעת הוצאת ספר התורה איננו מתועד בסידורים קדומים והוא נכנס אל הסידור מתוך הזוהר בהשפעת האר"י. בקהילות גרמניה נמנעו מקביעת מנהגים שיסודם בקבלה ולא נהגו לאומרו,¹⁴³ ועל כן בער מדפיס אותו אך אינו מעיר על פרטי הנוסח ואינו טורח לזקק את לשונו. מכל מקום, גם בטקסט זה הוא מקפיד לנקד את הדל"ת בחיריק באופן שמשקף נאמנה את צורתה המקורית של המילית הארמית "די".

באופן דומה נוהג בער גם במשניות הכתובות ארמית שבמסכת אבות. בסידורים מנוקדת בדרך כלל הדל"ת בשווא ומחוברת לשאחריה: "וְדָלָא מוֹסִיף יִסֵּף וְדָלָא יִלֵּף קִטְלָא חֵיב וְדָאִשְׁתַּמֵּשׁ בְּתַגָּא

¹⁴¹ עמדתו העקרונית מוצגת בחיבורו "לוח ארש" סי' רכ ביחס לנוסח "ברוך שמה דמרא עלמא" שבו נקריט "די" לראשונה, אך הוא משיג על רז"ה בעניין זה באופן עקבי כמעט בכל הזדמנות. ראו לוי"א סי' רכת, רכט, רל, רלה, רלט, רמא, רמב, רנט, רסא, רסד, רע, שכח, שכט, של.

¹⁴² הדברים אמורים על בסיס הצורות שהעמיד בלוי"א והערותיו שם. בניגוד למה שכותב בער, בסידורו של ר"י עמדין "עמודי שמים" אין מדיניות עקבית בעניין זה ומוצאים בו מצד אחד "דמשבחין ואמירן", "ברוך יקרא די" (קסו ע"ב), "בחיי דכל בית ישראל" (קעד ע"ב), ומצד שני "די סגידנא קמה" (קנט ע"ב), "די אמירן בעלמא" (קעה ע"א). כפי שהוא מעיד, סידורו נדפס על בסיס סידורו של רז"ה "בית תפלה" ובטרם התגבשו עמדותיו בכל פרטי הנוסח והדקדוק ואינו משקף בהכרח את תפיסותיו.

¹⁴³ למשל: גייגר, דברי קהלת, עמ' 60 הערה ב.

חלף" (א, יג), "על דאטיפת אטפוך" (ב, ו).¹⁴⁴ בער, לעומת זאת, מקפיד על הניקוד המקראי בחיריק: ודלא, ודאשתמש (עמ' 273), דאטיפת (עמ' 275), אך את הכתיב הוא מותיר במילה אחת כמקובל, ואינו מפריד את "די" לתיבה בפני עצמה כדרך המקרא.

כאמור, שיטתו העקרונית של בער בעניין זה הוצגה בהרחבה בהיקרותה הראשונה של "די" בנוסח התפילה, בתרגום הפסוק "די משבחין ואמרין" בקדושה דסידרא (עמ' 128). שם הוא מבסס ומנמק אותה, ועל פיה הולך ומתקן את נוסח הסידור ואינו רואה צורך לחזור ולהסביר. עם זאת, בשתי הזדמנויות סמוכות הוא שב ומעיר על כך בקצרה:

די-כל, ב' תבות, וכן די-קדש, די-אמין, די-עסקין, די-באתרא, די-שמא, וכמו שבארתי. (עמ' 129)

הערה זו מתייחסת לנוסח הקדיש "ובחיי דכל בית ישראל", שכך, במילה אחת, הוא מופיע בכל הסידורים. בהערה בער מציג רשימה של צירופים דומים העולים בהמשך הקדיש, ומבהיר כי את כולם יש להעמיד בשתי מילים. ואולם, דוגמה נוספת אף היא מתוך הקדיש זוכה בסמוך להתייחסות נפרדת, והיא נוגעת בזיקה שבין דקדוק וקבלה. בסדר עבו"י נדפס "בעלמא די ברא כרעותיה", ובער מעיר:

די-ברא ב' תבות, כן כתב בהדיא בעל נגיד ומצוה דף כ"א, ע"ב וכצ"ל מכח דקדוק ל' ארמי, כאשר בארתי למעלה דף 128.

למעשה אין בהערה זו כל חידוש: היא משקפת את דרכו העקבית בסידור על פי ארמית המקרא, והוא אכן מסתפק כאן בהפניה להסבר שכתב במקום אחר. ואולם, בחירתו של בער להתעכב באופן מיוחד על צירוף זה ולהדגיש כי יש להעמידו בשתי מילים איננה מקרית והיא קשורה במנהג האר"י שמתייחס אליו. בכתבי האר"י נזכרת מסורת שלפיה בנוסח הקדיש יש עשר מילים בין "בעלמא" ל"משיחיה".¹⁴⁵ מניין זה עולה יפה רק כאשר "די-ברא" נכתב בשתי מילים, וכך על פי העדויות הייתה גרסתו של האר"י עצמו.¹⁴⁶ הכרעתו של בער מכוח הדקדוק עולה אפוא בקנה אחד עם מנהג האר"י המבוסס על מניין המילים ובער אינו נמנע מלציין אליו, אך מדגיש כי "כצ"ל מכח דקדוק ל' ארמי" – ולא על בסיס השיקול הקבלי.

¹⁴⁴ בכתבי היד ובעדי הנוסח השונים של מסכת אבות מוצאים מגוון רחב של צורות כתיב וניקוד. ראו שרביט, אבות, עמ' 74-75.

¹⁴⁵ נגיד ומצוה, עמ' מח: "בעלמא די ברא עד משיחיה הם י' תיבות כנגד י' אותיות מילוי דהוי"ה וצ"ל די ברא בב' תיבות". בער אומנם מזכיר מסורת מספרית זו לצד הטיעון הדקדוקי כהצדקה לכתיב "די-ברא", אך ספק אם ניתן ללמוד ממנה. אין כל קושי לעמוד על כך שהמסורת שמזכיר בעל "נגיד ומצוה" מתייחסת לנוסח הקדיש שיש בו "ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה", נוסח שלא נהוג בקהילות אשכנז ואינו מופיע אצל בער.

¹⁴⁶ כך, לדוגמה, מעיד ר' חיים באכנר, בספרו "אור חדש": "דברא. האר"י גרס די ברא ב' תיבות, וכן ת"א אשר ברא די ברא". פירושו לנוסח הקדיש נדפס בסידור רש"ס, ב, עמ' 410-413.

בדרך כלל נוהגים מהדירי הסידור באופן דומה בהעמדתה של "די" בצירופים השונים העולים בארמית שבסידור, אך לא כאן: רש"ס (ב, 232) וסטנוב (מח ע"ב) מעמידים "דְּבָרָא" במילה אחת ואף מעירים על כך,¹⁴⁷ ואילו אצל ר"ע ור"א (מהד' שניה לו ע"ב), רז"ה (כט ע"א) והיידנהיים (לב ע"ב) נדפס כאן "די-ברא", בשתי מילים. במקרה זה ההבדל הוא אכן גרפי בלבד: אין לו ביטוי בצורה, ובהנחה שבמקרים רבים השווא הנע היה ממומש כאפס תנועה בפיהם של בני אשכנז,¹⁴⁸ גם לא היה לכך ביטוי בהגייה. אף על פי כן, בער (ובמקרה זה גם כמה ממדקדקי הסידור שקדמו לו) מייחס חשיבות לכתיב שבסידור, ומקפיד להעמיד כאן את הכתיב בשתי מילים, על פי דקדוק המקרא.

מכל מקום, חשוב לשים לב שהגהותיו של בער בעניין זה אינן מוגבלות למקרים המתבטאים בצורת הכתיב בלבד (די-שמיא / דְּשִׁמְיָא; די-משבחין / דְּמִשְׁבַּחִין), והוא דבק בעמדתו גם באותם מקומות שבהם ניקודה של הדל"ת משתנה והתיקון מורגש גם בהגייה (די-אמירן / דְּאִמְירָן; די-כל ישראל / דְּכָל יִשְׂרָאֵל). הרושם העולה הוא כי בסוגיה זו בער נוטל לידיו חירות מוחלטת להתערב בכתיב (ובניקוד) של נוסחאות התפילה. הוא אינו נרתע מהעמדת שיטה עצמאית ואינו חושש להגיה ולתקן פרט דקדוקי זה באופן מקיף ושיטתי כמעט בכל הארמית שבסידור. עם זאת, כל המצוי בסידורים ובמנהגי התפילה יודע כי לתיקון מלאכותי זה של בער על פי ארמית המקרא לא נודעה השפעה על הסידורים שיצאו וממשיכים לצאת אחריו, ולא על ההגייה בפיהם של המתפללים.

4.3.2 מן כל (עמ' 130)

שאלת כתיב דומה עולה לגבי מילת היחס "מן" בהופעתה בנוסח הקדיש: "לעלא מן-כל ברכתא". גם במקרה זה מעורבת בדיון מסורת מספרית-קבלית המלווה את הדיון הדקדוקי. בסידורי אשכנז הקדומים שכיח למצוא צירוף יחס זה במילה אחת: "מכל ברכתא ושירתא". כך במחזור נירנברג (5 ע"א), בסידור פראג רע"ו, בסידור רב הירץ ורבים אחרים. כך גם בסידורים המדוקדקים הראשונים של רש"ס (ב, 234) ור"ע ור"א (מהד' שנייה, לו ע"ב).¹⁴⁹ שינוי בעניין זה מתועד אצל רז"ה שהעמיד כאן "מן כל" בשתי מילים (כט ע"א), והצדיק זאת בהערה: "מן כל".

¹⁴⁷ רש"ס נסמך בעניין זה על אבודרהם וסידור מהרש"ל (בשם ר' יעקב נקדן), ואילו סטנוב מבסס את עמדתו על מסורת מספרית, שונה מזו שעליה מתבסס בער: "לפי מנהגנו אנחנו המקצרים בנוסח הקדיש שלא יתכן היות שם יות' מיו"ד תיבות מן מלת בעלמ' עד מלת קריב" (וי"צ, סי' רסב). מסורת זו אינה מתאימה לאף גרסה של נוסח הקדיש, ואכן בהערה בסידור סטנוב מבקש לתקן את טעות הדפוס שנפלה כאן, וצ"ל: "י"ד תיבות, ולא יו"ד (מח ע"ב). מכל מקום, מסורת זו אינה ידועה ממקור אחר וקשה לתת אמון במקורותיה.

¹⁴⁸ ראו אלדר, מסורת, א, עמ' 74 והערות 134-135.

¹⁴⁹ ר"ע ור"א מעידים על המנהג לומר "מן כל" בשתי מילים, ומבקשים לדחות אותו. מסתבר כי מנהג זה החל להתפשט כבר בימיהם, אך יסודו בדברי קבלה ולא בדקדוק, וכפי שיתבאר.

כצ"ל כי כן הוא בכל לשון ארמי ע"פ המסורת". ואכן, בארמית המקרא עומדת בדרך כלל מילת היחס "מן" כתיבה בפני עצמה ואינה מצטרפת לשאחריה. קשה לדעת האם במילים "ע"פ המסורת" רז"ה מתכוון למסורת נוסח המקרא או שהוא רומז לספרות המסורה, אך ההבחנה בין דרכה של העברית והארמית במקרא בעניין זה אכן נזכרת בהערת מסורה (לשופטים ז, כג): "ומן כל מנשה. לית, וכל לשון ארמית דכוותיה". כלומר: המסורה עומדת על כך שזו הדוגמה היחידה בעברית המקרא שבה מילת היחס "מן" פרודה, אך מציינת כי בארמית שבמקרא זהו הכתיב הרגיל בכל מקום.

סטנוב מאמץ את הגהתו של רז"ה ואף הוא מעמיד בשתי מילים: "מן כל ברכתא ושירתא" (מח ע"ב). הוא מכיר בהבדל שיש בעניין זה לא רק בין העברית לארמית המקרא אלא גם בין רובדיה השונים של הארמית, ומודע לכך שבארמית המוכרת למתפללים בתרגום אונקלוס (ובתלמוד) אכן מקובל לחבר את "מן" לתיבה שאחריה. על רקע זה סטנוב משבח את רז"ה על שלא נפתה לכך, ודבק בנוהג המקובל בארמית שבמקרא שיש לה מסורת מוסכמת ומקודשת:

מן כל ברכתא. הנה בתרגום אונקלוס מצאנו לאלפים מלת כל עם מ"ם השימו' כמו מכל אילן גינתא (ראשית ב'). ומכל דחי. מכל בשרא. וזולתם רבים הם. ועכ"ז יפה עשה [=רז"ה] להביא ראיה] מתרגום דניאל ועזרא להיותם כתובי'ם] ומסורי'ם] במסורה משא"כ שאר התרגומי'ם] ואף כי כן לפי כתבי הר"י (וי"צ, סי' רע)

סטנוב עושה שימוש בטיעונים מתחום הלשון, אך בסיפא של דבריו הוא רומז למנהג האר"י בעניין זה המבוסס על מסורת מספרית – מיסטית. שני כוחות אלה, הדקדוק והקבלה, ממשיכים ללוות את העיסוק בשאלת כתיבו של צירוף היחס "מן כל", וכדלהלן.

היידנהיים מאמץ את הכתיב בשתי מילים שהעמיד קודמו (לג ע"א), ובער הולך בעקבותיהם - אף הוא על בסיס ארמית המקרא. הוא יודע להצביע על כמה מקרים בארמית המקראית שבהם היא חבורה למילה שאחריה ויש דגש תמורת הנו"ן שנשלה (כמקובל בעברית), אך מציין כי מדובר במיעוט:

מן-כל, כן כתב בעל נגיד ומצוה, וכן באמת לרוב בארמית של הכתובים מלת מן בפני עצמה אף שנמצאנה ג"כ בקצת המקומות מקוצרת ועל דרך ל' עברי כמו מטורא (דניאל ב', מ"ה) ומטל (ד', כ"ב) מקדמת (עזרא ה' י"א).

אין ספק כי הכרעתו של בער לטובת הכתיב "מן-כל" בשתי מילים נפרדות מבוססת בראש ובראשונה על דקדוק המקרא ולשונו, עם זאת, בפתח דבריו הוא רומז למסורת הקבלית התומכת בנוסח זה: "כן כתב בעל נגיד ומצוה". חיבור זה מלקט מנהגים וכוונות מתורת האר"י, ושם אכן

נזכרת ההנחיה להפריד "מן-כל" לשתי מילים בהתבסס על שיקול מספרי-מיסטי: "וצ"ל לעילא מן כל ברכתא בב' תיבות כדי שיהיו כ"ח תיבות, וגם כי כן הוא לשון התרגום [=ארמית המקרא]¹⁵⁰.
הנימוק הדקדוקי נזכר אף הוא בדברי "נגיד ומצוה", אך כנימוק משני. נוסח זה מבית מדרשו של האר"י החל לקנות לו אחיזה בציבור: עדות על כך עולה מהערה בסידורם של ר"ע ור"א, ובהמשך הוא קיבל חיזוק דווקא ממדקדקי הסידור: רז"ה, סטנוב¹⁵¹ והיידנהיים שתבעו להעמיד את "מן" כתיבה עצמאית מן הטעם שכך הוא בארמית המקרא. בעניין זה משתלבות דרכיהם של בעלי הקבלה מצד אחד ומדקדקי הסידור מצד שני, אשר תמכו כולם בנוסח "לעילא מן-כל שירתא" (בשתי מילים), כל אחד מטעמו. ואולם, ההבדל ביניהם מתגלע בנוסח הקדיש בימים הנוראים ובעשיית: המקורות מלמדים על כך שבימות השנה מנהג האר"י היה לומר "מן כל" בשתי מילים על מנת לעמוד ביעד המספרי הנזכר, ואילו בימים הנוראים שבהם נוספת מילה לנוסח הקדיש ("לעילא ולעילא"), הוא חיבר אותן למילה אחת "מכל" וכך נשמר מניין התיבות המבוקש.¹⁵²
לעומת זאת, מדקדקים שצידדו בהפרדה לשתי מילים על בסיס ארמית המקרא המשיכו לתמוך בכך גם בימים הנוראים ובלא התחשבות במניין המילים. ואכן, במחזוריו של היידנהיים לימים הנוראים נכפלת תיבת "לעילא", אך "מן כל" עדיין בשתי מילים: "לעילא ולעילא מן כל ברכתא".¹⁵³ בער אינו מעמיד בסידורו את נוסח הקדיש לימים הנוראים, אך יש לשער כי גם אצלו השיקול הדקדוקי היה גובר על המסורת המספרית והוא לא היה מתחשב בה. ואכן, המנהג לכפול את תיבת "לעילא" נזכר אצלו בהערה קצרה המדגישה כי יש לומר "לעילא לעילא" בלא וא"ו החיבור ביניהן, אך לא נזכרות בה השלכות נוספות על נוסח הקדיש הנגזרות מתוספת זו (עמ' 130). הכרעתו של בער להעמיד "מן כל" בשתי מילים נשענת על דקדוק ארמית המקרא, ואף שהוא הכיר את מנהג האר"י ואת מניין המילים העומד ברקע, הוא אינו מתבסס עליו ואין צריך לומר שהוא אינו רואה בו הצדקה לשנינויים בנוסח הקדיש המנוגדים לשיטתו הדקדוקית.

¹⁵⁰ נגיד ומצוה, עמ' מח.

¹⁵¹ סטנוב, לצד שיטתו הטהרנית ודבקותו המוחלטת בדקדוק המקרא, יונק הרבה מספרות הקבלה. הוא מתיימר להיות בקי בה, ובמקרים רבים הוא מזכיר מושגים מיסטיים ומצטט מדבריהם של מקובלים. גם במקרה זה הוא הכיר את מנהג האר"י לומר "מן כל", ומציין זאת כתוספת להסבר הדקדוקי המתבסס על ארמית המקרא: "ואף כי כן לפי כתבי הר"י". סטנוב אינו חושף את המסורת הקבלית שעומדת ברקע, ואין להתפלא על כך שהוא אינו מזכיר את העובדה שעל מנת לעמוד ביעד המספרי הקבלי, בימים הנוראים הנהיג האר"י לומר "מכל" במילה אחת, באופן שאינו עולה בקנה אחד עם דקדוק המקרא.

¹⁵² כך עולה במפורש מדברי ר' חיים באכנר, תלמיד רש"ס, בספרו "אור חדש", הדברים מובאים בסידור רש"ס, ב, עמ' 412. גם הוא, לאחר תיאור מנהג האר"י והסבר המסורת הקבלית העומדת ברקע, מוסיף גם את הטעם הדקדוקי: "וכן רוב המ"ם השמוש מתורגם מן". עם זאת, בנוסח הקדיש הוא הדפיס "מכל" במילה אחת כפי שהיה שגור בימיו בפי הכול: "לעילא מכל ברכתא ושירתא". המסורת הקבלית המספרית ונוסח הקדיש הנגזר ממנה נזכרת גם בספרות ההלכה, ראו שו"ע או"ח סי' נו; באר היטב סי"ק ב ושערי תשובה סי"ק ב. וכן במשנה ברורה שם סי"ק ב.
¹⁵³ מחזור ראש השנה, שחרית ליום ראשון, כב ע"א, וכן בכל מקום.

4.4 לשון התפילה

4.4.1 אי-זו (עמ' 400)

מילת השאלה "איזו" עולה ארבע פעמים בסמיכות מקום בברכת "זיכרונות" שבתפילת מוסף לראש השנה: "ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום, איזו לרעב ואיזו לשובע". רש"ס מעיר על ניקודה של התיבה, בשורוק (איזו) או בחולם (איזו) ויש בדבריו הִד למסורת האשכנזית בהגייתו של הכינוי הרומז לנקבה,¹⁵⁴ אך מעבר לכך הצורה "איזו" לא עוררה עניין מיוחד. כך מקובל למצוא אותה בסידורים וללא דיון, פקפוק או ערעור.¹⁵⁵ ואולם, בסדר עבו"י היא כתובה אחרת - בשתי מילים נפרדות ומקף ביניהן: "אי-זו". כפי שעולה מדבריו הקצרים של בער, וכדרכו בשאלות הכתיב שבסידור, הבסיס לכך מצוי במקרא:

אי-זו ב' תבות ומקף ביניהן, כן העקר דוגמת אי-זה בית (ישעיה ס"ו א'), וכן הם ב' תבות בסדורי הספרדים.

ביטוי השאלה "איזה" מורכב ממילת השאלה למקום "אי", והכינוי הרומז "זה". הוא מופיע במקרא למעלה מעשר פעמים ובכולן הוא נכתב בשתי מילים מוקפות: "אי-זה הדרך נעלה" (מלכים ב ג, ח). לכאורה, מדובר בעניין טכני-גרפי, ותביעתו של בער לכתוב בסידור "אי-זו" עולה באופן ישיר מן המקרא ומשקפת את דרכו להחיל את נורמות הכתיב המקראיות גם על לשון התפילה. אף על פי כן, עיון בתולדותיה של מילת שאלה זו ושימושה במקורות העברית מעלה תמונה מורכבת יותר שיש בה כדי לערער במקצת על קביעתו הנחרצת של בער.

בלשון המקרא "איזה" איננה מתפקדת כמילת שאלה טבעית אלא כצירוף. עצמאותם של רכיבי הצירוף אינה מסתכמת בהפרדה הגרפית ביניהם בכתיב, ויש לה גם ביטוי תחבירי-צורני: בהצטרפותה של מלת היחס "מן" למילת השאלה, רצף המרכיבים שלה איננו נשמר והיא נספחת אל הכינוי הרומז, לדוגמה: "אי מזה תבוא" (שמואל ב א, ג). בלשון חז"ל, לעומת זאת, היא נתפסה כבר כיחידה אורגנית אחת, ואכן "מן" מקדימה את מילת השאלה כולה: "מאיזה מקום הוא כותב" (סוטה ב, ג).¹⁵⁶ אף על פי כן, בכתיב-היד הטובים של המשנה עדיין יש ביטוי לרכיביה המקוריים של מילת שאלה זו, והיא נכתבת בדרך כלל בשתי מילים: "אי זה", "אי זו". ואולם,

¹⁵⁴ וז"ל: "איזו. הזיין בחול"ם כי הוא לשון נקבה קאי על המדינה וכבר כתבתי בהגדה ובריש פרק רבי אומר שבלשון נקבה תנקד הזיין בחול"ם" (סידור רש"ס, ב, עמ' 668). ברקע דבריו עומדת המסורת האשכנזית שבה כידוע רווחת ההגייה "זו" לא רק לכינוי הזיקה אלא גם לכינוי הרומז לנקבה. ראו כהן, חדשים גם ישנים, עמ' 39-46. ראו להלן, פרק ג, סעיף 1.3.1.

¹⁵⁵ כך במדוקדקים: רש"ס (ב, 668), ר"ע ור"א (ס ע"ב), רז"ה (ס ע"א), סטנוב (קיב ע"א) והיידיהיים (קכט ע"ב).
¹⁵⁶ סגל, עמ' 60.

בעדי נוסח אחרים ואין צריך לומר בדפוס המסנה הן כתובות כבר כמילה אחת,¹⁵⁷ וכך הן הולכות ומשמשות בעברית עד ימינו. מציאות זו משתקפת בסידורים שאף בהם רגיל הכתיב במילה אחת, אך בער אינו מקבל זאת ומבקש להקפיד ולהפריד את המרכיבים ולכתוב "אי-זו" בשתי מילים כפי שהוא במקרא. הוא מייחס חשיבות לשמירה על הכתיב המקראי גם כאשר אין לו ביטוי מעשי בהגייתה של התפילה, וכמו בענייני כתיב נוספים גם כאן מדובר בעמדה עצמאית של בער שאינה משתלשלת מסידורי קודמיו. עם זאת, יש להעיר כי הכתיב "אי זו" בשתי מילים מופיע כצורה משנית, בסוגריים, כבר בסידור רש"ס. אין בהערותו התייחסות לכך ועל כן קשה לדעת האם בסוגריים שהעמיד הוא ביקש לתת מקום לכתיב שהכיר ממחזורים קדומים, או שמדובר בסברה שלו על דרך המקרא.¹⁵⁸

תמיכתו של בער בהעמדת "אי-זו" בשתי מילים אינה מפתיעה, וכבר נתברר שההקפדה על הכתיב המקראי בכל מקום שהדבר ניתן מאפיינת את דרכו בהעמדת הכתיב בסידור. עם זאת, יש להעיר כי הזיקה הישירה שיוצר כאן בער בין צירוף השאלה המקראי "אי-זה" למילת השאלה "איזו" המשמשת בנוסח התפילה אינה הכרחית. במקרא, "אי" היא מילת השאלה למקום, ומשמעותה זו נשמרת גם כאשר מצטרף אליה כינוי רומז: "אי-זה בית הרואה" (שמואל א ט, יח); "אי-זה הדרך הלך" (מלכים א יג, יב) ועוד. בספרי המקרא המאוחרים היטשטשה הוראתה של השאלה והיא אינה מתייחסת באופן מובהק למקום: "מי הוא זה ואי-זה הוא" (אסתר ז, ה); "אינך יודע אי-זה יכשר" (קהלת יא, ו), ובעברית שלאחר המקרא משמשת מילת השאלה "איזה" לבירור זהותו או מהותו של פרט מתוך קבוצה: "ואין יודע איזה מהן מת ראשון" (יבמות ז, ד); "איזה הוא גט ישן כל שנתייחד עמה אחר שכתבו לה" (עדויות ד, ז).¹⁵⁹ זו גם המשמעות של "איזו" בנוסח התפילה הנדון: "ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום איזו לרעב ואיזו לשובע". מרכיביה ההיסטוריים של מילת השאלה "איזו" הם מקראיים (אי, זו), ואף העמדתם זה לצד זה מוכרת כבר במקרא. אף על פי כן, יש לדון האם השימוש ב"איזו" בעברית שלאחר המקרא הוא המשך של לשון המקרא, או שמא יש כאן תיבה שנתחדשה בלשון חכמים – בכתיבה ובמשמעותה. מכל מקום, דומה שביחס לבער אין משמעות של ממש לדיון זה שכן כבר התברר שבסידורו הוא נוהג להחיל את נורמות הכתיב של המקרא גם על תיבות בלשון חכמים.

¹⁵⁷ עדויות על תהליך זה במחזורי איטליה ראו אצל ריזיק, עמ' 168-169, והוא מתלבט בשאלה האם יש כאן עניין של כתיב גרידא או שהיה להתלכדות זו גם ביטוי בהגייה.

¹⁵⁸ מכל מקום, בער לא ראה את סידור רש"ס כך שעדיין ניתן לראות בכתיב "אי זו" בשתי מילים ביטוי לעמדה עצמאית שלו.

¹⁵⁹ בלשון חכמים משמשת 'איזה' גם בצירופים המהווים אמצעים רטוריים: "איזה הוא השחול? שנישמטה ירכו" (בכורות ו, ז); "איזה הוא העינוי? שכולן עונות כאחת" (מועד קטן ג, ט). דיון בהיבטים השונים של צירופים אלה ראו אצל כהן, ההיצב התחבירי, עמ' 147-179.

לאחר הווידוי הנאמר בתפילת יום הכיפורים נהגו לומר תפילה הפותחת במילים "אלהי, עד שלא נוצרתי איני כדאי". נוסח זה מקורו בתלמוד הבבלי והוא מיוחס לרבי (ברכות יז ע"א). בנוסח זה עולה הצירוף "הרי אני": "הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה". כך מקובל למצוא אותו בסידורים רבים, וכך, בשתי מילים, הוא מופיע גם במרבית הסידורים המדוקדקים: רש"ס (ב), 706, ר"ע ור"א (סד ע"א), רז"ה (סג ע"א) וסטנוב (קכ ע"ב). לעומת זאת, אצל היידנהיים יש כאן "הריני", במילה אחת (קלט ע"ב).¹⁶⁰ זהו הרקע לדבריו של בער המבקש להצדיק את הנוסח המקובל:

הַרִי אֲנִי ב' תבות, כן הגרסה בגמרא ובריי"ף וברמב"ם ואבודרהם וכן בכל הסדורים וכן העתיק גם הר"ש אלעמי בספרו אגרת מוסר¹⁶¹ וכן הנכון בלשון, ולא ידעתי מה קרה לו לרו"ה שחבר שתי התבות לאחת ועשה מהן הַרִיני

המילית "הרי" נתחדשה בעברית שלאחר המקרא,¹⁶² ובהעדר סעד מן המקרא בער מבסס את עמדתו על התלמוד ועל מקורות קודמים וסידורים שבכולם מופיע "הרי אני" בשתי מילים. כצפוי, דבריו מתבססים על מהדורות הדפוס שעמדו לפניו, אך מכתבי-היד עולה מציאות שונה מעט: במהדורות הטובות של הרמב"ם¹⁶³ ואבודרהם¹⁶⁴ המבוססות על כתבי-יד אכן יש כאן "הרי אני" כפי שהכיר בער מהדפוסים, ואולם מעדי הנוסח של התלמוד הבבלי עולה תמונה מורכבת יותר. בדפוסי התלמוד ובחלק מכתבי-היד אכן מופיע "הרי אני", אך כתבי-יד אחרים וקטעי גניזה גורסים כאן "הריני" בתיבה אחת,¹⁶⁵ ובחלקם יש גרסה שונה שנעדר ממנה צירוף זה.

העדויות העולות מהמקורות הכתובים משקפות את התהליך המורפו-פונטי שבו הצירוף "הרי אני" התקצר והפך לתיבה אחת "הריני", בין היתר על רקע התערערות הסותם הסדקי. תהליך זה מתועד כבר במשנה, ובכתבי-היד מקוימות שתי הדרכים אולם הצורה הסינתטית "הריני" שכיחה

¹⁶⁰ כך גם במחזור ליוה"כ: שחרית כח ע"א (הרנל); מוסף ט ע"א (הריני).

¹⁶¹ החיבור "אגרת מוסר" נכתב על ידי ר' שלמה אלעמי (בן לחמיש) בראשית המאה החמש-עשרה בספרד הנוצרית. משפט זה מתוך נוסח התפילה מצוטט בו כחלק מהדרכה בתחומי מוסר ומידות: "ואם ישיאך השטן העומד על ימינך לשטןך להתגאות בהשגתך ויחוסך הסתכל בעין השכל בצחנת פסולת מיאוסך... וזכור דברי החכמים הדבור על אופניו בשכל ותומה. הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה" (אגרת מוסר, ורשה תרפ"ה, ט ע"א). לא ברור לי מה ראה בער להביא ראיה דווקא מחיבור זה ולא ברורה תרומתו, אך אין ספק כי יש בכך ללמד על ידענותו של בער ועל רוחב השכלתו. על החיבור וההקשר ההיסטורי שבו הוא נכתב ראו: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשי"ט עמ' 361-363.

¹⁶² "הרי" עולה לראשונה במשנה, אך היא מתועדת קודם שלוש פעמים בכתובת מצדה, בכתב "הרה" (על פי המילון ההיסטורי). על האטימולוגיה שלה ועל שימושה בספרות התנאים ראו מור, מילות הצגה, עמ' 71-72; הנ"ל, הרי אתה דן, עמ' 210.

¹⁶³ גולדשמידט, מחקרי, עמ' 214.

¹⁶⁴ אבודרהם, עמ' רפה.

¹⁶⁵ כך, לדוגמה, כ"י פאריס 671 וקטע גניזה אוקספורד Heb. e 74/105-112.

מעט יותר.¹⁶⁶ לעיתים הן אף משמשות במשנה אחת זו לצד זו: "הריני מן החרצנים... הרי אני כשמשון בן מנוח" (נזיר א, ב, על פי כ"י פארמה א), ועוד.¹⁶⁷ התהליך בצירוף זה ניכר גם בכמה דוגמאות בכ"י קאופמן שבהן הסופר כותב "הריני", בשתי מילים, ולעיתים אף לצד "הריני" במילה אחת: "הריני יום אחד הריני נזיר שעה אחת" (נזיר א, ג).¹⁶⁸ הנטייה להעדיף את הצורה הסינתטית ניכרת גם בדפוס המשנה שבהם רווחת ביותר "הריני", והיא מופיעה בהם כשבעים פעמים לעומת עשר דוגמאות בלבד של "הריני" בשתי מילים. קשה לדעת מדוע העמיד כאן היידנהיים "הריני" בניגוד למצוי בסידורים הנפוצים והמדוקדקים כאחד: האם יש כאן פליטת קולמוס או הכרעה מכוונת (וחרגה!) לנקוט את הצורה הרווחת בספרות חז"ל ובספרות הרבנית. עם זאת, מן הראוי להעיר כי אין כאן חידוש גמור או סטייה מובהקת מהמקובל, ויש עדויות לקיומו של נוסח זה גם בסידורים שקדמו להיידנהיים: כך בסידור לובלין של"א, וכך כנראה הוא הנוסח המקורי בכתב-היד של סידור רש"י,¹⁶⁹ גם בסידורים שנדפסו באירופה בזמנו של היידנהיים וסמוך לו מוצאים פה ושם "הריני" במילה אחת.¹⁷⁰ הערתו של בער בעניין זה אמורה על רקע הנוסח בסידורו של היידנהיים, ובמקרה זה הוא מזכיר אותו בשמו ומביע ביקורת גלויה על קודמו ש"חבר שתי התבות לאחת ועשה מהן הריני".

מלבד העדויות הטקסטואליות התומכות בהעמדת "הריני" בשתי מילים, בער קובע כי "כך הנכון בלשון". קביעתו זו אינה מלווה בהסבר או נימוק, וניתן רק לשער למה כוונתו. ייתכן שיש כאן ביטוי נוסף לתפיסה העומדת ביסודן של כמה מקביעותיו הדקדוקיות, אולי אף באופן בלתי-מודע: בער רואה לנגד עיניו את הלשון הכתובה ועליה מושתתת עבודתו המחקרית. נקודת המוצא שלו היא הטקסט, וגם אם הוא מכיר בתופעות ותהליכים שהתרחשו בלשון הדיבור, הוא נותן עדיפות לצורות המשקפות את הלשון בטרם חלו בה שינויים שהושפעו מהמימוש בפועל. במקרה

¹⁶⁶ שרביט, לשון חכמים, עמ' 77. שרביט דן בצורה זו כחלק מתופעה רחבה בלשון חכמים של נשילת אל"ף מצעית. ראו שם עמ' 71-83.

¹⁶⁷ הנמן (עמ' 459) עמד על כך ש"הריני" מופיעה בעיקר בצירוף "הריני נזיר" (בכ"י קאופמן 37 פעמים במסכת נזיר, ופעם נוספת במנחות יג, ו). דוגמה מעניינת יש במסכת נזיר (ב, ב) שם כפל סופר כ"י קאופמן את הלשון: "הריני אני נזיר". במקרה זה הייתה בנוסח המשנה הצורה האנליטית (המקורית) "הריני אני", אך מכוח ההרגל כתב הסופר "הריני". בהמשך, תוקנה הצורה ויני של "הריני" נמחקה.

¹⁶⁸ הצורה (או הכתיב) "הריני" מלמדת כי אף על פי שהצורה הסינתטית "הריני" הייתה שכיחה ושגורה, מרכיביה המקוריים עדיין היו חיים בתודעתם של הלומדים והסופרים.

¹⁶⁹ ראו סף, מילואים, עמ' רסה.

¹⁷⁰ לדוגמה: סידור תפלה מסודר בשלימות הסידור ומדויק בתכלית הדיוק, זולצבך תר"ב (צד ע"א); מחזור (חלק ראשון) כמנהג אשכנזים ושאר קהלות קדושות, אמסטרדם תפ"ג (קסא ע"ב); מחזור כמנהג אשכנז לראש השנה ויום כפור, זולצבאך תק"ץ (יוצר ליום כפור, ח ע"ב); מחזור כמנהג פולין, רייסן, ליטא, פיהם, מעהרין ואונגרין, חלק ראשון כולל הימים הנוראים... וזין תקס"ז (קמא ע"א); מחזור מכל השנה כמנהג אשכנז ופולין, מיץ תקכ"ח (מוסף ליום כפור, צא ע"א).

זה, אין ספק כי "הריני" היא תוצאה של תהליכים פונטיים ובבסיסה עומד הצירוף בן שתי המילים "הרי אני", ובער רואה בו אפוא את הדרך המקורית והנכונה.

4.4.3 כי מחכים (עמ' 218)

בנוסח הקדושה לשחרית של שבת: "ממקומך מלכנו תופיע, ותמלוך עלינו כי מחכים אנחנו לך". בער מעיר על כתיב משובש המצוי כאן בחלק מהסידורים:

כִּי מַחְכִּים, ב' תבות, כן בס' רב עמרם וברמב"ם וכצ"ל, ובהרבה סידורים נדפס כִּמְחִים וטעות. ועדות ברורה שצ"ל כי מחכים יש לנו ברוקח שכתב מן ממקומך עד צדק ל"ח תבות כנגד ל"ח תבות אשר בג' הפסוקים ביחזקאל ל"ז, כ"ו. וכ"ז. וכ"ח. אשר על פיהם נתיסדה הנוסחה.

בכל הסידורים המדוקדקים נדפס כראוי, "כי מחכים" בשתי מילים, אך מעדותו של בער עולה כי בסידורים רבים היה מצוי כאן הכתיב "כִּמְחִים", במילה אחת. צורת כתיב משובשת זו (שאף עולה ממנה משמעות שונה ובלתי מתאימה כאן!) אכן מוכרת מסידורים עממיים, בעיקר כאלה שנדפסו עד המאה השמונה-עשרה.¹⁷¹ במקרה זה אין כל ספק כי מדובר בשיבוש שיסודו בחוסר תשומת לב, בורות, או שניהם כאחד,¹⁷² אך אף על פי כן בער רואה לנכון לבסס את טענתו ולחזק את דבריו. הוא מציין לסידור רע"ג ולרמב"ם שכך, בשתי מילים, מופיע בהם.¹⁷³ ראיה נוספת המוצגת על ידי בער כ"עדות ברורה", הוא מביא ממסורת מספרית הנזכרת בספר הרוקח,¹⁷⁴ מסורת העולה יפה רק כאשר "כי מחכים" הן שתי תיבות נפרדות.¹⁷⁵ קביעתו של בער שיש לכתוב "כי מחכים" בשתי מילים היא פשוטה וברורה ולא מצאנו מי שיחלוק עליה, עם זאת יש לתמוה מה ראה צורך להתבסס על עדויות כתובות או מסורות קבליות ולא הזכיר את הטיעון הדקדוקי הפשוט מצד תחביר המשפט: "כִּי" היא מילת סיבה הפותחת את הפסוקית במשפט הנדון בנוסח הקדושה ואין כל הצדקה להצמיד אותה אל צורת הפועל "מחכים" התוכפת לה.

4.4.4 הושע נא (עמ' 369)

בפתח ביאוריו לפיוטי ההושענות בער מבקש להדגיש כי את הצירוף "הושע נא" החוזר בהם יש לכתוב בשתי מילים נפרדות כפי שמתבקש ממשמעותן הבסיסית:

¹⁷¹ לדוגמה: מחזור מכל השנה כמנהג קהילות קודש אשכנז, ונציה שכ"ח (קמב ע"א; רה ע"א; רלח ע"א); מחזור (חלק שני) כמנהג ק"ק אשכנזים לאותות ולמועדים, ווילהמרסדורף תע"ט (יא ע"א; רה ע"א; רלב ע"א); סדר תפילה דרך ישרה, אמשטרדם תקכ"ח (קיה ע"א); מחזור חלק ראשון כמנהג פיהם פולין מעהריין ושאר קהלות קדושות, זולצבך תע"ז (מב ע"ב; פא ע"ב; רסד ע"ב), ועוד רבים.

¹⁷² ושמא תפסו כאן את האות כ' ככ"ף הדמיון, וראו פה ביטוי דומה ל"כסבור אתה", "כמדומה אני" וכיו"ב.

¹⁷³ גולדשמידט, מחקרי, עמ' 202; הני"ל, עמרם גאון, עמ' לב.

¹⁷⁴ פירושי סידור התפילה לרוקח, מהדורת הרש"ר, ירושלים תשנ"ב, ב, עמ' תקמא. וראו שם בהערה 122 א שמציין המהדיר לדבריו של בער המתבססים על מסורת מספרית זו המובאת ברוקח.

¹⁷⁵ יש כאן דוגמה נוספת לשימוש של בער במסורות מסוג זה, כאשר הן מתיישבות עם שיטתו. ראו מבוא, סעיף 3.3.

הושע נא, ב' תבות, כן הוא בסידור רפ"ז ובכ"י וכצ"ל

פיוטי ההושענא אינם חלק מתפילות הקבע, ואכן ר"ע ור"א, רז"ה וסטנוב אינם כוללים אותם בסידור. לעומת זאת, אצל רש"ס מוצאים את ההושענות (ב, 724-778), ובדומה לבער אף הוא מתייחס בפתח הדברים לשאלת הכתיב של הצירוף החוזר "הושע נא" וקובע כי יש להעמידו בשתי מילים: "הנה ברוב הסדורים כתוב הושענא תיבה אחת העי"ן נקודה בחטף פת"ח והוא טעות הסופרים כי באמת הם שתי תיבות".¹⁷⁶ הוא מציין במפורש כי קביעה זו באה על רקע המציאות הרווחת שבה הצירוף נכתב כמילה אחת, ותנועת העזר שבה הייתה הגויה העי"ן אף הופיעה בניקוד בסידורים: הושענא.¹⁷⁷ כך אכן מוצאים בסידורים ומחזורים עממיים מן המאה השמונה-עשרה.¹⁷⁸

היידנהיים הדפיס בסידורו את ההושענא לשבת בלבד ואינו מעיר עליה,¹⁷⁹ אך במחזור לסוכות מוצאים אצלו התייחסות דומה לעניין זה: "הושע נא. כן צ"ל שתי תיבות וכ"ה בכל כתבי יד אשר ראיתי, וכן עיקר".¹⁸⁰ אין להוציא מכלל אפשרות כי הערה זו של היידנהיים במחזור שימשה השראה לבער, ובעקבותיו אף הוא ראה לנכון להעיר על כך בסידורו ולדחות את מנהג הכתיב המוטעה הרווח בסידורים. בדומה לענייני כתיב אחרים שבער מתעכב עליהם, הדעת נותנת שגם במקרה זה לא היה לכך ביטוי בהגייה, ויש לשער שאף המתפללים מסדר עבו"י שבו מופיע "הושע נא" בשתי מילים הגו אותן למעשה בתנועת עזר שצירפה אותן זו לזו. מכל מקום, בער מכיר בהתרחבות המשמעות של צירוף זה, וגם אצלו ההקפדה על הכתיב "הושע נא" בשתי מילים מוגבלת לנוסח הפיוטים עצמם שבהם הצירוף אכן מופיע בהוראתו הפועלית המקורית. בכל מקום אחר, כאשר "הושענא" משמשת כשם עצם המתייחס לפיוטים, הוא אינו נמנע מכתובתה במילה אחת: הכותרת שהוא מעמיד להם בסידורו היא "סדר הושענות", וכך מכנה אותם בטקסטים המלווים את נוסח התפילה: "וכשמגיעין לפני התיבה מסיימין פיוט ההושענא... פותחים ארון הקודש ואומרים הושענא..." (עמ' 369). יש להעיר כי הוראתה של התיבה "הושענא" במשמעות זו

¹⁷⁶ סידור רש"ס, ב, עמ' 724.

¹⁷⁷ במחזור וורמייזא מוצאים "הושע נא" בשתי תיבות אך העי"ן מנוקדת בשווא: הושע נא (ב, עמ' a199). בהמשך היא עולה פעמיים בניקוד זה אך כתובה כמילה אחת, ואילו ביתר הופעותיה היא ללא ניקוד.

¹⁷⁸ כך, לדוגמה, במחזור כמנהג פיהם, פולין ומערהרין, זולצבך תקי"ד (מוסף ליום ראשון של סוכות נא ע"א); מחזור עם כוונת הפייטן של סוכות כמנהג אשכנז ושאר קהלות קדושות... אמשטרדם תקנ"ג (מוסף ליום ראשון של סוכות לו ע"א), ועוד.

¹⁷⁹ היידנהיים קדם לבער בשאיפה להעמיד סידור מקיף ושלם שילווה את האדם על פני מעגל השנה ובמאורעות ובטקסים המזדמנים לו במהלך חייו, והוא כלל בסידורו נוסחאות וטקסטים הרבה מעבר למה שהיה מקובל עד זמנו. אף על פי כן, נוסח מלא של ההושענות אינו מופיע בו (אלא רק במחזור), וגם ההושענא לשבת אינה חלק מגוף הסידור אלא נדפסה בסדר "תיקוני שבת" הנספח לו בסופו (כה ע"א). מבחינת מבנה הסידור ותכניו זו אחת מהתוספות של בער ביחס לקודמו.

¹⁸⁰ מחזור לסוכות תקפ"ז, צה ע"א.

(המכוונת לפיזטים) היא מאוחרת ביחס, אך התרחבות של המשמעות והפיכתו של הצירוף הפועלי "הושע נא" לשם עצם מתועד כבר בספרות האמוראים שבה "הושענא" היא כינוי לערבה שבלולב,¹⁸¹ ובהוראה זו היא משמשת והולכת בספרות ההלכה ובספרות הרבנית.¹⁸²

5. סיכום

עיון בהערותיו של בער ובחינה מדוקדקת של נוסח הסידור שהעמיד חושפים את החשיבות שהוא מייחס לצורות הכתיב. מפעל הההדרה המקיף שלו אינו פוסח גם על היבט זה והוא מגיה ביסודיות ובקפדנות את כתיבם של קטעי התפילה השונים – פסוקי המקרא, פרקי המשנה, הנוסחאות הארמיות ולשון התפילה. הגהות הכתיב שבער מטמיע בסידורו והערותיו בעניין זה משקפות כמה מהמאפיינים הבולטים בשיטתו הדקדוקית ובדרכו כמהדיר הסידור.

מטרתו של הסידור

ברוב המקרים תיקון צורת הכתיב היא עניין גרפי בלבד שאין לו ביטוי בהגייתה של התיבה או השפעה על הוראתה, ועיסוק זה עשוי להיתפס כחיצוני, טכני וחסר משמעות. אף על פי כן, בער מקדיש לכך תשומת לב ועמל להגיה את סידור התפילה גם מצד כתיבו. היבט זה בהעמדת הסידור משקף את העובדה שבער אינו מבקש רק לדייק את הנוסחאות הנשמעות מפייהם של המתפללים מצד הגייתן או צורתן אלא שם לו למטרה להוציא מתחת ידו סידור מתוקן בתכלית השלמות בכל צדדיו, ולהגיש סידור נאה, מדויק ונאמן למקור – בנוסח, בצורות ואף בכתיב.

מסורת וחידוש

בענייני כתיב, יותר מאשר בכל תחום אחר, באה לידי ביטוי עצמאותו של בער. כפי שיתברר בהמשך, בענייני תצורה, תחביר ונוסח בער נוקט גישה שמרנית ומתונה ואינו ממהר לתקן את לשון התפילה גם אם שיקולים שונים (דקדוקיים ואחרים) הביאו אותו להכרה כי הנוסח הקיים אינו מדויק ואף משובש. לעומת זאת, בשאלות כתיב הוא אינו נרתע מהגהה של הצורות בסידור, ובמקרים רבים הוא מציג עמדה החולקת על קודמיו ומעמיד צורת כתיב מחודשת מסברתו. יש לשער שהחירות שנוטל לידי בער דווקא בתחום זה קשורה בכך שבענייני רבים הוא אכן נתפס כעניין טכני בלבד. במרבית המקרים אין לשינוי הכתיב השפעה של ממש על הגייתן של מילות התפילה, והוא ראה עצמו חופשי לתקן ולהגיה את צורות הכתיב בסידור בהתאם לתפיסתו מבלי שהדבר ייתפס כקריאת תגר על המסורת. במידה רבה ניתן לומר כי תחום זה משקף את היחס

¹⁸¹ לדוגמה: "אמר להו רבה להנהו מגדלי הושענא" (סוכה לז ע"א); "לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא" (שם מו ע"ב), ועוד.

¹⁸² דוגמה לשימוש בשתי הוראותיה השמניות של התיבה "הושענא" זו לצד זו יש בדברי רמ"א: "ומנענעים ההושענות בשעה שאומרים ההושענות ואח"כ חובטין אותה" (רמ"א, שו"ע או"ח תרסד, ז).

השקול והזהיר שיש בעבודתו של בער בין מסורת ומחקר: הוא אינו נמנע מהבעת עמדה עצמאית אל מול המסורת המקובלת (במקרא או בסידורים), אך נותן לה ביטוי בעיקר במקרים שאינם עשויים לעורר מחלוקת.

יסודיותו של בער

גם אם יש בסדר עבו"י צורות כתיב מחודשות, בחלק מהמקרים הגהותיו של בער והעקרונות שהוא קובע ביחס לכתיב מצויים כבר בדבריהם ובסידוריהם של קודמיו. אומנם, דווקא על רקע זה מתבלטת היסודיות המאפיינת את עבודתו. גם מדקדקי הסידור שהתייחסו לצורות כתיב ולעיתים אף העמידו אותן בניגוד למקובל, לא עשו זאת באופן שיטתי ופעמים רבות הם תיקנו את הכתיב במקום אחד אך לא באחרים. במקרים שבהם בער הלך בעקבותיהם ואימץ את העיקרון שעל פיו הגיהו, הוא פעל ביסודיות והקפיד להחיל את העקרונות של תיקוני קודמיו גם על צורות שנשמטו מהם. כך, לדוגמה, הכתיב עש"ק בשי"ן הוצע על ידי סטנוב ומצוי כבר בסידורו של היידנהיים אך שניהם התייחסו רק לנוסח "לעסוק בדברי תורה", ולא נתנו דעתם לצירוף "עוסקי תורתך" בנוסח "על הניסים", ואין צריך לומר שלא הגיהו את צורות הפועל משורש זה המופיעות במסכת אבות.

בער כבעל מסורה

בער מגיה ביסודיות את כלל הטקסטים הכלולים בסידור, אך מטבעם של דברים הגהות הכתיב מתרכזות בעיקר בפרקי המקרא. הודות למסורת הקפדנית ולדרישות ההלכתיות המחמירות בנוגע לכתיבתם של ספרי תורה, כמעט ולא מוצאים מחלוקות בנוסח המסורה ואחידותו נשמרה באופן מעורר השתאות בכל עדות ישראל. מסורות חלוקות, אם ישנן, נוגעות בעיקר לשאלות של כתיב שבדרך כלל אינן משפיעות על ההגייה או המשמעות, וזהו, אפוא, התחום המרכזי שבו באה לידי ביטוי הזיקה בין עיסוקו של בער בתחום המסורה ובין מפעל ההדרת הסידור שלו. בער מתגלה בו כבעל מסורה בקי ודייקן, בעל ידיעות נרחבות ויכולת הכללה והיקש שבאמצעותן הוא בוחן את הנוסחאות ללא משוא פנים. הגהות הכתיב משקפות את נאמנותו למסורה ואת מעמדה הבלתי-מעורער בשיטתו: כוחם של דברי מסורה עולה על המסורת המקובלת בסידורים, ואף במקרא, ואין צריך לומר שהיא גוברת על מה שעולה ממדרשים ודברי אגדה. בער אינו נרתע מהעמדת הצורות המקראיות המתבקשות, לדעתו, מהערות המסורה גם כשהדבר כרוך בסטייה מכתיבן או ניקודן המצוי והמקובל. ואכן, במקרים רבים ההכרעות שאליהן הוא מגיע באמצעות הכלים והידע שיש לו בענייני מסורה מתבררות בדיעבד כמכוונות למציאות בכתבי היד הטובים של המקרא

המוכרים לנו כיום. עם זאת, התוקף שבער מעניק להערות מסורה שהוא מוצא מקלקל לעיתים את השורה, ופעמים שהוא נשען על הערות מסורה משובשות המובילות אותו למסקנות שגויות.

מרכזיותו של המקרא ולשונו

מעמדו של המקרא והמקום המרכזי שנודע לדקדוקו ולשונו בשיטתם של מדקדקי הסידור בכלל ואצל בער בפרט ניכרים לכל אורך הדרך ויש להם ביטוי בכל התחומים, אך נראה שבסוגיות הכתיב אין למקרא מתחרים בהשפעה על קביעת הצורות בסידור ובהכרעות השונות. המקרא הוא הטקסט היחיד שמסורת הכתיב שלו מקודשת, ולמעשה הוא הבסיס והעוגן לכל ניסיון להציב תקן מחייב או לומר דברים ברורים בענייני כתיב. הדברים אמורים כמובן ביחס להעמדת צורות הכתיב בפרקי המקרא עצמם, אך עיון בהערות הכתיב של בער מלמד כי גם הגהות הכתיב שהוא מטמיע ביתר הטקסטים העולים בסידור מתבססות כמעט כולן על הכתיב המקראי ונגזרות ממנו באופן ישיר או עומדות בזיקה ברורה ללשון המקרא. כך, לדוגמה, הכתיב המלא "דוד" בברכת המזון, הכתיב העקבי של דיפתונג ay ביו"ד וללא אל"ף בכל מקום, או הכתיב עש"ק (בש"ן) בפרקי המשנה וביתר נוסחאות הסידור – כולם נשענים על המקרא (יוצאות מכלל זה הערותיו על הצירופים "הרי אני", "כי מחכים" ו-"הושע נא" שצריכים להיכתב בשתי מילים). כמו העברית שבסידור, גם את צורות הכתיב בטקסטים הכתובים ארמית בער מעמיד על פי ארמית המקרא. כך, לדוגמה, "דן" ו"משם" בכתיב חסר או ההקפדה העקבית על העמדתה של "די" בפני עצמה. גם אם בתחומים אחרים ניתן לזהות אצל בער עמדה מורכבת שאינה רואה בדקדוק המקרא את חזות הכול, ואינה משליטה את דקדוקו על כל רבדי הלשון, בענייני כתיב בער מחיל באופן גורף את הצורות המקראיות ועקרונות הכתיב העולים ממנו על כלל הטקסטים שבסידור. מובן שמנקודת המבט של מחקר הלשון אין לכך כל הצדקה והיבט זה בדרכו של בער בההדרת הסידור לוקה באנכרוניזם, אך ייתכן שגם כאן עומדת ברקע התפיסה שסוגיות כתיב הן בעיקרן עניין גרפי שאין לו השפעה על ההגייה, והדבר מחדד את שיטתו של בער: מצד אחד הוא רואה בהן מוסכמה טכנית בעלת משמעות זניחה ועל כן הוא אינו רואה פסול בהחלת תקן הכתיב המקראי גם על המשנה, בעוד בתחומי הדקדוק האחרים (צורות, תחביר, אוצר מילים) הוא מכיר במידה מסוימת בהבחנה בין רבדי הלשון השונים לתקופותיהם, ונותן מקום לייחודיות ולשונות שלהם. עם זאת, למרות שמדובר בעניין טכני הוא אינו מזניח אותו ומייחס חשיבות לצורות הכתיב וטורח להעיר עליהן ולהגיה אותן באופן יסודי ושיטתי.

פרק ב: הגה והגייה

פתיחה

על גבי הכתיב שהוא בעיקרו עניין טכני-גרפי, בבסיס כל מחקר דקדוקי עומדים ענייני ההגה - העיצורים, התנועות וההטעמה - היחידות הקטנות ביותר הנושאות משמעות ושמחן גם נגזר האופן שבו מתממשות בפועל הצורות הדקדוקיות.

במסגרת ההדרת הסידור יש לסוגיות ההגה וההגייה חשיבות מיוחדת שכן הסידור איננו טקסט עברי כתוב שמדקדקים ומהדירים הגיהו אותו ועמלו להעמידו על דיוקן, אלא ספר שעיקר נוסחאותיו מכוונות למימוש ולביצוע ומיועדות להיות הגויות בפה של רבים באופן תדיר. העיסוק בדקדוק לשון התפילה מהווה נדבך חשוב במסגרת מחקר העברית לתקופותיה והוא קובע מקום לעצמו, אך מדקדקי הסידור לא עסקו בו מתוך הנעה (מוטיבציה) מדעית-אקדמית. גם אם המטרה להעמיד נוסח מדויק ומזוקק של סידור התפילה היא מטרה מדעית ראויה העומדת בפני עצמה, מדקדקי הסידור פעלו בראש ובראשונה לשם מטרה ביצועית - לתת בידי הציבור את הנוסח הנכון והמדויק שאותו יוציאו מפהם בשעת התפילה. להשגתה של מטרה זו אין די בעצם קיומו של סידור מוגה ומדוקדק בנוסחאותיו וצורותיו, והתביעה מהמתפלל להגות את מילות התפילה באופן מדויק שאכן ישקף נאמנה את הנוסח הכתוב שבידו היא מתבקשת ומובנת. תביעה כזו מופיעה בדבריהם של פוסקי ההלכה,¹ ובער מזהיר על כך בהקדמה לסידור ומוסיף כי שיבושים בהגייה עשויים להשפיע על המשמעות ולעיתים אף לשנותה באופן מהותי:

ידקדק היטב בתפלתו שיקרא ויבטא כל תבה כראוי, שלא יחליף אות באות ושלא ישנה שום נקודה, ושלא יטעים מלעיל מה שצריך להיות מלרע ולא מלרע מה שצריך להיות מלעיל, ושלא יפריד מה שצריך לחבור ולא יחבר מה שצריך להפרד, כי בחלוף אחד מכל אלה, בקל שיבוא לידי חרוף וגדוף חס ושלום (הקדמה, עמ' 10).

בדבריו אלה נזכרים המרכיבים העיקריים של תורת ההגה: העיצורים, התנועות וההטעמה, אשר בכולם נדרשים הקפדה ודיוק על מנת שכוונת התפילה תעלה יפה. בהערה, בער מדגים שיבושים כאלה מתחומי ההגה השונים ומאריך להדגיש את חשיבותה הדתית של ההקפדה על הביצוע הנכון של נוסח התפילה:

¹ לדוגמה: ברכות טו ע"א ודבריהם של רי"ף ורא"ש במקום; ירושלמי ברכות ב, ד (ד ע"ב); רמב"ם הל' קריאת שמע ב, ט; טור ושו"ע או"ח סי' סא, ועוד. חלק מדברי הפוסקים בעניינים נקודתיים הנוגעים להגיית התפילה ייזכרו בהמשך.

ונראה ממעט המשלים האלה עד כמה צריך האדם לשמור פתחי פיו בתפלתו שלא ידבר כי אם בלשון ברורה, וכן אמרו בזוהר פ' וישלח מאן דצלי צלותיה בעי לפרשא מלוי כדקא יאות [=המתפלל תפלתו צריך שיפרש מלותיה כראוי], ובויקרא רבה פ' י"ט, אפילו קוץ אחד שבאותיות אם אין משגיחים עליו לקראו כראוי יכול להחריב את העולם כולו. – אבל הוי ואוי כי רבים עם הארץ המגאלים תפלותיהם ומחללים תהלותיהם בהוציאם יום יום גדופים מפייהם אשר כל שומעיהם תצילנה אזניהם, וכל זאת בעבור שלא ישגחו על מוצא שפתותיהם, רק מצפצפים בלי דעת ומבהלים על פיהם בלי הבין דבר וכן מקצרים התבות ומבליעים האותיות ומקלקלים התחנונים לגבנונים והבקשות למעקשות ומחליפים התהלות להוללות והתפלה לשכינה. על כן החוב מוטל על כל מי שיכול להזהיר להרים כשופר את קולו ולהגיד לעלגים את חטאתם שייטיבו נבזה ניבם ויזהרו בלשונם בעמדם להתפלל שיהיו דבריהם נכונים והגונים וראויים להתקבל לפני אדון עולם. (שם)

אין בדברים אלה משום חידוש והם אינם מעוררים עניין דקדוקי מיוחד, אך בער מאריך בכך בהקדמה לסידור, ודומני שיש ערך בהבאתם בראש פרק זה העוסק בענייני הגה והגייה. סדר עבו"י עוסק הרבה בענייני דקדוק (והם מושא המחקר של עבודה זו), אך בער רואה לנכון להציג זאת בהקדמה כעיסוק הנגזר גם מההקשר הדתי של התפילה. העמדת לשון התפילה על דיוקה בכל פרטי הניקוד, התצורה והנוסח היא באחריותו של מהדיר הסידור, אך על המתפלל מוטלת החובה הדתית להקפיד על המימוש הנכון והמדויק של המילים. דבריו אלה של בער מעניקים משנה חשיבות ומעלה לענייני ההגה וההגייה, שביחס לשאלות כתיב מצד אחד ולסוגיות תצורה ונוסח מן הצד השני - רבים נוטים להמעיט בחשיבותם או לזלזל בהם.

בפרק זה מוצגות הערותיו של בער הנוגעות לענייני הגה והגייה ונגזרות מהם. בחלקן, בעיקר אלה העוסקות בעיצורים, משתקפות תופעות פונטיות המאפיינות את ההגייה האשכנזית, ובחלקן באים לידי ביטוי עקרונות בשיטתו בניקוד המקרא, עקרונות שאותם הוא מחיל גם על לשון התפילה.

1. עיצורים

העיסוק בתורת ההגה כולל בראש ובראשונה התייחסות למערכת העיצורים: אופן הגייתם, תהליכים פונטיים הקשורים במימושם, והתנהגותם בסביבות פונטיות שונות. בספרות דקדוק לשון התפילה מוצאים הערות מעטות העוסקות בכך, ונראה כי בניגוד לתחומי ההגה האחרים (תנועות והטעמה), וקל וחומר בניגוד לענייני תצורה, מדקדקי הסידור לא ניסו לקבוע תקן או להציב כללים ביחס לאופן הגייתם של העיצורים. ההגייה האשכנזית על מאפייניה הפונטיים

השונים הייתה גם בפייהם, והם לא ביקשו להשפיע עליה או לשנותה. אף על פי כן, חלקם נדרשים לכך במקרים שבהם מתעורר עניין מיוחד או במקרים שבהם הגייה בלתי מוקפדת של מילה או צירוף בנוסח התפילה עשויה להשפיע על המשמעות. לצד זה, בכמה מהערותיו של בער עומדים ברקע תהליכים ותופעות בתחום העיצורים שהבנתם יש בה כדי לשפוך אור על ענייני גרסה ונוסח.

1.1 מימוש העיצורים

הקווים העיקריים המאפיינים את מימוש העיצורים העבריים בפייהם של יהודי אשכנז שורטטו במחקר, ועיקרם - איבוד הנחציות, היאלמותה של ההגייה הגרונית והגייתה של הוא"ו כעיצור שפתי-שיני.² לכך יש להוסיף את ההגייה החוככת של התי"ו, ובחלק מהתקופות גם של הגימ"ל והדל"ת.³ בער אינו מתייחס לכך באופן ישיר ואינו מתיימר לתקן את ההגייה האשכנזית, כמה מהערותיו משקפות את מודעותו לכך ולשיבושים שנוצרו בעקבות זאת.

1.1.1 וא"ו

בשני מקרים בער מצביע על קושי טקסטואלי העולה מהנוסח המקובל, ומציע ניתוח המתבסס על ההכרה בזהות שנוצרה במסורת ההגייה האשכנזית (ולא רק בה) בין הגייתן של הוא"ו והבי"ת הרפה.⁴

1.1.1.1 אמנון ותמר (עמ' 288)

במשנה באבות (ה, יט): "איזו היא אהבה שהיא תלויה בדבר זו אהבת אמנון ותמר". ניסוח זה של המשנה, "אהבת אמנון ותמר", מעורר קושי על רקע הסיפור המקראי שכן מדובר באהבה חד-צדדית (ולמעשה באונס), ולא במערכת יחסים הדדית. ואכן, בסדר אליהו רבה מובאת משנה זו בגרסה שונה "אי זו היא אהבה שהיא תלויה בדבר כגון אהבת בלעם בן בעור ובלק בן צפור מלך מואב".⁵ מכוח בקיאותו המופלגת במקורות בער מציין לגרסה זו, אך מעלה גם אפשרות אחרת שאינה כרוכה בשינוי דרמטי בגרסה המקובלת של המשנה, ומבוססת על הזדהות הגייתן של הוא"ו והבי"ת הרפה:

אהבת אמנון ותמר, בתנא דבי אליה פ' כ"ט גורס "איזו היא אהבה שהיא תלויה בדבר זו

אהבת **בלעם ובלק**, ושאינה תלויה בדבר כגון אברהם יצחק ויעקב" וע"ש. סוף סוף

הגרסה אמנון ותמר לא תתכן כי תמר לא אהבה את אמנון ויש להגיה אמנון בתמר.

² גומפרץ, מבטאי שפתנו, עמ' 1-86; אלדר, מסורת, א, עמ' 157; קאץ, עמ' 68-71.

³ אלדר, מסורת, א, עמ' 104-108.

⁴ אלדר, שם, עמ' 85 הספרות הנזכרת שם בהערה 170, עמ' 157.

⁵ סדר אליהו רבה, פרק כו (מהדורת מ' איש שלום, עמ' 141).

בער מציע הגהה זו מסברתו ואין בידו לבסס אותה על עדויות או מקורות, אך המחקר המודרני של לשון חז"ל מגלה כי זהו נוסח המשנה בכ"י פארמה א, אחד מכתבי-היד החשובים של המשנה, והוא מתועד גם בקטע גניזה של המשנה.⁶ אין להוציא מכלל אפשרות שהנוסח המקורי של המשנה אכן היה "אהבת אמנון בתמר" והזדהות הגייתן של הבי"ת הרפה והוא"ו הביאה להחלפה ביניהן בכתב המשנה, ולצמיחתה של הגרסה הרווחת "אמנון ותמר" שאינה מתיישבת על הדעת.⁷ על אף ההיגיון שיש בהצעתו (המתועדת כאמור גם בכמה מעדי הנוסח של המשנה), בער אינו מגיה את הנוסח, ובסידורו מופיע כאן "אהבת אמנון ותמר", בוא"ו, כמקובל.

1.1.1.2 חופה וקידושין (עמ' 565)

סדר עריכת חופה וקידושין נדפס בחלק מהסידורים, ובכולם מוצאים את ברכת האירוסין בלשון: "אקב"ו וצונו על העריות... והתיר לנו את הנשואות לנו על ידי חופה וקידושין, בא"י מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין". זהו הנוסח שנקבע בפסיקה האשכנזית וכך נהוג למעשה גם כיום. הצירוף "חופה וקידושין" הוא צירוף תקין מבחינה דקדוקית, אך הוא מעורר קושי ענייני: ה"חופה" וה"קידושין" מייצגים שני שלבים נפרדים בתהליך ההלכתי של מיסוד הקשר הזוגי בין איש ואישה, אך הם מתבצעים בסדר הפוך - הקידושין קודמים לחופה, והצירוף "חופה וקידושין" אינו משקף אפוא את הסדר הנכון שבו מתרחש התהליך. קושי זה נידון בדברי הפוסקים והם מציעים ליישבו בדרכים שונות, אך לענייננו חשובה הצעתו של "בעל העיטור", ר' יצחק בן אבא מארי (פרובנס, המאה השתים-עשרה). הוא מעלה את ההשערה כי הנוסח ביסודו היה "חופה בקידושין" והגייתה הרפה של הבי"ת אחרי תנועה הטעתה את המדפיסים והם העמידו כאן וא"ו.⁸ ר' יוסף קארו מביא את הדברים בחיבורו "בית יוסף",⁹ ועל פיהם מעמיד את נוסח ברכת האירוסין בשולחן ערוך בכתב שונה ממה שמופיע בתלמוד: "כל המקדש אשה... מברך אקב"ו על העריות ואסר לנו הארוסות והתיר לנו הנשואות ע"י חופה בקידושין ברוך אתה ה' מקדש

⁶ שרביט, אבות, עמ' 202. בשני קטעי גניזה אחרים מופיע כאן "אמנון לתמר", נוסח שאף הוא מביע את החד-צדדיות שאפיינה מערכת יחסים זו.

⁷ על פי חוקי ההגה, בצירוף "אמנון בתמר" יש לצפות לבי"ת דגושה שכן קודם לה עיצור (וכפי שמנקד גם בער בהערה את הצעת התיקון שלו), כך שהחלפתה בוא"ו אינה מתבקשת. אף על פי כן, אין להוציא מכלל אפשרות שאכן הגו כאן (בטעות) בבי"ת רפה, אולי בהשפעת הצירוף הסמוך "דוד ויהונתן", והיא התפרשה בהמשך כוא"ו עקב הזהות בהגייתן.

⁸ עיטור סופרים, חלק שני שער חמישי. לבוב תר"כ, ח"ב כז ע"א.

⁹ "וכתוב בספר העיטור שעיקר הנוסחא היא ע"י חופה בקידושין בבי"ת אלא מפני שהדייקנים קראוה לבי"ת ההיא רפה מפני שהיא סמוכה לה"א שהיא מאותיות אהו"י ומרפות בג"ד כפ"ת טעו הסופרים וכתבוה בוי"ו עכ"ל" (בי"ע על טור אבן העזר, ריש סי' לד). קשה לקבוע מהיכן מצטט ר' יוסף קארו את הדברים, אם מכתב-יד שעמד לפניו או מכלי שני, מכל מקום, החלק השני של ספר העיטור (שבו מופיעים הדברים) נדפס לראשונה רק בשנת תר"כ (1860), מאות שנים (!) לאחר הבית יוסף, ונעדר ממנו פירוט הרקע הפונטי לרפיונה של הבי"ת שיש בבית יוסף.

ישראל".¹⁰ רמ"א מביא בהגהה את המנהג האשכנזי: "וי"א נוסח הברכה בלשון אחר, כי אומרים: והתיר לנו הנשואות ע"י חופה וקידושין וחיותם: בא"י מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין, וכן נוהגים במדינות אלו". ההבדל הבולט בין המנהגים הוא בחתימתה של הברכה, אך גם בגוף הברכה נכתב הצירוף "חופה וקידושין" באופן שונה: רמ"א העמידו בוא"ו החיבור, ולא בבית. כך נקבע בפסיקה האשכנזית ונתקבל במנהג, וזהו הנוסח בסדר הנישואין שכללו סטנוב (קנ ע"א) והידנהיים (קנו ע"ב) בסידוריהם. כך מעמיד גם בער ומציג את ההסבר הפונטי שהציע בעל העיטור ליישוב הקושי שמעורר הצירוף "חופה וקידושין":

על ידי חפה וקדושין, פירוש ע"י ברכת חופה שהיא גומרת את הקדושין. ובעל העיטור בחלק א' שער ה' כתב שמסתבר לומר על ידי חופה **בְּקדושין** בבית"ת וטעות **בְּקדושין** נתהוה ע"י דמיון הברת אות וי"ו ואות בית"ת. וכן בש"ע אה"ע סי' ל"ד **בְּקדושין** בבית"ת, גם בס' חפת חתנים (ליוורנא שנת תקנ"ז) הדפיסו כן. אמנם בעל נחלת שבעה (דף ל"ג, א') יישב גרסה **בְּקדושין** בוי"ו. ועוד לדעת כי בשאלות דרב אחאי גאון סמן י"ו הנוסחא **על ידי קדושין וחפה**.

מלבד בשולחן ערוך בער מציין להופעתו של הצירוף "חופה בקידושין" גם בספר "חופת חתנים",¹¹ ומדבריו עולה כי ההסבר המבוסס על הזדהות הגייתן של הביטוי הרפה והוא"ו מתיישב על דעתו.¹² מכל מקום, בער אינו מגיה את נוסח הברכה שנקבע על ידי פוסקי אשכנז. הוא מפנה להצעה פרשנית אחרת שנזכרה בספרות ההלכה ואינה כרוכה בערעור על מקוריותו ואמינותו של הנוסח המקובל.¹³ לצד הסבר פרשני זה, בער מציין גם לספרות הגאונים שם מופיע נוסח מהופך, ונכון בסדרו: "על ידי קידושין וחופה".¹⁴

1.1.2 שי"ן

תולדות הגייתו של השי"ן הימנית בפייהם של יהודי אשכנז נחקרו ונתפרטו בספרות המחקר,¹⁵ וריז"ק קובע כי "שאלת הגיית שי"ן / שי"ן (ויתר השורקים) היא מן המסובכות בחקר מסורות

¹⁰ שו"ע אה"ע סי' לד, א.

¹¹ חיבורו זה של ר' רפאל מילדולה העוסק בהלכות נישואים היה נפוץ באשכנז בזמנו. בער מציין למראה המקום במהדורה הראשונה של החיבור שנדפסה בליוורנו תקנ"ז, אך כך מופיע גם במהדורות הבאות (למשל: לבוב תרכ"ב, כד ע"א).

¹² בהערת שוליים קצרה בער יוצר זיקה בין שתי הדוגמאות בעניין פונטי זה, ומפנה מכאן לדבריו הקודמים על "אהבת אמנו ותמר": "חלופ אותיות דומה לזה ראה למעלה דף 288".

¹³ ר' שמואל הלוי בשו"ת "נחלת שבעה" (שטרות סי' יב) עומד על כך שעל פי הפירוש המקובל במנהג פולין הצירוף "חופה וקידושין" הוא בסדר הנכון שכן החופה היא היריעה שתחתיה עומדים החתן והכלה בזמן עריכת טקס הקידושין והנישואין (וכפי שגם מקובל בימינו), והכניסה לחופה מתבצעת אפוא עוד לפני הקידושין.

¹⁴ שאלות דרב אחאי גאון, חיי שרה שאילתא טז (מהדורת מירסקי, א, עמ' ק).

¹⁵ גומפרץ, מבטאי שפתנו עמ' 33-50; אלדר, מסורת א, עמ' 101-103, והספרות הנזכרת בהערה 195 שם.

העברית בימי הביניים".¹⁶ מניתוח המקורות הכתובים עולה כי באשכנז ובצרפת התמזגו השי"ן הימנית והשי"ן השמאלית להגה אחד, ועד המאה השלוש-עשרה לא הבחינו ביניהן בהגייה. הנחה זו מתבססת על כתבי-יד מנוקדים רבים שאינם מסמנים נקודה דיאקריטית בשי"ן. מתוך היכרותם עם המציאות הפונטית שאפיינה את לשונות אירופה בימי הביניים המוקדמים, החוקרים קובעים כי השי"ן שהגייתה אבדה היא דווקא השי"ן הימנית שכן גם לשונות אירופה הנוצרית באותה תקופה לא ידעו הגה זה.¹⁷

הגייתה של השי"ן הימנית נתחדשה בפיהם של יהודי אשכנז במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה בעקבות מעתקי עיצורים שחלו בלשונות דיבור האירופיות, אך תפוצתם ותחולתם בעברית נעשתה בהכוונתם של מלומדים ומדקדקים בהתאם למסורת המקרא הטברני, ולא על פי תנאי המעתק בגרמנית. פעולתם של אותם מלומדים נשאה פרי, ובטקסטים מנוקדים מאוחרים יותר שוב מוצאים הקפדה על סימון נקודת ההבחן בשי"ן. עם זאת, החילוף בהגייתם של שני סוגי השי"ן התקיים במקומות מסוימים עוד במאה השמונה-עשרה (!), כפי שמעיד רז"ה: "ובמדינת איטליה מצאתי אנשים אשר היו מחליפים קריאת שי"ן הימנית לשמאלית, והשמאלית לימנית".¹⁸ חילוף כזה היה מצוי בעברית האשכנזית ובאחד הדיאלקטים של האידיש עד לפני כמה עשרות שנים.¹⁹ כמעט מיותר לומר כי בסידורים המדוקדקים, ובסדר עבו"י בפרט, לא נותר זכר לבלבול זה.²⁰ החילוף הפונטי בהגייתה של השי"ן כבר לא היה פעיל, וההבחנה בין שני סוגי השי"ן נשמרה בניקוד הטקסטים ובקריאתם. תהליך שיקום ההגייה הושלם, ותרם לכך גם מקומו המרכזי של המקרא ולשונו בתפיסתם של מדקדקי ימי הביניים ובפעולות הההדרה של מדקדקי הסידור האשכנזי. אף על פי כן, בהערות בודדות של בער אפשר למצוא הֶד לשיבוש הגייה אשכנזי זה (בעיקר בתיבות שיש להן משמעות בעברית בכל אחת משתי האפשרויות).

¹⁶ ריז"ק, עמ' 128, ושם בהמשך מציג דיון נרחב בסוגיה כשהוא מתמקד במסורות ההגייה של יהודי איטליה העולות ממחזוריהם.

¹⁷ גומפרץ, עמ' 35 (וראו גם רד"ק לשופטים יב, ו). בן-חיים חולק על קביעה זו וקובע כי ההבחנה בין שני מבטאיה של השי"ן לא אבדה מפיהם של כל יהודי אשכנז באופן גורף, ולאורך כל הדרך היו בהם שהגייתם העברית לא הושפעה מלשונות הדיבור האירופיות והם שמרו על מסורת ההגייה העברית הקדומה. ראו: בן-חיים, גומפרץ-ביקורת, עמ' 166.

¹⁸ רז"ה, יסוד הניקוד, עמ' ב.

¹⁹ אלדר, שם עמ' 103, והספרות הנזכרת בהערה 204. בהקשר זה ראוי לציין דברים שכותב ר' ישראל מאיר הכהן מראדין בחיבורו "משנה ברורה" בעניין הגייתם של כוהנים הנושאים את כפיהם: "וי"א עוד דבמדינת רוסיא שרגילין לקרוא שבולת סבולת, אף דכלל אנשי המדינה יודעים ההפרש שבין שי"ן ימנית לשמאלית, מ"מ מותר לישא כפיו" (סי' קכח, ס"ק לג).

²⁰ עניין זה הוא למעשה חלק מדיון רחב יותר בתולדות הגייתם של העיצורים השורקים בעברית, וקשור אליו החילוף בכתב בין השי"ן השמאלית והסמ"ך, אך זהו עניין שבכתב, ולא של הגייה. ראו לעיל, פרק א, סעיף 3.

1.1.2.1 שריון (עמ' 180)

בער מתייחס לתיבה "שריון" בהופעתה במזמורי קבלת שבת: "וירקידם כמו עגל, לבנון ושריון כמו בן ראמים" (תהלים כט, ו), וקובע כי היא בשי"ן שמאלית:

וְשָׁרְיוֹן הוא הר חרמון (דברים ג', ט') וכתוב בשי"ן שמאלית ע"פ המסורת...

במקורותיה השונים של העברית מוכרים חילופים בכתב בין שי"ן שמאלית וסמ"ך, חילופים שמקורם בהזדהות הגייתם של שני עיצורים אלה (פרק א, סעיף 3). עם זאת, העובדה שהכתיב "סריון" בסמ"ך אינו מתועד כאן במקראות ובסידורים²¹ מחזקת את הרושם שבמקרה זה הערתו של בער אינה מכוונת לכתב (שצריך להיות בשי"ן ולא בסמ"ך) אלא להגייה: בשי"ן שמאלית ולא בשי"ן ימנית. ואכן, עדות על חוסר הבהירות בהגייתה של תיבה זו עולה מדברי ר' אליהו בחור המעיד בחיבורו "מתורגמן" (ערך "שריון") כי במרבית ספרי המקרא בימיו הייתה התיבה מנוקדת בשי"ן ימנית, ורק במיעוטם היה "שריון" כדין: "וביש ספרים שריון בשין שמאלית". גם בהגותיו לשורש שר"ה בספר השורשים של רד"ק הוא מדגיש שיש להגות "שריון" בשי"ן (שמאלית), ככל הנראה כלפי ההגייה המשובשת בשי"ן ימין שהתהלכה בימיו.²² הערה דומה מוצאים ב"מנחת שי"ן לדברים ג, ט.²³ ספק זה בקריאתה של "שריון" והחילוף הפונטי שביסודו לא התקיימו בזמנו של בער, אך יש להניח שעדיין היו מי שהגו כאן בטעות "שריון", בשי"ן ימנית, בהשפעתה של מילה עברית מוכרת ושכיחה יותר.

1.1.2.2 עמשי (עמ' 308)

עמשי, שמו של אחד מגיבורי דוד המלך, מופיע בפסוקי "ויתן לך" הנאמרים במוצאי שבת: "ורוח לבשה את עמשי ראש השלישים" (דבה"י א יב, יח). בער מעיר בקצרה:

עמשי, בשי"ן שמאל.

במקרה זה אין עדויות על ההגייה "עמשי" בשי"ן ימנית, אך לאור העובדה שמדובר בפסוק מספר דברי הימים שאיננו שגור בפי הציבור, והשם "עמשי" אף הוא לא היה שכיח, אפשר שהגייה מוטעית זו נשמעה מפי הדיוטות.

²¹ על פי "מאגרים" הכתיב "סריון" בסמ"ך (בהוראה זו) מצוי בשלושה קטעי גניזה של פיוטים מסוף האלף הראשון לספירה.

²² שורשים, 442 ע"א.

²³ בצר מונה את הערותיו של מנחת שי בעניין זה, ומציין כי ברוב המקומות שהוא מעיר עליהם אכן יש שיבוש בדפוס ונציה הראשונים, ונקודת ההבחן נשמטה או סומנה במקום ההפוך (הנוספות למנחת שי, בראשית לו, ח, עמ' 130). שיבוש דפוס אלה עשויים להתפרש כעניין טכני, אך ייתכן שהם משקפים את המבוכה בהגייתה של השי"ן בהגייה האשכנזית.

1.1.2.3 כבש (עמ' 51)

לצד שתי דוגמאות אלה מן המקרא, יש הערה שעשויה לשקף סוגיית הגייה זו גם בין הערותיו של בער לנוסח המשנה. בפרק "איזהו מקומן": "עלה בכבש ופנה לסובב" (זבחים ה, ג). בער עומד על הוראתה של התיבה "כָּבֵשׁ" ומדייק את הגייתה בשי"ן ימין:

כָּבֵשׁ. בשי"ן ימין כמו דה"ב ט' י"ח, והוא מעלה אחת לבד המשופעה והולכת מהקרקע על המזבח

יש לשער שהדברים אמורים כלפי מי שהגו כאן בטעות "כָּבֵשׁ", בשי"ן שמאלית. גם מבלי להיזקק לתולדותיה של הגיית השי"ן במסורת הקדם-אשכנזית, אין כל קושי להסביר את צמיחתה של ההגייה המשובשת "כָּבֵשׁ" במקום "כָּבֵשׁ" בהקשר זה: שכיחותה בעברית גבוהה יותר והיא משתלבת באופן טבעי בפרק משנה העוסק בדיני הקרבנות. מכל מקום, בין אם יש לה תשתית פונטית ובין אם היא נובעת מסיבות סמנטיות מקומיות, בער מבקש לעקור הגייה זו שכל הנראה התהלכה בימיו.

1.1.3 איבוד הנחציות

הגייתם המקורית של העיצורים טי"ת, צד"י וקו"ף היא נחצית, אך אופן הגייה זה לא שרד במסורת האשכנזית (וכפי שקרה גם במסורות הגייה אחרות של העברית) ובעקבות זאת נוצרה זהות בהגייתן של הטי"ת והתי"ו (הדגושה), וכן קו"ף וכ"ף (דגושה). ייתכן שזהות זו בהגייתם של עיצורים אלה עומדת ברקע כמה מהערותיו של בער.

1.1.3.1 תכנת שבת (עמ' 238)

בנוסח תפילת מוסף לשבת אומרים: "תכנת שבת רצית קרבנותיה".²⁴ בער מבקש להסביר את משמעותה של צורת הפועל "תכנת", והוא עושה זאת תוך חילוף חופשי בין השורשים תכ"נ ותק"נ:

תכנת, כוננת, ל' תקון כמו ושמים בזרת תכן (ישעיה מ', י"ב) שהוא כמו תקן בקו"ף כמו שכתב רד"ק בשרש כשר, וכן באמת גורס אבן ירחי **תקנת** בקו"ף, אך בספרינו גם באבודרהם וברוקח ובתניא וכל בו וטור הוא בכ"ף וראה נמוק הרא"ב לשרשים ערך תקן. קביעתו של בער בדבר זהותם המלאה של שני שורשים אלה, תכ"נ ו-תק"נ, אינה מובנת מאליה והיא טעונה בירור,²⁵ אך אין ספק כי מדובר בשני שורשים קרובים במשמעותם, קירבה שאכן

²⁴ בר-אשר עוסק בהרחבה בנוסח תפילה זה ומתייחס להיבטים הדקדוקיים העולים ממנו, וענייני הגה אלה בכללם. ראו בר-אשר, לשוננו רנה, עמ' 97-113.

²⁵ שני השורשים, תכ"נ ו-תק"נ, עולים במקרא, והוראתם ותפוצתם ידעה שינויים על פני השנים. ראו בן-יהודה בערכם, ובר-אשר, שם, עמ' 102.

הביאה לחילופים רבים ביניהם, ומתרגומים ארמיים שונים עולה כי הם נתפסו כמעט כנרדפים.²⁶ בער מציין לראב"ן הגורס כאן "תקנת",²⁷ גרסה שאכן נתמכת מעדויות קדומות נוספות: כך בסדר רב עמרם גאון (עמ' עח), בסידור רס"ג (עמ' קיב) ובכמה קטעי גניזה.²⁸ קשה להכריע מה הייתה הצורה המקורית, מה היה גון המשמעות של כל אחת מהן, ובאיזה אופן התרחש השינוי. מכל מקום, גם אם בזמן שבו התחבר נוסח זה או הועלה על הכתב עדיין היו הכ"ף והקו"ף מובחנות בהגייתן ואין לתלות את החילוף בין הגרסאות בתחום הפונטי,²⁹ הרי שבזמנו של בער (ועוד הרבה קודם לו) אבדה ההגייה הנחצית מפייהם של אשכנזים, והצורות "תכנת" ו"תקנת" נהגו באופן זהה. קביעתו של בער כי השורש תכ"נ "הוא כמו תקן בקו"ף" מתייחסת ביסודה להוראתם של השורשים, אך אין ספק כי ברקע הדברים עומדת גם הזדהותן של הקו"ף והכ"ף בהגייה האשכנזית שהילכה סביבו אף שהוא אינו מתייחס לכך במפורש.

1.1.3.2 ראה והתקין צורת הלבנה (עמ' 212)

דוגמה דומה יש בפיוט "אל אדון", פיוט ארץ ישראלי קדום המשובץ בברכת יוצר בתפילת שחרית לשבת. פיוט זה מופיע בקטעי גניזה, בנוסחאות תפילה ובסידורים ומהווה חלק ממנהגי התפילה של העדות השונות עד ימינו אנו.³⁰ הפיוט מסודר בסדר א"ב, ולקראת סופו מופיע החרוז: "קרא לשמש ויזרח אור, ראה והתקין צורת הלבנה". כך הוא ברוב הנוסחאות, אך בער מביא בשם הטור גרסה אחרת לחרוז זה שבה משמש השורש קט"נ תחת השורש תק"נ:

ראה והתקין צורת הלבנה, כאשר ראה הקב"ה שיבאו אומות העולם לטעות אחרי השמש לעבדו אז התקין צורת הלבנה כדי שימנעו מלטעות בראותם כי הם שנים, וכדאיתא בב"ר פרשה ו'... וכתב הטור שיש אומרים **ראה והקטין צורת הלבנה** ומפרשים אותו על הקטרוג (בחולין ב' ע"ב ומובא בפירוש רש"י לבראשית א', ט"ז. ועיין שם בדעת זקנים לבעלי התוספות).

כפי שמציין בער, יסודו של הנוסח "ראה והקטין צורת הלבנה" הוא בדרשת חז"ל המופיעה בתלמוד הבבלי (חולין ס ע"ב) ומתארת את הדיאלוג בין הלבנה לבין הקב"ה שבסופו היא הצטוותה "לכי ומעטי עצמך" ונעשתה "המאור הקטן" המשמש לצד "המאור הגדול", השמש. הגרסה "הקטין" הנותנת ביטוי למדרש חז"ל זה וזכרת בדברי הטור, מתועדת גם בסידורים

²⁶ בר-אשר, שם, עמ' 103.

²⁷ ספר המנהיג סי' מב. ואולם, בכתבי-היד של החיבור יש כאן "תכנת". ראו מהדורת י' רפאל, א, ירושלים תשל"ח, עמ' קסט, ומראי מקום נוספים שציין להם המהדיר בהערה שם. ביניהם הוא מפנה גם לדבריו אלה של בער בסדר עברי.

²⁸ בר-אשר, לשוננו רנה, עמ' 100.

²⁹ שם, עמ' 104.

³⁰ עיון בתולדותיו ובנוסחאותיו של פיוט זה ראו שם, עמ' 114-133.

תימניים קדומים.³¹ עדויות אלה לקדמותה של הגרסה "הקטין" מלמדות כי יש לה קיום עצמאי שאינו תלוי בחלופתה "התקין" ואין בסיס להשערה כי היא נוצרה על רקע החילוף הפונטי ביניהן. עם זאת, קשה להשתחרר מן הרושם כי מבחינת הטור, וקל וחומר מבחינתו של בער, שתי הגרסאות, "התקין" ו-"הקטין", נתפסו כקרובות זו לזו מבחינה פונטית, קרבה של שיכול עיצורים שבבסיסה עומדת איבוד ההגייה הנחצית של הטי"ת, ועל בסיס קרבה זו הם דנו בגרסאות המתחלפות כאן.

1.1.4 היאלמותה של ההגייה הגרונית

כמה מהערותיו של בער הנוגעות להגייתם של העיצורים קשורות בהיאלמותה של ההגייה הגרונית, והוא מבקש למנוע את השיבושים העלולים להיווצר כתוצאה מכך. על אף שמדובר בתחום דקדוקי מובהק הנוגע למימוש הפונטי של העיצורים, הערותיו אלה של בער קשורות בדרך כלל בסמנטיקה, והן אמורות רק בכמה מקרים נבחרים שבהם הגייה בלתי-מדוקדקת של העיצורים עלולה לשנות את הוראתם של תיבה או צירוף וליצור השתמעות בעייתית. התייחסות לסוגיה עקרונית זו יש כבר בהקדמה לסידור, ובער מציג כמה דוגמאות לכך מפסוקי המקרא המשובצים בסידור:

כגון אם יאמר בפסוקי דזמרה נפשנו הַפְתָּה תחת חֲכָתָה, או שיאמר כל הנשמה תִּחַלל במקום תִּהַלל, יחרף להשם ומחריב את העולם. ומי שאומר ורָחֵם עמל ואון תחת ורהבם, ידבר הבאי (הקדמה, עמ' 10, בהערה)

דוגמאות אלה הן כולן מילים עצמאיות, אך בער מוסיף ומציין כי שיבוש המשמעות כתוצאה מהיאלמותה של ההגייה הגרונית עשוי לחרוג גם מעבר לגבולות המילה, ואף כאן מדגים תופעה זו מרצפים מקראיים הבאים בנוסח התפילה:

וכן גם בכל תבה שתחלתה אל"ף וסוף תבה שלפניה מ"ם יתן ריוח ביניהם, כמו בגוים את, ירושלים את, אלהיכם אמת, שאם לא יתן ריוח ביניהם תבולע אות באות ויושחת הדבור... וצריך לתת ריוח בין וחרה אף שלא ישמע וחרף. וכן ישמיע היטב עי"ן של נשבע ה' שלא תהא נראית כה"א

הדוגמאות בדבריו של בער אינן חידוש שלו והן מופיעות בספרות ההלכה. התביעה להקפיד בהגייה בסביבתם של העיצורים הגרוניים נזכרת בדברי הפוסקים בעיקר ביחס לפסוקי קריאת שמע,

³¹ שם, עמ' 122 הערה 54.

ובפרט במקרים שבהם הגייה בלתי-מדוקדקת משפיעה על המשמעות, ואולם רבים מהם מוסיפים כי יש להקפיד בכך גם בפסוקים אחרים ובלשון התפילה, וגם כאשר אין שינוי בהוראה.³² בהערתו על "בכל-לבבך" (עמ' 82) בער מרכז את הדוגמאות מעניין זה העולות בקריאת שמע (ומופיעות, כאמור, בדברי הפוסקים) אך יש גם כמה מקרים נוספים בסידור שבהם הוא רואה צורך מיוחד להעיר ולהזהיר על עניין פונטי זה, בפרט כאשר תיבה המסתיימת במ"ם סמוכה לתיבה הפותחת באל"ף, וכדלהלן.

1.1.4.1 במים אדירים (עמ' 73)

בהערתו על הפסוק "צללו כעופרת במים אדירים" בשירת הים (שמות טו, י), בער מציין את ההנחיה המופיעה בספרות ההלכה ביחס לקריאתו של פסוק זה:

כתב הב"ה [=הבאר היטב] בא"ח סמן נ"א יש להפסיק בין במים ובין אדירים

כך אכן כותב ר' יהודה אשכנזי בחיבורו "באר היטב" על שו"ע או"ח (סי' נא ס"ק ו), ודבריו הובאו בהמשך גם על ידי פוסקים נוספים.³³ הוא אינו מנמק את טעם הדבר, אך היו שביקשו לתלות זאת במחלוקת הידועה הנזכרת בתלמוד (מנחות נג ע"א) בעניין ניתוחו התחבירי ופירושו של הפסוק. לטענתם, ההנחיה להפסיק בין "במים" ובין "אדירים" מבקשת להדגיש כי אין כאן צירוף של שם ותוארו ("מים אדירים"), והיא מכוונת לפירוש הפסוק שלא על פי פשוטו, כאשר "אדירים" (=המצרים) הוא הנושא התחבירי שלו.³⁴ כך מסביר ר' יוסף תאומים, בעל "פרי מגדים", את הנחייתו של "באר היטב". הסבר מוכר זה נדחה על ידי בער אשר מאריך להוכיח כי הוא אינו תואם את ניתוחו התחבירי של המשפט כפי שעולה מטעמי המקרא.³⁵ אף על פי כן, בער אינו חולק על ההנחיה להפריד את הצירוף "במים אדירים", אך מציע כי היא אכן נצרכת אך מסיבה אחרת, פונטית:

³² שו"ע או"ח סי' סא, סעיפים טז, יט, כא, כב, וכן אליהו רבה שם, ס"ק כה. וראו שלי"ח ח"א פ ע"ב. דבריו שם אמורים ביחס לקריאת שמע, אך הוא מביא בשם "באר מים חיים" שזהירות זו נצרכת ב"כל מקום שנמצא בתפלה או בפסוקי דזמרה... תיבה המסיימת במ' ותיבה שלאחריו מתחלת באות א'... וכן כל את ואת הסמוכים למ"ם צריך להפרידם זו מזו".

³³ פרי מגדים ס"ק ד, משנה ברורה ס"ק יז.

³⁴ כך, לדוגמה, מפרש גם הספורנו. לפי פירוש זה, "אדירים" הוא הנושא התחבירי של המשפט וכוונתו למצרים. לעומת זאת, על פי פשוטו של מקרא נושא המשפט איננו מפורש, ו"במים אדירים" הוא צירוף של שם ולואי.

³⁵ בער מצביע על כך שההפסקה המשמעותית בחלק זה של הפסוק היא בתיבה "כעופרת" המוטעמת בזקף. התיבה "במים" אומנם מוטעמת בטפחא שהיא טעם מפסיק, אך אין בו כדי לקשור אותה לשלפניה. פסוק זה נזכר הרבה בדיונים על היחס בין פיסוק הטעמים ופרשנות. ראו, לדוגמה, ש' קוגוט, המקרא בין טעמים לפרשנות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 89.

ואחרי הדברים והאמת האלה אין טעם של הפסקה בין מים ובין אדירים אלא שלא יבולעו מים שבסוף במים וא"ל שבראש אדירים זו בזו דוגמת וזכרתם אותם, זונים אחריהם.

סביבה פונטית כזו, שבה תיבה מסתיימת במים והתיבה שלאחריה פותחת באל"ף, מזדמנת הרבה בסידור ואין צריך לומר כי בער אינו מעיר על כך בכל מקום, וככל הנראה אף כאן הוא לא היה מעיר על כך אילולא ההנחיה להפריד בין התיבות הייתה מופיעה בדברי הפוסקים.³⁶ יתר המקרים הללו שבער מזהיר על הצורך להקפיד בהגייתם הם צירופים שבהם התיבה השנייה היא מילת היחס "אֶת" בנטיית השונות, כך שהיאלמות הגייתו של הסותם הסדקי בסמוך לתיבה המסתיימת במים יוצרת צירוף הנשמע כנגזרת של "מוות": מֵת, מוֹתוֹ, מוֹתָם. הפוסקים מבקשים להימנע מהשתמעות זו ובפרט כאשר היא מתייחסת לקב"ה, ועל כן הזכירו צירופים כאלה בין דיוקי ההגייה שעליהם יש להקפיד בקריאת שמע: "וזכרתם את", "ולמדתם אותם", "וראיתם אותו", ועוד.³⁷ צירופים אלה נזכרים בהערתו על "בכל לבבך" שבה הוא מרכז את ענייני ההגייה בקריאת שמע, אך בער מעיר על כך גם בכמה הזדמנויות נוספות בנוסח התפילה והברכות. הוא מזהיר על שיבוש אפשרי כזה בהגיית הפסוק "ויברך אלהים את יום השביעי" בנוסח הקידוש לליל שבת (עמ' 188), וכן בלשון תפילת העמידה לראש השנה "כי אתה אלהים אמת" (עמ' 388).³⁸

1.1.4.2 ונשא ברכה מאת ה' (עמ' 560)

התייחסות נוספת לעניין פונטי-סמנטי זה מוצאים אצל בער גם ביחס לנוסח ברכת המזון "ונשא ברכה מאת ה'". מתפלל שלא יקפיד כאן על הגייה מדוקדקת של הסותם הסדקי עלול להוציא מפיו את הצירוף "מת ה'" הנתפס כמובן כ"חרוף":

ונשא ברכה... ויש להזהר בקריאת מאַת להביר הטיב את האל"ף שלא יבוא לידי חרוף. וכתוב בהגהות מהרי"ל הלכות ר"ה שבשביל זה יש שאין אומרים כלל הנוסחא במרום, ויש שאומרים מַעַם ה', אמנם הנכון שלא לשנות ל' הכתוב רק ידקדק בדבורו שלא יבליע האותיות (מט"מ סי' של"ט).³⁹

³⁶ הנחיה דומה נזכרת בדברי הפוסקים בנוגע לפסוק "וה' שמים עשה" לצד הנחיות הגייה נוספות מדברי של"ה המתייחסות לפסוק זה (לדוגמה או"ח סי' נא, מג"א סי"ה). בער מציין אותן בהערה (עמ' 60), אך דווקא ההנחיה להפריד בין "שמים" ל"עשה" על מנת למנוע היבלעות של העיצורים זה בזה נעדרת מדבריו.

³⁷ שו"ע או"ח סי' נא, כא: "צריך בכל אל"ף שאחר מים להפסיק ביניהם כגון ולמדתם אותם וקשרתם אותם ושמעתם את וראיתם אותו שלא יהא נראה כקורא: מותם, מת".

³⁸ ברקע ההנחיה להקפיד להפריד בהגייה בין "אלהים" ל"אמת" עומד לא רק השיקול הפונטי אלא נוסף לו היבט תחבירי, והפרדה זו מחדדת כי "אלהים אמת" הוא צירוף של נושא ונשוא ואיננו צירוף סמיכות. עיינו שם.

³⁹ בער מפנה למראה מקום בחיבור "מטה משה", חיבורו ההלכתי של ר' משה מאט מפשמישל, מתלמידי מהרש"ל במאה השש-עשרה. למעשה, הדברים שכותב בער בהערה הם ציטוט כמעט מדויק של דבריו שם.

כפי שמציין בער, ההשתמעות הבעייתית שעשויה לעלות מהגייה בלתי מוקפדת של הצירוף "מאת ה'" נזכרה כבר בדברי מהרי"ל המביא את הדברים בשם רבו, ר' שלום מנוישטט. על פי עדותו, יש שהסירו נוסח זה מהברכה על מנת להימנע משיבוש חמור זה: "ואמר שראה מרבתי שהיו ממדינת ריינוס שלא היו אומרים בגלל זה". אחרים הציעו לשנות אותו, תוך שמירה על המשמעות: "ונשא ברכה מעם ה'".⁴⁰ בער אינו רואה באתגר פונטי זה סיבה להגיה את נוסח הברכה וקובע כי אין לסטות מהנוסח המקובל (המבוסס על לשון הפסוק בתהלים כד, ה), אך יש להקפיד בהגייתו ולבטא היטב את האל"ף "שלא יבוא לידי חרוף".

1.1.4.3 וממליכים את (עמ' 78)

הזהירות מעיוות של המשמעות כתוצאה מהגייה בלתי-מוקפדת של תיבה המסתיימת במ"ם שאחריה מילת היחס "את" נזכרת בדברי הפוסקים גם ביחס לנוסח ברכת יוצר: "וכלם פותחים את פיהם.. וממליכים את שם האל המלך הגדול הגבור והנורא". התביעה להקפיד בקריאתו של הצירוף "וממליכים את" כך שלא יישמע, חלילה, כ"ממליכים מת" מופיעה בדברי הטור (או"ח סי' סא) ונזכרת בכמה מספרי ההלכה.⁴¹ הנחיה זו מופיעה גם בדבריו של בער, אך הוא מבקר את הפיסוק שהועמד בחלק מהסידורים על מנת לבטא אותה:

וממליכים ... אבל אין לעשות סמן סוף פסוק אחרי וממליכים (כמו שהוא בטעות ברוב הסדורים החדשים) כי אין בו הפסק מאמר אלא נמשך להבא, וממליכים את שם האל וגו', רק יש להפריד מעט בין **וממליכים** ובין **את** שלא יבולע מי"ם באל"ף.

עמדתו בעניין זה היא ברורה ונחרצת: על אף הרצון להימנע מהשמעת הצירוף "ממליכים מת", יש לשמור על הרצף התחבירי של המשפט. הוא יוצא כנגד הנוהג המקובל "ברוב הסדורים החדשים" להפריד את התיבות "ממליכים את" באמצעות סימן פיסוק. סימן זה אומנם מוודא שהמתפלל יפסיק ביניהן והאל"ף לא תיבלע במ"ם, אך למעשה הוא מעוות את כוונת נוסח התפילה ומשבש את משמעותו. סימן הפסקה כזה מופיע בסידורים רבים מהמאה השמונה-עשרה והוא מצוי גם בסידוריהם המדוקדקים של רז"ה (טז ע"א), סטנוב (כו ע"א) והיידנהיים (טז ע"ב).

הערה זו של בער מלמדת על חושיו הלשוניים הבריאיים ומעידה על יכולתו לראות את נוסח התפילה גם מעבר לפרטים הדקדוקיים שממנו הוא מורכב. ברור לו כי בסביבה הפונטית הזו

⁴⁰ מנהגי מהרי"ל, מוסף של ראש השנה, עמ' רצו-רצז.

⁴¹ חלקם מזכירים זאת כראייה לכך שצורות הפועל בנוסח זה מסתיימות במ"ם ולא בנו"ן: "ומברכים ומשבחים ומפארים ומעריצים ומקדישים וממליכים", שאם לא כן לא היה מקום לחשוש מההגייה המשובשת "וממליכים מת". ראו מהרי"י וייל סי' לד, וכן מטה משה, חלק ראשון, סי' פו. בין הפוסקים האחרונים מוצאים דברים ברורים בעניין זה בהערותיו של חת"ם סופר על שו"ע או"ח סי' נט: "מיהו גם באת שם האל ממתנינים ולא שמעתי טעם לזה. ונראה לי מפני שכתב הטור לקמן סימן ס"א להפסיק בין ממליכים לאת שם דלא לתחזי מת שם ח"ו וי"ל דהכא איכא קפידא טובא מפני המינים העובדים למת, לכן עושים הפסקה בין ממליכים לאת שם".

צפויה להישמע ההגייה "ממליכים מת" והוא שותף לרצון למנוע אותה עקב השתמעותה, אך לא במחיר עיוות מהותי של מבנה המשפט. מכוח תפיסתו זו ובניגוד לקודמיו, בער אינו מעמיד סימן פיסוק בין "ממליכים" ובין "את". מכל מקום, במקרה זה אף הוא אינו מסתפק בהערה על הצורך בהקפדה על הגייתן של התיבות כפי שעשה בכמה דוגמאות אחרות בסידור, אלא טורח להפריד אותן זו מזו בגוף הסידור באמצעים גרפיים: הן עומדות בשורות נפרדות, ואף גודלו של הגופן משתנה במעבר בין השורות.⁴²

מאפיין זה בדרכו של בער מצוי גם בהערתו על "בכל לבבך" שבה הוא מרכז את ענייני ההגה וההגייה בקריאת שמע:

ויש לדעת כי מה שאמרו חז"ל יתן ריוח בין הדבקים, אין משמעו שיפריד התבות ויתן הפסקה ממש ביניהם כי הרבה מהן שלא יתכן לעשות כן כגון **בכל-לבבך** הוא מוקף ואין יפרידם, אבל הכונה שיתן הבדל בתבות בלשון ויקראם מתון מתון עד שיבוארו היטב כל האותיות, וראה מכלול דף ע"ז, ב' ודף פ' ע"ב.

הדברים אומנם פחות מובהקים אבל רוח הדברים דומה: הם משקפים את העובדה שבער אינו רואה בשיקול הפונטי חזות הכול, ולמרות הצורך בהפרדת הגייתן של המילים כדי למנוע את התלכדותם של העיצורים הזהים (שבמקרה זה אף מעוגן בהלכה), הוא מבקש לשמור על הרצף התחבירי של המשפט ומנחה את המתפלל להפסיק ביניהן רק במעט.

1.2 התלכדות עיצורים זהים

התלכדות של שני עיצורים זהים רצופים שהראשון ביניהם הוא חסר תנועה היא תופעה טבעית ושכיחה בעברית, ובהעדר תשומת לב להגייה היא עשויה לחרוג גם מעבר לגבולות המילה כך שמילים סמוכות נהגות ברצף, כמילה אחת. בדרך כלל הגייה כזו אינה משפיעה על המשמעות ואינה משנה אותה, אך היא מקשה לעמוד על כוונת הדברים. כבר במסגרת הנחיותיו להגיית מילות התפילה המופיעות בהקדמה לסידור, בער מצביע על סביבה פונטית זו ועומד על הצורך להקפיד שלא להבליע את התיבות זו בזו:

יזהר בכל תבות אשר השניה מתחלת באות הדומה לאות של סוף תבה שלפניה שלא

יקראם במהירות זו לזו אלא יתן ריוח ביניהם

⁴² לדברים שכותב בער בעניין זה יש חשיבות עקרונית בהבנת דרכו, אך דומה כי במבחן התוצאה קשה לומר שיש הבדל של ממש בין העמדת סימן פיסוק (כפי שעשו קודמיו) לבין האמצעים החזותיים האחרים שבהם בוחר בער להביא לידי ביטוי בסידורו את ההפרדה הנדרשת בין התיבות.

בער מסתפק בהנחיה עקרונית זו ואינו רואה צורך להעיר באופן שיטתי בכל הזדמנויות בסידור שבה נוצרת סביבה כזו, למעט בשני מקרים: "בכל לבבך", "המוציא לחם מן הארץ".

1.2.1 בכל-לבבך (עמ' 82)

במסגרת התפילה יש לקריאת שמע יש מעמד מיוחד הבא לידי ביטוי, בין היתר, בתביעה להקפיד באופן מיוחד על הגיית מילותיה: "ולמדתם, שיהא למודך תם. שיתן ריוח בין הדבקים. עני רבא בתריה: כגון על לבבך, על לבבכם, בכל לבבך, בכל לבבכם, עשב בשדך,⁴³ ואבדתם מהרה, הכנף פתיל, אתכם מארץ" (ברכות טו ע"ב). הנחיה זו נזכרת בדבריהם של מדקדקים ופוסקי הלכה, ואף הם מציינים אותה בעיקר בהקשר של קריאת שמע.⁴⁴ כך מוצאים גם אצל בער:

בכל-לבבך צריך לדקדק באותיות ולתת ריוח בין הדבקים (ברכות ט"ו) שלא תבולע אות באות כגון בשתי אותיות דומות שהאחת סוף תבה והשניה ראש תבה הסמוכה או שסוף התבה מ"ם וראש תבה הסמוכה אל"ף או עי"ן תבות כאלה בקל יבולעו אותיותיהם ולא ישמעו כראוי אם לא ידקדק בקריאתן. ואלה הן התבות הצריכות דקדוק וזהירות, **בכל לבבך, היום על, על לבבך, וכתבתם על, בכל לבבכם, עשב בשדך, ועבדתם אלהים, אלהים אחרים, ואבדתם מהרה, ושמעתם את, על לבבכם, וקשרתם אתם, ולמדתם אתם, ובניכם על, השמים על, הכנף פתיל, וראיתם אתו, וזכרתם את, ועשיתם אתם, זנים אחריהם, ועשיתם את, אתכם מארץ, אלהיכם אמת.**

הדוגמאות המובאות בתלמוד לעניין ההקפדה על ההגייה מתמקדות בהתלכדותם של עיצורים זהים, אך אין קושי להבחין שבער מרחיב את הרשימה וכולל בה גם צירופים שתיבותיהם עלולות להיבלע זו בזו על רקע היאלמותה של ההגייה הגרונית (לעיל, סעיף 1.1.4).

1.2.2 המוציא לחם מן הארץ (עמ' 198)

בנוסח ברכת "המוציא לחם מן הארץ" בער מעיר כי יש לדייק בהגייה כך שהתיבה "לחם" לא תתחבר למילת היחס "מן" הסמוכה לה:

לחם מן, צריך לתת ריוח בין שתי התבות שלא תבולע אחת מן ב' הממ"ן הנפגשות זו בזו; וכתבו התוספות בברכות דף ל"ח, ב' בשם הירושלמי אשר גם מזה הטעם אומרים

⁴³ צירוף זה (וכן הצירוף "הכנף פתיל" שנוצר בהמשך) מעורר קושי שכן העיצורים שהתלמוד מזהיר מפני התלכדותם אינם זהים – הראשון רפה ושני דגוש. גומפרץ רואה בכך עדות למסורת הגייה קדומה שבה אותיות רפות נהגו כדגושות בהופעתן בסוף הברה. ראו גומפרץ, עמ' 7 והערה 24 שם.

⁴⁴ בין ספרי הדקדוק יצוין, למשל, למכלול עג ע"א. בספרות ההלכה הדברים מופיעים בצורה ברורה בשו"ע או"ח סי' סא, כ: "צריך ליתן רוח בין תיבה שתחילתה כסוף תיבה שלפניה כגון בכל לבבך וכו'". הדוגמאות בסעיף זה כולן מפרשיות קריאת שמע, אך בסעיף התוכף הוא מרחיב את ההנחיה ומחיל אותה גם על יתר חלקי התפילה: "אף בפסוקי דזמרה ובתפלה צריך לדקדק בכך".

המוציא ולא מוציא כדי שלא לערב האותיות ר"ל שלא תבולע מ"ם של מוציא במי"ם של העולם שלפניו.

סביבה פונטית כזו שבה תיבה מסתיימת בעיצור שבו פותחת התיבה שאחריה מזדמנת הרבה בסידור, ולכאורה לא ברור מה ראה בער להתעכב דווקא על דוגמה זו. ייתכן שחשיבותה של ברכת המוציא ושכיחותה הגבוהה הביאו אותו להעיר על הדיוק בהגייתה, אך ייתכן שהדבר נעוץ בעובדה ששיקול פונטי כזה נזכר בדברי הפוסקים בבואם להכריע בשאלת נוסח אחרת בברכה זו - האם יש לברך "מוציא לחם" או "המוציא לחם" (בה"א היידוע). מחלוקת זו נזכרת בתלמוד במסגרת דיון בשאלה העקרונית האם הברכה היא בלשון עבר או בבינוני. הראיות המובאות שם משקפות תפיסה של מערכת הזמנים של העברית המקראית הרחוקה מהגישה הבלשנית המודרנית (להלן, סעיף 1.1.2), אך התוספות מביאים בשם הירושלמי העדפה לצורה המיוחדת משיקול פונטי – להימנע מהסמכתן של התיבות "העולם" ו-"מוציא" באופן שהגיתן תתלכד: "ובירושלמי מפרש טעמא כדי שלא לערב האותיות כגון העולם מוציא" (ברכות לח ע"ב ד"ה "והלכתא המוציא").⁴⁵ בער מכיר את הדברים ומזכיר אותם בהמשך ההערה, ונראה שבהשפעתם הוא מעלה שיקול פונטי זה גם ביחס לצירוף "לחם מן" המעורר אף הוא חשש דומה. ואכן, החשש מפני התלכדות בצירוף זה עולה בדברי התוספות הנזכרים, אך הם אינם רואים בכך הצדקה לשנות את נוסח הברכה שכן הוא מבוסס על הפסוק בתהלים "מצמיח חציר לבהמה ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ" (תהלים קד, יד).

1.3 הידמות בקוליות

עיצורים סמוכים הזהים במקום החיתוך ובאופן החיתוך עשויים להשפיע זה על זה מבחינת הקוליות ולהידמות בהגיתם בהיבט זה. תופעה זו, השכיחה בלשון הדיבור, עומדת ברקע כמה מקרים בלשון התפילה שפוסקי ההלכה מעירים לגבי הצורך להקפיד בהגיתם, ואף בער מזכיר אותם. הבסיס לכך מצוי בתלמוד הירושלמי: "ר' לוי ר' אבדימא דחיפה בשם ר' לוי בר סיסי צריך להתז למען תזכרו. ר' יונה בשם רב חסדא צריך להתז כי לעולם חסדו" (ברכות ב, ד; ד ע"א). שתי הדוגמאות הנזכרות בירושלמי משקפות חשש מהשפעה של עיצור קולי על הגיתו של עיצור סמוך לו שהגיתו אטומה, או להפך. הפוסקים מביאים הנחיה זו בדבריהם וחלקם אף מדגימים את הצורות המשובשות העלולות להישמע כתוצאה מכך: "צריך להתז זי"ן של תזכרו דלא לשתמע תשקרו או תשכרו והוי כעבדים המשמשים על מנת לקבל פרס" (שו"ע או"ח סי' סא, סעיף

⁴⁵ ירושלמי ברכות ו, א (י ע"א).

יז). בער מעיר אף הוא על הצורך להקפיד בהגייטם של שתי תיבות אלה (עמ' 63, 82), ואפשר שיש בנוסח התפילה דוגמה נוספת הנוגעת לעניין זה.

1.3.1 סובבים הודו (עמ' 211)

בסדר עבו"י מופיע בפיוט "אל אדון": "גדלו וטובו מלא עולם, דעת ותבונה סובבים אותו" כרגיל בסידורי אשכנז, אך בער מציין בהערה למי שביקש להגיה אותו ולהעמיד "סובבים הודו" תחת "סובבים אותו", ונראה שהוא מצדד בהגהה זו:

סובבים אותו, כתוב בס' נגיד ומצוה דף נ"ו שיש לומר דעת ותבונה סובבים הודו ולא **אותו** והגהה נכונה היא כידוע למבין.

בער אינו מסביר את טעם הדבר, ומסתפק בקביעה כי "הגהה נכונה היא כידוע למבין". ניסוח זה והחיבור הקבלי "נגיד ומצוה" שעליו הוא מתבסס⁴⁶ רומזים כי מעורבים כאן שיקולים הנגזרים מעולם הקבלה ותורת הסוד. שיקולים אלה אינם מפורשים גם בנגיד ומצוה, אך הדעת נותנת כי ברקע עומדת התפיסה המבקשת להרחיק את ההגשמה מן האל, תפיסה המתיישבת בצורה קלה יותר עם הנוסח "סובבים הודו" לעומת הנוסח "סובבים אותו" שיש בו מן ההגשמה. מכל מקום, עולה מכאן עדות על קיומן של שתי חלופות בנוסח הפיוט ושתיהן מתועדות בסידורים ומהלכות בפיהם של המתפללים בני העדות השונות עד היום.⁴⁷

התיאור המתבקש הוא כי הנוסח הקדום היה "סובבים אותו" והוא תוקן בהמשך ל"סובבים הודו" במסגרת הניסיון להרחיק הגשמה, תיקון שהיה קל ופשוט על בסיס הדמיון הקיים ביניהן בצורתן ובהגייתן.⁴⁸ עם זאת, מבחינה פונטית סביר יותר להניח תהליך הפוך שבו הנוסח המקורי "הודו" נהגה כ"אותו": הה"א נהגתה כאל"ף, והגייתה האטומה השפיעה על הדל"ת שנהגתה אף היא כעיצור שאיננו צלילי, תי"ו. קשה להכריע מהו היחס בין שתי הגרסאות ואיזו מהן קדומה יותר, אך אי אפשר להתעלם מהקרבה הפונטית ביניהן שככל הנראה עומדת ברקע החילוף, יהא כיוונו אשר יהא.⁴⁹ מכל מקום, בכל סידורי אשכנז - קדומים ומאוחרים, מדוקדקים ושאינם כאלה – הגרסה היא "סובבים אותו", ואף על פי שמדבריו של בער נראה שהוא מעדיף את הנוסח "סובבים הודו", הוא אינו שולח ידו בנוסח התפילה ומעמיד בסידורו את הנוסח המקובל.

⁴⁶ נגיד ומצוה, עמ' קכט בהערה.

⁴⁷ בר-אשר, לשוננו רנה, עמ' 117 והערה 27.

⁴⁸ שם, עמ' 118.

⁴⁹ ניתן גם להציע תהליך מורכב יותר שבו נוטלים חלק שיקולים תיאולוגיים ופונטיים זה על גבי זה, רצוא ושוב: הנוסח המקורי היה "סובבים אותו" והוא הומר ב"סובבים הודו" מתוך רצון להרחיק את ההגשמה, אך המתפללים לא הקפידו בהגייתו ומסיבות פונטיות שבה והשתרשה ההגייה "אותו". הגייה זו וההשתמעות העולה ממנה עוררה את התנגדותם של בעלי הקבלה שחזרו וביקשו להעמיד תחתיו "סובבים הודו", ונימוקיהם מתורת הנסתר עמם.

1.4 עיצורים גרוניים

1.4.1 תשלום דגש

1.4.1.1 עֲרֵבְתֶם (עמ' 194)

בער מעיר על צורת הפועל "עֲרֵבְתֶם" בסוף פרק "במה מדליקין": "שלושה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה עשרתם ערבתם הדליקו את הנר" (שבת ב, ז). הוא מציין את הידוע כי היא מנוקדת בצירי תמורת הדגש שהיה ראוי להופיע בעי"ן הפועל:

עֲרֵבְתֶם עי"ן בצרי בעבור הרי"ש שאינו מקבל דגש כי בבנין פיעל הוא.

הניקוד בצירי המתבקש על פי חוקי ההגה של העברית אכן מצוי כאן בכתבי היד של המשנה, במהדורות הדפוס ובסידורים, אולם העדר תשלום דגש לפני רי"ש מתועד היטב במסורת הקדם-אשכנזית⁵⁰ ובמסורת איטליה, גם בצורה זו גופה.⁵¹ לא מצאתי עדויות לכך, אך אין להוציא מכלל אפשרות שההערה המדגישה את הניקוד בצירי (ומצויה קודם כבר בסידוריהם של רש"י ושל ר"ע ור"א) נועדה למנוע את ההגייה "עֲרֵבְתֶם" (בחיריק) בהשפעת צורת הפועל הסמוכה "עֲשֹׂרְתֶם". החשש מפני גרירה כזו איננו מופרך ויש בו כדי להסביר את הצורך בהערה.⁵²

1.4.1.2 וְנִחַתֶם (עמ' 435)

חשש דומה אפשר שעומד גם ברקע הערה נוספת של בער האמורה על נוסח התוספת המיוחדת לתפילת נעילה ליום כיפור: "בספר חיים ברכה ושלום... נִזְכָּר וְנִחַתֶם לפניך":

וְנִחַתֶם, הנו"ן בצרי בעבור החי"ת דוגמת יִחַלֵּק יִחַקֵּר יִחַשֵּׁב ורעיהם.

גם במקרה זה הניקוד בצירי הוא ברור ומוסכם וכך מנוקד בכל הסידורים. אין ממנהגו של בער להעיר על תופעות דקדוקיות פשוטות וידועות, אולם ההיקש לצורה הסמוכה "נִזְכָּר" וההרגל להגות בעקבותיה את הצורה "נִכְתָּב" (כפי שהוא בכל שאר תפילות הימים הנוראים) עשויים להביא לשיבוש בהגייתה של "ונחתם" ולקריאתה בחיריק במקום בצירי, ובער מבקש למנוע זאת.

1.4.1.3 אֶרַע (עמ' 286)

בין הניסים שהתרחשו בבית המקדש מזכירה המשנה את העובדה ש"לא ארע קרי לכהן גדול ביום הכיפורים" (אבות ה, ה). צורת הפועל "ארע" גזורה מהשורש הארמי אר"ע ובער עומד על הוראתה וקובע כי היא גזורה מבנין פיעל, וניקודה בצירי ופתח:

אֶרַע לי מקרה ופגיעה, וכן נקודו בפיעל.

⁵⁰ אלדר, ניקוד ההגדה, עמ' 215; בית-אריה, וורמייזא, עמ' 324.

⁵¹ ריז'יק, עמ' 225.

⁵² אפשרות זו נזכרת גם בדבריו של ריז'יק, שם, אך לפחות ביחס למחזורי איטליה שנבדקו על ידו הוא דוחה אותה. הוא מוצא עקיבות במחזורים השונים בעניין תשלום דגש לפני רי"ש, ומשער כי נהגו בכך שתי מסורות שונות.

ניקודו זה של בער מכוון בדיעבד לניקודה של הצורה במשנה באבות בכ"י קאופמן,⁵³ אך הוא אינו מצוי בסידורי קודמיו וביחס אליהם מדובר בחידוש: רש"ס מנקד "אַרְע" (ב, 605),⁵⁴ ואילו בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (עג ע"ב), רז"ה (עא ע"ב), סטנוב (קלט ע"ב), והיידנהיים (פח ע"ב) מנקד "אַרְע", בחיריק.⁵⁵ בער אינו מנמק את קביעתו, אך מסתבר כי גם כאן הצייר באל"ף משקף את הארכת התנועה תמורת הדגש המתבקש ברי"ש. אין ספק כי הניקוד "אַרְע" שמעמיד בער בניגוד לכל קודמיו הוא מעשה של תיקון על פי דקדוק ומשקף את יסודיותו בהחלת כללי הדקדוק המקראיים (כפי שהוא הבין אותם) על לשון המשנה והתפילה. תיקון זה מכוון, כאמור, לניקודו של כ"י קאופמן למשנה, ומקיים מסורת אשכנזית וותיקה המתועדת בניקודם של מחזורים קדומים: אִירְע, אִירְעו, אִירְעוהו.⁵⁶

1.4.1.4 שְעוֹר (עמ' 38)

סוגיה מורפו-פונטית זו של תשלום הדגש נידונה בדבריהם של מדקדקי הסידור על התיבה "שעור" במשנה: "אלו דברים שאין להם שְעוֹר הפאה והראיון".⁵⁷ בער מנקד בחיריק ובהערה הוא מסביר את גזרונה ודרך תצורתה:

שְעוֹר, כמו שתאמר מן נחם נחום כן מן שער שְעוֹר.

כך רגילה צורה זו בפיהם של דוברי העברית החדשה ודומה שאיש אינו מתלבט בה, אך הערתו הקצרה של בער רומזת לכך שלפחות בזמנו צורתה זו לא הייתה מוסכמת. ואכן, כהן הצביע על הקריאה "שְעוֹר", בתשלום דגש העולה מכתבי-היד הטובים של המשנה, ממסורות הקריאה של העדות, ממקורות מנוקדים שונים ואף ממסורת הקריאה הקדם-אשכנזית.⁵⁸ הוא עקב אחר תהליכי התיקון וההגהה שהובילו מדקדקי הסידור ומשתקפים בניקודם של סידורי אשכנז,

⁵³ בכ"י קאופמן יש כאן כתיב מלא המשקף את הצייר: אִירְע, וכך היא צורת הכתיב גם בכ"י פארמה א שאינו מנוקד כאן.

⁵⁴ רש"ס נשען על ניקודה של התיבה בתרגום אונקלוס לבמדבר כג, וז"ל: "כ"ה הנכון האל"ף בחטף פת"ח כי ויקר י"י (במדבר כ"ג) תרגומו וארע מימרא דיי"י". קשה לדעת האם רש"ס לא דייק בלשונו או שמא עמדה לפניו מהדורה אחרת, אך במהדורות הדפוס הנפוצות של מקראות גדולות הכתיב, הניקוד והנוסח שונים. הציור "ויקָר ה'" בפסוק טז מתורגם: "וְעָרַע מימר מן קדם ה'", וכך גם הציור הדומה "ויקָר אלהים" בפסוק ד באותו הפרק. זהו הנוסח והכתיב של התרגום הארמי גם במהדורת שפרבר, אך בניקוד שונה מעט: 'עָרַע' בקמץ ופתח, ולא בשני קמצים כפי שיש במהדורות הדפוס. מכל מקום, הניקוד בחטף פתח אינו מתועד, ואף לא הכתיב 'ארע'.

⁵⁵ אצל היידנהיים מנוקדת הרי"ש בקמץ: אִירְע. רש"ס מציע כי הניקוד השכיח בחיריק הוא תוצאה של טעות דפוס שהתגלגלה מהניקוד בחולם בתרגום הארמי למגילת רות "ואורע ארעותא" (ב, ג): "אבל בחיר"ק האל"ף לא נמצא בשום מקום ואולי נפל טעות בדפוס הנוסחאות שנדפס יו"ד במקום וי"ו וטעה המנקד ועשה חיר"ק תחת האל"ף מפני היותו שאחריה המורה על החיר"ק" (סידור רש"ס, ב, עמ' 605). במקרה זה, גם במהדורת שפרבר ובמהדורות הדפוס יש כאן הכתיב 'ארע', אך דומה שהשערתו של רש"ס היא מרחיקת לכת ואין לה על מה שתסמוך.

⁵⁶ אלדר, מסורת, ב, עמ' 357. מסורת הגייה זו מתועדת גם במחזורים איטלקיים, לצד הניקוד בחיריק שאף הוא מופיע בהם. ריזיק, עמ' 225.

⁵⁷ במסורת אשכנז המקורית ברכת התורה נסמכה לפרשת התמיד, וקטעי לימוד אלה כלל לא נכללו בה. ברכת כהנים ומשנת "אלו דברים" היו מקובלים בארצות המזרח, והם נסתפחו למנהג האשכנזי כבר בשלב מוקדם ביותר.

⁵⁸ כהן, דקדוקי, עמ' 263-265, והערות 27-32.

והראה כיצד פשט הניקוד "שְעֹר" על דרך המקרא ודחק את הניקוד "שְ(ל)עֹר" המשקף במקרה זה את הנוהג בלשון חכמים. כהן מנתח את דברי המדקדקים (בעיקר רש"ס ורז"ה) ועומד על דפוסי החשיבה הדקדוקית שלהם בשאלה כיצד יש לקבוע את צורתה של תיבה שאינה במקרא ומהם עקרונות שעל פיהם נכון להקיש מצורות מקראיות. בער הכיר, כמובן, את הדברים, אך דומה שמבחינתו מדובר בסוגיה שהוכרעה. הוא אינו מאריך בהצגת הרקע הדקדוקי ותפיסות היסוד של קודמיו, וקובע בקצרה: "כמו שתאמר מן נחם נחום כן מן שער שְעֹר". כפי שעשה רז"ה לפניו,⁵⁹ אף הוא פונה אל משקלי השם במקרא, וקובע את הניקוד "שְעֹר" בלא תשלום דגש על פי התיבה המקראית "נחום" שאף היא מנוקדת בלא דגש ובלא תשלום.

1.4.1.5 קֶרֶת רוּחַ (עמ' 284)

עניין פונטי-מורפולוגי זה רמוז בהערותו של בער לצירוף "קורת רוח" באבות ד, יז: "יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה". זוהי הופעתו היחידאית של הצורה "קֶרֶת" במשנה, אך היא הולכת משמשת בספרות האמוראים, בפיוטים ובמדרשים המאוחרים, בעיקר בצירוף הכבול "קורת רוח". רש"ס, שדרכו להעיר גם על תופעות ידועות ועל צורות מוסכמות מתייחס לצורה זו וכותב: "והקו"ף היתה ראויה להנקד בשור"ק על משקל כרם זלות (תלים י"ב) ומפני שהרי"ש אינה מקבלת דגש בא חול"ם במקום שור"ק כמבואר בפרק ד".⁶⁰ דברים דומים כותב גם בער ביחס לגיזרונה: הוא קובע אף כי היא גזורה מהשורש קר"ר, ומסביר את הניקוד בחולם כהארכה תמורת הדגש שקיומו נמנע ברי"ש:

קֶרֶת רוּחַ, מל' נתקרה דעתו (פסחים קי"ח יבמות ס"ג), ר"ל שמחה ועונג רוחני, ומשקלו כמשקל תַמַת ישרים אלא שהקו"ף בחולם בעבור הרי"ש.

1.4.2 פתח גנוב

1.4.2.1 קוֹבֵעַ (עמ' 277)

במסכת אבות ג, ב קוראים: "מנין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר". בער מעיר על הידוע והמוסכם כי בצורת הפועל "קובע" מנוקדת עי"ן הפועל בצירי, ולמ"ד הפועל הגרונית היא בפתח גנוב:

קוֹבֵעַ כן נקודו, כמו זורֵעַ זרע יוֹדֵעַ ציד זוֹבֵחַ תודה, והמנקד קוֹבֵעַ עושה אותו מצנפת.

⁵⁹ ש"ת, סי' יז (יצחקי, לו"א, עמ' רלא). וראו ניתוחו של כהן (שם, עמ' 265) בעניין ההבחנה בין ראיותיהם של רש"ס ורז"ה לניקוד זה.

⁶⁰ סידור רש"ס, ב, עמ' 600.

דומה שבער נזהר בכבודו של היידנהיים ואינו נוקב בשמו, אך אין ספק כי דבריו (שהסיפא שלהם יש בו קורטוב של הלצה) אמורים כלפי הניקוד "קובע" שהוא העמיד בסידורו (פד ע"ב). קשה להעלות על הדעת הצדקה לניקודו זה של היידנהיים, ומסתבר כי זו טעות.

2. דגשים

בסדר עבו"י מוצאים עשרות רבות של הערות שעניינן קיומם או היעדרם של דגשים בתיבות שונות העולות בסידור. בחלקם מדובר בדגשים המתבקשים, לדעת בער, מצורתה של התיבה ואחרים הם דגשים המתחייבים מחוקי ההגה של העברית או מכללי המסורה. רובן המוחלט של הערותיו בעניין זה מתייחס לתיבות בפרקי המקרא שבסידור, ובער נוהג בהן כבעל מסורה ומגיה אותן על פי הכללים ובכלים אשר בידו להעמיד את מסורת נוסח המקרא על דיוקה. כצפוי, הכרעותיו אלה נגזרות משיטתו בההדרת המקרא ומעמדתו ביחס לכמה מונחים ושאלות יסוד במסורה - בעיקר בסוגיות דיגוש בגדכפ"ת ובהבנת המושגים "דחיק" ו"אתי מרחיק". את שיטתו בעניינים אלה בער מחיל גם על פרטים שונים בנוסח התפילה. עיון מעמיק בדרכו של בער כבעל מסורה והצגה מקיפה של שיטתו בניקוד המקרא אין מקומם במסגרת עבודה זו, אך יבואו בה בקצרה העקרונות המרכזיים שמכוחם הוא פועל, ובעיקר יוצגו הדוגמאות שבהן עקרונותיו אלה באים לידי ביטוי ביחס לנוסח התפילה.

2.1 דגש קל

2.1.1 דגש קל לאחר שווא

כללי הופעתו של הדגש הקל פורטו ונידונו בספרי הדקדוק ובעיקרם הם פשוטים וידועים,⁶¹ אך בער רואה לנכון להעיר על כך במקרים בודדים שיש בהם עניין מיוחד, ובפרט כאשר הוא מבקש להציג עמדה החולקת על מי מקודמיו.

2.1.1.1 חמדת ימים אותו קראת (עמ' 219)

הנוסח "חמדת ימים אותו קראת" בתפילת שחרית לשבת, נדפס בסידורם של ר"א ור"ע בדל"ת רפה (מ ע"ב) ורז"ה מבקר אותם על שסטו מכללי הניקוד הפשוטים של הדגש הקל: "חמדת ימים.

⁶¹ על פי שיטת הניקוד הטברנית הדגש הקל מתייחד לעיצורי בגדכפ"ת, אך שיטת הניקוד המכונה "ארץ ישראלית-טברנית" מכירה דגש כזה גם בשאר העיצורים (מלבד הגרונים), על פי אותם כללים. מדקדקים ובעלי מסורה מציינים דגשים כאלה בחלק מהמקרים, ודוגמה אחת כזו עולה גם בסדר עבו"י: בער מנקד "לְאֶסֶר מלכיהם בזקים" (תהלים קמט, ח) ומעיר: "האל"ף בשבא נח והסמ"ך דגושה עפ"ה" (עמ' 71). צורות מקור ועתיד משורש זה מנוקדות במקרא בשווא (לְאֶסֶר) או בחטף-סגול (לְאֶסֶר), ומקובל להסביר כי הדגש בסמ"ך משקף את העובדה שהשווא באל"ף הוא נח, והסמ"ך פותחת הברה. עדות על דגש זה עולה גם מדברי מהרש"ל המובאים על ידי רש"ס בהערותיו על המקום. (סידור רש"ס, ב, עמ' 97)

הדל"ית דגושה כמשפט בג"ד כפ"ת שאחרי שו"א נח".⁶² דגש זה המתבקש על פי דקדוק אכן מופיע אצל רז"ה (לח ע"ב) וסטנוב (עא ע"א) אך היידנהיים השמיט אותו (סב ע"א).⁶³ ייתכן שזהו הרקע להערתו הקצרה של בער: "כל ל' חֲמֻדָּה הדל"ית דגושה". קשה לחלוק על קביעה זו, אך יש לתמוה מדוע בחר בער בניסוח כזה היוצר את הרושם כי מדובר בציטוט מתוך ספרות המסורה, בעוד שאין כאן אלא יישום פשוט של חוקי ההגה של העברית, וכפי שמצאנו אצל רז"ה, לדוגמה.

2.1.1.2 וטהר לבנו לעבדך באמת (עמ' 189)

הלשון "וטהר לבנו לעבדך באמת" משמשת הרבה בנוסחאות תפילות העמידה והמוספים לשבת ולמועדים, ובסידורים מנוקדת בדרך כלל צורת המקור "לְעַבְדְּךָ" בדגש בדל"ת, ללא כל הערה בעניין. כך רש"ס (ב, 291), ר"ע ור"א (לז ע"א), רז"ה (לה ע"ב),⁶⁴ סטנוב (ס ע"א) והיידנהיים (נא ע"ב). בניגוד לכל קודמיו, בער מרפה את הדל"ת וקובע כי אין מקום לדגש זה. הוא אינו מנמק זאת מכוח כללי הדקדוק, אינו מביא דוגמאות מהמקרא ואף אינו מציין במפורש כי קביעתו נשענת על המציאות במקרא אך קשה להימלט מהרושם שזה הבסיס לדבריו:

לְעַבְדְּךָ הדל"ית רפויה כמשפט המקור עבד בכנויו

ואכן, בצורות המקור מהשורש עב"ד בבניין קל המופיעות במקרא בצירוף כינוי, הדל"ית רפה: "וְלַעֲבָדוֹ בְּכָל לַבְבְּכֶם" (דברים יא, יג), "לְעַבְדְּהָ וּלְשִׁמְרָהּ" (בראשית ב, טו) ועוד. שאלת קיומו של דגש זה תלויה בקביעת טיב השווא שקודם לו, אם נע אם נח, וזוהי דוגמה מובהקת לשווא שהמדקדקים התקשו בהגדרתו שכן מקורו בתנועה אך קודמת לו תנועה קטנה. לצורך התמודדות עם צורות כאלה יצר רז"ה את המושגים "תנועה קלה" ו-"שווא בינוני" (המכונה בדקדוק העממי גם "שווא מרחף").⁶⁵ בער אינו דן בטיב השווא, אינו מציג את הקושי הדקדוקי שצורות כאלה מעוררות ואינו מבקש ליישב אותו. הוא מסתפק בציון העובדה כי כך הוא הניקוד המקובל של צורות דומות (במקרא) ובהתאם לכך מרפה את הדל"ת בסידורו. ניקוד מקראי זה היה מוכר, כמובן, גם לקודמיו של בער, אך הם העמידו כאן כולם "לְעַבְדְּךָ" בדל"ית דגושה בניגוד לניקוד המקרא, ואין בידי הסבר לכך. קשה לטעון שניקודם זה משקף מסורת הגייה עצמאית ללשון התפילה שלא על פי המקרא שכן הגיית הדל"ית הרפה לא הייתה בפייהם. וצריך עיון.

⁶² ש"ת, סי' ריא.

⁶³ ואולם בהמשך, בהופעתו של נוסח זה בתפילת מוסף לשבת, העמיד היידנהיים "חמדת", בדגש קל, כדין (ע ע"ב).

⁶⁴ בהופעתו של נוסח זה בשחרית לשבת הדל"ית רפה (לט ע"א), אך בכל מקום אחר רז"ה מעמיד אותה בדגש כפי שהיא בכל הסידורים. כך במוסף (מג ע"א) ובמנחה (מה ע"ב) לשבת, בעמידה לר"ה (נט ע"א), בעמידה ליוה"כ (סב ע"א), ועוד.

⁶⁵ רז"ה, יסוד הניקוד, התנועות יב, יט. לדיון מקיף בחידושו זה של רז"ה ראו וורמסר, הענא, עמ' 60-64.

2.1.1.3 דחה דחיתני לנפל (עמ' 331)

צורת המקור "לנפל" עולה בתהלים קיח, יג מזמור הנדפס בסידור בין פרקי ההלל, ובער מעיר על הדגש הקל המתבקש בפ"א, דגש שאכן מופיע בכל ספרי המקרא והסידורים:

לנפל הפ"א בדגש דוגמת לספד לספר לשפכ לשפט לשפך לתפר לתפש, אבל עם בי"ת וכ"ף

הם רפויים בנצל כנצל בשכב בכתוב בשפך, ומעטים יוצאים מן הכלל כמו בשפך כזכר.

דבריו אלה של בער מעמידים את ההבחנה הידועה בניקודן של צורות המקור במקרא: צורות מקור בלמ"ד הן בעי"ן הפועל דגושה אך עם יתר אותיות השימוש היא רפה. ההסבר המקובל להבדל זה הוא שהמקור בלמ"ד כבר נתפס בניקוד הטברני כיחידה דקדוקית אחת: הלמ"ד היא תחילית בלתי מתפרדת (כאותיות אית"ן) והשווא שאחריה סוגר את ההברה ומתבקש אחריו דגש קל (מה שאין כן בהצטרפותן של בי"ת וכ"ף).⁶⁶ אף אם בער העלה על דעתו הסבר מעין זה להבחנה בין צורות המקור השונות במקרא, הוא לא ראה צורך להציג אותו. בדבריו אלה הוא נוהג כבעל מסורה המציג את מצאי הצורות הקיים במקרא, ולא כמדקדק המבקש לקבוע כללים המסדירים את התנהגותן ונדרש לספק הסברים לצורות החורגות מהם.

2.1.1.4 שְׁכִינְתָּה (עמ' 127)

התנהגות חריגה נוספת בעניין הדגש הקל מוצא בער בניקודה של התיבה הארמית "שְׁכִינְתָּה" העולה בתרגום יונתן לישעיה ו, ג: "ברִיךְ שְׁמִיה דֵּה' מֵאֲתֵר בֵּית שְׁכִינְתָּה" בקדושה דסידרא. על פי חוקי ההגה של העברית השווא אחרי תנועה גדולה הוא נע, ובגדכפ"ת שאחריו רפות, אך בער קובע כי חוקי ההגה של הארמית בעניין זה הם שונים:

שְׁכִינְתָּה התי"ו דגושה וכן גבִינְתָּה אף כי תנועה גדולה ומשוכה לפני התי"ו כי כן דרך ל' ארמית להדגיש בגדכפ"ת גם אחרי תנועה גדולה כמו עִבְדִּינְתָּא (דניאל ב', מ"ט) גבִינְתָּא (שם ב', כ') מְדִינְתָּא (עזרא ה', ח') סוֹמְפְנִיָּה (דניאל ג', ה').

דומה שהדברים אמורים כנגד רז"ה שהעמיד בסידורו "גְּבִינְתָּה", "שְׁכִינְתָּה", "שְׁכִינְתָּה" (כח ע"א וע"ב) כולם ללא דגש, ואף מבקר בהערה את ר"ע ור"א שהדגישו את התי"ו (והעמידו מתג בהברה הקודמת לה!). בער מודע להבדלים בין העברית והארמית שבמקרא, ומכוחם הוא מצדיק את הדגש בתי"ו. מכל מקום, קשה להתעלם מכך שהתיבה הנדונה היא מתרגום יונתן המאוחר מאות שנים לארמית המקרא, ואף על פי כן בער אינו מהסס לקבוע את ניקודה על בסיס כללי הדקדוק של הארמית המקראית.

⁶⁶ גזניוס §45f-g, ברגשטרסר עמ' 216, באואר-ליאנדר §19f, בלאו, הגה וצורות, עמ' 193.

2.1.2 ריפוי בגדכפ"ת בראש מילה לאחר מילה המסתיימת בתנועה ("חוק יהו"א")

מן המפורסמות הוא כי שתי תיבות המחבורות במקף או בטעם מחבר מתנהגות במקרא כמילה אחת, ובדרך כלל לא יופיע דגש קל בבגדכפ"ת העומדות בראש תיבה המחבורת לתיבה המסתיימת בתנועה. בער אינו רואה צורך להעיר על עניין ידוע זה אלא בכמה תיבות בפסוקי המקרא שבסידור, ובדרך כלל במקרים שבהם הוא מחזיק בעמדה החולקת על מי מקודמיו בפרטי הניקוד והטעמים או אף בעניין עקרוני. כאלה הן, לדוגמה, הערותיו על הפסוקים: "ואשמורה בלילה" (תהלים צ, ד; עמ' 63);⁶⁷ "כלינו שנינו כמו הגה" (תהלים צ, ט; עמ' 63);⁶⁸ "ימי שנותינו בהם" (תהלים צ, י; עמ' 63);⁶⁹ "יבושו כל-עבדי פסל" (תהלים צז, ז; עמ' 179),⁷⁰ ועוד. קיומו או היעדרו של הדגש בפסוקי המקרא השונים נגזר ישירות מטעמי המקרא – סוגם וכוח ההפסק המיוחס להם. דיון בסוגיה זו, בעקרונות ובפרטים שלה, שייך למחקר המקרא ונוסח המסורה ואין מקומו כאן. דיונו כאן יתמקד בהצבתם של דגשים אלה בנוסח התפילה, ובשיטתו של בער בעניין זה.

אף על פי שנוסח התפילה עצמו אינו מוטעם בטעמי המקרא, מדקדקי הסידור ייחסו לפיסוק התחבירי של המשפטים משמעות דומה לזו של טעמי המקרא והחילו עקרונות אלה גם על לשון התפילה: הם הדגישו או הרפו בגדכפ"ת בראש תיבה הסמוכה לתיבה המסתיימת בתנועה כתלות במידת הזיקה שיש ביניהן, ואף הגדירו זיקה זו במינוח השאול ממערכת טעמי המקרא. בחלק מהדוגמאות מוצאים מחלוקת נקודתית בין מהדירי הסידור, אך מדברי רש"ס בהקדמתו לסידור עולה כי יש מי שחלק גם על עצם החלתו של עיקרון דקדוקי זה על לשון התפילה:

ושמעתי מפי המקשים עצמם לדעת, שאומרים שאפשר לדעת סמיכות בג"ד כפ"ת ליהו"א להרפות דוקא בפסוקים על פי גונו הטעמים המשרתים, אבל בשאר ענייני תפלות אי אפשר לדעת את זה. ובאמת דבריהם הם התחכמות בלי חכמה כי כל המבין מה שמוציא מפיו הוא יודע אם הענין הוא סמוך או מוכרת (סידור רש"ס, א, עמ' 33)

⁶⁷ במקרה זה בער מציין בהערה באופן מפורש את רז"ה שהטיל כאן דגש בניגוד למקובל במהדורות המקרא ובסידורים, ומפנה לחיבורו "תורת אמת" על טעמי אמ"ת שבו הוא מתעמת עם רז"ה ויוצא כנגד תפיסת הניקוד והטעמים שלו שמכוחה הטיל כאן דגש. דוגמה זו גופה אינה נזכרת שם, אך היא משקפת את העיקרון הנדון בדבריו (עמ' 37 בהערה). במקרה זה קביעתו של בער בנוגע לרפיונה של הבי"ת עולה בקנה אחד עם המציאות בכתבי היד הטובים למקרא.

⁶⁸ רפיונה של הכ"ף מתבקש לדעתו של בער מהעובדה שהתיבה הקודמת "שנינו" מוטעמת במונח שהוא טעם מחבר. כך אכן בכתבי-היד הטובים למקרא – במונח ובכ"ף רפה, וכך אצל רש"ס (ב, 71) והיידנהיים (י ע"א). לעומת זאת, במהדורות הדפוס הנפוצות יש כאן טעם מפסיק והכ"ף דגושה בהתאם. כך מוצאים בסידוריהם של ר"ע ור"א (יד ע"א), רז"ה (י ע"א) וסטנוב (יד ע"ב).

⁶⁹ בער מסביר כי הדגש בבי"ת נגזר מהעובדה שהתיבה הקודמת "שנותינו" מוטעמת באזלא לגרמיה שהוא טעם מפסיק. ואולם, בכתבי-היד הטובים יש כאן אזלא (טעם מחבר) והבי"ת רפה. כך מנוקד גם בסידוריהם של רש"ס (ב, 71) והיידנהיים (י ע"א).

⁷⁰ לדעת בער "יבושו" מוטעמת במהפך לגרמיה שהוא טעם מפסיק וממנו מתבקש להדגיש את הכ"ף בתיבה התוכפת "כל". כך אכן מוטעם ומנוקד בכתבי-היד הטובים של המקרא וכך גם בסידוריהם של רז"ה (לב ע"א) וסטנוב (נב ע"ב). לעומת זאת, אצל היידנהיים מוטעם במהפך והכ"ף רפה (מו ע"א).

בער אינו עוסק בשאלה העקרונית האם גם בטקסטים שאינם מקראיים כללי הדגש הקל חלים גם מעבר לגבולות המילה, אך עמדתו בעניין זה עולה בצורה ישירה מהניקוד שהוא מעמיד בסידורו: כי פֿשענו (עמ' 90), וינוחו בָה (עמ' 188), לפני כָּסא כְּבֹודך (עמ' 37, 402) ועוד. אין בכך חידוש וחלק מניקודים אלה המשקפים את החלתו של חוק יהו"א גם על נוסח התפילה מצויים בסידורים ובמחזורים רבים,⁷¹ אך אצל בער ניתן לזהות הקפדה יתרה על רפיון זה, מעבר למה שמצוי ברוב הסידורים, לדוגמה: מתתיהו בֶן יוחנן (עמ' 101), ועוד.⁷² התייחסות מפורשת לכך מוצאים אצלו בשני מקרים בולטים שבהם הוא חולק על הכרעתם של קודמיו ומבקש להצדיק את קיומו של הדגש או את היעדרו על בסיס עקרונות אלה.

2.1.2.1 בפי כל-חי (עמ' 556)

בער מדגיש כי בברכת המזון יש להגות "בפי כל חי" בכ"ף רפה, כמתבקש מסמיכותה לתיבה המסתיימת בתנועה:

בפי כל-חי כ"ף כל צ"ל רפה בחק יהו"א דוגמת בפי בלעם (במדבר כ"ג, ה') בפי כסילים (משלי כ"ו, ז')

יש לשער כי הערתו אמורה כלפי סטנוב (קנב ע"א) והיידנהיים (קנד ע"ב) שניקדו בסידוריהם "בְּפִי כָּל חַי", בכ"ף דגושה. גם אם במקרים רבים אחרים אף הם מעמידים את נוסח התפילה והברכות על פי חוקי ההגה המקראיים, במקרה זה ריפוי הכ"ף יוצר רצף קשה לביצוע לאור סמיכותה לחי"ת (בהגייתה האשכנזית החוככת), והדעת נותנת שניקודם זה משקף את שגרת לשונם בהגיית הברכה. לעומתם, בער מחיל את חוק יהו"א באופן מלא ומנקד כאן "בפי כל חי", תוך התעלמות מהקושי בביצועו של ניקוד זה.⁷³ לחיזוק עמדתו הוא מביא צירופים מקראיים שבהם התיבה "בפי" אכן גוררת רפיון בעיצור הפותח את התיבה התוכפת.⁷⁴ תיקונו המדוקדק של בער לא התקבל, והוא אינו מצוי בנוסחאות ברכת המזון – להלכה, וקל וחומר שלא למעשה.

⁷¹ אלדר, מסורת, א, עמ' 108-113. דבריו של אלדר אמורים כלפי המציאות במחזורי אשכנז הקדומים, והם יפים גם לסידורים שאחריהם ולסידורים המדוקדקים. ואולם, ביחס לסידורי ימינו קובע אבינרי כי "בסידורי התפילה ובמסורת שבפי העם כמעט נתבטל הרפיון", וטוען כי הדוגמאות המקיימות את הכלל "בטלות ברוב". ראו אבינרי, יד הלשון, עמ' 106.

⁷² וכבר עמד על כך אבינרי (שם), וציין במיוחד את דרכו של בער בעניין זה.

⁷³ כידוע, וכפי שיתבאר להלן (סעיף 2.1.3), כבר במקרא עצמו יש חריגים רבים לחוק יהו"א שחלקם נגזרים מנסיבות פונטיות ועל מנת להקל על ההגייה. לאור הגייתה החוככת של החי"ת בפייהם של אשכנזים והזדהותה עם הגיית הכ"ף, ניתן לומר כי מבחינה מסוימת, דיגוש הכ"ף בנוסח "בפי כל חי" העומד בניגוד לחוקי ההגה המקראיים משקף בצורה נאמנה את רוח הניקוד המקראי בעניין זה המתחשבת בשיקולי הגייה ומבקשת להקל עליה.

⁷⁴ אבינרי (יד הלשון, עמ' 106) מבקר את שיטתו של בער בהחלתו המדוקדקת של חוק יהו"א על לשון התפילה, ומערער על רפיון הכ"ף שתבע בנוסח "בפי כל חי" גם מן המקרא עצמו. הוא עומד על כך שדווקא הצירוף "בפי כל" מופיע במקרא בכ"ף דגושה: "בְּפִי כָּל-נְבִיאָיו... בְּפִי כָּל-נְבִיאִיד" (מלכים א כב, כב-כג). לשון התפילה והברכות אינה מוטעמת וקשה להחיל עליה באופן מדויק את פרטי ניקוד המקרא, אף על פי כן, יוער כי בדוגמאות אלה התיבה "בפי" מוטעמת בטיפחא ומופרדת מתיבת "כל" הסמוכה לה, והדגש בכ"ף הוא כדין.

2.1.2.2 והחזירנו בתשובה, הרוצה בתשובה (עמ' 90)

בנוסח הברכה החמישית של תפילת שמונה עשרה: "והחזירנו בתשובה שלמה לפניך", "בא"י הרוצה בתשובה". בער מעיר כי בשני המקרים יש לנקד "בתשובה" בבי"ת דגושה:

והחזירנו בתשובה, ביי"ת בתשובה דגושה בסדור רפ"ז ונכון כי לפי משפט הטעמים יבוא טעם מפסיק על מלת והחזירנו. וכן **הרוצה בתשובה** הבי"ת דגושה בסדור רפ"ז והוא בלי ספק כצ"ל כי על כרחך יוטעם הרוצה בטעם טפחא מפסיק, וכן שניהם בדגש כדינם בסדורי ש"ת ווי"צ.

קביעתו זו של בער נשענת על "משפט הטעמים" שכן לשיטתו גם בלשון התפילה ריפוי או הדגשת בגדכפת בראש מילה נגזרות מפיסוק התיבות, משל היו מוטעמות בטעמי המקרא. בצירוף "הרוצה בתשובה" יש שתי מילים של שלוש הברות כל אחת, וכפי שהוא כותב במצב כזה סביר לצפות לטפחא שתפריד ביניהן ותגרור דגש בבי"ת. לצד ההסבר הדקדוקי והראיה מסידור פראג רפ"ז,⁷⁵ בער מציין את רז"ה (יט ע"א) וסטנוב (לא ע"א) שאף הם העמידו כאן את הדגש המתבקש. שמו של היידנהיים בולט בחסרוננו לצד שני מדקדקי הסידור אלה שנוכרו בשמותיהם, ונראה כי דבריו של בער אמורים על רקע הניקוד שהעמיד קודמו: "והחזירנו בתשובה", "הרוצה בתשובה", שניהם בבי"ת רפה (כ ע"ב).

2.1.3 דיגוש הרצף בָּמ- בראש מילה גם לאחר מילה המסתיימת בתנועה

כידוע, לכלל הקובע כי ריפוי בגדכפ"ת לאחר תנועה חל גם בשתי מילים סמוכות המחוברות ביניהן בטעם מחבר יש חריגים רבים במקרא, בעיקר בצירופים בָּב, בָּב, בָּב. מדקדקים עמדו על כך שכאשר התיבה השנייה פותחת באחד מהם נמנע הריפוי בסמיכות לתנועה על מנת ליצור ביניהן בידול ולהקל על ההגייה, לדוגמה: "ויהי בְּבואה" (שופטים א, יד), "שמתי בְּפִיךָ" (ישעיה נט, כא), "ויהי כְּכֹלֹת" (יהושע ח, כד). עיקרון זה אינו שנוי במחלוקת והוא עולה באופן ישיר מניקוד המקרא ונוכח בספרי הדקדוק.⁷⁶ עם זאת, המדקדקים נחלקו בהגדרות המדויקות של תחולתו⁷⁷ ובחלק מהמקורות נזכר בהקשר זה גם הרצף בָּמ- כאחד מהרצפים שאף הוא מונע את ביטולו של הדגש, לדוגמה: "ויחנו בְּמַדְבַּר צִין" (במדבר לג, לו), "ינחני בְּמַעְגְלֵי צֶדֶק" (תהלים כג, ג) ועוד.⁷⁸

⁷⁵ סידור זה אומנם מוכר במחקר כסידור שנדפס על ידי "מדקדק מקראי קפדן" (ברגרין, עמ' 87), אך דומה שבמקרה זה אין מדובר באחד מתיקוניו על דרך המקרא אלא בשיקול דעת של המנקד ביחס לפיסוק הצירוף.

⁷⁶ כלל זה מצוי בספרות המסורה, מנוסח בחיבורו של ר' משה קמחי "מהלך שבילי הדעת" יב ע"א, ונוכח גם אצל אחיו, רד"ק, במכלול פ ע"ב-פא ע"א. וראו גם בספרי הדקדוק המודרניים: גזניוס §21b-d; ברגשטרסר §18a-c.

⁷⁷ רד"ק, לדוגמה, קובע כי הוא חל רק בסביבתן של אותיות השימוש ובצירופים מסוימים בלבד.

⁷⁸ יסוד המחלוקת הוא בהבנה שונה של התנאי הנוכח באחד מניסוחיו של הכלל הקובע כי הוא חל בעיצורים "ממוצא אחד". יש מדקדקים שהבינו כי הכלל מתייחס מלכתחילה לעיצורי בגדכפ"ת בלבד, והתנאי הנוכח **מגביל** את תחולתו רק לאותם רצפים שכוללים עיצורי בגדכפ"ת ממוצא אחד, והרצף בָּמ- אינו בכללם. לעומת זאת, אחרים הבינו כי זהו

שיטה זו מתועדת לראשונה בחיבור "טעמי המקרא" המיוחס למדקדק ר' יהודה אבן בלעם (בן המאה האחת-עשרה), ונזכרת בהמשך בספר "דרכי הניקוד והנגינות" של ר' משה הנקדן,⁷⁹ ובדבריו של ר"י קמחי ב"ספר זכרון".

זוהי אחת הסוגיות הדקדוקיות הראשונות שבער דן בהן בסידורו ביחס לפסוק: "רגלי עמדה במישור, במקהלים אברך ה'" (תהלים כו, יב), פסוק החותם לקט קצר של פסוקים שבמקצת מקומות נהגו לומר לפני התפילה. בער מנקד "רגלי עמדה בַּמישור", בבי"ת דגושה, אף על פי שקודמת לה תנועה. בהערה הוא מציג את העיקרון שעומד ביסוד הכרעתו להטיל כאן דגש, תוך הסתמכות על מדקדקי ימי הביניים שצידדו בו:

רגלי עמדה, כ"ו י"ב. ותבת בַּמישור הבי"ת בדגש, וכן כל בַּמ אחר יה"ו דגוש לפי הקדמון בן בלעם ואלה דבריו בס' טעמי המקרא כל מקום שתהיה בי"ת בראש תיבה ותחתיה שבא והאות השניה לה פ"א או מ"ם, יבוטל שם חק יהו"א וכו' ואם יהיה מלך (ר"ל תנועה) תחת הבי"ת בראש תבה יתקיים בו תנאי יהו"א; ובעקבותיו הלך הר"מ הנקדן, גם ר' יוסף קמחי בס' הזכרון אמר כן והטעים עוד הענין באמרו וז"ל כן אם אות הראשונה בי"ת בשבא ואחריה מ"ם הבי"ת דגושה כמו כי בַּמקלי, והקורא אותה רפויה אין רוח בעלי לשון המדקדקים נוחה הימנו, שהרי בי"ת רפויה דומה להברת וי"ו עכ"ל וכן במקרא כ"י משנת נ"ד כולם דגושים על נכון וראה גם בס' צוהר התיבה תיבת הדגש סמן כ"א, ובשערי תפלה סמן י'. (סדר עבו"י, עמ' 34)

הוא מצטט כלשונם את הדברים מספר "טעמי המקרא", מציין את המדקדקים שקיבלו את דעתו ומעיד כי בכתב-יד של המקרא משנת נ"ד (1294!) "כולם דגושים על נכון". קשה לדעת מהו כתב-היד שבער מביא כראייה לדבריו ולא מן הנמנע שהוא כלל לא ראה אותו בעצמו אלא מצטט את עדותו של היידנהיים בעניין זה,⁸⁰ מכל מקום, כתבי-היד הטובים של המקרא אינם תומכים בעדות זו ומוצאים בהם בי"ת רפה - כאן, ובכל יתר המקרים האחרים.⁸¹

קריטריון המרחיב את תחולתו של הכלל לעיצורים נוספים הזהים לעיצורי בגדכפ"ת במוצאם, ולמעשה לעיצורים שפתיים, כלומר: מ"ם.

⁷⁹ ס' דרכי הנקוד והנגינות... י"ל על פי ו' כ"י והדפוס ע"י דוד שמואל לאווינגר, בודפשט תרפ"ט, עמ' 65.

⁸⁰ בחומש "תורת האלהים" בפירושו לפסוק "כי במקלי עברתי את הירדן" (בראשית לב, יא) כותב היידנהיים: "במקלי. הקוף רפה ובמקרא כ"י של נ"ד הב' דגוש בזה ובכל מקום שנחברו ב' שואי"ת עם מ"ם לעולם הבי"ת דגושה". זיהויו של כתב-היד הנזכר עדיין לא ברור, אך קשה להימלט מהרושם שדבריו של בער אינם אלא ציטוט של מה שכתב כאן היידנהיים.

⁸¹ ייבין, כתר, עמ' 54.

נאמן לשיטתו, בער מחיל עיקרון זה גם בניקודם של שני פסוקים סמוכים בפסוקי דזמרה: "בני ציון יגילו בְּמַלְכָם" (תהלים קמט, ב), "יהללו שמו בְּמַחֹל" (שם, ג). בשניהם הוא מטיל דגש בבי"ת למרות שקודמת לה תנועה, זאת בגלל סמיכותה למ"ם:

בְּמַלְכָם וכן בְּמַחֹל הבי"ת דגושה בדין בְּמַחֹל המובא למעלה באני קראתיך דף 34.

במהדורות המקרא ובסידורים הנפוצים הבי"ת רפויה, וכך גם בסידוריהם של רש"י (ב, 96), ר"ע ור"א (יח ע"ב) וסטנוב (כב ע"א). מכל מקום, הדגשת הבי"ת בשני צירופים אלה אינם חידוש של בער, וקדמו לו בכך רז"ה (יד ע"א)⁸² והיידנהיים (יד ע"א).

למעשה, מדובר בסוגיה דקדוקית המתייחסת לניקוד המקרא והיא אכן נידונה בדבריהם של מדקדקים ובעלי מסורה שביררו את נוסח המקרא וניקודו. כאמור, חלק ממהדורי הסידור נדרשו לכך בהעמדתם של פרקי המקרא בנוסח התפילה, אך שאלה זו העסיקה אותם בעיקר ביחס למטבע הברכות השכיח עד מאוד: "אשר קדשנו במצותיו וצונו". בצירוף "קְדָשָׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו" מתקיימות הנסיבות הפונטיות הנזכרות: יש בו שתי מילים סמוכות שהראשונה מביניהן מסתיימת בתנועה והשנייה פותחת ברצף בְּמַ-. במקרה זה, השאלה האם יש להגות בבי"ת רפה (עקב סמיכותה לתנועה), או דגושה (בגלל הרצף בְּמַ- המבטל את הכלל) היא שאלה מעשית ושכיחה, והעובדה שמדובר במטבע של ברכה מעניקה לה משנה חשיבות.

רש"י מתייחס לכך בהערה על נוסח ברכת נטילת ידיים, הברכה הראשונה המופיעה בסידורו: "במצותיו. כן הוא הבי"ת רפה כמשפט אותיות בגי' כפ"ת אחרי יהו"א כמבואר בפרק ד'. ובסידור מהרש"ל כתוב בשם השמשוני שהוא בדגש מפני המ"ם שבצדה ואני כבר כתבתי סתירת דברי השמשוני בפרק ד"י".⁸³ רש"י מעיד בשם מהרש"ל כי ר' שמשון נקדן, מחכמי הדקדוק הראשונים באשכנז במאה השלוש-עשרה, תמך בדיגוש הבי"ת בצירוף זה בעקבות סמיכותה למ"ם.⁸⁴ מכל מקום, רש"י עצמו מתנגד לכך ומנקד בסידורו "קדשנו בְּמִצְוֹתָיו", בבי"ת רפה, על פי כלל יהו"א הרגיל בלא מבטל, וכך מנוקד נוסח הברכות גם בסידורם של ר"ע ור"א (ה ע"ב, ועוד). ערעור על

⁸² רז"ה מעיר על כך בקצרה, ומפנה לדברים שכתב בחיבורו "שערי תפלה". עיקר שיטתו בעניין זה מוצגת בסי' י וכדלהלן, אך הוא מתייחס לכך גם בסימנים נטו-סד.

⁸³ סידור רש"י, ב, עמ' 9.

⁸⁴ עליו ועל חיבורו ראו אלדר, השמשוני; הנ"ל, ספרות הדקדוק של יהדות אשכנז, עמ' 20-24. כפי שמציין רש"י, עמדתו בעניין זה מוצגת בהקדמה לסידורו שם הוא מפרט את כללי הדגש הקל ואת מבטליו, ומתעמת עם השיטה המבקשת לכלול במבטלים גם צירופי בְּמַ- (סידור רש"י, א, עמ' 32-35, הקדמה כללית, פרק ד). שיטה זו מיוחסת בדבריו לשמשוני אך הציטוט המובא אצלו תחת שמו של חכם זה הם למעשה דבריו של ר' משה נקדן בחיבורו "דרכי הניקוד והנגינות", ויש מקום לשער כי רש"י לא ידע להבחין ביניהם. בלבול כזה אינו משולל יסוד: ר' משה הנקדן קדם לשמשוני אך במעט והם חולקים שיטה דקדוקית זוהה, כאשר האחרון שאב את עקרונותיה מקודמו (ראו אלדר, ספרות הדקדוק, עמ' 23). לאור העובדה שספר השמשוני לא נדפס בימיו של רש"י, סביר יותר כי הוא ציטט מ"דרכי הניקוד" לר' משה הנקדן, חיבור שנדפס (בעילום שם מחברו) בשולי המסורה בסוף מהדורת הדפוס הראשונה של מקראות גדולות, אך ייחס אותו בטעות לתלמידו-ממשיכו, השמשוני.

רפיונה של הבי"ת בצירוף זה מוצאים אצל רז"ה. הוא דן בכך בחיבורו "שערי תפלה" (סי' י) ומאריך לנמק את הכרעתו שיש להטיל כאן דגש, ולהגות "קדשנו בַּמצותיו".⁸⁵

כאמור, בכל הנוגע לתורת ההגה של לשון המקרא ולניקודו, סוגיה זו שנויה במחלוקת בין המדקדקים⁸⁶ ובקרב בעלי המסורה, ולמעשה היא תלויה בעיקר במציאות בעדי הנוסח של המקרא, ונגזרת מהם. בניגוד לשיטתו של בער ולמרות עדותו על הדיגוש המצוי בכתב-יד קדום של המקרא, בכתבי-היד הטובים וברוב מהדורות הדפוס חוק יהו"א פועל כסדרו בצירופי בָּמ-, והבי"ת רפה אחרי תנועה.⁸⁷ לעומת זאת, בלשון התפילה ובפרט במטבע הברכות "אשר קדשנו במצותיו", פוק חזי מאי עמא דבר: הכול הוגים אותו בבי"ת דגושה וכך הוא הניקוד הרגיל בסידורים. דומה שאיש אינו חש בסתירה שבדבר שכן חוקי ההגה העומדים ביסודו של ניקוד המקרא אינם משקפים עוד תופעות פונטיות טבעיות, וגם אם יש להקפיד עליהם במקרא, אין טעם בהחלתם על נוסח התפילה והברכות. כאמור, בתפיסתו של בער אין כאן סתירה, וההגייה הרווחת "אשר קדשנו בַּמצותיו וצונו", בבי"ת דגושה, עולה בקנה אחד עם שיטתו הדקדוקית בניקוד המקרא.

על גבי הדוגמאות הפרטיות שהוצגו בסעיף זה ובסעיף הקודם לו, יש מקום להתייחס באופן כללי למקומה של תופעה זו בעברית שלאחר המקרא.

כללי הדיגוש והריפוי של בגדכפ"ת בכלל, ובגבול בין המילים בפרט, הם תופעה פונטית שהתרחשה באופן טבעי בפיהם של הדוברים, ומסורת הניקוד הטברנית משקפת אותה. עיון בטקסטים מנוקדים ובחינת מסורות בעל פה מאשכנז ומחוצה לה מלמדים כי כללים אלה, הן הריפוי בראש מילה לאחר תנועה והן מבטליו, לא נִהְגוּ במידה שווה בעברית שלאחר המקרא, ולשון התפילה בכלל זה. מסימוני הדגש והרפה בכ"י קאופמן מסיק ילון כי "הבחנה זו נראית מציאות חיה במקומו ובזמנו של הנקדן",⁸⁸ ואילו ביחס למסורת הקריאה של יהודי תימן קובע מורג כי "לעניין הריפוי והדיגוש, התיבה, היחידה הצורנית הכתובה, היא יחידה עצמאית, וההתניות הקובעות את

⁸⁵ מלבד ההסתמכות על המדקדקים שכללו את הרצף בָּמ- בין מבטלי חוק יהו"א, רז"ה קובע כי דיגוש הבי"ת מתבקש גם מניתוחו התחבירי של הצירוף. על בסיס אנלוגיה לרצפים דומים במקרא הוא טוען שה"העמדה" (כלומר: ההפסקה המשמעותית במשפט) היא במילה "קדשנו", ועל כן שתי התיבות אינן רצופות וממילא אין מקום לדיון בביטול הדגש במילה "במצותיו", שאחריה.

⁸⁶ גזניוס (§21d) מונה את הרצף במ- לצד הרצפים האחרים שבהם מתבטל כלל יהו"א ואינו מזכיר מחלוקת בעניין זה, ואולם ההפנייה הסתמית למראה שהוא מציין לתהלים כג, ג במהדורת המקרא של בער מסגירה את העובדה שהוא מתבסס בכך על שיטתו של בער. ואכן שם, על הפסוק "ינחני במעגלי צדק" בער מאריך להציג את שיטתו בעניין זה. לעומת זאת, אצל ברגשטרסר §18c מוצגת תמונה שלמה יותר: הוא מציין את הרצפים המוסכמים (בב-, בפ-, ככ-,), ומוסיף כי "לדעת אחדים שייך גם הצירוף במ לכאן". גם אצלו ההפניות בעניין זה הן למראי מקום במהדורות המקרא של בער.

⁸⁷ ברגשטרסר שם: "מסורת הטקסט איננה קבועה, אך לרוב יש רפה... דגש מופיע בכל הגרסאות רק בבר' מ, ז (אתו בַּמְשִׁימָר)". יש להעיר כי בכתבי-היד הטובים למקרא הבי"ת רפה גם במקרה זה.

⁸⁸ ילון, מבוא, עמ' 121.

הריפוי או את הדיגוש אינן מוסבות מתיבה אל חברתה".⁸⁹ חוסר האותנטיות של כללי הגייה אלה עולה גם מניקודם של חלק ממחזורי אשכנז הקדומים אשר לגביהם קובע אלדר כי "כבר בימה"ב היו באשכנז נקדנים ומדקדקים, ששאפו לכפות את כללי הקריאה במקרא על טקסטים לא-מקראיים, וזאת בניגוד לנוהג הקריאה הממשי בהם".⁹⁰ תופעה זו ניכרת גם במחזורי איטליה.⁹¹ לקביעות אלה יש להוסיף כי כללי הריפוי והדיגוש בין מילים תלויים בזיקה שביניהן ומאחר שאין בטקסטים אלה ציון של טעמי המקרא ואין הסכמה על פרטי פיסוקם, ממילא ניתנה תורת כל אחד ואחד בידו, וכפי שהודגם לעיל בעניין "הרוצה בתשובה".⁹² אבינרי מתייחס לסוגיית ניקוד זה בסידורים וקובע כי "לפי המנוקד בסידורים ובמחזורים מדויקים נתבטל כמעט הרפיון בלשון התפילות והברכות" וזוהי "התפתחות טבעית בהחלט". בהקשר זה בער נתפס בעיניו (ובמידה רבה של צדק) כאחד מאותם "דייקנים אשר בקשו להקפיד קצת על רפיון שאינו ברוב הסידורים", גם אם לא באופן גורף ומתמיה כפי שמוצאים אצל אחרים, כמו ביאליק לדוגמה.⁹³

2.2 דגש חזק

דגש חזק המופיע כחלק מתבניתה של הצורה ומתבקש מהבניין או המשקל בדרך כלל אינו עולה לדיון בדבריו של בער, וקיומו בתנאים מסוימים או היעדרו על פי כללים אחרים (בעיצורים גרוניים, לדוגמה) הם עניין פשוט וידוע שבער אינו רואה צורך לצינו.⁹⁴ עם זאת, במקרים שבהם על פי המסורה יש בפסוקי המקרא חריגה מהצפוי הוא מעיר באופן נקודתי. כך לדוגמה, ביחס להיעדרו של הדגש בתיבות: נִדְּחִי (תהלים קמז, ב; עמ' 70); מִפְּלָטִי (תהלים סז, ב; עמ' 295); עֲבָב (תהלים קנ, ד; עמ' 71), או הופעתו בתיבה "מְנִים" שבאותו פסוק. לעומת זאת, דגשים חזקים אחרים שהופעתם מתחייבת מחוקי הפונולוגיה של העברית (המקראית) נזכרים לעיתים בדבריו של בער, ובחלק מן המקרים הוא רואה לנכון להעמיד עליהם – בעיקר בפרקי המקרא שבסידור, אך גם בנוסח התפילה.

⁸⁹ מורג, העברית, עמ' 57.

⁹⁰ אלדר, מסורת, א, עמ' 113.

⁹¹ ריזיק, עמ' 99-101.

⁹² עניין זה משפיע גם על היבטים נוספים בניקודן של תיבות כאשר מדקדקי הסידור חלוקים בפיסוקן של נוסחאות תפילה, ובשאלה איזה הפסק יש בכוחו לשנות את הניקוד.

⁹³ אבינרי, יד הלשון, עמ' 106.

⁹⁴ לדגש עצמו אין התייחסות אלא רק כאשר היעדרו מעיצור גרוני יוצר שינוי בניקודה של הצורה ("תשלום דגש"), וראו לעיל סעיף 1.4.1.

2.2.1 ביוני של פיעל ופועל לאחר ה"א הידיעה

על פי כללי הדקדוק, דגש חזק בא דרך קבע לאחר תווית היידוע (מלבד בעיצורים הגרונניים).⁹⁵ ואולם, במקרא מוצאים גם מקרים נוספים שבהם דגש זה אינו מופיע - בדרך כלל תיבות ששווא נע בראשן - ובספרי הדקדוק יש ניסיון לנסח כללים המסדירים זאת.⁹⁶ בער אינו מעמיד כלל בעניין זה, ובפרקי המקרא הוא מסתפק בהערה קצרה המציינת את היעדרו של הדגש למרות היידוע: בְּלֹא־מִים (תהלים קמח, ז; עמ' 71); לְשֹׁפְנִים (תהלים קד, יח; עמ' 266); לְקָרֵב (תהלים קמד, א; עמ' 295); פְּרִיעָה (תהלים קד, ב; עמ' 266), ועוד. בטקסטים מנוקדים שלאחר המקרא יש נטייה מתרחבת והולכת להשמיט את הדגש החזק אחרי ה"א הידיעה (ואף אחרי מ"ם השימוש ושי"ן הזיקה),⁹⁸ אך אצל בער אין זכר לתופעה זו והוא מקפיד על הטלת הדגש על פי כללי הדקדוק הגם שבדרך כלל לא היה לו ביטוי בפיהם של המתפללים. סטייה מכך מוצאים אצלו בנוסח "המְהַלֵּל בפי עמו" בברוך שאמר (עמ' 59) שבו צפוי דגש במ"ם לאחר יידוע, אך בער מרפה אותה, ומנמק:

המְהַלֵּל כתב הפרחון בשרש אזק, כל מלה שבראשה הֶם תהיה המי"ם דגושה חוץ אם תהא מלה שבאמצע האות דגושה הרי המי"ם (שבראשה) נהפכת רפויה כמו וְהִמְשִׁלְחָת את השעיר, הִמְכֶסֶה שמים בעבים, הכהן הִמְטֶהר, ומזה יתפש כל האומר בברוך שאמר הִמְשִׁבָּח, הִמְהַלֵּל דגוש, וראוי לומר הִמְשִׁבָּח וְהִמְהַלֵּל משום הדגוש שבאמצע עכ"ל, ונלמוד מאלה דברי הפרחון כי היה לו הנוסח הִמְשִׁבָּח ובספרינו מְשִׁבָּח בלא ה"א.

הכרעתו זו של בער מבוססת על ר' שלמה פרחון ב"מתברת הערוך" אשר קובע כי לא יופיע דגש במ"ם שבאה אחרי יידוע "אם תהא מלה שבאמצע האות דגושה". ניסוח מסורבל זה מכוון למעשה למ"ם התחילית של צורות הבינוני בבניינים הדגושים, פיעל ופועל, והיעדרו של הדגש בנסיבות אלה אכן עולה מהמקרא ונזכר בספרי הדקדוק.⁹⁹ הדוגמאות שמביא פרחון מן המקרא הן בבניין פיעל בלבד ועליהן הוא מוסיף את הצורות "המְשִׁבָּח" ו"המְהַלֵּל" בבניין פועל מתוך לשון התפילה, שאף הן לדבריו כפופות לכלל הנדון. מדקדקי הסידור הסכימו ברובם

⁹⁵ על האפשרויות השונות להסביר את סיבת הדגש ראו גזניוס §351. כצפוי, בער אינו רואה צורך להעיר על הופעתו של הדגש החזק בכל צירוף מיועד העולה בסידור. בכמה מקרים יש אצלו התייחסות לדגש כזה אך הסיבה אינה פונטית אלא מורפולוגית והוא מבקש להדגיש כי התיבה מיוודעת, בדרך כלל כנגד מי שהעמיד אחרת. לדוגמה: לְצִדִּיקִים (עמ' 95), לְשֹׁבַע (עמ' 400), בְּזֶמֶן (עמ' 439).

⁹⁶ ראו למשל גזניוס §35a-b, זיואון-מוראוקה §35c.

⁹⁷ בער מעיר: "לשפנים. השי"ן רפה בכל ס"מ ומועמדת בגעיא" וכך אכן עולה מכתבי-היד הטובים למקרא. שלא כהרגלו, בתחילתו של אותו פסוק הוא מציין את הדגש החזק הצפוי אחרי יידוע: "לְיַעֲלִים. היו"ד בדגש". ייתכן שהדבר נועד להדגיש את חסרונו בתיבה "לשפנים" שבצלע המקבילה של הפסוק, וייתכן שהדבר קשור בעיצור יו"ד שמוצאים בו דרכים שונות בדיגושו לאחר יידוע בהתאם לסביבה הפונטית שלו.

⁹⁸ אלדר, א, עמ' 115; ריזיק, עמ' 107.

⁹⁹ גזניוס §20m הערה 2; זיואון-מוראוקה §35c(2); דותן, דקה"ט עמ' 228-232; 364.

לעיקרון זה בניקוד המקרא, ועל פיו העמידו בברוך שאמר "הַמְהָלֵל", במ"ס רפה.¹⁰⁰ לעומת זאת, רש"ס מדגיש את המ"ס: "הַמְהָלֵל בפי עמו" (ב, 54), ולאור דבריו בהקדמה דומה שאין מדובר בשגגה: "ולפעמים יפול הדגש מן האות שאחר ה"א הידיעה וזה דוקא בבינוני שבבנין פיעל הדגש".¹⁰¹ לשיטתו, החריגה היחידה מעיקרון הדיגוש לאחר היידוע היא במ"ס התחילית בצורות הבינוני בבנין פיעל בלבד, ואילו צורות דומות בבנין פועל יש להדגיש כרגיל. ואכן, מלבד דוגמה אחת ("הַמְעַשֶּׂקָה" בישעיה כג, יב). כל יתר הדוגמאות שיש במקרא מעניין זה הן בבנין פיעל, וייתכן שעובדה זו היא זו שהטעתה את רש"ס והביאה אותו למסקנתו השגויה.

שאלת ניקוד זו באה לידי ביטוי בשתי צורות בינוני מיוחדות העולות במשפט אחד בנוסח "נשמת כל חי": "הַמְהָלֵל ברוב התשבחות, הַמְנַהֵג עולמו בחסד". נאמן לשיטתו, רש"ס מבחין ביניהן: הראשונה מבנין פועל – במ"ס דגושה, והשנייה מבנין פיעל – בסימן רפה מעל המ"ס (ב, 312). לעומת זאת, ביתר הסידורים המדוקדקים שתייהן במ"ס רפה, ובער מעיר על כך:

הַמְנַהֵג המי"ס רפה בכל ספרים מדויקים וכצ"ל כמו הַמְטַהֵר (ויקרא י"ד, י"א). (עמ' 206)

הערה דומה מופיעה בסידורו של היידנהיים: "המ"ס רפה כמו המטהר (ויקרא יד, יא) וכן משפט הלשון להרפות המ"ס כשפ"א הפעל בפתח" (נה ע"ב). היידנהיים אינו מרבה להעיר בסידורו, אך במקרים שבהם הוא עושה זאת, בער נוטה להשתמש בדברי קודמו ומעתיק אותם לסידורו (בדרך כלל בלי לציין זאת). נראה שכך הוא גם כאן, אולם אין קושי להבחין כי בער עושה שימוש רק ברישא של דברי היידנהיים, ולא במקרה: החלק השני של דבריו מנוסח באופן עמום ומסורבל, וגם מצד תוכנו הוא אינו מדויק שכן הוא מכוון רק לבינוני של פיעל, ולא פועל. מכל מקום, למעשה היידנהיים אינו חולק על כך, ומרפה את המ"ס אחרי יידוע גם כשצורת הבינוני היא בבנין פועל וכפי שמודגם בצורה הסמוכה "הַמְהָלֵל".¹⁰²

2.2.2 אשביעך (עמ' 152)

בער מתייחס לניקודה והגייתה של "אַשְׁבִּיעֶךָ" וקובע כי הצורך החבור לזכר – ה הוא בלא דגש: **אשביעך** בקו רפה על הכ"ף בכ"י וכן גם בדפוסים קדמונים הכ"ף רפויה, והוא הנכון ע"פ הכלל כי עתידי ובינוני הפעיל לא יבאו בכ"ף דגושה באס"ף מלבד כשהם מנחי למד"י ה"א, וע"כ ישחיתך (דברים ד', ל"א) נמיתך (ירמיה ל"ח, כ"ה) אוכיחך (תהלים נ', ח') משביעך (מ"א כ"ב, ט"ז) ודומיהם כולם רפויי הכ"ף.

¹⁰⁰ כך בסידוריהם של ר"ע ור"א (יא ע"א); רז"ה (ח ע"א); סטנוב (י ע"ב) והיידנהיים (ז ע"ב).

¹⁰¹ סידור רש"ס, א, עמ' 36 (הקדמה כללית, פרק ד).

¹⁰² עדויות על דיגושה של המ"ס או ריפוייה בקטגוריה דקדוקית זו במחזורי איטליה, ראו ריזיק עמ' 107-108.

צורה זו מופיעה בפסוק "ויאכילהו מחלב חיטה ומצור דבש אשביעך" (תהלים פא, יז) שבמזמור "שיר של יום" ליום חמישי. דבריו של בער אינם אמורים כלפי הניקוד בסידורים שכן ברובם לא נדפסו מזמורי שיר של יום: בכתב-היד של סידור רש"י,¹⁰³ בסידור ר"ע ור"א ובסידור רז"ה הם אינם מופיעים, ואילו אצל סטנוב הפרקים מודפסים בלא ניקוד (נ ע"א – נא ע"א). מכל מקום, גם אם לא החזיקו בידם סידורים שכך מנוקד בהם, ההגייה "אשביעך" בכ"ף דגושה הייתה מושרשת בפיהם של המתפללים (וכך גם כיום). עדות ברורה לכך מוצאים בדבריו של ר' שלמה זלמן גייגר, בן דורו של בער, בספרו "דברי קהלת" המתאר את מנהגי התפילה של קהילתו על פי סדר ימות השנה, וז"ל: "והמנהג לאמר: אשביעך, בדגש הכ"ף, כמו "בכל יום אברכך". וכן הוא בספרי[ם] ישנים מדויקים. ועל ה"ה [=היידנהיים] להביא ראיה[ה] בשנותו את טעמו שהשמיט הדגש ויגרשהו".¹⁰⁴ הוא מעיד על ההגייה הדגושה הנהוגה משכבר בקרב המתפללים, ומבקר את היידנהיים על התיקון שהכניס בסידורו: "אשביעך" בכ"ף רפה (לה ע"א). כך נוהג גם בער בסדר עבו"י ואף מעמיד סימן "רפה" בגוף הטקסט על מנת להסב את תשומת ליבו של המתפלל לחידוש שיש כאן ביחס להגייה הרווחת. בהערה הוא מצדיק זאת על בסיס המצוי "בכ"י וכן גם בדפוסים קדמונים", ובמקרה זה קביעתו אכן עולה בקנה אחד עם המצב בכתב-היד הטובים של המקרא (כתר ארם צובה וכ"י לניגרד) המרפים את הכ"ף, וכך הוא גם בדפוס המקרא הראשונים. אף על פי כן, בער מבקש לבסס את הניקוד שהעמיד גם באמצעות הסבר דקדוקי, ומנסח 'כללי' בעניין זה: "והוא הנכון ע"פ הכלל כי עתידי ובינוני הפעיל לא יבאו בכ"ף דגושה באס"ף מלבד כשהם מנחי למד"י ה"א". 'כללי' זה מלווה בדוגמאות מהמקרא שאף בהן כינוי המושא החבור -ך, ללא דגש: ישחיתך, נמיתך, אוכיחך. רפיונה של הכ"ף במקרים אלה הוא מוסכם וכך מנוקדות צורות אלה בכתב-היד ובמהדורות הדפוס, אך יש להודות כי ניסיונו של בער לעגן זאת בכלל דקדוקי מסורבל הוא מיותר ומטעה שכן דגש בכינוי המושא החבור לנוכח כלל איננו מתבקש על פי דקדוק, ואין טעם בניסוח עיקרון המסדיר את היעדרו. במיעוט המקרים שבהם הוא מופיע (בדרך כלל בצורות עתיד בהפסק), נהוג לראותו כהידמות של נו"ן אנרגיקום.¹⁰⁵

¹⁰³ במהדורת סך נדפסו מזמורי שיר של יום "כדי שלא יחסר כל בו" (עמ' 227), אך המהדיר מציין במפורש כי הם אינם מופיעים בכתב היד.

¹⁰⁴ גייגר, דברי קהלת, עמ' 56. עליו, על ספר המנהגים שהוציא ועל ענייני הדקדוק שבו, ראו, כהן, גייגר. לדיון במבחר ענייני תצורה העולים בו ראו א' קמינצקי, ענייני תצורה בספר "דברי קהלת" לר' שלמה זלמן גייגר, עבודת גמר, תל-אביב תש"ע.

¹⁰⁵ גזניוס §58i.

2.3 דחיק ואתי מרחיק

המונחים "דחיק" ו"אתי מרחיק" נזכרים הרבה בדבריהם של מנקדי המקרא, בעלי מסורה ומדקדקים, אשר עסקו בבירורם ונחלקו בשאלת משמעותם והכללים המסדירים את השימוש בהם. באופן כללי ניתן לומר כי מונחים אלה מכוונים לדגש המופיע בעיצור הראשון של תיבה (מלבד בעיצורים גרוניים, כמובן), בתנאים פונולוגיים ותחביריים מסוימים ביחס לתיבה הקודמת. סוגיה זו היא מן הקשות והסבוכות ביותר בניקוד המקרא, ודומה שעד היום היא טרם נתבררה כל צורכה, ולא תוארה באופן מלא ומוסכם במחקר דקדוק העברית.¹⁰⁶ התיאור המדעי המקיף הראשון של תופעת הדחיק ואתי מרחיק נקשר בשמו של בער ומופיע בפתח מהדורת ספר מְשָׁלִי שלו, ועליו נשענו מדקדקי המקרא שאחריו, כפי שקובע דותן:

בספרי הדקדוק המדעיים המקובלים נתנסחו כלליהם של 'דחיק ו'אתי מרחיק' על פי ההגדרות שקבע למונחים אלה יצחק בער. וכל אותם מחברי ספרי דקדוק עברי – ואני מתכוון לאותם שבאו אחרי בער – לא מן המקורות העבריים שואבים הם, אלא מפיו של החכם היהודי הזה הם חיים בכל הנוגע לנוסח המקרא העברי בניקודו ובטעמיו, לא כל שכן בשני מונחים אלה, שהורתם ולידתם בספרות הדקדוק העברית היהודית, שבער הוא בר הכי בה, ואין מהרהרים אחר קביעותיו ולא מערערים עליהן... (א' דותן, לבעיית דחיק, עמ' 101)

קשה שלא לחוש בנימת הביקורת השזורה בדבריו, ואכן בהמשך, הוא מקשה על הכללים של בער ומציג שיטה שונה בהבנתם של מונחים אלה.¹⁰⁷ מכל מקום, מעבר לדיון הפרטני בסוגיית הדחיק יש לדבריו אלה של דותן חשיבות גם בביטוי שהם נותנים למעמדו הבלתי מעורער של בער בעיניהם של רבים, לא בסוגיה זו בלבד, אלא בכל הנוגע למסורת נוסח המקרא וניקודו.

דיון מקיף בתנאי הופעתם של הדגשים מסוג "דחיק" ו"אתי מרחיק" ובדעות השונות שנאמרו בכך אין מקומו במסגרת עבודה זו. אף על פי שלשיטתו של בער בעניין זה יש משקל רב בכל הנוגע לניקוד המקרא, בירור זה הוא מעבר למטרותיו ולהיקפו של מחקר זה אשר מתמקד בסידור ובלשון התפילה. ואולם, גם במסגרת העיסוק בסידור לא ניתן להתעלם לחלוטין ממונחים אלה שכן כחלק מדרכו השיטתית של בער בהגהת הסידור הוא נתן דעתו גם להגהתם של פרקי המקרא העולים בו (בעיקר בתחום הניקוד) והזכיר מקרי "דחיק" ו"אתי מרחיק" העולים בהם. לדוגמה:

¹⁰⁶ לתיאור של התופעה ותולדות המחקר שלה ראו וורמסר, הענא, עמ' 104-108. מטבעם של דברים הסוגיה נידונה בדבריו מתוך פרספקטיבה של שיטת רז"ה בעניין, אך היא מוצגת באופן מלא תוך הפניה לדיונים הרלבנטיים בספרות המחקר.

¹⁰⁷ ביקורת של דותן על בער בעניין נוסח המקרא מוצאים גם ביחס למהדורת "דקדוקי הטעמים" שהוא הוציא לאור ביחד עם שטראק. ראו דותן, דקה"ט, הקדמה, עמ' ז.

"ולילה ללילה יחווה דעת" (תהלים יט, ב; עמ' 62);¹⁰⁸ "נאוה-קדש" (תהלים צג, ה; עמ' 67);¹⁰⁹ "ושמת שמו אברהם" (נחמיה ט, ז; עמ' 72); "מי-כמכה בָּאֵלִים" (שמות טו, יא; עמ' 73);¹¹⁰ "יראה-יָהּ" (תהלים צד, ז; עמ' 151); "אתה כוננת מישרים" (תהלים צט, ד; עמ' 180);¹¹¹ "אשירה לה' כי גמל עלי" (תהלים קד, לג; עמ' 267);¹¹² מדרכו של בער להחיל את עקרונות הדקדוק המקראיים גם על לשון התפילה, ובשני מקרים הוא תולה את הדגש שהטיל בדין "דחיק", וכדלהלן.¹¹³

2.3.1 יפארוך סלה (עמ' 77)

בברכת יוצר אור: "ועל מאורי אור שעשית, יפארוך סלה". מלבד סטנוב שמעמיד כאן בסידורו סמ"ך רפה (כה ע"ב), בכל הסידורים המדוקדקים מוצאים כאן "יפארוך סלה" בדגש,¹¹⁴ ובער מסביר את הרקע להופעתו:

סָלָה לעולם ועד, והסמ"ך דגושה בדין דחיק, דוגמת יהללוך סָלָה בתהלים פ"ד, ה'.

אליבא דבער, בצירוף "יפארוך סלה" מתקיימים התנאים המצדיקים הטלת דגש מדין דחיק שכן הוא מורכב משתי מילים רצופות המוטעמות במלעיל. בהערה בסידור הוא אינו מאריך בסוגיה דקדוקית זו, ומסתפק באזכורו של צירוף מקראי מוכר ושגור: "יהללוך סלה", המזכיר את הצירוף הנדון "יפארוך סלה" ואף בו הסמ"ך דגושה. אין להוציא מכלל אפשרות כי זיקה זו הייתה גם בתודעתם של יתר מדקדקי הסידור ומכוחה הם הטילו כאן דגש בסמ"ך, גם אם לא הייתה להם משנה סדורה בעניין הדחיק וגם אם לא הקפידו על כך במקרים אחרים.

2.3.2 ומי דומה לך (עמ' 89)

בברכה שנייה של תפילת עמידה: "מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך". בער מציין כי התיבה "דומה" מוטעמת מלעיל מדין "נסוג אחור" וכתוצאה מכך נוצרו גם נסיבות המצדיקות הטלת דגש בלמ"ד מדין דחיק:

¹⁰⁸ במקרה זה בער חולק על קודמיו וקובע כי הדגש בלמ"ד (המצוי גם אצלו) אינו מדין דחיק, אלא נועד להקל על הגיית הרצף של שלוש למ"דים ולמנוע את היבלעות זו בזו.

¹⁰⁹ בכתבי היד הטובים הקו"ף רפה.

¹¹⁰ התיבה השנייה בצירוף זה, "באלים", מוטעמת מלרע, אך בער מעיר כי המתג הקל המוצב בראשה "יש לו משפט טעם לענין אתי מרחיק". המסורה רואה במקרה זה חריג דקדוקי ואינה דנה בו במונחים של "דחיק".

¹¹¹ בכתבי היד הטובים המ"ם רפה.

¹¹² בער מסביר בהערה כי הטיל כאן דגש בלמ"ד מתוך היקש לצירוף "אשירה לה' כי גאה גאה" (שמות טו, א) ועל בסיס דברי יהב"י הנקדן. בכתבי היד הטובים למקרא אין דגש באף אחד מהצירופים.

¹¹³ בשני המקרים הדגש עצמו אינו חידוש של בער והוא מצוי גם בסידורי קודמיו, אך ההסבר התולה אותו בדין "דחיק" אינו נזכר אצלם.

¹¹⁴ רש"ס אף מעיר על כך, ובניגוד לבער הוא תולה את הדגש בדין "אתי מרחיק" (סידור רש"ס, ב, עמ' 114). יש בכך דוגמה למבוכה בהבנת שני מונחים אלו ולבלבול שנוצר ביניהם. דותן טוען כי למעשה מדובר במונחים שונים המכוונים לאותה תופעה דקדוקית, והשערתו זו מקובלת כיום במחקר. ראו דותן, דקה"ט, עמ' 306-308; הנ"ל, לבעיית דחיק, עמ' 104-105.

דומה לך... דומה בנגון מלעיל מפאת נסיגת אחור ולמ"ד של לך דגושה בדין דחיק דוגמת עשה לך (בראשית ל"א י"ב).

מלבד ההטעמה (להלן, סעיף 5.4.3), בער מתייחס בהערה לדגש בלמ"ד המתבקש מדין דחיק שלאחר נסיגת הטעם לאחור: "דומה לך". דגש זה מצוי בסידוריהם המדוקדקים של רש"ס (ב), (137), רז"ה (יח ע"ב), סטנוב (ל ע"ב) והיידנהיים (יט ע"ב), אך לא בסידורים שקדמו להם.¹¹⁵ קשה להניח כי מדקדקי הסידור עברו באופן שיטתי על נוסח התפילה ובחנו בקפידה את כל צירופי המילים העולים בו והטילו בו דגשים בכל מקום שבו מתקיימים תנאי הדחיק. הדעת נותנת שבצירופים בודדים המקיימים זיקה לצירוף מקראי שבו יש דחיק או מזכירים צירוף כזה, נטו מדקדקי הסידור לנקד בדרך זו גם את לשון תפילה. בער, מכוח בקיאותו בספרות המסורה ובפרטי נוסח המקרא ודקדוקו, יודע להצביע על דוגמאות אלה ולהעמיד על טעם הדגש, גם אם בעצם הטלתו אין חידוש.

לצד דגש זה מדין "דחיק", בער מעיר על דגש נוסף המתבקש כאן, לדעתו:

דל"ת של דומה דגושה כי לפי משפטי הטעמים יבא טעם מפסיק על ומי

בדרך כלל נתפסה התיבה "דומה" כרהוטה לתיבה שקדמה לה והדל"ת לא הודגשה מכוח חוק יהו"א (שכאמור לעיל בסעיף 2.1.2 הוחל במקרים רבים גם בנוסח התפילה). ואולם, בער קובע כי על פי פיסוק המשפט יש "טעם מפסיק" בתיבה "ומי", ויש אפוא להטיל את הדגש הקל בדל"ת המתבקש מכללי הדקדוק.

3. מפיק

המפיק מורה על הגייתה העיצורית של ה"א בסוף תיבה.¹¹⁶ עם זאת, בכתבי-יד מנוקדים רבים הוא אינו מסומן,¹¹⁷ וגם במחזורים אשכנזיים מוקדמים שכיחה השמטתו של המפיק בה"א, ואלדר קובע כי "סיבת התרופפות ההיגוי העיצורי של ה"א המופקת במבטא הקדם אשכנזי – ואובדנה המוחלט במבטא האשכנזי המאוחר – נעוצה ללא ספק בפוניטיקת לשון הדיבור של קוראי העברית".¹¹⁸ בער, כצפוי, מטיל מפיק בכל מקום שבו הוא מתבקש על פי כללי הדקדוק, ואינו מתחשב בהגייה הרווחת ובשאלה האם המתפללים רגילים בהפקת ה"א עיצורית סופית. עם

¹¹⁵ גם בסידור המדוקדק של ר"ע ור"א דגש זה אינו מופיע (כד ע"ב).

¹¹⁶ כך במסורת הסברנית. בכ"י פארמה א המפיק עשוי לציין את עיצוריותה של ה"א גם באמצע מילה, ואף באל"ף, וא"ו ויו"ד מוצאים בכתב-יד זה סימנים להפקה באמצע מילה או בסופה. ראו הנמן, עמ' 17-22.

¹¹⁷ כהן, אין, עמ' 38 הערה 6. וראו גם ריז"ק, עמ' 122-124.

¹¹⁸ אלדר, מסורת, א, עמ' 152, והספרות הנזכרת בהערות 310, 311.

זאת, בכמה מקרים בודדים בפסוקי המקרא ובלשון התפילה הוא רואה לנכון להעיר במיוחד על קיומו של המפיק או היעדרו - בדרך כלל על פי המסורה ובזיקה אליה. דוגמה נוספת מעניין זה עולה בפרקי המשנה והיא מתבארת על רקע גלגולי המסירה של המשנה, וכדלהלן.

3.1 אָנָה (עמ' 68)

בער מעיר על המפיק המתבקש בצורת הפועל "אָנָה" בפסוק "כי בחר ה' בציון אוה למושב לו" (תהלים קלב, יג) שבפסוקי דזמרה:

אָנָה הוֹי"ו דגוש והה"א במפיק ע"פ המסורת.

כפי שמציין בער, קיומו של המפיק בתיבה זו עולה מרשימת מסורה המונה תיבות המופיעות במקרא פעם אחת, ובמפיק.¹¹⁹ מפיק זה מתפרש ככינוי מושא חבור לנקבה המתייחס לשמה של העיר "ציון" שנזכר בצלע הראשונה של הפסוק. במקרה זה, להיעדרו של המפיק אין השפעה של ממש על הבנת הפסוק, ואין צורך בהנחות הפונטיות הנזכרות בדבר אובדן ההיגוי העיצורי של הה"א הסופית כדי להסביר את העובדה שהוא נשמט מסידורים רבים. בסידורו המדוקדק של רש"ס המפיק מופיע ואף בלווית הערה (ב, 87), אך מסידורם של ר"ע ור"א הוא נעדר (יו ע"א),¹²⁰ ורז"ה תופס אותם על כך: "ובכל הנסחאות שראיתי נדפס בלא מפיק וכן נדפס ע"י ר"ע ור"א ואומר אני דטעות גמור הוא".¹²¹ טעות זו תוקנה, ובסידורים שנדפסו בהמשך (בוודאי המדוקדקים שבהם) המפיק מופיע, כדין. אף על פי כן, בער רואה לנכון להעיר על קיומו ולבסס זאת על המסורה.

3.2 לְחִילָה (עמ' 150)

בתהלים מח, יד: "שיתו לבכם לחילה, פסגו ארמנותיה". פרק זה נאמר כשיר של יום ליום שני, ובער מעיר כי על פי המסורה יש להעמיד את התיבה "לחילה" בלא מפיק:

לְחִילָה הה"א רפויה עפ"ה [=על פי המסורת].

ואכן, ברשימת המסורה המונה צמדים של תיבות המופיעות במקרא פעם במפיק ופעם בלעדיו נזכר פסוק זה שבו "לחילה" בה"א רפה לצידו של הפסוק "והכה בים תִּילָה" (זכריה ט, ד), במפיק.¹²² כך, בלא מפיק בה"א, מוצאים בכתבי היד הטובים של המקרא וכך העמיד גם היידנהיים בסידורו (לד ע"א).¹²³ דבריו של בער אינם אמורים כלפי סידורים שבהם מופיע "לחילה" במפיק, שכן בסידורים שקדמו להיידנהיים מזמורי שיר של יום לא נדפסו במלואם ובניקודם, ואף

¹¹⁹ מסורה גדולה מערכת אות ה"א; אכלה ואכלה, רשימה מס' 42.

¹²⁰ הדף מסומן בטעות באות "כ".

¹²¹ ש"ת, סי' ס.

¹²² אכלה ואכלה, רשימה מס' 44; מסורה סופית אות ה"א רשימה 14

¹²³ ברוב הסידורים, גם המדוקדקים, לא נדפסו מזמורי "שיר של יום". ראו לעיל סעיף 2.2.2.

במהדורות המקרא רפיונה של הה"א כאן הוא מוסכם. דומה שהערתו הקצרה של בער רומזת לניתוחה של הצורה ולהוראתה, כפי שנתפרשה בספרות הדקדוק והמסורה: בניגוד להבנה הראשונית, הצורה "חילה" בפסוק זה אינה מכוונת לתיבה "חיל" בצירוף כינוי הנקבה (שבה אכן היה מתבקש מפיק בה"א), אלא היא משמשת כאן כשם עצם נקבי בנפרד. קביעה זו מופיעה במפורש בנימוקיו של ר' אליהו בחור לספר השורשים, שורש "חיל" ומצוטטת בהמשך על ידי "מנחת שי": "ה"א של חילה רפה והיא נוספת, אבל והכה בים חילה (זכריה ט, ד), הה"א במפיק שהיא לכנוי הנקבה הנסתרת".

3.3 בעלה (עמ' 181)

החרוז האחרון בפיוט "לכה דודי" בקבלת שבת פותח במילים "בואי בשלום עטרת בעלה", ובסידורים המעמידים את קבלת שבת מצוי הניקוד "בַּעֲלָה" בחטף פתח בעי"ן ובמפיק. כך רז"ה (לג ע"א) וסטנוב (נה ע"א).¹²⁴ לעומת זאת, היידנהיים ניקד "בַּעֲלָה" בשווא וה"א רפה (מו ע"ב), ובער מאמץ ניקוד זה, ומסביר:

בַּעֲלָה, כל בעלה בעלי בעליהן העי"ן בשב"א נח. ועוד נראה כאן שלדעת החרוז הה"א בסוף רפה, וא"כ איננה לכנוי אבל במקום למ"ד בתחלה ויש לפרש עטרת בעלה כמו עטרת לבעל. גם יש ליקח הה"א לנוספת, בעלה במקום בעל דוגמת נַחֲלָה במקום נחל. או שיש לחברה עם אותן המקומות שבמקרא שנרפה הה"א אף לכנוי כמו עונה (במדבר ט"ו, ל"א) לה (שם ל"ב, מ"ב) כאמה (יחזקאל ט"ז, מ"ד) ודומיהן.

את ניקודה של העי"ן בשווא ולא בחטף הוא מנמק בקביעה המנוסחת כהערת מסורה: "כל בעלה בעלי בעליהן העי"ן בשב"א נח". גם אם הוא אינו כותב זאת במפורש, הניסוח יוצר את הרושם שהוא מצטט מספרות המסורה, אך הערה כזו אינה מוכרת לנו, ולמעשה, היא גם אינה נכונה: במקרא יש אומנם בַּעֲלִי (הושע ב, יח), בַּעֲלָה (דברים כד, ד ועוד) בשווא, אך גם בַּעֲלִיָּהּ (אסתר א, יז ועוד) בחטף פתח.¹²⁵ מכל מקום, ההכרעה לנקד כאן את העי"ן בשווא מובנת על רקע ניקודו של צירוף זה גופו במקרא: "אשת חיל עטרת בַּעֲלָה" (משלי יב, ד).

לצד ההערה על ניקוד העי"ן, בער קובע כי את התיבה "בעלה" יש להעמיד כאן ללא מפיק בה"א. מפיק זה מופיע בניקודו של הצירוף במקרא והוא מתבקש לכאורה מהוראתה של הצורה, אולם בער מניח שהוא הושמט כבר על ידי החרוז שחרז כאן "בעלה" עם צִהֲלָה שהרי אי אפשר לחרוז "לָה" ב"לָה" מופקת. על גבי הנחה זו, בער מציע שלוש דרכים להסביר את הצורה "בעלה" בה"א

¹²⁴ בסידור ר"ע ור"א העי"ן בחטף פתח, אך הה"א אינה במפיק: בַּעֲלָה (סח ע"ב, במניין הדפים הראשון).

¹²⁵ צורת הנסמך בריבוי, בַּעֲלִי-, עולה הרבה במקרא ואף היא מנוקדת דרך קבע בחטף-פתח.

רפה: הה"א אינה לכינוי הנקבה אלא היא תמורת למ"ד בראש המילה (עטרת בעלה = עטרת לבעל), או שיש כאן ה"א "נוספת" (כמו "נְחֻלָּה עבר על נפשנו" בתהלים קכד, ד). אפשרות נוספת היא שבאופן חריג הכינוי המוסב לנקבה אינו מופק, וכפי שמוצאים בכמה מקרים במקרא. יש טעם בכל אחת מההצעות שבער מציג, עם זאת יש לתמוה מדוע בניגוד לדרכו הוא נמנע מלציין כאן את מקורו המקראי של הצירוף: הפסוק במשלי עשוי לשמש ראיה ברורה לניקוד העי"ן בשווא, ואין כל קושי להוכיח מהחריזה כי הסטייה מהניקוד המקראי בהשמטתו של המפיק היא מקורית ובער אינו צריך להצטדק על כך. על גבי זה, יש כמובן מקום להסברים השונים שהוא מציג המבוססים אף הם על המקרא.

3.4 אינה (עמ' 194)

במקרה אחר, בער מעיר על קיומו של מפיק בתיבה מנוסח המשנה, ועיון בהערתו הקצרה והטכנית פותח צוהר לסוגיה של דקדוק ונוסח במסורות המשנה.

בסוף פרק "במה מדליקין" מפרטת המשנה את הפעולות האסורות והמותרות בזמן בין השמשות בסמוך לכניסת השבת: "ספק חשכה ספק אינה חשכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות אבל מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין את החמין". בער מעיר, לכאורה על המובן מאליו, כי מילת השלילה "אין" המוסבת לנקבה נכתבת במפיק בה"א:

אינה חשכה הה"א במפיק, והטעם, שעה שהיא ספק יום או לילה.

דבריו אלה הם למעשה ציטוט מדויק של מה שכתב סטנוב על תיבה זו בחיבורו "ויעתר יצחק":

"ספק אינה חשיכה. הה"א במפיק רמ"פ סי' ק"ח. כי הטעם שעה שהיא ספק יום או לילה".¹²⁶

הדברים אמורים על רקע סידורים רבים שבהם מוצאים כאן ה"א רפה "ספק אינה חשכה", וכן הוא בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (לח ע"א) ורז"ה (לו ע"ב). סטנוב תיקן את השיבוש והטיל מפיק בה"א (סג ע"ב), וכך עשה בעקבותיו גם היידנהיים (נג ע"ב).

לכאורה, זוהי דוגמה נוספת לשיבוש דקדוקי פשוט שבא על תיקונו הודות לפעולות ההדרה היסודיות של מדקדקי הסידור, ונקבע על ידי בער בסדר עבו"י שלו. ואולם, עיון בגלגולי המסירה של נוסח המשנה מלמד כי במקרה זה אין הדבר כך, ושאלת המפיק בה"א שנראית מלכתחילה כעניין פעוט של השמטה או חוסר תשומת לב מתבררת כסוגיה יסודית בתחום המורפולוגיה. כבר העמיד ילון על הגרסאות השונות בכתבי היד ובמהדורות הדפוס השונות ועל משמעותן, והצביע על כתבי היד הטובים למשנה, כ"י קאופמן וכ"י פארמה א, הגורסים כאן מילת השלילה "לא": "ספק חשיכה ספק לא חשיכה". גרסה זו המצטרפת לתבניות דומות במשנה הביאה אותו למסקנה כי

¹²⁶ ויי"צ, סי' רצב.

במשנה זו הצורה "חֲשִׁיכָה" משמשת כצורת פועל בהפסק (=חֲשִׁכָה), ואיננה שם עצם.¹²⁷ על כך מעיד גם ניקודה בעדי הנוסח הטובים: בחי"ת קמוצה ולא בחטף-פתח. צורת הפסק זו נתפרשה בהמשך כשם עצם וכיוון שכך נסתפחה אליה מילת השלילה "אין", תחת "לא". מכאן, רבו הגרסאות: במהדורות הדפוס של המשנה מוצאים "ספק חשכה ספק אין חשכה", חלק מהעדויות גורסות "אינו" (וכך בסידור רש"ס, ב, עמ' 306), ואילו בסידורים היא תוקנה ל"אינה", אשר לוותה בהמשך בהערה דקדוקית בעניינו של המפיק המתבקש בה.¹²⁸

בער שואב מסטנוב הן את הקביעה בעניין קיומו של המפיק והן את ההסבר הקצר שהוא מוסיף שממנו עולה בצורה ברורה כי "חשכה" נתפרשה להם כשם עצם: "שעה שהיא ספק יום ספק לילה". ילון מבקר את בער וכותב כי זו "הערה דחוקה ושלא לצורך",¹²⁹ אך כתבי-היד ועדי הנוסח שעמדו בפניו של ילון לא היו מוכרים לבער, וקשה לבוא עמו בטרניה על האופן שבו הבין וניקד את המשנה, "ספק חשכה ספק אינה חשכה", בה"א מופקת, כמתבקש על פי דקדוק.

4. תנועות

בער כמעט אינו מתייחס למימושן של התנועות, אך הוא מעיר הרבה על ניקודן של תיבות בסידור – בפרקי המקרא, בספרות חז"ל, בנוסחאות הארמיות ובלשון התפילה. בפרק זה יידונו הערותיו אלה הנוגעות לענייני הגה. התייחסות לניקודה של תיבה כחלק מצורתה, יידון בפרק העוסק בצורות.

4.1 מימוש התנועות

4.1.1 חיריק – סגול

אחד ממאפייניה של ההגייה האשכנזית הוא כיהוי החיריק בסמיכות לרי"ש והנטייה להגותו כסגול. אلدור מציין דוגמאות לכך ממחזורים אשכנזים מנוקדים מימי הביניים המוקדמים, כמו: קֶרֶבֶתָּ, סִיחֹן, מְדִרָשׁ.¹³⁰ הגייה זו מוסברת בדרך כלל כהנמכת התנועה בהשפעת הרי"ש (שהגייתה הייתה אחורית), ואף כאשר היא אינה סמוכה אליה במישרין. בעברית הקדם-אשכנזית מצטרפת לכך השפעתה של היידיש שבה תנועת i קצרה בסמיכות לעיצורים x ו-r מתממשת כ-e.

¹²⁷ ילון, מבוא, עמ' 57-58.

¹²⁸ השמטתו של המפיק בתיבה זו כמו בתיבות רבות נוספות היא תופעה מצויה בכתבי-יד המשקפים את מסורת יהודי איטליה בימי הביניים. ראו כהן, אין, עמ' 38 הערה 6, והספרות הנזכרת שם.

¹²⁹ ילון, מבוא, שם.

¹³⁰ אلدור, מסורת, א, עמ' 46-47; הנ"ל, ב, עמ' 169.

תופעה פונטית זו מצויה במלים עבריות שבידיש (בְּרִיָּה, מְחִיָּה) וזלגה גם אל העברית.¹³¹ הרגל הגייה זה בפיהם של אשכנזים עולה בדבריו של בער על הצורה "מדרש" במשנת אלו דברים בברכות השחר: "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם"¹³² בעולם הזה והקֶרֶן קיימת לו לעולם הבא... והשכמת בית המדרש". הוא מעיר כי היא מנוקדת (והגייה) בחיריק:

המְדַרְשׁ, המי"ם בחירק כמו דה"ב כ"ד, כ"ז (עמ' 39).

אין בדבריו אלה של בער חידוש ביחס לעברית המקרא שכן כפי שהוא מציין, כך מנוקדת תיבה זו במקרא. דבריו אמורים כלפי ההגייה האשכנזית "מְדַרְשׁ" המתועדת במחזורי אשכנז הקדומים¹³³ (ונשמעת גם כיום), והוא מבקש לדחותה ולהעמיד את ההגייה "מְדַרְשׁ" על דיוקה כפי ניקוד המקראי. כדברים האלה מוצאים כבר בדבריו של רש"י, כמאתיים וחמישים שנה קודם (ב, 13). דיון בהגיית תיבה זו מצוי גם בדבריו של ר' מרדכי דיסלדורף בהשגותיו על רז"ה,¹³⁴ והם מעידים על כוחו של הרגל ההגייה: "המְדַרְשׁ. בכל ספרים ישנים המ"ם בסגול"ל והוא על משקל מְרַבֵּב. אף שבמקרא נמצא מדרש בחירק מ"מ מורגל בפי כל בסגול"ל לשון תורה לחוד כו' ואין לשנות".¹³⁵ על פי עדותו, ההגייה בסגול הייתה מבוססת היטב עד כדי כך שהיא נתפסה כצורתה התקנית של התיבה ובאה לידי ביטוי גם בניקודם של "ספרים ישנים" המעמידים אותה בסגול בניגוד למקרא. רמ"פ אינו רואה בהגייה "מְדַרְשׁ" שיבוש פונטי (שיש להשלים עימו או לתקנו), אלא לתפיסתו זו צורה עצמאית הגזורה ממשקל אחר ומשקפת את לשון חכמים.

סטנוב משיג על דבריו אלה של רמ"פ, ומאשים אותו ב"יראת השינוי" שבעטיה הוא נמנע מלהפעיל שיקול דעת ולתקן את הטעות.¹³⁶ בסידורו הוא אכן מנקד "מְדַרְשׁ" בחיריק, כמתבקש (ד ע"א). ניקוד תקני זה מצוי כצפוי גם אצל היידנהיים (ב ע"ב), אך אפילו בסידורו המדוקדק יש עדות להגייה הרווחת בסגול והיא עולה בדברי האגדה מהתלמוד (ברכות ג ע"א), המובאים אצלו בדיני "פריסת שמע": "וכשישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות" וכו' (כט ע"א). בער, כאמור,

¹³¹ אלדר, מסורת, א, עמ' 47-48. תופעה דומה התקיימה גם בלשון חכמים, וקוטשר רואה בכך מעתק $e < i$ בחברה סגורה בלתי מוטעמת. דוגמה לכך בתיבה "נברשת" (יומא ג, ל) המנוקדת בארמית המקרא ובכ"י קאופמן בסגול, לעומת חיריק בכ"י פארמה א ובעדים אחרים. ראו קוטשר, מחקרים, עמ' קנ-קנד. בעניין זה גם שרביט, לשונה, עמ' 193-194.

¹³² כתבי-היד הטובים למשנה גורסים "מפירותיהם", במ"ס, וכך בסידור רס"ג, לובלין שי"ד, של"א ותל"ח. נוסח זה מתועד עדיין בסידור רש"י, אך בסידורים המדוקדקים שאחריו הוסרה המ"ם (ראו ויי"צ סי' ל), והתקבע הנוסח "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם" בסידורי אשכנז ובדפוסים המשנה. הנוסח המקורי במ"ס עולה גם מפירוש "מלאכת שלמה" למשנה, ומשגרת לשונם של הפוסקים באו"ח סי' מו (דרכי משה, ב"ח, לבוש סי' ט). בחלק מהסידורים הספרדיים ובתכלאלים מופיע הנוסח "מפירותיהם" גם כיום.

¹³³ אלדר, מסורת, ב, עמ' 169.

¹³⁴ ר' מרדכי דיסלדורף מפראג (רמ"פ) הוציא בשנת תקמ"ד קונטרס השגות על סידור "בית תפלה" של רז"ה, אך שמו לא נתפרסם בין העוסקים בדקדוק לשון התפילה, ואף ילון לא ידע במי מדובר כאשר נתקל בכינויו זה (ילון, מבוא, עמ' 56 הערה 33). לאחרונה נדפסו השגותיו על רז"ה במהדורת "לוח ארש" של דוד יצחקי, עמ' שכא-שנד.

¹³⁵ השגות רמ"פ, סי' יב (בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' שכה).

¹³⁶ ויי"צ, סי' לא.

מנקד בחיריק ומבקש לעקור את ההגייה האשכנזית שנשמעה גם בזמנו, והוא עושה זאת באופן עקבי: הן במשנת "אלו דברים" כפי שעשו קודמיו, והן במובאה הנזכרת מהתלמוד שבה הוא מנקד "בתי מדרשות", בחיריק הן בהופעתה בסיום תפילת שחרית (עמ' 121), והן בהופעתה בסדר המעמדות (עמ' 497).

4.2 חטפים בעיצורים שאינם גרוניים

בסדר עבו"י מוצאים דוגמאות רבות לניקוד חטף גם בעיצורים שאינם גרוניים, הן בפרקי המקרא שבסידור והן בנוסח התפילה. צורות מנוקדות כדוגמת בִּרְכָנו (עמ' 103), יִרְגְנו (עמ' 155), מִרְרו (עמ' 440) הן מחזה נפרץ, וזהו ניקוד שיטתי המשקף את דרכו בניקוד המקרא שאותה הוא מחיל על לשון התפילה, וכפי שיתברר להלן.

סוגיית החטפים באותיות שאינן גרוניות בניקוד המקרא נידונה בהרחבה במחקר המסורה.¹³⁷ בהתאם לדקדוק לשון המקרא, חטפים מופיעים באופן סדיר בעיצורים הגרוניים במקום שווא נע ולעיתים גם במקום שווא נח.¹³⁸ כללי הופעתם של חטפים אלה מנוסחים בספרי הדקדוק, אולם בחלק מכתבי היד של המקרא מוצאים חטפים גם בעיצורים אחרים, ובמחקר נהוג לחלק בין חטפים כאלה (בדרך כלל חטף קמץ) הנגזרים מצורתה של התיבה ומשקפים שווא נע שמוצאו בתנועת o או u מקורית, כמו: צָרִי, כְּתָנֶת, צָפְרִים, ובין חטפים שהוצבו מטעמים פונטיים ונועדו להבהיר כי השווא הוא נע ולמנוע הגייה מוטעית, כמו: וְנִשְׁקָעָה (עמוס ח, ח), וְכָל-קְהָלָה (יחזקאל לב, כב).

כתבי-היד השונים של המקרא נבדלים זה מזה במידת סימונם - יש המרבים בהם, ויש ממעטים. כתר ארם צובה, לדוגמה, מרבה לנקד חטף באות לא-גרונית, ולעומתו כ"י ששון 507 מכיר חטף כזה בתיבות ספורות בלבד.¹³⁹ בעלי המסורה ומנקדי המקרא לא ראו זאת כחובה, וכפי שמנסח זאת בעל דקדוקי הטעמים: "ואין לדבר הזה שרש כי אם ברצון הסופרים".¹⁴⁰ כך הכריע גם ר' שלמה ידידיה נורצי, בעל "מנחת שיי": "ואני בתומי אלך בדרך הספרים שהם כולם בשווא לבד והמדקדק לקרותן כהוגן תבוא עליו ברכה" (בראשית יב, ג).

¹³⁷ ייבין, המסורה, עמ' 236-237, הנ"ל, כתר ארם צובה עמ' 22-49; ברויאר, תנ"ך, כתובים, עמ' שצט-תא ועוד. חוקרי המסורה חלוקים בשאלה האם סימונם של חטפים אלה נתפס בעיני בעלי המסורה כחובה או כרשות, והאם החטפים באותיות שאינן גרוניות הם עניין גרפי גרידא או שהדבר משקף מסורות הגייה שונות.

¹³⁸ גזניוס §22m, ברגשטרסר עמ' 279. בין הערותיו של בער מוצאים גם התייחסות לכמה חטפים 'רגילים' המופיעים בעיצורים גרוניים: זָהָרִי חמה (עמ' 77), לְגָאֵלְנו (עמ' 216), ועוד. בתיבות אלה מתועד בחלק מהסידורים ניקוד שונה ובער מבקש לדחות אותו.

¹³⁹ ייבין, המסורה, עמ' 237.

¹⁴⁰ דותן, דקה"ט, עמ' 138. (בוי"ש, דקה"ט, עמ' 14).

כמו בהיבטים רבים אחרים בעניין נוסח המקרא וניקודו, גם כאן אפשר להצביע על סטנדרטיזציה שנוצרה בעקבות מהפכת הדפוס. מהדורת מקראות גדולות שהוכנה על ידי יעקב בן חיים בבית הדפוס של דניאל בומברג בוונציה (רפ"ד-רפ"ו) לא הייתה המהדורה הנדפסת הראשונה, אך היא הפכה למהדורה הנפוצה והמקובלת ביותר ועל פיה נדפסו מהדורות המקרא בשלוש מאות השנים הבאות. כתבי-היד ששימשו בסיס להעמדת הטקסט והניקוד במהדורה זו היו מהסוג "מועט החטפים", וכך גם המהדורות שיצאו בעקבותיה המשיכו לשקף את המגמה הממעטת בחטפים בעיצורים שאינם גרוניים, כפי שהנהיג בן-חיים במהדורתו.

שאלת ניקודם של חטפים אלה עולה גם ביחס להדפסתם של פרקי המקרא בסידור, אולם רוב מהדורי הסידור לא עסקו במסורה וגם אם היו מודעים למחלוקת בעניין זה, הם לא ראו עצמם ברי-סמכא להכריע בה. רובם עשו שימוש במהדורות הדפוס המקובלות והעתיקו מתוכן את הפרקים והפסוקים, על ניקודם שם. ואכן, גם בסידורים שנדפסו בתקופה זו כמעט ואין מוצאים חטפים באותיות שאינן גרוניות – לא בפרקי המקרא שבסידור, וקל וחומר שלא בנוסח התפילה עצמו.¹⁴¹

את השינוי בעניין זה ניתן לייחס להיידנהיים שהוציא בראשית המאה התשע-עשרה את החומש "מאור עיניים" המבוסס על מחקר המסורה.¹⁴² עיון בכתבי-יד ועדי נוסח הביא אותו למסקנה כי החטף בעיצורים שאינם גרוניים הוא עניין מהותי, והוא העמיד חטפים אלה באופן שיטתי בכל התיבות שעליהן חלים, לדעתו, כללי המסורה בעניין זה. מהדורות תנ"ך רבות הושפעו ממנו ואימצו את ניקודו, אלא שהדבר הביא לחוסר עקביות בניקודם של הספרים שכן בהעמדת חמישה חומשי תורה המהדירים הסתמכו על מהדורת היידנהיים שבה הופיעו חטפים רבים באותיות שאינן גרוניות, ואילו את ספרי נביאים וכתובים (שלא נדפסו על ידי היידנהיים) הם העתיקו מן המהדורות המקובלות שבהן חטפים אלו כמעט שאינם מצויים.¹⁴³

בער המשיך את המהלך שהתחיל קודמו, והשלים אותו: מהדורת המקרא שהוא העמיד כללה גם את רוב ספרי נביאים וכתובים, ואף בהם הוא הקפיד לנקד חטפים באותיות שאינן גרוניות על פי אמות מידה שנתפסו בעיניו ככללי המסורה.¹⁴⁴ את שיטתו בניקוד המקרא הוא הביא לידי ביטוי

¹⁴¹ יוצא דופן בעניין זה הוא רש"י שמנקד בסידורו "בְּרָכוּ אֶת ה' הַמְבוֹרָךְ", בחטף פתח (ב, 110, ועוד). הוא מציין בהערה כי את ניקוד הר"י בחטף פתח מצא ב"תקון ישן כתוב בקלף". רש"י לא הכיר את הרקע לניקוד זה, ומציע לו הסבר מדעתי, עיינו שם.

¹⁴² חומש מאור עיניים, רעדלהיים, תקע"ח-תקפ"א.

¹⁴³ כהן, מבוא, עמ' 65-66 והערה 209 שם. סוגיית החטפים באותיות שאינן גרוניות היא אחד מהנושאים שבהם מבקר כהן את דרכו של הרב ברויאר במהדורת התנ"ך שהוציא על פי נוסח כתר ארם צובה ראו שם, עמ' 63-65.

¹⁴⁴ על תפקידו המרכזי של בער בהכנסתם של החטפים אל ניקוד המקרא אפשר ללמוד מדבריו של ברגשטרסר בספר הדקדוק שלו: "חטף-פתח מצוי בכתבי יד ובמהדורות, אם נתעלם לפי שעה ממהדורות קָר, (ורק במקצתם) במקרים

גם בסידור, ובפרקי המקרא הכלולים בו בער מנקד חטף בכל מקום שבו הוא נדרש, לדעתו. בשני מקרים הוא מעיר על כך במפורש, בשניהם הדברים אמורים כלפי צורות פועל מהשורש רנ"נ: רַנְנו צדיקים (תהלים לג, א), לכו נִרְנֶנָה (שם צה, א). עיקר דבריו של בער מכוונים להצדיק את רפיונה של הנו"ן שנועד להקל על הגיית רצף העיצורים הזהים, ואגב זה הוא מציין הניקוד בחטף פתח, המתבסס, לדבריו, על כתבי-יד של המקרא:

רַנְנו, כל רַנְנו, ירַנְנו, נרַנֶנָה כולם בנו"ן רפויה ובחטף פתח במקרא כ"י והוא בעבור שתי אותיות הדומות הרצופות להקל על הלשון, וכמו שכתב יהב"י הנקדן בספרו דרכי הנקוד וז"ל הֶלְלו, בַּעֲנִי, מִלֻּקִּים, מִקְלָלִים, ויתעללו, בהתחננו, ומתפללים, הם ודומיהם רפויים להקל מפני אותיות רצופות והיה דינם להדגש כי הם ממשקל החזק עכ"ל וכן כתב הראב"ע לבראשית י"ב, ט"ו. (עמ' 66)

נרַנֶנָה הנו"ן רפויה ובחטף פתח וכמו שבארתי בדף 66. (עמ' 178)

למעשה, חטפים בעיצורים שאינם גרוניים בפרקי המקרא שבסידור אינם חידוש של בער, והם מצויים כבר אצל היידנהיים. מהדורת המקרא שלו כוללת אומנם רק את החומש, אך בסידורו הוא ניקד את פרקי המקרא, רובם ככולם מתהלים, בהתאם לשיטת סימון החטפים שאותה הנהיג בחומש. עמד על כך כהן, במבוא להדורת מקראות גדולות "הכתר":

המעניין הוא שרוו"ה לא הסתפק בהכנסת החטפים למהדורת התורה שלו, אלא הכניסם גם למחזורים ולסידורים שהדפיס בדפוס שיסד ברעדעלהיים. סידורים אלה זכו במרוצת הזמן ליותר ממאה וחמישים מהדורות. מכאן שרוו"ה היה סבור, שלא זו בלבד שראוי להכניס את סימני החטף למהדורות מקרא, אלא גם שראוי לחדש את ההגייה העומדת מאחריהם, ולא במקרא בלבד, אלא גם בתפילה. (כהן, מבוא, עמ' 97, הערה 212)

ואולם, הדברים אינם מנוסחים בצורה ברורה דיה: חידושו של היידנהיים בניקוד החטפים בעיצורים שאינם גרוניים גם בתפילה, מתייחס רק לפרקי המקרא שבסידור ולא לכל נוסח התפילה (כפי שניתן להבין בטעות). לשון התפילה מנוקדת בסידורו של היידנהיים על פי שיטת הניקוד ה"ישנה", בלא חטפים אלה. בער צעד צעד נוסף, ובסדר עבו"י הוא החיל את כללי המסורה בעניין זה על לשון התפילה גופה, והעמיד באופן שיטתי חטפים באותיות שאינן גרוניות גם בצורות שאינן חלק מציטוט מקראי. כך לדוגמה: בָּרְכוּ את ה' המבורך (עמ' 76); מִשְׁרָתִים, מִשְׁרָתִיו (עמ' 77); וּמִבְרָכִים (עמ' 78); בָּרְכֵנוּ בברכה המשולשת (עמ' 102); בָּרְכֵנוּ אבינו כולנו כאחד (עמ' 103), ועוד רבים.

בודדים וללא כל ביצוע עקיב ואפילו ללא כל עיקרון נראה לעין... במהדורות בר שונה הטקסט לפי כללים אלה..." והוא מציין את העקרונות המרכזיים בשיטתו של בער בניקוד החטפים (עמ' 219-222).

הצורה "ברכו" מדגימה זאת היטב. היא מופיעה בסידור פעם אחת בפסוקי דזמרה כחלק מציטוט מקראי: "בית ישראל ברכו את ה'" (תהלים קלה, יט), ופעם נוספת בלשון התפילה: "ברכו את ה' המבורך" (עמ' 76). בער מנקד בשני המקרים "בְּרָכוּ" בחטף פתח ומצדיק זאת על בסיס כללי המסורה, אך מבקר את היידנהיים על חוסר העקביות שמתגלה אצלו ביחס לניקודה: בפסוקי דזמרה, כאשר היא עולה בתוך פסוק מהמקרא, היידנהיים מנקד בחטף, אך בנוסח התפילה הוא מסתפק בשווא:

בְּרָכוּ הרי"ש בחטף פתח כצ"ל ע"פ המסרת, שכל ל' ברכה אם יהיה הנגון על הבי"ת הרי"ש בשבא נח ואם הנגון על הכ"ף הרי"ש בחטף פתח חוץ מן אחד ולעלאה בְּרַכְת (דניאל ד', ל"א); והתמה על רוו"ה שלמעלה בפסוקי דזמרה נקד בית ישראל בְּרָכוּ את ה' כדינו, וכאן שכח הכלל. (עמ' 76)

בער אינו מקדיש הערה לכל תיבה כזו בנוסח התפילה, אך דוגמה זו שבה היידנהיים ניקד את אותה תיבה גופה פעם בחטף ופעם בשווא, היא הזדמנות להצביע על עניין זה שבו הוא חולק על קודמו. בהתאם לשיטתו, הצורות "משַׁבְּתִים" ו-"משַׁבְּתִיו", מנוקדות אצלו אף הן בחטף פתח, ובאמצעותן רומז בער לסוגיית מסורה נוספת בעניין זה, שאף היא שנויה במחלוקת בקרב מסרנים ונקדנים:

משַׁבְּתִים הרי"ש בחטף פתח וכן משַׁבְּתִיו כצ"ל וכן כל ל' גרש ול' ברך והוא בעבור אות רי"ש, וראה למעלה במלת ברכו ודברי מ"ש לבראשית י"ב, ג'. וכן כתב בהדיא בן אשר במסורותיו. (עמ' 77)

בדבריו הקודמים בער קובע כי ניקוד זה מתחייב "ע"פ המסרת", וכאן הוא מציין למקורם של הדברים בספרות המסורה: "כן כתב בהדיא בן אשר במסורותיו". הדברים מכוונים לפסקה בספר "דקדוקי הטעמים" המיוחס לבן-אשר:

כל לשון ברכה עם בית משוכה ובו הטעם תמוכה לעולם היא כרוכה, כמו: והתבְּרָכוּ בו (ירמיה ד, ב), ויתבְּרָכוּ בו (תהלים עב, יז), בְּרָכוּ נָא (דה"א כט, כ). ואם טעמה על כף נסוכה, בפתח ארוכה כקשת דרוכה כמו ואבְּרָכָה מברכיך (בראשית יב, ג), בְּרַכְנִי גַם אֲנִי (בראשית כז, לד, לח), בְּרָכוּ ה' (שופטים ה, ב ועוד). חוץ מאחד במקרא מיוחד על כף טעמו והוא כרוך בנאמו: ולעליא ברכת (דניאל ד, לא) (דותן, דקה"ט, עמ' 140. הניקוד משלי).

הכלל הנזכר כאן עוסק בצורות מהשורש בר"כ וקובע כי כאשר הטעם נסוג לאחור והבי"ת מוטעמת, תנוקד הרי"ש בשווא, ואילו כאשר הטעם בכ"ף - הרי"ש בחטף פתח (מלבד הצורה הארמית "בְּרַכְת" בדניאל ד', ל"א המנוקדת, באופן חריג, בשווא).

חכמי המסורה והחוקרים התלבטו בשאלה האם כלל זה אמור ביחס לשורש בר"כ בלבד ונגזר מהמערכת העיצורית המיוחדת של שורש זה, או שהשורש בר"כ מהווה דוגמה בלבד, והכלל תקף לכל פועלי ע"ר במקרא שבהם רי"ש שוואית בבניינים הכבדים תהיה נעה כשהיא קודמת לטעם.¹⁴⁵ מכל מקום, הכרעתו של היידנהיים בעניין זה היא ברורה, והוא קובע כי העיקרון אינו מוגבל לשורש בר"כ בלבד. במהדורת החומש "מאור עיניים" שהדפיס הוא מציב חטפים לא רק בצורות מהשורש בר"כ: ויברכם (בראשית מח, כ), אלא גם בשורשי ע"ר אחרים: אגֶּשְׁנו (שמות כג, ל); מִשְׁרְתוֹ (שמות כד, יג) ועוד.¹⁴⁶ את ההסבר לכך הוא מציג בהערה על הפסוק: "וישא אהרן את ידיו ויִבְרְכֶם" (ויקרא ט, כב) וז"ל:

ומה שהתנו החכמים האלה התנאי הזה בל' ברכה דוקא ולא בשאר לשונות הבאים בבנין הכבד הדגש הדומים לו כגון לשון גירוש ולשון שירות ודכוותהוון הסבה בזה לפי שלא מצאנו בכל המקרא אחד מלשונות האלה סמוך למלה זעירא עד שישוב הטעם לאחור אל פ"א הפעל כי אם בלשון ברכה לבדו

היידנהיים קובע, אפוא, כי הכלל המגדיר את התנאים לניקוד בחטף או בשווא אמור ביחס לכל שורשי ע"ר, והסיבה לכך שבעלי המסורה התייחסו לשורש בר"כ לבדו היא טכנית בעיקרה: מבין שורשי ע"ר, רק בשורש זה נמצאו במקרא דוגמאות לצורות פועל שבהן הטעם נסוג לאחור באופן שניתן להציג זו מול זו דוגמאות משני הסוגים – בשווא ובחטף. בער מקבל את עמדתו של היידנהיים ואף במהדורת המקרא שלו החטפים אינם מוגבלים לשורש בר"כ, אך כאמור, בניגוד אליו הוא מחיל זאת גם בנוסח התפילה: "משַׁרְתִּים", "משַׁרְתִּיו" (עמ' 77), וכך גם "הַתְּעוֹרְרִי" בפיוט "לכה דודי" (עמ' 181).

סוגיה זו יש בה כדי להדגים את דרכו של בער בניקוד המקרא ואת האופן שבו היא באה לידי ביטוי בניקוד שהוא מעמיד בסידורו. בשולי בירור עקרוני זה יש מקום להזכיר שתי הערות נקודתיות שעניינן ניקוד חטף בעיצורים שאינם גרוניים: האחת ביחס לניקודה של צורת הפועל "שמעה", והשנייה בנוגע לניקודו של השם "מרדכי".

4.2.1 שְׁמֵעָה (עמ' 34)

בחלק מהסידורים מופיע לקט פסוקים קצר שנהגו לומר לפני תפילת שחרית. הם אינם מהווים חלק מנוסח התפילה ומלבד בסדר עבו"י אפשר למצוא אותם גם בסידורו של היידנהיים. בפסוק

¹⁴⁵ דותן דן בשאלה אך אינו מכריע בה. על האפשרות הראשונה, שמדובר בשורש בר"כ בלבד, הוא כותב: "לא מן הנמנע שכללנו אינו יוצא ללמד אלא על פועלי "ברך" בלבד", ועל האפשרות השנייה, שזוהי דוגמה לכל שורשי ע"ר הוא כותב: "אפשר להניח כך אע"פ שאין לכך ראיה מפורשת". ראו דותן, דקה"ט, עמ' 262.

¹⁴⁶ בכמה מקרים היידנהיים מנקד בשווא אף על פי שמהכלל הנזכר מתבקש לנקד בחטף, ובהערה הוא עומד על הסיבה לכך. לדוגמה: וְשָׁרְתוֹ (במדבר ג, ו); וְשָׁרְתוֹ (דברים י, ח). עיינו שם.

"שמעה ה' תפלתני" (תהלים לט, יג), היידנהיים מנקד "שְׁמָעָה" בחטף קמץ ומעיר: "שמעה. כצ"ל ומסור עלי' לי' ק"ח" (א ע"ב). כך מנוקד גם בסדר עבו"י. בער מצטט את הערת המסורה שזכרה על ידי קודמו, ומוסיף לבסס את הניקוד בחטף קמץ גם על עדות בכתב-יד (וכדרכו, בלא ציון פרטיו) ועל דברי מדקדקים:

ותבת שְׁמָעָה המי"ם בקמץ חטוף בכ"י ונמסר עליו "לית קמץ חטוף", וכן הביאו הפרחון בספרו בשער החלוף גם הר"מ נקדן בס' דרכי הנקוד

הניקוד "שְׁמָעָה" בחטף קמץ אכן עולה מספרי הדקדוק הנזכרים,¹⁴⁷ ואולם ליתר ראיותיו של בער לא נמצא בסיס: בכתבי היד הטובים של המקרא ובמהדורות הדפוס מופיע כאן שווא לבדו ולא חטף קמץ, וכמו כן בכל ספרות המסורה לא עלה בידי לאתר את ההערה "לית קמץ חטוף". הערת מסורה זו נזכרת כבר בדבריו של היידנהיים המוחזק כבעל מסורה אמין,¹⁴⁸ ולא מן הנמנע כי הערת מסורה כזו מצויה באחת מרשימות המסורה שהיו לעיניו, ובער הביא אותה על פי דברי קודמו.

4.2.2 מַרְדְּכִי (עמ' 102)

השם "מרדכי" עולה בנוסח "על הניסים" לפורים: "בימי מרדכי ואסתר בשושן הבירה", ובער מנקד אותו בחטף-קמץ תחת הדל"ת:

מַרְדְּכִי, הקמץ של המי"ם הוא קמץ חטוף, והדל"ת בחטף קמץ.

בער אינו מנמק את קביעתו, אך היא נמצאת מכוונת יפה לניקודו של השם בכתבי-היד הטובים של המקרא שבהם מוצאים דרך קבע "מרדכי" בחטף קמץ. שם פרטי זה נגזר משמו של האל הבבלי "מַרְדּוּךְ",¹⁴⁹ ומקובל לומר כי הניקוד בחטף קמץ משמר במידה מסוימת את תנועתה המקורית של הדל"ת (ועל רקע הקרבה בין התנועות ו-ו). בעניין זה בער הולך בעקבות היידנהיים שקדם לו בניקוד הדל"ת בחטף-קמץ (כג ע"א), ואולם, במהדורות המקרא הנפוצות ובסידורים שכיח למצוא את הניקוד "מַרְדְּכִי", בשווא, וכך אכן העמידו בסידוריהם ר"ע ור"א (כז ע"ב), רז"ה (כא ע"ב) וסטנוב (לה ע"א).

שאלת ניקודו של השם "מרדכי" בנוסח התפילה היא אומנם שאלה חשובה ובער הכריע בה כפי שהכריע, אך עיקר הדיון בניקודו, ובעיקר – בהגייתו של שם זה נסובה ביחס להופעתו במגילת אסתר. קריאת המגילה בציבור בחג פורים היא חיוב הלכתי, וידועה ההקפדה היתרה שנקשרה

¹⁴⁷ מחברת הערוך, ח ע"ב; דרכי הניקוד והנגינות, עמ' 55.

¹⁴⁸ בניגוד לבער, שהיו מי שהטילו ספק באמינות עדויותיו וקביעותיו בתחום זה. ראו לעיל, מבוא, סוף סעיף 4.1 (עמ' 37-35).

¹⁴⁹ ראו נ"ה טור-סיני (טורטשינר), "מלים שאולות בלשוננו", לשוננו ח (תרצ"ז), עמ' 106-107.

בדקדוק תיבותיה. סוגיית ניקוד והגייה זו העסיקה חוקרי מקרא, מדקדקים, בעלי מסורה ובעלי קריאה, והיא נותרה שנויה במחלוקת הלכה למעשה עד היום, ולא נתקבלה בה הכרעה המוסכמת על הכול. גם המסתייעים בכתבי-היד הטובים למקרא המעמידים כאן חטף-קמץ אינם תמימי דעים בשאלה מהי משמעותו של סימן זה לעניין הגייתה של התיבה, ואף בין המכירים בזיקה שמקיים שם זה אל האל הבבלי "מרדוך" יש הטוענים כי דווקא משום כך יש להגות "מרדכי" בשווא, ולבדל אותו משמו של האליל הבבלי. דבריו של בער אמורים ביחס לניקודה של התיבה ואין בהם התייחסות מפורשת לאופן שבו יש לבטא אותה, אך הדעת נותנת שקביעתו כי יש לנקד בחטף-קמץ מכוונת גם להגייה בתנועת ס או קרובה אליה.

5. הטעמה

בספרות ההלכה מוצאים התייחסות להיבטים שונים של הדיוק הנדרש בהגיית התפילה,¹⁵⁰ אך ההטעמה אינה נזכרת במפורש בדברי הפוסקים, זאת על אף שהיא מהווה מרכיב מהותי בתקינותה של ההגייה ולעיתים עשויות להיות לה השלכות סמנטיות. לעומת זאת, במקבץ ההלכות וההנחיות שבער מקדים לסידורו הוא מזכיר את הצורך בהקפדה על הטעמתן הנכונה של מילות התפילה: "ידקדק היטב בתפלתו שיקרא ויבטא כל תבה כראוי... ושלא יטעים מלעיל מה שצריך להיות מלרע ולא מלרע מה שצריך להיות מלעיל".¹⁵¹ מתוך רגישותו לענייני דקדוק, ומכוח היסודיות ושאיפת השלמות המאפיינות את עבודתו, בער אינו פוסח על היבט זה – לא רק בפרקי המקרא שהטעמתם מקודשת ונגזרת מטעמי המקרא, אלא גם בנוסח התפילה גופו. החשיבות שהוא מייחס להטעמה תקינה באה לידי ביטוי בהצבה שיטתית של סימן המָתָג המורה על הטעמת מלעיל במילים שזו הטעמתן, אך בכמה מקרים בער בוחר להבליט את הטעמתה הנכונה של התיבה גם באמצעות הערה.

העברית לתקופותיה ידעה שינויים מפליגים בתחום ההטעמה, שינויים אשר השפיעו על מערכת הצורות ועיצבו אותה, עד להתגבשותם של הניקוד וההטעמה שהתקבעו בנוסח המסורה בניקודו הטברני.¹⁵² תמורות נוספות בהטעמתן של צורות שונות המשיכו להתרחש גם בשנים שבהן

¹⁵⁰ ראו בדברי הפתיחה לפרק זה, ומראי המקום בהערה 1.

¹⁵¹ בער, סדר עבו"י, הקדמה, עמ' 10.

¹⁵² זוהי אחת השאלות המרכזיות והמשפיעות ביותר בתיאור תולדותיה של העברית, והיא נידונה בספרי הדקדוק ובמחקרים מאז ראשיתו של העיסוק המדעי בלשון. על כתפיהם עומדים חוקרים בני-זמננו שהעמיקו והרחיבו את הדיון בתולדות ההטעמה בעברית תוך השוואה למסורות הגייה אחרות. ביניהם ייזכרו כאן: בן-חיים, הטעמת מלעיל; בלאו, בעיות; ופלורנטיין, עקומת ההטעמה.

העברית לא שימשה כשפה מדוברת¹⁵³ (וקל וחומר לאחר תחייתה כלשון דיבור). ואולם, עבור בער המקרא משמש בסיס לכל דיון והכרעה בעניין ההטעמה, גם כאשר אין מדובר בפסוקי מקרא. מתוך עמדה זו הוא נדרש להטעמתן המדויקת של כמה תיבות העולות בסידור - בפרקי המקרא או בלשון התפילה - וקובע אותה על בסיס שיקולים דקדוקיים מסוגים שונים: משמעותה של התיבה, שינוי ההטעמה כתוצאה מהפסק, הטעמה חריגה על פי המסורה או כללים הנגזרים ממנה.

5.1 משמעות

ההטעמה בעברית היא פונמטית, ובשתי הזדמנויות בער רואה לנכון להעיר על הטעמתה הנכונה של התיבה כך שהיא תשקף את ההוראה המבוקשת: אחת בפרקי המקרא שבסידור ואחת בלשון התפילה.

5.1.1 צלצלי שָׁמַע (עמ' 71)

בער קובע כי בפסוק "הללוהו בצלצלי שָׁמַע" (תהלים קנ, ה), יש להגות "שָׁמַע" במלעיל כמתבקש מהעובדה שמדובר בשם עצם: "שָׁמַע" [אתנת]. מלעיל כי שם דבר הוא. צורה זו היא צורת הפסק של "שָׁמַע", ודומה כי רבים לא הבינו זאת והיא נתפרשה להם כצורת פועל מהשורש שמ"ע בבניין קל ונהגתה במלרע – כאז כן עתה. על הגייתה הרווחת והמוטעית של תיבה זו ניתן ללמוד גם מדבריו של רש"י בפירושו לתהלים: "בצלצלי שמע. מצלתיים המשמיעים קול. שמע, שם דבר הוא, כמו שמע בסגול", ומפני האתנתא הוא נקוד קמ"ץ גדול ולכך טעמו למעלה תחת השי"ן. ייתכן כי הדברים מרמזים על הבנה שגויה של הצורה ועל הגייתה במלרע, מאות שנים לפני זמנו של בער.

5.1.2 אָנֹס (עמ' 417)

בער מעיר על ניקודה והגייתה של התיבה "אונס" בנוסח הווידוי ליום הכיפורים: "על חטא שחטאנו לפניך באונס וברצון", וקובע יש לנקד בסגול ולהגות במלעיל שכן מדובר בשם עצם במשקל סגולי:

וצ"ל בָּאֹנֹס מלעיל והנו"ן בסגול כי שם דבר הוא במשקל קִדָּשׁ אָפֶל, ואין לדמותו עם והשתייה כדת אין אנס (אסתר א', ח') ששם הוא בינוני.

אין ספק כי דבריו אמורים כלפי מי שהגו כאן "אונס" במלרע. ואכן, בסידורים רבים התיבה כתובה בכתב מלא וא"ו ומנוקדת בצירי כצורת בינוני פועל, והדעת נותנת שהגייתה הרווחת הייתה במלרע כדרך של צורות אלה. כפי שרומז בער, ייתכן שברקע עמדה גם השפעתה של צורת

¹⁵³ כידוע, בהגייה האשכנזית השתבשה המלרעיות, והעברית האשכנזית המאוחרת מאופיינת בהטעמת מלעיל ככל הנראה בהשפעת חוקי ההטעמה בגרמנית. אלדר, מסורת, א, עמ' 170.

הבינוני המוכרת לכול מהפרק הראשון של מגילת אסתר: "והשתיה כדת אין אונס" (אסתר א, ח). זהו הכתיב והניקוד בסידוריהם של רש"י (ב, 697), ר"ע ור"א (סד ע"א), רז"ה (סב ע"ב), וסטנוב (ק"ח ע"ב) שאף טרח וסימן את הטעם בהברת המלרע (!). תיקון לכך מוצאים לראשונה בסידורו של היידנהיים המנקד בסגול ומטעים מלעיל, כמתבקש מהוראתה של התיבה - שם ולא פועל (קלז ע"ב). כך נוהג בער, אך כדרכו להקפיד הקפדה יתרה גם על צורות הכתיב הוא מגיה גם את כתיבה של התיבה ומעמיד כאן "אָנס" בכתיב חסר וא"ו.

5.2 הפסק¹⁵⁴

5.2.1 מחיה מתים אֶתָּה (עמ' 89)

כינוי הגוף לנוכח מנוקד בדרך כלל באל"ף פתוחה ובהטעמת מלרע: אֶתָּה, אך במקרא הוא מוטעם מלעיל במעמד של הפסק: בהפסק חלש משתנה רק ההטעמה, ואילו בהפסק גמור משתנה גם הניקוד לקמץ – אֶתָּה. בער, וקדמו לו בכך אחרים, מחיל עקרונות אלה גם על לשון התפילה, ומנקד "אֶתָּה" בקמץ (ומלעיל), בכל מקום הנתפס בעיניו כהפסק גמור. צורות ההפסק הקמוצות מצויות הרבה בסדר עבו"י אך הן אינן מלוות בהערה ונראה כי הגייתן בקמץ היה בה כדי להבטיח גם את הטעמת המלעיל המתלווה אליה. לעומת זאת, במקרה שבו ההפסק איננו גמור ואין לו ביטוי בניקוד התיבה אלא בהטעמתה בלבד, בער רואה לנכון להדגיש זאת בהערה:

רב להושיע...ועוד לדעת כי תבת אֶתָּה שלפניו צ"ל מלעיל בעבור כי בה הפסק דבור.

5.3 מסורה

בכמה מקרים בער מבקש לדייק את הטעמתה הנכונה של תיבה בהתאם למה שעולה מניקוד המקרא או מספרות המסורה. בדרך כלל הערותיו אלה מתייחסות לתיבות שהטעמתן יוצאת דופן וסוטה מההטעמה המתבקשת מצורתן - בפרקי המקרא שבסידור, ובלשון התפילה. מלבד מה שהן מלמדות על יסודיותו של בער ועל בקיאותו בספרות המסורה, רוב הדוגמאות מהמקרא אינן מעוררות ענין מיוחד מצד עצמן, ומלבד הדוגמה האחרונה, "אנא ה' הצליחה נא", הן ייזכרו כאן בקצרה. בהמשך, יוצגו גם כמה דוגמאות מלשון התפילה בעברית (ריבה, קומה) ובארמית (ונטלני, לעילא) שבער מעיר על הטעמתן הראויה.

5.3.1 רְשׁוּ (עמ' 63)

"כפירים רְשׁוּ ורעבו" (לד, יא): "רְשׁוּ" מוטעמת כאן במלרע על אף שבדרך כלל צורות עבר בבניין קל משורשי ע"ו מוטעמות מלעיל.

¹⁵⁴ סעיף זה עוסק בשינוי במקום הטעם הנגזר מההפסק. מקרים שבהם משתנה ניקודה של התיבה מכוח ההפסק שייכים לענייני תצורה, ולא נידונו בעבודה זו (ראו פרק ג, הערה 1).

5.3.2 שׁוּבִי (עמ' 330)

"שׁוּבִי נפשי למנוחיי" (קטז, ז): בער מצביע על הטעמת המלרע החריגה של צורה זו העולה מהמסורה,¹⁵⁵ זאת בניגוד להטעמת המלעיל הרגילה בצורות ציווי בפעלי ע"ו.

5.3.3 בִּלְתִּי (עמ' 67)

"בִּלְתִּי בשמן רענן" (צב, יא): "בִּלְתִּי" במלרע, על אף שצורות פועל בגוף ראשון משורשים כפולים מוטעמות מלעיל.

5.3.4 נִחֲלָה (עמ' 268)

"נִחֲלָה עבר על נפשנו" (קכד, ד): "נִחֲלָה" במלעיל. זוהי צורה יחידאית ומוקשה, ובער מסביר כי הה"א היא 'נוספת' כמו בתיבה "לילה". לא מן הנמנע כי גם המתפללים התקשו בפירושה ואולי הגו אותה במלרע בהשפעת המילה השכיחה "נִחֲלָה" הדומה לה בצורתה.

5.3.5 בְּתוֹכִי (עמ' 330)

"בְּתוֹכִי ירושלים הללויה" (קטז, יט): "בְּתוֹכִי" במלעיל. בדרך כלל, סופית – המצטרפת לתיבה (שייכות, ייחוס ועוד) מושכת אליה את הטעם, ויש לשער שגם כאן היו מי שהגו במלרע. בער מסביר כי במקרה זה היו"ד היא 'נוספת' ועל כן הטעמתה המקורית של "בְּתוֹכִי" אינה משתנה בעקבות כך ונשארת על ההברה "כִּי", כפי שעולה גם מסימון הטעם על פי המסורה.

5.3.6 יִדְלֹתִי (עמ' 330)

"יִדְלֹתִי ולי יהושיע" (קטז, ו): "יִדְלֹתִי" במלרע, זאת לעומת היקרותה הנוספת של תיבה זו (תהלים קמב, ז), שהטעמתה מלעיל.¹⁵⁶

5.3.7 וַתִּחַל (עמ' 179)

הצורה המהופכת "ותחל" עולה במזמורי קבלת שבת: "ראתה ותחל הארץ" (תהלים צז, ד), ובער קובע כי היא מנוקדת בסגול והטעמתה מלעיל. לדבריו, היידנהיים הוא שהעמיד ניקוד זה על פי כתבי-יד, והוא מבקש להשלים את ההסבר הדקדוקי לכך:

וַתִּחַל מלעיל וחי"ת בסגול כן נקד רוו"ה ע"פ כ"י ונכון כי הוא ל' רעדה ופחד כמו וַיִּחַל מאד (ש"א ל' [צ"ל: לא], ג') משרש חול, ודוגמת וַיָּקָם וַתִּבֶּן וַתִּשָּׂם וַתֵּרָם שכולם מלעיל ופ"א הפעל בסגול בבוא עליהם וי"ו המהפך.

¹⁵⁵ המסורה הקטנה מעירה כאן "ג' מלרע", והמסורה הגדולה מונה אותן. עם זאת, יש להעיר כי המסורה מתייחסת להיבט הצורני בלבד אך למעשה שלושת היקרויותיה של "שובי" במלרע הנזכרות במסורה נבדלות זו מזו. בפסוק הנדון כאן היא צורת פועל בעוד שבשני המקרים האחרים מדובר בצורה שמנית: "כי אחרי שובי ניחמתי" (ירמיה לא, יט), "עד שובי בשלום" (דבה"י ב יח, כו).

¹⁵⁶ לצד ההטעמה, בער מתייחס גם לכתוב התיבה מלא או חסר (לעיל, פרק א, סעיף 1.1.7).

בער עומד על כך שהצורה "וַתַּחַל" גזורה מהשורש חו"ל ומדגים כי כך, בסגול ובמלעיל, מנוקדות ומוטעמות במקרא צורות מהופכות משורשי ע"ו בבניין הפעיל. בער אומנם צודק בקביעתו זו, אך דומה שבמקרה זה הדברים אינם מכוונים לניקודם של עדי הנוסח הטובים למקרא המוכרים לנו. בכתבי-היד מנוקד כאן בצירי: "ותחל", והמונח מוצב בהברת המלרע. כך גם בדפוס המקרא, וכך מנוקד ומוטעם אצל רז"ה (לב ע"א) וסטנוב (נב ע"ב). קשה לדעת מה ראה היידנהיים לסטות מהמקובל במהדורות המקרא ובסידורים. בער אומנם כותב כי קודמו נשען על כתב-יד אך בסידורו של היידנהיים אין כל הערה בעניין זה (מו ע"א), ואין דרך לקבוע על מה התבססה הכרעתו.¹⁵⁷

בשולי הדברים יש מקום להעיר גם על הרטוריקה של בער. מניסוח דבריו עולה הרושם כי הניקוד בסגול שהעמיד כאן לצורה "ותחל" קשור לגיזרונה (חו"ל) ולהוראתה (פחד), ואילו היה מדובר בשורש אחר או במשמעות אחרת היו הניקוד וההטעמה שונים, ולא היא. גם "ותחל" הגזורה מהשורש חל"ל והוראתה 'ראשית', 'התחלה', מנוקדת ומוטעמת באופן זהה: "וַתַּחַל רוח ה' לפעמו" (שופטים יג, כה), "וַתַּחַל לענותו" (שופטים טז, יט).

5.3.8 הוֹשִׁיעָה נָא, הַצְלִיחָה נָא (עמ' 332)

בער מעיר על הטעמת המלרע שאותה יש לנקוט בהגייתה של צורת הפועל המוארכת "הצליחה" בפסוק "אנא ה' הצליחה נא" (תהלים קיח, כה):

הצליחה מלרע ע"פ המסורת

כשלעצמה, הערה זו היא פשוטה ומוסכמת, והטעמת המלרע אכן עולה מהמסורה הקטנה, וכדלהלן. ואולם, ההתייחסות להטעמתה של "הצליחה" נקשרת בשאלת הטעמה נוספת בפסוק זה, שאלה שכמו קודמיו בער אף הוא שגה בה, וכך גם מתפללים רבים עד היום.

הפסוק הנדון מורכב משתי צלעות מקבילות "אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא", ובאופן טבעי נוצרת זיקה בין שתי צורות הפועל "הצליחה" ו-"הושיעה". בער מתייחס אומנם רק להטעמתה של "הצליחה" שנזכרה במסורה, אך נראה שברקע הדברים עומד גם הצורך להבליט את ההבדל בין הטעמתן של שתי הצורות: "הצליחה" היא במלרע, לעומת "הושיעה" במלעיל. ואכן, בער מעמיד בסידורו מתג תחת השי"ן המסמן את הטעמתה המלעילית של "הושיעה". הגייה זו שגורה בפייהם של מתפללים רבים עד היום, וההבחנה בין "הושיעה נא" במלעיל ובין "הצליחה נא" במלרע נתפסת כמדויקת ומדוקדקת. בחלק מהסידורים מסומנים טעמי המקרא והטעמת

¹⁵⁷ עי' חכם מציע כי הניקוד בצירי "וַתַּחַל הארץ" הוא בהשפעת "תַּגֵּל הארץ" שבסמוך ("דעת מקרא" על אתר, הערה 4). הצעה זו יש בה כדי להסביר גם את הטעמת המלרע המקובלת בהגייתה של "ותחל" ואף מסומנת בה בכתבי-היד במהדורות המקרא.

המלעיל מתבררת בהם ממקום העמדת הטעם. ואולם, במקרה זה גם מהדירי הסידורים שאינם מרבים בסימון הטעמים חורגים מהרגלם וטורחים לסמן את ההטעמה. כך בסידור רש"ס (ב, 515, ובלווית הערה), רז"ה (נג ע"א), סטנוב (צה ע"א)¹⁵⁸ והיידנהיים (קז ע"א).¹⁵⁹

עם זאת, העיון מלמד שהבחנה זו בין הטעמת "הושיעה" (במלעיל) ל"הצליחה" (במלרע), בטעות יסודה, ובכתבי-היד הטובים של המקרא שתי הצורות מוטעמות מלרע: הושיעה, הצליחה, וכך גם במהדורות הדפוס הראשונות. עובדה זו עולה גם מדברי ר' שלמה ידידיה נורצי, ובחיבורו "מנחת שי" והוא תמה על המתפללים המבדילים בהגייתן: "...שמלת הושיעה ומלת הצליחה שבפסוק זה שוים הם בטעמם ברוב הספרים ובשניהם יש זרקא באמצע תיבה וטעם אחר בסופה ומה ראו לחלק ביניהם לקרות הצליחה מלרע והושיעה מלעיל". אף על פי כן, בהמשך דבריו הוא מכריע כי יש להבחין ביניהן, הכרעה המתבססת בעיקר על שתיקתם של המסורה והמדקדקים בעניין זה: "דאי הכי [= אם היו שתיהן מוטעמות מלרע] לא אישתמיט רד"ק ושאר מדקדקים ובעלי המסורת למימרי' כי היכי דאמור גבי הצליחה דסמיך ליה. ומדלא אמרי מידי שמע מיניה דקריאתו מלעיל כדינו ולא נפיק מכללי". הצורה המוארכת "הושיעה" מופיעה פעמים רבות במקרא, ומוטעמת מלעיל. בעל "מנחת שי" טוען שאילו הטעמתה כאן הייתה שונה מהרגיל, היינו מצפים למצוא הערת מסורה בעניין זה, בדומה להערה האמורה ביחס לפועל המקביל "הצליחה". משתיקתה של המסורה הוא מסיק אפוא שבפסוק זה "הושיעה" מוטעמת במלעיל, כרגיל בכל מקום. כך מוטעם במהדורות הנדפסות של המקרא, והטעמה זו השתרשה כאמור בהגיית המתפללים המדקדקים להטעים "הושיעה" במלעיל ו-"הצליחה" במלרע.

ניתוח הרקע להערת המסורה הנזכרת בעניין הטעמת המלרע של "הצליחה" עשוי להסביר את אופן צמיחתה של הטעות בהטעמת המלעיל הרווחת של מקבילתה – "הושיעה". יסודה של הערת מסורה זו הוא ברשימה המונה זוגות של מילים המופיעות במקרא פעמיים בלבד: האחת במלעיל והשנייה במלרע.¹⁶⁰ ברשימה זו כלולה רק הצורה "הצליחה" שאכן מזדמנת בשני מקומות (כאן ובנחמיה א, יא) ובהטעמה שונה. לעומת זאת, הציווי המוארך "הושיעה" עולה במקרא פעמים רבות, ועל כן אין הוא מופיע בה. נמצאנו למדים כי הערת המסורה המציינת את הטעמת המלרע

¹⁵⁸ בדרך אגב יוער על חוסר הדיוק באופן שבו מעמיד סטנוב את הטעמים בפסוק זה. ככל הנראה הוא ידע והכיר שכל אחת מצורות הפועל "הצליחה" ו"הושיעה" מוטעמת פעמיים: זרקא ומרכא. רצונו להעמיד בצורה בולטת את הבדל ההטעמה ביניהן הביא אותו להעמדת הזרקא בהברה הראשונה של התיבה "הושיעה", ובכך לפנות את המקום לטעם נוסף בהברת המלעיל.

¹⁵⁹ היידנהיים אינו מסמן את טעמי המקרא בפרקי ההלל, ומעמיד רק את האתנח המצביע על החלוקה הראשית של הפסוקים. בפסוק זה הוא מציב באופן חריג את סימני הטעמים במלואם, ככל הנראה על מנת להבליט את ההבחנה בין הטעמת המלעיל של "הושיעה" ובין הטעמת המלרע של "הצליחה".

¹⁶⁰ אכלה ואכלה, רשימה 51.

של "הצליחה" אינה באה לְבַדֵּל אותה מצורת הפועל המקבילה "הושיעה", אלא משקפת את רשימת המסורה הנזכרת. מובן, אפוא, שאין ללמוד ממנה דבר על הטעמתה של "הושיעה", וכאמור - בכתבי היד הטובים שתיקן אכן מוטעמות מלרע.¹⁶¹ פרשיית מסורה זו נעלמה מעיניו של בער, כמו מעיניהם של רבים מקודמיו: הוא עומד על הטעמת המלרע של "הצליחה" שנזכרה במפורש במסורה, ומטעים "הושיעה" במלעיל כמקובל במהדורות המקרא, בסידורים ובפיהם של שליחי ציבור ומתפללים.

5.3.9 ריבה (עמ' 91)

הברכה השביעית בתפילת שמונה עשרה פותחת במילים: "ראה בעינינו וריבה ריבנו". בער מעיר כי יש להטעים "ריבה" במלרע:

ורובה, כל ריבה שבמקרא מלרע אף כי הה"א נוספת

צורות ציווי מוארך משורשי ע"ו/ע"י מוטעמות מלעיל בדרך כלל, אך בער מציין כי הפועל רי"ב הוא יוצא דופן וכל ארבע היקרויותיה של צורת הציווי משורש זה במקרא הן במלרע: "ריבה ה' את יריבי" (תהלים לה, א); "ורובה ריבי מגוי לא חסיד" (שם מג, א); "קומה אלהים ריבה ריבך" (שם עד, כב); "ריבה ריבי וגאלני" (שם קיט, קנד). המסורה אינה מעירה על כך, אך רד"ק עומד על עניין זה בפירושו לתהלים (לה, א), ואף בעל "מנחת שי" מציין את הטעמתה החריגה של "ריבה" במלרע. אין בסידורים הנדפסים כדי לספק מידע על ההגייה הרווחת, אך הדעת נותנת כי דבריו של בער אמורים על רקע ההגייה "ריבה ריבנו" במלעיל שנשמעה סביבו - על פי כללי ההטעמה המקובלים. הוא מעמיד על הטעמת המלרע החריגה המתבקשת כאן, כפי שנוהגת צורה זו במקרא.

5.3.10 קומה (עמ' 86)

הברכה שלאחר קריאת שמע בשחרית נחתמת בנוסח: "צור ישראל קומה בעזרת ישראל ופדה כנאמך יהודה וישראל בא"י גאל ישראל". בער מעיר על השלמתה התחבירית של צורת הציווי "קומה" ועל הטעמתה:

קומה בעזרת ישראל מל' תהלים ל"ה, ב'. וע"כ העקר בְּעִזְרַת בבי"ת ולא לְעִזְרַת, וכן הגיה

מהרי"ל בסדור של ווארמש וכן הוא בסדור רפ"ז. ומלת קומה מלעיל.

מדבריו של בער עולה כי היו שגרסו כאן "קומה לעזרת ישראל", בלמ"ד, וכבר מהרי"ל הגיה נוסח זה על פי הצירוף "וקומה בעזרתי" בתהלים (לה, ב). הגהה זו מתועדת בכמה סידורים מוקדמים ובהמשך בסידור פראג רפ"ז. ואולם, מלבד ההשלמה המוצרכת בבי"ת, בער מעיר גם על הטעמת המלעיל שבה יש להגות את התיבה. ציון הטעמת המלעיל של צורת הציווי "קומה" אינה נצרכת

¹⁶¹ ראו ברויאר, כתר ארם צובה, עמ' 43-44.

שכן כך, על פי דקדוק, היא הטעמתן של צורות ציווי מוארכות של שורשי ע"ו, וכך גם בפסוק הנזכר בתהלים. במרבית הסידורים אין סימון המעיד על מקום הטעם, אך יש לשער שהדברים אמורים כלפי הטעמה שגויה שנשמעה מפי המתפללים אשר הגו כאן "קומה" במלרע.

5.3.11 לְעֵלָא (עמ' 130)

בער מעיר על ניקודה ועל הטעמתה של התיבה "לעלא" בנוסח הקדיש:

לְעֵלָא הלמ"ד דגושה והתבה מלעיל (דניאל ו', ג')...¹⁶²

מראה המקום לספר דניאל הנזכר בסוגריים הוא למעשה הנימוק לקביעתו של בער, וכך, בלמ"ד דגושה ובמלעיל, מופיעה התיבה במקורה מקראי: "לְעֵלָא מנהון סרכין תלתא די דניאל חד-מנהון". בהכרעתו זו בער הולך בעקבות היידנהיים (לג ע"א) שבאופן חריג העיר בגיליון על דגשות הלמ"ד וההטעמה המלעילית, אף הוא בהתבסס על הפסוק הנזכר בדניאל. העיסוק בצורתה המדויקת של תיבה זו בא על רקע הסידורים שבהם מוצאים כאן בדרך כלל "לְעֵלָא" בלמ"ד רפה (עניין שכידוע לא היה לו ביטוי בפיהם של אשכנזים),¹⁶³ אך יותר מכך על רקע ההגייה הרווחת במלרע: "לעילא מן כל ברכתא". היידנהיים ובער מבקשים להעמיד "לְעֵלָא" על פי ארמית המקרא – בניקודה (בסידור) ובהטעמתה (בהגייה למעשה).¹⁶⁴

ניסיונם של היידנהיים ובער להטמיע בנוסח הקדיש הגייה מלעילית של תיבה זו על פי המקרא לא צלח, ודומה שרוב אומרי הקדיש מבטאים "לעילא מן כל ברכתא", במלרע. כאן המקום להעיר כי תיבה ארמית זו נשמעת כיום בפיהם של דוברי עברית גם בהקשר אחר, בצירוף "לעילא ולעילא". הטעמת המלעיל שרווחה בו עד לאחרונה אינה נגזרת כמובן מהפסוק בדניאל, אלא נובעת מכך שביטוי זה חדר לעברית המודרנית מן העברית האשכנזית שהיא מלעילית בטבעה. ואולם, גם כאן כבר ניכרת השפעתה של התפיסה (השגויה) המעדיפה את המלרע מתוך מחשבה מוטעית כי הוא נכון יותר, ובדור הזה רבים משמיעים "לעילא ולעילא", במלרע.

5.4 נסוג אחור

הטעמתן של תיבות במקרא עשויה להיות מושפעת מהפרוזודיה ובנסיבות שונות מקום הטעם משתנה בהשפעתן של התיבות הסמוכות. כאלה הם שינויי ההטעמה המתרחשים בצורות ההפסק, ודוגמה נוספת לכך היא התופעה המכונה "נסוג אחור". תופעה זו מתרחשת לעיתים כאשר שתי מילים סמוכות המקיימות ביניהן קשר תחבירי קרוב, מוטעמות הראשונה במלרע והשנייה

¹⁶² בהמשך ההערה בער מדגיש כי בימים הנוראים יש לכפול "לעלא לעלא", בלא וא"ו החיבור.

¹⁶³ כך היא מופיעה בסידורים הנפוצים, וכך בסידור רב הירץ, ובסידוריהם של ר"ע ור"א (לו ע"ב), רז"ה (כט ע"א) וסטנוב (מח ע"ב). הבדל בולט נוסף הוא הכתיב, ביו"ד או בלעדיה, אולם בער אינו מזכיר זאת ומתייחס רק לדגש ולהטעמה.

¹⁶⁴ "לְעֵלָא" מצויה קודם כבר בסידור רש"ס (ב, 234), אך הוא אינו מעיר על כך.

במלעיל. במצב כזה, יש חשש שהמילים יישמעו כרצף אחד, ועל כן הטעמתה של המילה הראשונה נסוגה להברה הקודמת ובכך מובטחת ההבחנה בין הגייתן של שתי המילים. זוהי תופעה שכיחה במקרא ומטבעם של דברים יש לה ייצוג גם בפרקי המקרא שבסידור, אך בער אינו מעיר על כך אלא רק במקרה אחד שבו יש סטייה מהכלל. כדרכו, גם תופעה פונטית מקראית זו הוא מחיל על לשון התפילה, ובכמה דוגמאות כאלה הוא רואה צורך להבליט בהערה את שינוי ההטעמה המתבקש מעיקרון "נסוג אחור".

5.4.1 הַנְטַע אֶזֶן (עמ' 151)

ב"שיר של יום" ליום רביעי: "הנטע אֶזֶן הלא ישמע" (תהלים צד, ט). בצמד המילים "הנטע אֶזֶן" מתקיימים, לכאורה, התנאים המצדיקים נסיגת הטעם לאחור, אך בער קובע כי אף על פי כן יש להטעים "הַנְטַע" במלרע:

הַנְטַע מלרע בטעם כמו יִצָּר עֵין, וְשָׁסַע שִׁסַּע (ויקרא י"א, ז') וע"פ הכלל שלא יסוג הטעם לאחור בבינוני קל, וראה מכלול דף י"א.

דבריו אמורים כלפי ההגייה המורגלת (ושמא ניתן להתייחס אליה כנטייה פונטית טבעית?) המחילה כאן את העיקרון "נסוג אחור" וקוראת "הַנְטַע אֶזֶן", במלעיל. הגייה זו מודגמת בסידורו של היידנהיים שיש בו טעמי המקרא למזמורי שיר של יום, ואצלו הטעם אכן מוצב כאן על הברת המלעיל: "הַנְטַע אֶזֶן". מכוח בקיאותו במקרא ובספרי הדקדוק בער עומד על כך שבצורות בינוני בבניין קל לא מתרחשת נסיגת הטעם. הוא מדגים זאת מכמה צירופים דומים במקרא שאכן מוטעמים במלרע, ומפנה לספר מכלול של רד"ק, שבו ניתן למצוא את העיקרון ואת טעמו: מניעת הנסיגה בצורות בינוני קל מוסברת על ידו בכך שאם יוטעמו במלעיל, הן תזדהינה בצורתן עם שמות עצם במשקל הסגולי.¹⁶⁵

5.4.2 אשר בחר בנו (עמ' 38)

צורות יחיד עבר בבניין קל מוטעמות בדרך כלל מלרע, אך בער מעיר כי בנוסח ברכת התורה "אשר בחר-בנו מכל העמים" יש להטעים מלעיל מכוח "קרוב הנגון":

אשר בחר בנו, עש"ה בך בחר ה' להיות לו לעם סגלה מכל העמים (דברים ז' ו'). ותבת בַּחַר מלעיל מפני קרוב הנגון כמו ש"א י', כ"ד. ש"ב ו', כ"א. תהלים ק"ה, כ"ו.

"קרוב הנגון" הנזכר כאן אינו אלא כינוי אחר לתופעה המכונה בספרות המסורה "נסוג אחור". הצירוף "בחר בנו" מקיים את תנאי הנסיגה הנוהגים במקרא שכן מדובר בצמד מילים מחוברות

¹⁶⁵ מכלול, ט ע"ב-י ע"א. למעשה, דבריו של רד"ק במכלול מורכבים מעט יותר, והוא מחרג מעיקרון זה את צורות הבינוני משורשי ל"י שכן אין מהם צורות שמניות ואין חשש לבלבול הנזכר (וכך יוסברו צירופים כמו "עושה לך", לדוגמה).

שבו התיבה הראשונה מוטעמת בסופה והתיבה השנייה מוטעמת בתחילתה. בער מורה למתפלל להסיג את הטעם ולהגות "בחר בנו", במלעיל. תנאים אלו מתקיימים גם בצירוף "נתן לנו" המופיע בהמשך נוסח הברכה ("ונתן לנו את תורתו"), ובער אינו מעיר עליו אך הטעמת המלעיל עולה מסימן המתג שבער מעמיד בהברה הראשונה של צורת הפועל "נתן".

5.4.3 ומי דומה לך (עמ' 89)

דיוק נוסף כזה מוצאים בהערה על נוסח הברכה השנייה בתפילת העמידה "מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך":

דומה לך... דומה בנגון מלעיל מפאת נסיגת אחור ולמ"ד של לך דגושה בדין דחיק דוגמת עשה לך (בראשית ל"א י"ב).

גם כאן קובע בער כי בצירוף "דומה לך" הטעם נסוג אחור, וצורת הבינוני "דומה" מוטעמת מלעיל. ראו לעיל סעיף 3.2.

5.4.4 נודה לך ונספר תהלתך (עמ' 100)

במקרה אחר שלכאורה נראה זהה מצד צורתו, בער מבקש להדגיש שבניגוד לצפוי הטעם אינו נסוג לאחור, והוא חושף הבדלים החוזרים אחורה אל המסורות השונות של המקרא.

בברכת "מודים" בתפילת עמידה אומרים: "נודה לך ונספר תהלתך". בער מציין כי ביסודו של נוסח זה עומד פסוק מספר תהלים: "ואנחנו עמך וצאן מרעיתך נודה לך לעולם לדור ודור נספר תהלתך" (תהלים עט, יג), ועל פיו הוא קובע את ניקודו והטעמתו של הצירוף "נודה לך" בתפילה:

נודה לך עש"ה תהלים ע"ט, י"ג. ויוצא לנו מזה כי העקר נודה בנגון מלרע ולמ"ד של לך רפויה.

בצירוף "נודה לך" מתקיימים התנאים המצדיקים נסיגה של הטעם לאחור, אך בער אינו מטעים "נודה" במלעיל ואינו מטיל את הדגש המתבקש בלמ"ד מדין דחיק. מדבריו בהערה עולה כי כך מנוקד ומוטעם הצירוף בפסוק זה במקרא, והוא מבקש שנוסח התפילה בסידורו ישקף באופן מדויק את מקורו המקראי. במהדורת המקרא שלו אכן מוטעם "נודה" במלרע, אולם בכתבי היד הטובים למקרא מוטעם כאן "נודה" במלעיל בנסיגה של הטעם לאחור כדין, והלמ"ד דגושה, וכך הוא גם במהדורות התנ"ך הנפוצות.

6. סיכום

בבואנו לסכם את מה שעולה מהעיון בהערותיו של בער בענייני הגה והגייה, יש לחלק בין מה שניתן ללמוד מהן על ההגייה האשכנזית בזמנו של בער, ובין מה שהן מלמדות על תפיסתו הדקדוקית של בער בכלל, ובתחום זה בפרט. ולמעשה, הדברים קשורים זה בזה.

כמה מחקרים חשובים נעשו על בסיס סידורים ומחזורים אשכנזיים והחוקרים ביקשו לעמוד על ייחודי ההגייה האשכנזית המשתקפים בניקודם. מחקרים אלה שרטטו את הקווים המרכזיים בהגייה העברית בפיהם של יהודי אשכנז ובין היתר חשפו את השפעתן הנרחבת של לשונות הדיבור על העברית גם בהיבטים של פונטיקה ופונולוגיה. שפות לעז שבהן דיברו יהודים השפיעו על המערכת הפונטית של הגייתם העברית – במימוש העיצורים, בהפקת התנועות, ובתופעות פונטיות שונות, והגייה זו מבצבצת ועולה מניקודם של סידורים ומחזורים.¹⁶⁶ עם זאת, העובדה שהעברית שהייתה הגויה בפיהם בנוסח התפילה והפיוטים לא הייתה שפת דיבור יומיומית אלא שימשה כלשון ליטורגית בבית הכנסת והייתה כפופה להכוונה ולמסגרת דתית מחייבת, סייעה למִתָּן השפעות אלה. וכך כותב אלדר בעניין זה:

בשעת אמירה טקסית של טקסט ליטורגי בעברית שואף הקורא ביודעין לשמור על תקנים של מבטא עברי שע"פ דקדוק הלשון... ההקפדה על הדקדוק בודאי לא יצרה כללים אחידים ומחלטים בשום מקום, אבל היא זאת שהיה בכוחה למנוע את ההתבוללות המוחלטת של כללי הקריאה העבריים בהרגלי ההגייה הלועזיים" (אלדר, מסורת, א, עמ' 177-178)

הדברים יפים לכל סידור ומחזור, ולכל קורא ומתפלל, אך הם יפים שבעתיים לסדר עבודת ישראל ולמהדירו – יצחק זליגמן בער. ואכן, אופיו של סדר עבו"י כסידור מדוקדק שצורות הכתיב והניקוד שבו נקבעו באופן מלומד מתוך שיקול דעת ועל בסיס ידע בדקדוק, במקורות ובמסורה, מונע בדרך כלל את האפשרות להסתייע ממנו על מנת ללמוד על מאפייני ההגייה העברית בת-הזמן: הצורות העולות בו הן מדוקדקות ומתוקנות (בדרך כלל על פי המקרא) ואינן מסגירות מאפיינים טבעיים, אם היו כאלה, בהגייתם של המתפללים, והערותיו של בער בתחום זה משקפות בעיקר את העקרונות הפונטיים של לשון המקרא או ענייני הגה נקודתיים העולים מספרות

¹⁶⁶ היבטים אלו נידונו והודגמו על ידי אלדר בחלק הראשון של חיבורו על מסורת הקריאה הקדם-אשכנזית. ריכוז של תופעות פונטיות כאלה יש בפרק הסיכום. ראו אלדר, מסורת, א, עמ' 177.

המסורה. מכל מקום, גם אם בדרך כלל אין בהן כדי לתרום לתיאור ההגייה האשכנזית, יש בהן כדי ללמד על תפישותיו של בער, על הלך המחשבה שלו ועל דרכו כמהדיר, כמפורט להלן.¹⁶⁷

בדומה לסוגיות הכתיב (וליתר תחומי הדקדוק), גם בענייני הגה והגייה ניכרת הזיקה העמוקה בין עיסוקו של בער במסורה לבין מפעל ההדרת הסידור שלו, וקשה להתעלם ממקומו המרכזי של דקדוק המקרא בעיצוב דמותו של נוסח התפילה בסדר עבו"י. הדברים אמורים בראש ובראשונה במה שנוגע להעמדת פרקי המקרא שבהם בער מקפיד להעיר, בדרך כלל על פי המסורה, על ענייני ההגה השונים: קיומם או היעדרם של דגשים קלים וחזקים, הצבתם של חטפים, או הטעמתן של תיבות שונות. ואולם, בער מיישם את עקרונות הניקוד וההגייה העולים מן המקרא גם על לשון התפילה וקטעי המשנה שבסידור. כך בהקפדה יתרה על כללי הדיגוש והריפוי של עיצורי בגדכפ"ת בראש מילה אחרי הברה פתוחה שבסוף התיבה הקודמת (סעיף 2.1.2; 2.1.3) בהצבת חטפים בעיצורים שאינם גרוניים (סעיף 4.2), ואף בהטלת דגשים מדין "דחיק" או "אתי מרחיק" בנוסח התפילה (סעיף 2.3). היבט נוסף שיש לתת עליו את הדעת הוא העובדה שבענייני הגה והגייה ניכר ביותר ייחודו של העיסוק בדקדוק לשון התפילה וההדרת הסידור ביחס לההדרתם של טקסטים או חיבורים אחרים במה שהוא אינו מסתפק בקביעת נוסחאותיו וצורותיו של הטקסט הכתוב, אלא רואה לנגד עיניו את ההגייה בפועל ומכוון לתיקונה. הדבר ניכר בהערות שיש בהן התייחסות להטעמתן של תיבות שונות בסידור (בעיקר בפרקי המקרא, אך לא רק בהם) שהרי לשאלת ההטעמה אין כל ביטוי בנוסח התפילה הכתוב, והעיסוק בה נגזר מהעובדה שמדובר בטקסט המיועד למימוש ולביצוע. גם ההערות הנוגעות להקפדה על הגיית תיבות התפילה כך שהן לא תיבלענה זו בזו ועל מנת שתיבות וצירופים הכוללים עיצורים גרוניים יבוטאו כראוי (ולכל הפחות שלא תעלה מהן השתמעויות בעייתיות) – אין להן מקום אלא בהקשר של טקסט הגוי ומבוטא בפה ושלקריאתו המדויקת והנכונה יש משמעות דתית.

עם זאת, עיון בסדר עבו"י מלמד כי תפישתו הדקדוקית של בער היא רחבה ושלמה - כמו בענייני הכתיב גם הערותיו בענייני הגה והגייה אינן מוגבלות רק לפרטים שיש להם ביטוי למעשה, וחלקן נוגעות בענייני הגה וניקוד שאין להם השפעה על הגיית התפילה בפיהם של המתפללים. הדברים אמורים בעיקר ביחס להערות הרבות העוסקות בדגשים: הדגש החזק, הדגש הקל באותיות גימ"ל ודל"ת ודגשים שונים מדין דחיק וכיו"ב. הגייתם של דגשים אלה היטשטשה או בטלה בפיהם של

¹⁶⁷ יש להעיר כי בניגוד למחקרים שעסקו בהגייה הקדם-אשכנזית על פי ניקודם של סידורים ובאמצעותם התבררו סוגיות חשובות בתולדות מסורות ההגייה של העברית, ההגייה האשכנזית המאוחרת (שהייתה בפיו של בער ובני דורו) מגיעה עד קרוב לימינו ועולה ממקורות כתובים רבים וממילונים בני הזמן וחלק מביטוייה עוד נשמעים כיום בפי חלק מהדוברים.

אשכנזים אך בער רואה לנכון להעמיד את נוסח התפילה מדויק בכל פרטיו – לא רק בפרקי המקרא שבהם ההקפדה על פרטי הניקוד מתבקשת ומחויבת גם כאשר אין לה ביטוי בהגייה, אלא גם בלשון התפילה גופה. באור זה יש לראות את הערותיו על היעדרו של הדגש החזק בצורות בינוני פיעל ופועל "הַמְנִיחַ" ו-"הַמְהַלֵּל" (סעיף 2.1.3), את קביעתו בדבר קיומו או היעדרו של הדגש הקל בדל"ת בצורות "חמדת ימים" (2.1.1.1), "לעבדך" (סעיף 2.1.1.2), ואת אזכורם של דגשים שונים מדין דחיק בצירופים "יפארוך סלה" (2.3.1) "דומה לך" (2.3.2) ועוד.

פרק ג: תורת הצורות

פתיחה

עיון בסידורים המדוקדקים ובספרות דקדוק נוסח התפילה מעלה את הרושם כי ענייני תצורה זכו לתשומת ליבם של המהדירים יותר מכל תחום דקדוקי אחר, ועיקר הדיונים, המחלוקות והפולמוסים נסובו ביחס לצורתן של תיבות העולות בסידור – בפרקי המקרא, בקטעי המשנה, בטקסטים בארמית ובלשון התפילה עצמה. אין להתפלא על כך – חשיבותם של ענייני הכתיב וההגה אינה מוטלת בספק, אך השלד של הלשון הן התבניות המורפולוגיות העומדות בבסיסה וכל סטייה מהן ניכרת היטב ובדרך כלל אף משפיעה על ההגייה. מחלוקות בצורתן של תיבות בסידור עשויות לשקף את העמדות השונות ביחס לניתוחן הדקדוקי, אך לעיתים יש בהן ביטוי למסורות לשון והגייה או לתיקונים המשקפים את תפיסותיהם הדקדוקיות של מהדירי הסידור.

בער לא הזניח את העיסוק ביתר תחומי הדקדוק, אך גם אצלו תופסים ענייני התצורה נפח משמעותי מכלל הערותיו, ומודגמים בהן הקווים המרכזיים המאפיינים את עמדותיו ותפיסותיו. בפרק זה מוצג מדגם נרחב מתוך ההערות בסדר עבו"י שעולים בהם ענייני תצורה שונים: כינויים, צורות פועל ושמות.¹ לאור היקפן הגדול, לא נידונו כאן כל הצורות שבער עוסק בהן בהערותיו, ובחלק מהקטגוריות נבחרו רק דוגמאות שיש בהן עניין מצד עצמן או במה שהן עשויות לתרום להבנת שיטתו ודרכו של בער בההדרת הסידור.

1. הכינויים

1.1 כינויי הגוף הפרודים

1.1.1 הכינוי למדברים

במקרא רגיל כינוי הגוף "אנחנו"² ואילו בלשון חכמים משמשת תחתיו הצורה "אנו".³ צורה זו אינה בארמית ולא בלשונות שמיות אחרות ומקובל להסביר אותה כהתפתחות פנימית בעברית,

¹ כמו במקרא ובחלק ממסורות לשון חכמים, גם בנוסח התפילה מוצאים שימוש בצורות הפסק, וסוגיה זו העסיקה חלק ממדקדקי הסידור – בפרטיה ובעקרונות העומדים ביסודה. היא עולה בכמה מהערותיו של בער (לדוגמה: "אלהי נשמה" בעמ' 39, "מתנה אחת מהן מעכבת" בעמ' 51, "כל בכוריהם הרגת ובכורך ישראל גאלת", "הודו והמליכו ואמרו" בעמ' 85, ועוד) ומשתקפת בניקוד שהעמיד לחלק מהצורות גם בלי להעיר עליהן. לאור היקפו הנרחב של החומר, הדיון בצורות ההפסק לא הובא בעבודה זו, ובכוונתי לעסוק בכך בהמשך.

² לעיתים בצורה המקוצרת "נחנו", למשל: "כלנו בני איש אחד נחנו" (בראשית מב, יא); "נחנו פשענו ומרינו" (איכה ג, מב).

³ הכינוי "אנחנו" מצוי פה ושם בנוסח המשנה שבדפוסים, וכבר עמדו על כך חוקריה הראשונים של לשון חז"ל וקבעו כי צורות אלה אינן מקוריות והן השתרבו למשנה בהשפעת לשון המקרא (סגל, עמ' 50; הנמן, עמ' 460). לצידן, בספרות התנאים והאמוראים יש גם כמה היקרויות אותנטיות של הכינוי "אנחנו", בעיקר בלשונות תפילה המנוסחות בזיקה אל המקרא, כמו: "מודים אנחנו לך" (ספרי דברים, פי' שמג), "כי בצרה גדולה אנחנו" (ירושלמי ברכות ד, ג. ח

ככל הנראה בהשפעת הכינוי ליחיד – אני.⁴ היא נקריית פעם אחת גם במקרא, אך בצורת הכתיב בלבד: "אֶשֶׁר אֲנִי שְׁלָחִים אֶתְךָ אֵלָיו" (ירמיה מב, ו), בעוד שהקרי הוא "אנחנו", כרגיל. לשונן של התפילה והברכות מגלה, כידוע, זיקה ללשון המקרא,⁵ והכינוי המקראי "אנחנו" מצוי בה הרבה: "ונהיה אנחנו וצאצאינו" בברכות התורה, "מודים אנחנו לך" בתפילת העמידה, ועוד רבים. עם זאת, הכינוי "אנו" אינו נעדר מנוסחאות תפילה והוא עורר את תשומת לבם של מדקדקי הסידור, וחלקם ראו לתקנו על דרך לשון המקרא. בער נדרש לסוגיה זו בתפילת "ריבון כל העולמים" הנאמרת לאחר ברכות השחר. נוסח קדום זה, מקורו בימי האמוראים (יומא פז ע"ב) וכיום הוא נכלל הן בתפילת השחר שבכל יום והן בתפילת נעילה ביום הכיפורים.⁶ בכתבי-היד של התלמוד, במהדורות הדפוס שלו, בסידורים ובמחזורים מוצאים: "ריבון כל העולמים... מה אנו מה חיינו" וכו'. כך היא הלשון גם בסידוריהם המדוקדקים של רש"ס (ב, 27), ר"ע ור"א (ז ע"א) ורז"ה (ה ע"א). ערעור על השימוש בכינוי הגוף "אנו" מוצאים לראשונה בדבריו של סטנוב הקובע שכינוי זה הוא "תלמודי", כלומר: נשאב מלשון חכמים, ויש להעמיד תחתיו את הכינוי המקראי "אנחנו": "מה אנו. מלה תלמודית. ובעברי אנחנו מקומו. ולישנא דקרא עדיף".⁷ סטנוב הטמיע הגהה זו בנוסח הסידור והעמיד כאן "מה אנחנו מה חיינו" (ה ע"ב), וכך עשה בעקבותיו גם היידנהיים (ג ע"ב). בער מאמץ את התיקון ובהערה הוא מציג את שיקוליו:

מה אנחנו, בגמרא **מה אנו** וכן בסדורים שלפני הרב בעל ויעתר יצחק, והוא העמיד **אנחנו** במקום **אנו**, וישר תקן, כי אע"פ שבעלי המשנה הרגילו במלת **אנו** מ"מ במקרא לא תמצא אלא בירמיה מ"ב ו', ורק בכתב, ולפי הקרי גם הוא **אנחנו** ככל חבריו, והקרי עקר בכל מקום, וא"כ לי המקרא עדיף, ומה שגם בנקוד **אנו** מחלקת בין הדייקנים שיש מנקדים

ע"א), או בפיהן של דמויות מקראיות, לדוגמה: תוספתא סוטה ד, ז; מכילתא דרשב"י לשמות יד, יב. מעין זה מוצאים גם במגילות קומראן. ראו מורגנשטרן, כינויים, עמ' 52.

⁴ סגל, עמ' 49-50; הנמן, עמ' 460, בנדוד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 133.

⁵ בר-אשר, מטבע; הנ"ל, הזיקה.

⁶ על הרקע לתפילה זו ראו כהן, מה חיינו, עמ' 325 והערה 4.

⁷ ויי"צ, סי' נז. הקביעה "לישנא דקרא עדיף" מופיעה הרבה בדבריו של סטנוב, למשל בהקדמתו ל"אגרת בית תפלה": "ואם נוכל לחבר הגה מה במלות נמצאות במקרא. הנה זה הוא יותר משובח ולזה תמצאם ז"ל אומרים לישנא דקרא עדיף. ואמרו עוד לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד" (ד ע"ב). וראו גם: ויי"צ סי' יג, לא, מא, מג, מד, קנב, קנז, קצא, רכד, רלה, רעז, שו, שלט, שסו ועוד. היידנהיים ציטט אף הוא קביעה זו בהערה במחזור לפסח תקצ"ב (פא ע"ב). עם זאת, בניגוד לביטוי "לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד" שמקורו בדברי ר' יוחנן בתלמוד (חולין קלו ע"ב, ועוד), הביטוי "לישנא דקרא עדיף" כמעט שאינו מצוי קודם לסטנוב, והוא נזכר פעם אחת בלבד בשו"ת מהרי"ל (שו"ת מהרי"ל החדשות, סי' ב. מהד' סף, ירושלים תשל"ז, עמ' ו). חכמי הדורות התייחסו לשאלת היחס בין לשון המקרא ולשון חכמים ולא מצאו מי שחלק על מעמדה של לשון המקרא, אך הניסיון לייחס את הביטוי "לישנא דקרא עדיף" למקורות קודמים ולעשות בו שימוש כאילו הוא ציטוט ידוע מדברי חז"ל הוא מצג שווא האופייני לדרכו ולדמותו של סטנוב. וראו קרסל, לקסיקון, ב, עמ' 490-493.

אָנוּ ויש מנקדים אָנוּ וע"כ ודאי שלשון המבורר עדיף מלשון המוכרע, וראה עוד למטה בתפלת עלינו, גם ביוסיף אומץ סמן נ"ט. (עמ' 44)

מהדברים עולה כי הוא מכיר במקוריותו של הנוסח "מה אנו" המשקף את לשון המשנה, ומודע לכך ש"אנחנו" הוא תיקון של סטנוב על דרך לשון המקרא. כמי שעסק בענייני מסורה, צורת הכתיב "אנו" שבספר ירמיהו לא נשמטה ממנו והוא מציין לה אך פוסק כי "הקרי עקר בכל מקום". העדפתו של בער לכינוי "אנחנו" נובעת לא רק מכך שזו צורתו המקראית של כינוי הגוף למדברים, אלא גם משום שניקודו מוסכם, לעומת הכינוי החז"לי "אנו" שיש בו מסורות ניקוד שונות- בקמץ (אָנו) או בחטף פתח (אָנו).⁸ ואולם, טעם נוסף להעדפת השימוש בכינוי המקראי "אנחנו" מוצאים בדבריו של בער על הופעתו בנוסח "ואנחנו כורעים" בתפילת "עלינו לשבח", והוא נגזר משיקול סמנטי:

ואנחנו... וכתב עוד הכל בו בס' קכ"ב וְאָנְחָנו כורעים גרסינן ולא אָנוּ כי אין בכל הקריאה רק אנחנו ובכל מקום ואנו ל' אנינות כמו ואנו הדיגים עכ"ל וראה למעלה דף 44. (עמ' 131)

דבריו אלה של בער אינם אלא ציטוט מספר "כלבו" המעיד על הנוסחאות המתחרות שהתקיימו כאן, ומצדד ב"אנחנו". מעבר לכך שזהו כינוי הגוף הרגיל במקרא ("אין בכל הקריאה רק אנחנו"), עומד הכלבו על כך שהצורה "אנו" עשויה להורות גם על צורת פועל מהשורש א"נ"י שהוראתו צער ואבל: "וְאָנוּ הדיגים" (ישעיה יט, ח),⁹ ודומה שהוא מבקש להימנע מהשימוש בה – הן בגלל כפל המשמעויות והן בגלל משמעותה השלילית.¹⁰ יוער כי שיקול זה עמד גם לנגד עיניהם של חלק מהמצדדים ב"אנו", ומכוחו הם העדיפו לנקדו בחטף-פתח "אָנו" על מנת להבחין בינו ובין צורת הפועל "אָנו" המנוקדת בקמץ. זהו אחד ההסברים המקובלים למסורות הניקוד השונות המוכרות בו.¹¹ מכל מקום, על פי ההגייה המקובלת הצורות נבדלות זו מזו בהטעמתן: כינוי הגוף "אנו" במלעיל ואילו צורת הפועל "אנו" במלרע, ולא מצאתי מי שהזכיר זאת.

בניגוד לנוסח "מה אנו מה חיינו" שבו אין ספק במקוריותו וקדמותו של הכינוי "אנו" וההגהה שהכניס כאן סטנוב על פי המקרא היא ברורה וגלויה, בתפילת "עלינו לשבח" מוצאים את כינוי

⁸ שיקול זה נזכר על ידי בער ביחס לכמה צורות העולות בסידור, ראו לדוגמה בעניין "עשבי בשמים" (פרק ג, סעיף 5.6.2.1). לניקודים שונים אלה במחזורי איטליה ראו ריז"ק, עמ' 161-162.

⁹ זהו מראה המקום הנזכר תדיר בהקשר זה, אך צורת הפועל "אָנו" עולה במקרא פעם נוספת: "ואנו ואבלו פתחיה" (ישעיה ג, כ).

¹⁰ עדויות על הימנעות מהשימוש בכינוי "אנו" בגלל קרבתו לצורת פועל זו מוכרת גם מחוץ לאשכנז, ראו מורג, כתיב וקרי, עמ' 207 והערה 23.

¹¹ כך, לדוגמה, מוצאים בהערות של רש"י על "מה אנו מה חיינו" (ב, 27). הערה דומה מוצאים אצלו ביחס לנוסח "אין אנו מספיקים להודות לך" שבתפילת "נשמת" (עמ' 315), ושם הוא מביא את הדברים בשם מהרש"ל.

הגוף בשתי צורותיו כבר משלב מוקדם: במקורות ובסידורים רבים יש כאן "אנו כורעים",¹² אך לצידם מתועד הנוסח "ואנחנו כורעים" כבר במחזור וורמייזא (ב, עמ' 20) ובמחזור ויטרי (עמ' 75). דומה שבמקרה זה שתי המסורות התקיימו זו לצד זו, וגם אם יש כאן מעשה של תיקון על דרך דקדוק לשון המקרא או בהשראתה, הרי ששורשיו מוקדמים.

כינוי הגוף למדברים עולה פעמים נוספות בנוסחאות תפילה וברכות. בחלק מהמקרים, גם בלי הערות מפורשות בעניין זה, אפשר לעקוב אחרי התהליך שבו תוקן הכינוי המקורי "אנו" המשקף את לשון חז"ל, ל"אנחנו". בדרך כלל על ידי מדקדקי הסידור (וסטנוב בראשם), ובהשפעת לשון המקרא.

דוגמה לכך יש בנוסח הפותח את הווידוי בתפילת יום כיפור: "אלהינו ואלהי אבותינו, תבוא לפניך תפילתנו ואל תתעלם מתחינתנו שאין **אנו** עזי פנים וקשי עורף לומר לפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו צדיקים **אנחנו** ולא חטאנו אבל **אנחנו** חטאנו". נוסח זה מבוסס על לשונות וידוי שונות שנזכרו בדברי האמוראים (יומא פז ע"ב), ובדפוס התלמוד חוזר בהן מטבע הלשון "אבל אנחנו חטאנו"¹³ ועל פיהן נתקבע בסיפא כינוי הגוף "אנחנו". לעומת זאת, הרישא של נוסח זה איננה על פי התלמוד והיא נתנסחה בלשון חכמים: "שאין **אנו** עזי פנים". כך אצל רש"ס (ב, 693), ר"ע ור"ע (סג ע"ב) ורז"ה (סב ע"ב), וכך הוא גם בסידורים ובמחזורים מוקדמים יותר כמו סידור רב הירץ, מחזורי פראג (רע"ו ו-רע"ט) וקודם להם כבר במחזור וורמייזא (ב, עמ' 67a). נוסח רווח זה, שבו משמשים זה לצד זה הכינוי המקראי והחז"לי, מופיע גם אצל סטנוב (קיח ע"א), אך בהתאם לתפיסתו כי "לישנא דקרא עדיף" הוא מציע (בסוגריים) להעמיד את הכינוי המקראי גם בתחילתו של הנוסח: "שאין אנו (נ"ח: אנחנו) עזי פנים". היידנהיים קיבל את התיקון (קלז ע"א), ובער בעקבותיו (עמ' 414), וכך נדפס כיום במחזורים רבים.

גם בברכת ההפטרה ניתן לזהות את השינוי מ"אנו" ל"אנחנו" ולעקוב אחרי האופן שבו התקבל. נוסח הברכה "ועל הכול ה' אלהינו **אנו** מודים לך" הוא קדום ויסודו במסכת סופרים (יג, יג).¹⁴ כך הוא מופיע במהדורה הראשונה של סידור רש"ס (ב, 373) ובליווי הערה בעניין ניקודה של "אנו" בחטף פתח (כאמור, על מנת להבחין בינה ובין צורת הפועל "אָנו"). אולם במהדורה השנייה של

¹² זהו הנוסח בסידור רס"ג (עמ' רכא), באבודרהם (עמ' רעא), ובסידור רב הירץ. הנוסח "אנו כורעים" עולה גם מדברי הטור בא"ח סי' קלג, ועל קיומו ניתן ללמוד גם מהערתו של רש"ס על "מה אנו": "ולכן האומרים אנו משתחוים בעלינו לשבח אינם טועים" (סידור רש"ס, ב, עמ' 27). בדברי הכלבו עצמו נזכר במקום אחר נוסח "עלינו לשבח" עם הכינוי "אנו": "ואנו כורעים... והאומר אבל אנו כורעים טועה" (סי' טז). דבריו אמורים כלפי מילת הניגוד "אבל" שהוא רואה בה שיבוש, אך כמשיח לפי תומו הוא מעיד על הנוסח "אנו כורעים" שככל הנראה היה שגור על לשונו.

¹³ כך בדפוס וילנה ובדפוס ונציה ר"פ-רפ"ג. בעדי הנוסח האחרים יש כאן "אבל חטאנו", ללא כינוי הגוף. במגילות מדבר יהודה יש נוסחאות דומות של הווידוי, ובהן משמש כינוי הגוף "אנו", כבלשון חכמים. ראו רבין, קומראן, עמ' 369 והערות 33-34. רבין מציין זאת בעיקר לאור העובדה "שבצורת אותו וידוי בבבלי ובמחזור יש דווקא 'אנחנו'". כוונתו, כמובן, לתלמוד הבבלי הנדפס.

¹⁴ כך גם במהדורת היגער, עמ' 249.

הסידור מוצאים שינוי בעניין זה, ושם הדפיס רש"ס "אנחנו מודים לך", והעיר: "אבל יותר נכון הוא לומר אנחנו".¹⁵ בסידור רז"ה עדיין מופיע הנוסח המקורי בכינוי הגוף "אנו" (מא ע"ב), אך אצל סטנוב יש כאן "אנחנו מודים לך" (עד ע"א), וכך מעמידים בעקבותיו היידנהיים (סו ע"ב) ובער (עמ' 228).

דוגמה נוספת יש בנוסח התוספת לברכת "שים שלום" בימים הנוראים ובעשי"ת: "בספר חיים ברכה ושלום... נזכר ונכתב לפניך אנחנו וכל עמך בית ישראל" וכו'. כך בסידורים הנפוצים כיום וזהו הנוסח הנשמע מפייהם של חזנים ומתפללים, אולם בסידורים קדומים מתועד כאן הכינוי "אנו": מחזור וורמייזא (ב, עמ' a29), סידורי פראג (רע"ו ו-רע"ט), סידור רב הירץ, סידור לובלין תל"ח, ועוד. נוסח מקורי זה עוד מצוי בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (כח ע"ב) ורז"ה (כא ע"ב), אך גם כאן ניתן לזהות את התיקון בסידורו של סטנוב שהעמיד "אנחנו וכל עמך בית ישראל" (קז ע"ב), תיקון שהתקבל על ידי היידנהיים (כד ע"א) ובער (עמ' 104). מכל מקום, יוער כי גם אם מבחינת סטנוב היה כאן מעשה מודע של תיקון על דרך המקרא, הכינוי "אנחנו" מופיע בנוסח זה גם בסידור רש"ס (ב, 165) ומתועד קודם לכן כבר במחזור נירנברג (עמ' 322).

למרות פעולות ההגהה הנמרצות של סטנוב לתיקון נוסח התפילה על פי דקדוק לשון המקרא, כמה נוסחאות נשמטו ממנו ומופיע בהן הכינוי החז"לי "אנו": "על שאנו מודים לך" בחתימת "מודים דרבנן" (לד ע"ב),¹⁶ "אין אנו מספיקין" בנשמת (סד ע"א). ואולם, נוסחאות אלה לא חמקו מעיניו של היידנהיים והוא השלים את קודמו ותיקן גם אותן ל"אנחנו".

על רקע האמור לעיל, בולט חלקו האחרון של נוסח הווידוי "על חטא" ליום הכיפורים שבו חוזר הכינוי "אנו" בכל הסידורים המדוקדקים, לרבות סידוריהם של סטנוב, היידנהיים ובער: "על חטאים שאנו חייבים עליהם עולה, ועל חטאים שאנו חייבים עליהם חטאת" וכו'. בנוסח זה לא מצאנו מי שחש לתקן את "אנו" ל"אנחנו" על דרך המקרא, וייתכן כי ההסבר לכך מצוי בעמדה העקרונית שמציב סטנוב ביחס ללשונו של הווידוי:

על חטא הנה זה הווידוי רבו ככלו מורכב ממלו' [ת] תלמודיו' [ת] ומשקלי' [ס] בדויים. לכן אמרנו שלא לשלוח יד הגההתנו [כך במקור] בו כי לא תהי' [ה] תפארתנו בו ע"ז הדרך להיות ההג"ה מרובה מהצח. ומה גם שטעם וידוי האדם הוא רק למען בושת פניו וינח' [ס] על הרע' [ה] ויעזוב דרכו הנשחתה על הארץ. לכן אין לחוש באיזה לשון יגידה ואם הוא

¹⁵ סך סבור כי השינוי בין המהדורה הראשונה לשנייה אינו נובע מנטייתו של רש"ס ללשון המקרא, אלא מכך שלא רצה לשנות מרוב הסידורים (סך, מילואים, עמ' קצה). עיונו מעלה כי אין יסוד לסברתו שכן במקורות המוקדמים ובסידורים בזמנו של רש"ס הנוסח היה דווקא "אנו".

¹⁶ להבדיל מפתחתה של תפילה זו שבה יש "מודים אנחנו לך", כמו בנוסח הרגיל של הברכה.

צח'ה] בלתי אם שיבינם המתודה אשר זה דרך כל מתודה ומתאונן או מקונן אשר בצר רוחם בלי דע'ה] מלים יכבירו ובלעגי שפה זעקת שבר ירועעו ולא יחושו אם הפוך יהפכו באופן במליהם בלתי אם עגמה נפש שומעיהם ומשמיעיהם. (וי"צ סי' תא)

סטנוב מודיע כי הוא נמנע מלהגיה את נוסח הווידוי לאור העובדה שלשונו היא "תלמודית" באופן מובהק, והעמדתו בלשון מתוקנת כרוכה למעשה בניסוחו מחדש. עוד טוען סטנוב כי אופיו הייחודי של הווידוי שנועד להיות ביטוי של האדם על חטאיו ומעשיו הרעים, מאפשר להניח אותו בלשון בלתי-מתוקנת כל עוד היא מובנת למתפלל ומבטאת את רחשי ליבו.¹⁷

דוגמאות אלה משקפות את התהליך שבו דחק הכינוי המקראי "אנחנו" את "אנו", כמעט עד להיעלמותו המוחלטת של האחרון מסידורי אשכנז. הגהות אלה התבצעו על ידי קודמיו ובער אימץ אותם וקבעם בסידורו, ואולם גם בעניין זה מתגלה היסודיות והשיטתיות המאפיינת את דרכו בההדרת הסידור: סטנוב והיידנהיים הגיהו את נוסח "ריבון כל העולמים" שבתפילת השחר והעמידו "מה אנחנו מה חיינו" אך הופעתו בתפילת נעילה נשמטה מהם, ואצל שניהם הוא מופיע בכינוי הגוף המקורי, אנו: "מה אנו מה חיינו" (וי"צ קכג ע"א; היידנהיים קמח ע"א, וכך גם במחזור יוה"כ נעילה כ ע"ב). בער ער להופעתו של נוסח זה בתפילת נעילה, ומגיה אותו גם שם (עמ' 436).

1.2 הכינויים החבורים (לשמות, למילות יחס ולפעלים)

1.2.1 הכינוי לנוכח

צורתו של הכינוי החבור לנוכח הוא, כידוע, מהקווים המבחינים בין לשון המקרא ולשון חכמים, והוא נידון בהרחבה במסגרת מחקר לשון חז"ל.¹⁸ הבחנה זו הייתה ידועה ומוכרת כבר בראשית ימיו של העיסוק בדקדוק העברית והיא תוארה בתשובות תלמידי מנחם בן-סרוק: "כל אנשי בית שני, אנשי סברא ובעלי משנה, לא נסדרה משנתם ולא נאמר תלמודם כי אם על הסדר הזה: אמך, בןך" וכו'.¹⁹ לשון הפיוט, גם אם אינה משקפת שפה חיה וטבעית, ממשיכה בעניין זה את דרכה של לשון חכמים ואף בה משמש הכינוי החבור לנוכח בצורתו זו.²⁰

החוקרים חלוקים ביחס למקורו של הכינוי ולדרך צמיחתו: יש שהדגישו את השפעתה של הארמית ויש שצמצמו אותה והציעו לכך הסברים פונולוגיים או מורפו-סמנטיים.²¹ מכל מקום,

¹⁷ נראה כי דבריו אלה ביחס ללשון הווידוי אמורים ביחס לנוסח המפורט "על חטא", ואינם נוגעים לחלקו הראשון שבו, כאמור, הוא אינו נמנע מלהגיה "שאין אנחנו עזי פנים" וכו'.

¹⁸ לדוגמה: ילון, מבוא, עמ' 13-15; קוטשר, לשון חז"ל, עמ' 19-20; בן-חיים, הכינויים החבורים, עמ' 59-71.

¹⁹ תשובות תלמידי מנחם בן יעקב בן סרוק, מהדורת ז' שטרן, וינה 1870 עמ' 44.

²⁰ יהלום, שפת השיר, עמ' 165 ואילך.

²¹ סקירה תמציתית של עיקרי הדעות בעניין זה יש אצל מור, עברית יהודאית, עמ' 169-170, והספרות הנזכרת בהערות שם.

עיקר ענייננו כאן הוא במסורות ההגיה החיות ובביטוי שיש להן בסידורים, ומכולם עולה באופן ברור שגם בלשון התפילה המשיכה להתקיים הסיומת $\text{־} \text{ךְ}$ על דרך לשון חז"ל. כך הוא עד היום בפייהם של ספרדים ותימנים בקריאתם במשנה ובתפילתם,²² וצורות בסיומת זו מתועדות גם במחזורי אשכנז הקדומים,²³ ובמחזורים איטלקיים.²⁴ צורות אלה הלכו ונדחקו מסידורי אשכנז בעיקר על ידי מהדירים שביקשו להחיל על לשון התפילה את הדקדוק המקראי, אך כפי שיתבאר, מתברר ששורשיו של תיקון זה הם קדומים והוא נגזר משיקול נוסף, תיאולוגי-סמנטי.

שאלת צורתו של הכינוי החבור לנוכח העסיקה את מדקדקי הסידור ורובם אכן החזיקו בעמדה שבלשון התפילה יש לנקוט את הסיומת $\text{־} \text{ךְ}$ על דרך המקרא.²⁵ כך הם ניקדו בסידוריהם, וכך עולה במפורש מדבריו של ר"י עמדין²⁶ ומהערתו של היידנהיים.²⁷ בער דן בסוגיה דקדוקית זו בהערה על פיוט הושענא "למען אמיתך". הפיוט בנוי בסדר א"ב: "למען אמתך, למען ברייתך, למען גדלך ותפארתך, למען דתך וכו', וכך הוא מנוקד בסידורים אשכנזיים רבים וסדר עבו"י בכללם. ניקוד זה אינו תואם את דקדוק המקרא וחורג מהמצוי בדרך כלל בסידורי אשכנז, ובער רואה צורך להצדיק אותו:

למען אמתך, כן בכל כ"י וד"י הכ' בשבא וקמץ לפניה, וככה ברייתך, גדלך דתך וכו' וכן מנהג הפייטנים בהרבה מקומות כשהדבור לנוכח הזכר, ויש להם סמך במקרא ככתוב במכלול דף כ"ט, ב', ומצאנו כמה פיוטים שנתברר מתוכם שמייסדם כיון לזאת לנקד הד' בשבא דוקא עם קמץ לפניה, כמו בפיוטים שנוסדו על מקצב השיר ביתדות ותנועות; אכן במלות לך בך אַתָּךְ עֲמָךְ אוֹתָךְ איננו נכון להשתמש בהם לנוכח הזכר אם לא בהפסק ענין, כדי שלא יתערב לשון זכר עם ל' נקבה. (עמ' 373)

כפי שמעיד בער, בפיוט זה שרדה הסיומת $\text{־} \text{ךְ}$ בכל הסידורים והמחזורים, בכתבי-היד ובדפוסים, ובאורח פלא היא כמעט לא תוקנה על ידי מדקדקים ומדפיסים. כמעט, שכן בסידור רש"ס מנוקד

²² לאחרונה חלחל התיקון על דרך המקרא גם לסידורי הספרדים, ואנו עדים לפולמוס בעניין זה בקרב פוסקים ומדפיסי סידורים ספרדיים. ראו כהן, פיוטי הושענא, עמ' 421 הערה 13.

²³ בית-אריה, וורמייזא, עמ' 322-323; אלדר, מסורת, ב, עמ' 209-209 והספרות הנזכרת שם

²⁴ ריזיק, עמ' 163-164.

²⁵ חריגה בעניין זה היא עמדתו של ר' מרדכי דיסלדורף אשר משיג על ניקודו של רז"ה "נעריצך ונקדישך", וקובע כי "בכל ספרים ישנים בקמץ [=הצד"י והשי"ן] על לשון התלמוד". (השגות ר' מרדכי דיסלדורף, סי' קיד, בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' שמד). ואכן, בסידורי אשכנז בנוסח המכונה "ספרד" השתמר בנוסח זה עד היום הכינוי המקורי "נעריצך ונקדישך".

²⁶ לו"א סי' תעז, סי"ג (יצחקי, לו"א, עמ' קעב-קעד); סי' תעז (שם, עמ' קעד-קעה). וראו כהן, פיוטי הושענא, עמ' 421 הערה 14.

²⁷ הערה זו אינה מופיעה בכל המהדורות. היא מובאת ב"ליקוטי רו"ה" שהעמיד סך בכרך המבוא שלו לסידור רש"ס על פי מהדורה יז של סידור "שפה ברורה" מהשנים תקצ"א-תקצ"ב (סך, מילואים, עמ' תנג). וראו גם יצחקי, לו"א, עמ' שמד הערה 66. מכל מקום, בעניין זה יש הבדלים בין המהדורות והנוסחאות השונות בסידוריו ובמחזוריו של היידנהיים. וראו גם כהן, שם, עמ' 420 סוף הערה 9, ועמוד 422.

כאן "למען אמתך, למען ברייתך, למען גדלך ותפארתך" וכו'.²⁸ לכאורה, לפנינו תיקון על דרך המקרא המשקף את המגמה המאפיינת את מדקדקי הסידור האשכנזי, אך המעיין בדברי רש"ס יופתע לגלות כי הטיעון הצפוי בדבר הצורך להשתמש בכינוי החבור לנוכח כפי שהוא במקרא כלל אינו נזכר בהם. את ההצדקה לניקודו זה רש"ס מבסס על מהרש"ל שהקפיד להימנע משימוש בכינוי קָ- כאשר הוא מתייחס לקב"ה: "וכן כתב מהרש"ל בסידורו וז"ל דתך הודך אין לומר חרוז של דך מך בקמ"ץ ושב"א [=קָ, מָ] נגד הקב"ה אלא דך מך בסגו"ל וקמ"ץ [=קָ, מָ] והמבין יבין אף כי כל דך שך בקמ"ץ ושב"א [=קָ, מָ] לשון ערבי ואינו לשון עברי עכ"ל".²⁹ הכינוי קָ- נתפס על ידי מהרש"ל כמשקף את הארמית,³⁰ אך זו אינה הסיבה העיקרית להתנגדותו אליו. הדברים אינם אמורים במפורש, אך מתקבל על הדעת ניתוחו של כהן כי "תיקון זה נובע לא רק מן הרצון לדבוק בלשון המקרא אלא בראש ובראשונה מן הרצון להסיר מן הפנייה לקב"ה לשון הנתפסת כפנייה לנקבה, הוא הדבר הנרמז כאן במילים 'והמבין יבין'".³¹ רש"ס מעיר על כך גם בהקדמה הכללית לסידורו (א, 52) ושם תולה מנהג זה במהרי"ל שאף הוא, ככל הנראה, לא החיל אותו אלא על הכינויים החבורים המתייחסים לקב"ה, ומהטעם הנזכר.³² מכל מקום, מהדברים עולה שלפחות חלק מתיקונים אלה בלשון התפילה קדמו מאות שנים למדקדקי הסידור האשכנזי ולתיקוני הדקדוק על דרך המקרא, וביסודם עומד שיקול תיאולוגי ולא דקדוקי.

בדבריו של בער בעניין זה אין כל חידוש: הוא מעיד על קדמותו של הצורך קָ- בהושענא "למען אמיתך" ומציין לדברי רד"ק במכלול העומד על השימוש החריג שיש בצורך זה גם במקרא.³³ אף על פי כן, ניתן ללמוד מדבריו על היקף תופעת התיקון של צורות אלה לא רק בסידורים אלא גם בספרות חז"ל: צורך דקדוקי זה נתפס אצלו כמשקף את לשון הפיוט, והוא אינו מעלה על דעתו כי זהו מאפיין מקורי של דקדוק לשון חכמים! בסוף דבריו בער מזכיר אף הוא את הבעייתיות שנוצרת מהזדהותם של הכינוי לזכר ולנקבה אך הוא מסיט אותה מהתחום התיאולוגי ומציג זאת כשיקול סמנטי "כדי שלא יתערב לשון זכר עם ל' נקבה".³⁴

²⁸ כך גם במחזורי פראג רע"ו ו-רע"ט.

²⁹ סידור רש"ס, ב, עמ' 725. נימוק דקדוקי של ממש מצוי בדבריו של רש"ס ביחס לניקודה של התי"ו בסגול ולא בשווא והוא תולה אותו בהפסק, אך כהן הראה שהוא מעמיד ניקוד זה גם במקום שלא מתבקשת בו צורת הפסק: "למען גדלך ותפארתך" (כהן, פיוטי הושענא, עמ' 420 הערה 6).

³⁰ כהן, שם, עמ' 420 הערה 8.

³¹ כהן, שם, עמ' 421.

³² מנהגי מהרי"ל, עמ' רפג.

³³ מכלול, כה ע"ב-כו ע"א.

³⁴ מן הראוי לציין כי דבריו של בער בהערה שאובים מהיידנהיים (כנזכר לעיל, הערה 27) ולמעשה אינם אלא ציטוט כמעט מדויק של דברי קודמו מבלי שהוא רומז לכך.

1.2.2 הכינוי לנסתר

בלשון חכמים (במסורת כ"י קאופמן) אפשר להצביע על סדירות בהופעתו של הכינוי החבור לנסתר והוא נקבע בהתאם לצורת הפועל שאליו הוא מצטרף. סוגיה זו התבררה על ידי כהן והוא מפרט את סוגי הכינויים השונים ואת ההתניות להצטרפותם,³⁵ ולענייננו חשובים דבריו ביחס לכינויים – הו ו-נו. כהן קובע כי הכינוי –הו מופיע "בצמוד לפעלים המסתיימים בתנועת u (עבר מדברים ונסתרים, עתיד נוכחים ונסתרים), בצמוד לצווי נוכח, ובצמוד לפעלים מגזרת ל"י: עבר נסתר שלא מבנין קל ובנינוי יחיד".³⁶ לעומת זאת, –נו מופיע "בצמוד לצורות העתיד המסתיימות בעיצור".³⁷ בער אינו מתייחס במפורש לשאלה זו, אך הדברים נוגעים להערת נוסח קצרה וסתומה שהוא מעמיד למשנה באבות (ד, יח): "ואל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו":

תִּנְחַמְנוּ. כן הוא בכל ס"י וכן גורס גם הערוך (עמ' 284)

דבריו אלה המביעים תמיכה בגרסה "תִּנְחַמְנוּ" אמורים כלפי הצורה "תִּנְחַמְהוּ" שהייתה מצויה כאן בסידורים רבים, ובהם גם בסידורים המדוקדקים שקדמו לו: רש"ס (ב, 600); ר"ע ור"א (עב ע"ב); רז"ה (עא ע"א); סטנוב (קלז ע"ב) והידנהיים (פז ע"ב). גרסה זו מתועדת בכמה עדי נוסח של המשנה מהגניזה ועולה גם בסידורים מחוץ לאשכנז.³⁸ על רקע זה, בער מציג עמדה עצמאית ונותן לה ביטוי בנוסח המשנה שהוא מעמיד בסידורו. בהערה הוא אינו נשען על שיקולים מתחום הדקדוק, ואת תמיכתו בצורה "תנחמנו" הוא מבסס על ספר "הערוך" (ערך "אל") ועל המציאות ב"ספרים ישנים". במקרה זה, דבריו עולים בקנה אחד עם המציאות בכתבי היד הטובים של המשנה שאכן מעמידים כאן "ואל תנחמנו", בכינוי הנסתר "נו".

שני כינויים אלה לנסתר מצויים כבר במקרא, ובדרך כלל מוצאים את הצורך –הו בצורות עתיד עם וא"ו ההיפוך, ואילו הצורך –נו, שמקורו בצורת עתיד עם נו"ן החיזוק ("נו"ן אנרגיקום"), מצטרף לצורות העתיד הרגילות.³⁹ באשר ללשון חז"ל כותב כהן: "בלשון חז"ל חדלו, כידוע, לשמש צורות העתיד המהופך, וממילא אין אתה מוצא בצמוד לצורות העתיד המסתיימות בעצור אלא את הכינוי –נו".⁴⁰ בער אינו מנסח עיקרון דקדוקי וספק אם ידע להגדיר אותו, אך מסתבר שהכרעתו

³⁵ כהן, כינוי המושא, עמ' 19-28.

³⁶ שם, עמ' 22.

³⁷ שם, עמ' 24. ולעיתים –נו, בלי דגש בנו"ן. שם, עמ' 25.

³⁸ שרביט, אבות, עמ' 168.

³⁹ גזניוס §58i, והערה 2 שם, על פי למבר (Lambert). בלשון השירה המקראית יש צורות מעטות שבהן נשמרה הה"א המקורית לצד הנו"ן ולא נבלעה בה: אֶלְמִמְנָהוּ (שמות טו, ב); יְסוּבְּנָהוּ, יְבוֹנְנָהוּ, יִצְרְנָהוּ (דברים לב, י), ועוד. וראו כהן, כינוי המושא, עמ' 25 והערה 22.

⁴⁰ כהן, שם.

לטובת הצורה "תנחמנו" בניגוד לכל קודמיו מכוונת למציאות הדקדוקית הן במקרא⁴¹ והן בלשון חז"ל.

1.3 כינויי הרמז

1.3.1 כינוי הרמז לנקבה

בלשון המקרא הכינוי הרמז לנקבה הוא "זאת" ואילו בלשון חכמים תפס את מקומו הכינוי "זו" המופיע כבר בספרי המקרא המאוחרים.⁴² כינוי זה מזדמן בכמה קטעי משנה ותפילה בסדר עבו"י ואף על פי שבער אינו מעיר על כך במפורש באף אחד מהם, יש מקום להזכיר בקיצור את הדברים שנאמרו בעניין ניקודו והגייתו בפייהם של בני אשכנז, ולבחון כיצד נוהג בער בהעמדת סידורו. פרשייה זו נתבררה בהרחבה על ידי כהן,⁴³ והוא מצביע על העדויות הרבות שמחן עולה קדמותה ומקוריותה של המסורת האשכנזית ההוגה את כינוי הרמז לנקבה בשורוק: "זו". כהן מתאר את ניסיונותיהם של מדקדקים ומתקנים לעקור הגייה זו שנתפסה בעיניהם כשיבוש, בעיקר על רקע הופעותיה במקרא שאותן מקובל לפרש כמילת זיקה.⁴⁴ דוגמה לכך יש בדברי רש"י על הנוסח "מצה זו שאנו אוכלים" בהגדה של פסח,⁴⁵ והוא שב ומעיר על כך בקצרה בתפילת מוסף לראש השנה: "איזו לחרב ואיזו לשלום" וכו' (ב, 668), וכן במשנה באבות (ב, א): "איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם" (ב, 568). הפולמוס על הגייתתה של "זו" מתועד גם בחיבור "דברי קהלת" של ר' שלמה זלמן גייגר, בן זמנו של בער,⁴⁶ וקביעות נחרצות בעניין זה מצויות בספרי הדקדוק ותקנת הלשון מן הדור שלפנינו.⁴⁷ כל אלה מלמדים על האחיזה המוצקה של ההגייה "זו" ככינוי רמז לנקבה, שבמשך מאות בשנים לא עלה בידי מדקדקים ומתקנים לעקרה מפייהם של אשכנזים, ואף בימינו היא עוד נשמעת פה ושם.

בער, כאמור, אינו עוסק בסוגיה זו בהערותיו, אך עיון יסודי בסידורו עשוי ללמד על הפער שיש בעניין זה בין עמדתו הדקדוקית ובין מסורת ההגייה שהייתה בפיו. הכינוי הרמז לנקבה כמעט אינו עולה בלשון התפילה. הוא מופיע בצירופים מאובנים כמו "על זאת שבחו אהובים" בברכת

⁴¹ אף על פי כן, בחינה מדוקדקת של הכינוי החבור לנסתר במקרא מלמדת כי במקרה זה דווקא הצורה המתחרה "תנחמנו" עשויה לשקף באופן מדויק יותר את הדקדוק המקראי שכן היא נשללת ב"אל". ראו כהן, שם, עמ' 25-26.

⁴² זיואון-מוראוקה §36b. במחקר מקובלת ההנחה שהצורה "זו" קדומה לצורה "זאת" שכן יש בה סימון כפול של צורך הנקבה. דוגמה זו נזכרת כראיה לתפיסה שחלק מהיסודות בלשון חז"ל התפתחו מתוך דיאלקט עברי מקביל. (סגל, עמ' 49; רבין, קומראן, עמ' 357 הערה 3; ברויאר, פסחים, עמ' 210 והספרות הנזכרת בהערה 231 שם רמז לדעות חלוקות בעניין זה. הפניות נוספות ראו אצל מור, עברית יהודאית, עמ' 160 הערה 31).

⁴³ כהן, חדשים גם ישנים, עמ' 39-46.

⁴⁴ כהן עמד על כך שגם במקרא הן ניתנות להתפרש ככינוי רמז, והצביע על הגבולות הרופפים שבין שימושי הרמז והזיקה.

⁴⁵ סידור רש"י, א, עמ' כט.

⁴⁶ גייגר, דברי קהלת, עמ' 282. וראו כהן, גייגר, עמ' קמ.

⁴⁷ כהן, שם, עמ' 39.

"אמת ויציב" (עמ' 85), "ובכל זאת שמך לא שכחנו" בתחנון (עמ' 117), אך גם בסדר הכפרות הוא נדפס בצורתו המקראית: "זאת חליפתך זאת תמורתך זאת כפרתך" (עמ' 408), ואין צריך לומר שכך הוא בנוסח הנאמר בעת הגבהת ספר התורה "וזאת התורה אשר שם משה" (עמ' 124) שאינו אלא ציטוט מהמקרא (דברים ד, מד). לעומת זאת, בקטעי "יהי רצון" שנתחברו בתקופות מאוחרות על ידי המקובלים ונועדו ללוות את קיומן של כמה מצוות, הכינוי הרומז לנקבה מצוי הרבה, ובכולם הוא משמש בצורתו החז"לית "זו". על אף הסתייגותו העקרונית מהשפעתה של הקבלה על נוסח התפילה⁴⁸ בער מעמיד נוסחאות אלה בסידורו ומנקד בהן "זו", בחולם: "מצות ציצת זו" (עמ' 55), "מצות הנחת תפלין זו" (עמ' 57), "ותהי חשובה מצות סכה זו" (עמ' 365), "כשם שקימתי וישבתי בסכה זו" (עמ' 382). אין ספק כי בער הכיר את המסורות השונות בהגייתו של כינוי זה, וגם בלי שהוא מעיר על כך ניקודו מעיד כי אף הוא החזיק בעמדה כי זו צורתו הראויה והמדוקדקת של כינוי הרמז לנקבה כשהוא דוחה את ההגייה האשכנזית "זו". העובדה שבער אינו רואה לנכון להתייחס לכך בהערה עשויה ללמד כי תהליך הטמעתו של התיקון הושלם, אולם כפי שהראה כהן, דיון בעניין זה הוסיף להתקיים עוד בימיו של בער והעיסוק בו לא פסק גם עשרות שנים אחרי זמנו. יתרה מכך: המסורת האשכנזית ההוגה "זו" מבצבצת גם מסדר עבו"י עצמו, בעיקר מהניקוד שהעמיד בער למשניות ולמובאות מהתלמוד הבבלי שבסדר המעמדות. בדרך כלל ניקודם הוא מתוקן ומלאכותי, אך פה ושם מוצאים בהם צורות מנוקדות שכל הנראה נשמטו ממנו והן משקפות את מסורת הקריאה העממית ואת ההגייה הרווחת שהייתה גם בפיו. לענייננו ייזכרו כאן: "זו תורה וזו שכרה" (ברכות סא ע"ב; עמ' 512); "את-זו דרש רבי מנחם בר רבי יוסי" (סוטה כא ע"א; עמ' 543), ועוד כמה. בדוגמה נוספת מופיעות זו לצד זו הצורה המתוקנת בחולם והצורה המקורית בשורוק: "לא שעה זו בלבד אומרת כך אלא בכל יום ויום שלוש פעמים אומרת כך. ולא זו בלבד אלא שבשעה שישראל נכנסים לבתי כנסיות" וכו' (ברכות ג ע"א; עמ' 497).

1.3.2 כינוי הרמז לרבים

בלשון חכמים משמשים שני כינויי רמז לרבים: אלו, הללו.⁴⁹ צורתו וגזרוננו של הכינוי "אלו" אינם שנויים במחלוקת,⁵⁰ ומקובלת ההנחה כי בבסיסו עומד הכינוי המקראי "אלה" בשינוי הניקוד

⁴⁸ ראו לעיל במבוא, סעיף 3.3.

⁴⁹ לשם הדיוק יש לציין כי בלשון התנאים שימש רק הכינוי "אלו", ואילו "הללו" התחדשה בלשון האמוראים. על ההבדלים בשימושיהם התחביריים ובתפוצתם ראו ברויאר, פסחים, עמ' 215-217. דיונו כאן יתמקד בצורתם של הכינויים ולא בהיבטים התחביריים והסמנטיים של השימוש בהם.

⁵⁰ בכמה מחזורים איטלקיים מנוקד כינוי הרמז "אלו" באל"ף חרוקה, ובמקביל יש עדויות לניקודה של מילת התנאי "אלו" בסגול או בצירי. ראו ריז"ק, עמ' 166-167. דיון בעניין זה להלן, סעיף 2.3.

לשורוק המאפיין את כינויי הריבוי.⁵¹ בין מדקדקי הסידור יש שהעירו או רמזו לכך,⁵² אולם בער מסתפק בקביעה קצרה: "אלו כן ל' המשנה במקום אלה של המקרא" (עמ' 101). לעומת זאת, ביחס לכינוי "הללו" מצאנו דעות חלוקות בניקודו ובגזרוננו, ובער דן בו בהופעתו במשנה באבות (ה, יט): "כל מי שיש בו שלושה דברים הללו" וכו'.

במשניות מנוקדות ובמסכת אבות שבסידורים מוצאים כאן בדרך כלל "הָלְלוּ", בפתח ובלמ"ד דגושה. כך מנוקדת הצורה בהופעתה היחידאית בכ"י קאופמן למשנה⁵³ ומסורת ניקוד זו עולה גם מספר התשבי לר' אליהו בחור (ערך "הללו"). זהו הניקוד בסידוריהם המדוקדקים של רש"ס (ב, 613), ר"ע ור"א (עה ע"א), רז"ה (עג ע"א) וסטנוב (קמב ע"א), ועל רקע זה בולט הניקוד "הָלְלוּ" בלמ"ד רפה שהעמיד היידנהיים הן במשנה באבות (פט ע"ב) והן בנוסח "הנרות הללו" לחנוכה (קמט ע"ב). הוא אינו מרבה להעיר בסידורו ואין דרך לדעת מהו הרקע להכרעתו לסטות מניקודה המקובל של הצורה, אך בער הולך בעקבותיו ובהערה הוא עומד על גזרונה ומובלע בדבריו הסבר לניקודה:

הָלְלוּ, ל' משנה הוא כמו האלה ההם בלשון הכתוב, והוא הרבוי מן הָלָה שהוא במקום הָלָה כמו הלה מניף (סנהדרין מ"ב ב') הלה אומר (שבועות מ"ג ב"מ דף ק') הלה מוציא (שם דף קי"ג, ב') הלה מותר (נדרים מ"ג, מ"ח) הלה כותב (ע"ז ס"א). והלה עושה (מעשר שני פ' ג' וראה שם תוספת י"ט). (עמ' 288)

בער יוצר זיקה בין הכינוי "הָלָה" לנרמז יחיד הרווח בספרות חז"ל לבין הכינוי "הָלְלוּ" ומסביר כי הן מקיימות ביניהם יחס של יחיד וריבוי. זו אומנם התפיסה המקובלת כיום במחקר⁵⁴ אך דומה שמבחינת בער, בזיקה זו טמון ההסבר לניקוד החריג שהוא מעמיד בעקבות קודמו: הדברים אינם כתובים במפורש אך ייתכן שהוא מבקש לרמוז כי הלמ"ד הדגושה בכינוי ליחיד "הָלָה" מופיעה בצורת הריבוי כלמ"ד כפולה, וממילא - רפה. לכאורה מדובר בהצעה פשוטה וקלה אך עומד כנגדה הניקוד השכיח במשניות ובסידורים שבו יש למ"ד דגושה גם בכינוי הרומז לרבים "הָלְלוּ", ואף האטימולוגיה שמציע בער אינה מקובלת על חוקרי הלשון. בספרות המחקר מקובל להסביר כי הכינוי "הללו" נוצר באופן דומה לכינוי המקראי ליחיד "הָלָה", דהיינו: בהצטרפות הרכיב הרומז "הָלָה" אל הכינוי לרבים "אלו". הרכבה זו הולידה את הכינוי "הָלְלוּ", אשר הפך ל"הללו"

⁵¹ סגל, עמ' 49-50.

⁵² כך, לדוגמה, ר"י עמדין: "כענין מלת אלה. שהחליפה חז"ל באלו עם וי"ו" (לו"א, סי' קפח); וכך כותב גם בפירושו "לחם שמים" למשנה: "אלו. האל"ף בציר"י. כי נגזר מן אלה שבמקרא ולשון חכמים לעצמו כמ"ש בהרבה מקומות" (ברכות ב, ב).

⁵³ חולין ב, ו: "אחד מן הסמנים הללו". במשנה הנדונה באבות יש בכתב-יד זה גרסה שונה שאין בה הכינוי "הללו".

⁵⁴ ברויאר, פסחים, עמ' 215 והמילונים הנזכרים בהערה 263 שם.

בעקבות אובדן עיצוריותה של האל"ף.⁵⁵ ניתוח זה נתמך מהכתיב המלא "הלילו" המצוי במדרשי ההלכה והאגדה, בתוספתא, בתלמודים ובספרות הגאונים,⁵⁶ כתיב המשקף ללא ספק את הגייתו המקורית של הכינוי בתנועת e.⁵⁷ עם זאת, ברוב המקורות הצורה כתובה בלא יו"ד ובמרוצת הדורות אבדה הגייתה בתנועת e המשמרת את הכינוי "אלו", והיא נקראה בתנועת a ונוקדה בקמץ. מכל מקום, שינוי זה אינו נוגע לניקודו של הצורן "הל" בפתח ודגש, ניקוד אשר נשמר לכל אורך הדרך ועל פי ההסבר המוצע יש לו, כאמור, יסוד במקרא.

הניקוד "הָלֹלוּ" שמעמידים היידנהיים ובער אינו מתועד במשניות ובסידורים, אך עדות קלושה שהוא היה מוכר כבר בדורות קודמים עולה בעקיפין מפירוש "תוספות יום טוב" למשנה במעשר שני ג, ג: "והלל". נראה לי שנגזר מן הללו והוא מהכפולים והלמ"ד דגושה". ר' יום טוב ליפמן הלר מסביר כי הדגש בלמ"ד בכינוי הרמז ליחיד "הָלֹה" מבטא את הלמ"ד הכפולה שבכינוי לרבים, הללו. אין כל בסיס להסבר זה בנוגע לגיזורו של הכינוי "הָלֹה"⁵⁸ ואף כיוון הגזירה שהוא מציע מצורת הריבוי לצורת היחיד איננו טבעי, אך נראה שאין דרך להבין את הניתוח הדקדוקי שלו אם לא על רקע מסורת הניקוד "הָלֹלוּ" בלמ"ד רפה. בער מציין לדבריו אלה של בעל תוספות יום טוב, וגם אם הוא מציע כיוון הפוך וטבעי יותר לגזירה – מהיחיד אל הריבוי, נראה שאת הזיקה בין "הלל" ו"הללו" הוא שאב ממנו.

כאמור, ניקודו המקובל של כינוי הרמז לרבים הוא "הָלֹלוּ" בלמ"ד דגושה, וגם אם אכן התקיימה לצידו מסורת ניקוד אחרת בלמ"ד רפה, לא הייתה לכך משמעות בהגייה שכן המכפל לא היה בפיהם של אשכנזים. לגבי דידם, שאלת ניקוד זו היא עניין טכני בלבד, ויש בכך כדי להסביר את העניין המועט שהיא עוררה (אם בכלל הייתה מסורת כזו). היידנהיים ובער ייחסו חשיבות לדיוק בניקודן של הצורות העולות בסידור גם כאשר אין לכך ביטוי בהגייה, ולא נמנעו מלהעיר על ניקודה של "הללו" ולתקן אותו. תפוצתם הרחבה של סידוריהם העניקה חשיפה לניקוד זה שהם העמידו מסברתם (או על פי מסורת הגייה שהכירו), וסגל רואה לנכון להתייחס לניקוד "הָלֹלוּ" ומצביע על השיבוש שבו.⁵⁹

⁵⁵ בארט, עמ' 122; סגל עמ' 50. הסבר זה הוצע גם על ידי גייגר, "דברי קהלת", עמ' 147.
⁵⁶ לדוגמה: "מה חירות הלילו" (מכילתא בשלח א; מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 83. במהדורה זו יש כאן "הללו", אך בכ"י אוקספורד שנקבע כאב טקסט לחיבור זה צורת הכתיב היא "הלילו"); "שני כתובין הלילו" (תוספתא ע"ז ז, ג); "הערים הלילו" (ירושלמי מכות ב, ד; לא ע"ד); "מה הרים הלילו אין להם סוף" (בראשית רבה לג, א; מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 299).
⁵⁷ סגל, עמ' 50, הערה 4.
⁵⁸ בדרך כלל מקובל לקשור את "הלל" אל "הלזה", "הלז". ראו סגל, עמ' 50 והערה 2. על האטימולוגיה של "הלל" ראו במילונים. לדוגמה, בן-יהודה: "ומרכב מן ל הרמז, כמו במלת הָלָה, עם ה הודעה בראשו".
⁵⁹ סגל, שם, הערה 3.

1.4 כינוי הזיקה

בברכת אמת ויציב בער מנקד "אמת שאתה הוא ה' אלהינו" (עמ' 84), שי"ן הזיקה בקמץ, וכך הוא עושה באופן שיטתי בכל היקרויותיו של הכינוי לנוכח עם שי"ן הזיקה: בתפילת העמידה "מודים אנחנו לך שאתה הוא ה' אלהינו" (עמ' 99), במנחה של שבת "מנוחה שלמה שאתה רוצה בה" (עמ' 263), בברכת המזון "ועל אכילת מזון שאתה זן" (עמ' 555), ועוד. כך מנקד בער תיבה זו גם בהופעתה באבות ג, ז: "תן לו משלו שאתה ושלך – שלו" (עמ' 278), ובציטוט מהתלמוד הבבלי (מגילה לא ע"א) הנכלל בסדר "ויתן לך" למוצאי שבת: "בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש ברוך הוא וכו'" (עמ' 309). אין בניקודו זה של בער חידוש ביחס לסידורים המדוקדקים שקדמו לו, ואף על פי כן הוא מעיר עליו בהיקרותה הראשונה של "שאתה" בסידור:⁶⁰

שאתה השי"ן קמוצה כמו שאתה מדבר עמי (שופטים ו', י"ז) ויבוא כן להרחיב על האל"ף

(מכלול דף מ"ז, ב'), וכן נוקד בסידור רפ"ז וראה מט"מ ס' ש"כ. (עמ' 84)

בהערותו הקצרה בער מבקש להצדיק את ניקודה של שי"ן הזיקה בקמץ בנימוקים וראיות מארבעה סוגים שונים: מניקודה של הצורה במקרא ("שאתה מדבר עמי"), מהדקדוק ("ויבוא כן להרחיב על האל"ף"), מסידורים קודמים (פראג רפ"ז),⁶¹ ומספרות המנהג (מטה משה). זהו, כאמור, הניקוד הרגיל בסידורי אשכנז ועד ימינו אך המחקר מלמד כי יסודו בתיקון מדקדקים, תיקון המתועד בסידור רש"ס (ב, 128), שאף הוא נסמך בזה על מהרש"ל ורא"ק (ר' אברהם קלויזנר) שקדמוהו. דיון מקיף בסוגיה זו יש אצל כהן⁶² אשר עמד על שורשיו של התיקון וניתח את הנימוקים שהוצגו לו. הוא עקב אחרי היקף תחולתו והראה כיצד פשט תיקון זה בסידורים, בין היתר בתמיכתם של פוסקי ההלכה שהורו להגות כך בלשון התפילה. בדבריו, כהן מצביע על ההבחנה שמוצאים בעניין זה בחלק מהסידורים בין נוסח התפילה שבסידור ובין פרקי המשנה הכלולים בו: בתפילה העמידו "שאתה" כצורתה במקרא, ואילו במשנה ניקדו "שאתה" כניקודה הרגיל של שי"ן הזיקה (גם בבואה לפני אל"ף).⁶³ כיצד נוהג בער בעניין זה? לכאורה מתגלה אצלו חוסר עקביות שאינו מובן גם על רקע ההבחנה המוצעת בין לשון תפילה ולשון משנה: בלשון התפילה הוא מעמיד באופן שיטתי את שי"ן הזיקה בקמץ "שאתה", אך במשנה יש אצלו "שאתה" ושלך שלו" בקמץ (אבות ג, ז; עמ' 278) לצד "וכשאתה מתפלל", בסגול (שם ב, יז; עמ' 276). חוסר

⁶⁰ בברכת "מודים" שבתפילת העמידה הוא חוזר ומעיר על כך בקצרה ומפנה לדברים שכתב לעיל: "שאתה שין בקמץ" וכן נקוד בכי"י ובסידור רפ"ז וראו למעלה דף 84" (עמ' 100), ומכאן והלאה שוב אינו רואה צורך להתייחס לכך.

⁶¹ סידור זה מוכר, כידוע, כסידור שנדפס על ידי "מדקדק מקראי קפדן" (ברגריין, עמ' 87), וילון נסמך עליו וקובע כי "נקדן סידור דפוס פראג תיקן שם בכמה מקומות על פי דקדוק המקרא ואין לסמוך עליו" (ילון, מבוא, עמ' 40).

⁶² כהן, חדשים גם ישנים, עמ' 34-39.

⁶³ כהן, שם, עמ' 37 והערות 17-18.

עקביות כזה אינו מדרכו של בער, וכהן מציע כי יש כאן ביטוי לגישה דייקנית (או נוקדנית) יותר שאינה מבחינה רק בין לשון התפילה ולשון המשנה, אלא מחלקת גם בין הצורות השונות במשנה: "שְׁאֵתָה" העולה במשנה כצורתה המדויקת במקרא מנוקדת בקמץ כפי שהיא במקרא, ואילו כשהיא מופיעה בתוספת וא"ו החיבור ("וכשאתה") לא ראו עצמם המנקדים כפופים למקרא והעמידו את שייך הזיקה בסגול המשקף את מסורת ההגייה החיה, כאז כן היום.⁶⁴ כינוי הזיקה בארמית, ד"י, נידון אף הוא בהערותיו של בער, אך הוא מתמקד באופן הכתיבה שלו: כמילה בפני עצמה כפי שהוא בארמית המקרא, או במחובר לתיבה שלאחריו (לעיל, פרק א, סעיף 4.3.1).

1.5 כינוי השאלה

שתי הערותיו של בער בעניין כינוי השאלה עוסקות בשינויי הניקוד החלים בהם בסמוך לעיצורים גרוניים: "מה אנו מה חיינו" (עמ' 44), "במה מדליקין ובמה אין מדליקין" (עמ' 191).

1.5.1 מה אנו מה חיינו (עמ' 44)

בתפילת "ריבון כל העולמים" הנאמרת לאחר ברכות השחר יש רצף ביטויי שאלה: "מה אנו מה חיינו מה חסדנו מה צדקנו מה ישועתנו מה כוחנו מה גבורתנו" וכו'. כמו בסידורים אשכנזיים רבים, גם בסדר עבו"י מנוקד כאן כינוי השאלה "מה" באופנים שונים: "מָה אֲנַחְנוּ", בקמץ, "מָה חַיִּינוּ, מָה חֲסִדְנוּ", בסגול, ו-"מָה צִדְקָנוּ, מָה יְשׁוּעֵתְנוּ" וכו', בפתח. בער אינו מתייחס לכך בהערותיו, אך ניקודו זה משקף תהליכי הגהה ותיקון שהתרחשו בעניין זה בהובלתם של מדקדקי הסידור. כהן⁶⁵ עומד על כך שהקריאה הרווחת בפי מתפללים אשכנזים "מָה חַיִּינוּ מָה חֲסִדְנוּ" אינה משקפת את מסורת ההגייה המקורית, ובסידורים קדומים ובמסורות הקריאה של עדות אחרות כינויי השאלה מנוקדים כאן כולם בפתח: מָה חַיִּינוּ, מָה חֲסִדְנוּ וכו'. הניקוד בסגול מופיע לראשונה בסידור רש"ס והוא קבע אותו על פי המקרא: "מלת מה... וכשבאה לפני אל"ף היא לעולם בקמץ ולפני ח"ת והע"ן היא בסגול" זולתי מעטים שנשתנה על פי המסורה⁶⁶. מעשה תיקון זה זכה להצלחה, ומהדירי הסידור שבאו בעקבות רש"ס קיבלו אותו ללא עוררין. הניקוד "מָה חַיִּינוּ, מָה חֲסִדְנוּ" הפך לניקוד הרווח בסידורי אשכנז, והוא מצוי, כאמור, גם בסדר עבו"י. במקרה זה, העובדה שבער אינו מעיר על כך יש בה כדי להעיד על הצלחתו של התיקון.

⁶⁴ הבחנה זו מקוימת גם קודם לבער, והיא מצויה בסידור פראג רע"ט ובסידור רו"ה (סח ע"א).

⁶⁵ כהן, מה חיינו.

⁶⁶ סידור רש"ס, ב, עמ' 27. כהן פורש את הרקע לקביעתו של רש"ס ומראה כי במקרא מילת השאלה "מה" אכן מנוקדת בסגול ברוב הדוגמאות שבהן היא סמוכה לתיבות הפותחות בע"ן או בח"ת. מסקירה יסודית זו של הממצאים במקרא כהן מעלה גם כי בניגוד למקובל ב"דקדוק בית הספר", ניקודה של "מה" בסגול לפני ח"ת וע"ן אינו תלוי בתנועתן.

1.5.2 בְּמָה מדליקין ובְּמָה אין מדליקין (עמ' 191)

כינוי השאלה "במה" חוזר פעמיים במשפט הפותח את הפרק השני במסכת שבת: "במה מדליקין ובמה אין מדליקין". המסורות השונות בניקודה של "במה" במשנה זו נידונו על ידי ילון והוא הציג את העדויות העולות בזה מכתבי-היד של המשנה, ממהדורות הדפוס וממסורות ההגיה.⁶⁷ עדויות אלה מלמדות כי הקריאה הרווחת במשנה זו הייתה "בְּמָה... ובְּמָה", שתיהן בסגול, שלא על דרך דקדוק המקרא שבו מנוקדת "מה" בקמץ בבואה לפני אל"ף. עוד הראה ילון כי מהמקורות שבכתב ובעל-פה עולה מסורת נוספת הקוראת כאן: "בְּמָה... ובְּמָה", שתיהן בקמץ, גם שלא לפני אל"ף, ואף היא אינה תואמת את כללי הדקדוק המקראי.

בחירתו של בער לנקד כאן "בְּמָה מדליקין ובְּמָה אין מדליקין" אינה מפתיעה כל עיקר: כך מתבקש על פי דקדוק המקרא, וכך עשו כל מדקדקי הסידור שקדמו לו. ילון הראה שאף ניקוד זה המבחין בין שתי הופעותיה של "במה" הוא ניקוד שגור ויש לו מסורת ישנה, אך אין ספק כי מסורת זו זכתה לחיזוק מהסידורים שראו לנגד עיניהם את דקדוק המקרא וההדירו על פיו את נוסח התפילה. רובם ניקדו כך מבלי להעיר ולהסביר, מלבד רש"ס שכדרכו ראה כאן הזדמנות להציג (לתינוקות של בית רבן ולמלמדיהם) את כללי ניקודה של "מה" במקרא (ב, 300). בער מסתפק בהערה קצרה הרומזת לקיומן של מסורות ניקוד אחרות ומבקשת להצדיק את הניקוד "בְּמָה מדליקין ובְּמָה אין מדליקין":

ובְּמָה זה המי"ם בקמץ בכ"י ובסידור רפ"ז וכצ"ל כמשפט מה בבא אחריי אות מאותיות

א"ה.

כצפוי, בער מציין כי הניקוד "בְּמָה אין מדליקין" מתבקש מדקדוק המקרא ואין ספק כי זהו השיקול המרכזי העומד ביסוד הכרעתו. כהרגלו, הוא אינו מסתפק בנימוק הדקדוקי ומבקש להביא לשיטתו עדויות מסידורים קודמים, עדות שנמצאה לו במקרה זה בסידור (פראג) רפ"ז. מקובל במחקר כי סידור זה נדפס על ידי "מדקדק מקראי קפדן",⁶⁸ אך מסורת זו עולה כאמור גם ממקורות נוספים והעובדה שהיא עולה בקנה אחד עם דקדוק המקרא אין בה כדי להטיל ספק באמינותם.

⁶⁷ ילון, מבוא, עמ' 50-51.

⁶⁸ ברגרין, עמ' 87.

2. המיליות

2.1 לפיכך (עמ' 45)

בתפילת "ריבון כל העולמים" שבתפילת השחר: "לפיכך אנחנו חיבים להודות לך ולשבחך". בער מעיר על המילית "לפיכך" ועומד על מקורה, הוראתה וגיזרונה:

לפיכך היא מלה תלמודית מורכבת מן לפי ומן כך, ובל' מקרא על כן במקומה.

הערה תמציתית זו אינה אלא ציטוט מקוצר של מה שכתב סטנוב (וי"צ סי' ס), שאף הוא לא חידש דבר אלא סיכם מסקנתו של רז"ה בעניין זה (ש"ת סי' לח). ברקע דבריהם עומדת ההגייה "לפיכך" בכ"ף דגושה, הגייה שרווחה בפייהם של אשכנזים וכך נקד בסידוריהם.⁶⁹ מסורת ניקוד והגייה זו מתועדת גם מחוץ לאשכנז ועולה מעדויות קדומות, אך מדקדקי הסידור התקשו בה לפי שאינה עשויה על פי דקדוק המקרא והם דחו אותה. עיקרי הדברים הוצגו על ידי כהן,⁷⁰ ואת סופו של תהליך התיקון בסידורי אשכנז הוא מסמן בקבלתו של ניקוד זה על ידי בער: "כך, ב-כ' רפה, ניקד אחרי רז"ה גם בר בסידורו". ואכן, הניקוד "לפיכך" הלך ונעלם מהסידורים, וגם אם הגייה זו עוד נשמעה פה ושם בימיו של בער, דומה שהיא נתפסה כהגייה עממית שמקומה לא יכירנה בספרים ובסידורים. בער אינו רואה עוד צורך להאריך בהצגת טיעונים דקדוקיים להצדקת עמדתו. טיעונים כאלה מצויים בדברי קודמיו, רז"ה ור"י עמדין, והוא מסתפק בסיכום המסקנה העולה מהם. קביעתו של בער כי מדובר במילית אחת שרכיביה הם "לפי" ו-"כך" נועדה להסביר את גזרונה והוראתה של המילית, אך ייתכן שבער מבקש לרמוז כי בהצטרפותם לתיבה אחת הכ"ף אינה עומדת עוד בראש מילה ויש להרפות אותה כדינה אחרי תנועה ולהגות "לפיכך".⁷¹

2.2 אי (עמ' 37)

בער מעיר על המילית "אי" בהופעתה בברכת "אשר יצר": "אי אפשר להתקיים ולעמוד לפניך", והוא תומך בניקודה בחיריק כנגד מי שביקשו להעמידה בצירי:

אי אפשר כן נקודו ברוב הסידורים, אי בחיריק וכן כתב הרא"ב בס' התשבי וז"ל אי כמו

אין והוא בחיריק כמו אי כבוד (ש"א ד', כ"א) ימלט אי נקי (איוב כ"ב, ל') וכן יש לומר אי

⁶⁹ בית-אריה, וורמייזא, עמ' 326, ועוד.

⁷⁰ כהן, דקדוקי, עמ' 265-266.

⁷¹ ניקוד זה מוצג כאן כמעשה תיקון על פי דקדוק וכך אכן יש לראותו על רקע מסורת ההגייה האשכנזית, אך הניקוד בכ"ף רפה מתועד כבר במסורות הטובות של לשון חז"ל: כך בכ"י קאופמן וכך בחמש הופעותיו בכ"י פארמה ב. בתארו את הממצא בכ"י פארמה א מציין כהן כי ברוב המקומות המנוקדים הכ"ף דגושה והתיבה כתובה בשתי מילים: לפי כך, ואילו בשלושה מקומות הכ"ף רפה ובתיבה אחת: לפיכך (כהן, שם, עמ' 265 הערה 40). ייתכן שיש בכתב-יד זה ייצוג לשתי מסורות קריאה של מילית זו, אך ייתכן גם שיש כאן ביטוי לכללי הדקדוק (או להתנייה הפונטית) שמהם מתבקש ריפוי הכ"ף לאחר תנועה (לפיכך) ודיגוש בראש מילה (לפי כך, ובלא החלת הריפוי מעבר לגבולות התיבה כנהוג במקרא).

אפשר בחירק והאומרים אֵי בצרי טועין הוא לשון איה עכ"ל ונסתרו בזה דברי בעל עטרת זקנים לא"ח ס', ו'.

עדותו של בער כי כך, בחיריק, מנוקד ברוב הסידורים אכן משקפת את המציאות בימיו ולמעשה כבר מן המאה השש-עשרה. ואולם, המחקר מברר כי זו אינה צורתה המקורית של התיבה, וקדמותו של הניקוד "אֵי" התבררה מעבר לכל ספק: כך במסורות הטובות של לשון חז"ל שבכתב ושבעל-פה, כך בסידוריהם של ספרדים ותימנים ואף בסידורי אשכנז הקדומים מנוקד "אֵי" בצירי.⁷² הניקוד "אֵי" בחיריק משקף את ההגייה האשכנזית שהלכה והתפשטה בספריהם ובפיהם במאות השנים האחרונות, ומכוחה היא התבססה בעברית החדשה. תולדות ניקודה של מילית זו במסורת האשכנזית ותהליך דחיקתו של הניקוד בצירי מפני ההגייה בחיריק על ידי מדקדקים נידונו על ידי ברגרין⁷³ וכהן הרחיב והשלים את הדברים מהמצוי בסידורים המדוקדקים ועד לבער.⁷⁴

הערותו של בער אינה אלא ציטוט של דברים שכתב ר' אליהו בחור בספר "התשבי" ועיקרם ההנחה שהניקוד "אֵי" הוא המתבקש כאן על פי המקרא, אך בער חותם בקביעה משלו המסיטה את הדיון מהשדה הדקדוקי אל השדה ההלכתי: "ונסתרו בזה דברי בעל עטרת זקנים לא"ח ס', ו'". כהן מציין לדבריו אלה של בער ומתוכם יוצא להזכיר את דבריהם של פוסקי ההלכה האשכנזים ומראה כיצד הם הושפעו מעמדתם של המדקדקים, ובעיקר רז"ה, בעניין זה. לא ראיתי לחזור על הדברים, אך מלבד הדיון הדקדוקי גופו יש כאן דוגמה לזיקה שבין דקדוק ופסיקת הלכה, זיקה שבער מודע אליה היטב והיא עומדת ברקע עבודתו ומלווה אותה.

2.3 אֵלו (עמ' 207)

מילת התנאי הבטל "אֵלו" עולה בשחרית לשבת ב"נשמת כל חי": "אֵלו פינו מלא שירה כים" וכו', ובער עומד בהערה על מקורה המקראי ועל גזרונו:

אֵלו מלה זו לא נמצא במקרא רק בקהלת ו', ו'. ואסתר ז', ד'. והיא מורכבת מן אֵם-לו וע"כ דגש בלמ"ד לחסרון המי"ם.

לא מצאנו מי שחלק על הוראתה או ניקודה, וניתוחו של בער מקובל במחקר: "אֵלו" היא הרכבה של מילות התנאי "אֵם" ו-"לו" וזהו מקורו של הדגש בלמ"ד.⁷⁵ הדעת נותנת כי הערה זו היא הערת ביאור פשוטה והיא אינה באה על רקע ניקוד משובש המצוי בסידורים ולא נועדה להפריך דעה

⁷² אפשטיין, מבוא, עמ' 1213-1216; בית-אריה, וורמייזא, עמ' 328; אלדר, מסורת, ב, עמ' 227; שרביט, לשונה וסגנונה, עמ' 204-206.

⁷³ ברגרין, עמ' 36-38.

⁷⁴ כהן, ברייתא, עמ' 195-197.

⁷⁵ ראו, לדוגמה, בן-יהודה בערכו.

אחרת שנאמרה בעניין. עם זאת, אין להוציא מכלל אפשרות שברקע הדברים עומדת הצורה המקראית "אֵילֹ" שעשויה הייתה להשפיע על ההגייה ולשבש אותה, ובער מבקש להבחין ביניהן. כפי שמציין בער, מילת התנאי "אֵילֹ" עולה במקרא פעמיים: "וְאֵילֹ לַעֲבָדִים וְלַשִּׁפְחוֹת נִמְכְּרוּ" (אסתר ז, ד); "וְאֵילֹ חִיָּה אֶלֶף שָׁנִים" (קהלת ו, ו), אולם יש במקרא גם "טוֹבִים הַשָּׁנִים מִן הָאֶחָד..." כי אם יָפְלוּ הָאֶחָד יָקִים אֶת חֲבֵרוֹ וְאֵילֹ הָאֶחָד שְׁיִפֹּל וְאִין שְׁנֵי לַהֲקִימוֹ" (קהלת ד, י). הניקוד "אֵילֹ" בחולם מבוסס היטב בכתבי היד ובמהדורות המקרא, ומקובל לפרש "אֵי" במשמעות "אוי" ולקרוא כאן כשתי מילים: "אוי לו".⁷⁶ פירוש זה אינו מובן מאליו לאדם מן השורה, וייתכן שהיו מי שהצורה המוקשה "אֵילֹ" התפרשה להם כמילת התנאי "אֵלֹ" (וכפי שתרגם כאן יונתן), ובתודעתם נוצרה ביניהן זהות. גם אם אין לכך ביטוי בסידורים, אין להוציא מכלל אפשרות שבהשפעת הפסוק המוכר מספר קהלת ההגייה המשובשת "אֵילֹ" פינו מלא שירה כים" נשמעה בנוסח התפילה ובער מבקש לדחותה. הוא קובע כי "מלה זו לא נמצא במקרא רק בקהלת ו', ו'". ואסתר ז', ד". כלומר: "וְאֵילֹ" שבקהלת ג, י אינה שייכת לכאן, וכתובה, ניקודה והוראתה שונים.

2.4 אלמלא (עמ' 277)

מילת תנאי בטל נוספת עולה במסכת אבות ג, ב: "רבי חנינא סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". כתבי-היד הטובים של המשנה גורסים כאן "אֵילֹלִי" הקרובה לצורה המקראית "לֹלִי", אך ברוב הסידורים מילת התנאי היא "אלמלא".⁷⁷ גיזרונה והוראתה של מילת זו העסיקו מפרשים, מדקדקים וחוקרים שכן במקורות היא משמשת הן כתנאי חיובי והן כתנאי שלילי, והם דנו בהופעותיה השונות וביקשו להעמיד כלל שיתאר את התנהגותה.⁷⁸ מילת זו מתועדת במקורות בכתב באל"ף (אלמלא) או ביו"ד (אלמלי)

⁷⁶ כך מפרשי המקרא הקלאסיים (רש"י, רד"ק ועוד) וכך עולה מהערת מסורה המובאת גם על ידי "מנחת שי". הקריאה "אוי לו" עולה מתרגומי המקרא השונים וגיזברג מעיד גם על כמה כתבי יד של המקרא שבהם יש כאן "ואי לו" בשתי מילים (גיזברג, עמ' 82). "אֵילֹ" בכתב ובחוראה זו מצוי פעמיים גם בכתב-יד וינה של התוספתא (ברכות ג, כ): "אמרו עליו על ר' חנינא בן דוסא שהיה מתפלל ונשכו ערוד ולא הפסיק. הלכו תלמידיו ומצאוהו מת על פי חורו. אמרו אילו לאדם שנשכו ערוד, אילו לערוד שנשכו לבן דוסא" (מהדורת ליברמן עמ' 17, וראו שם בתוספתא כפשוטה עמ' 47). בכ"י ערפורט: "אוי לו".

⁷⁷ ראו שרביט, אבות, עמ' 113. במקום אחר עומד שרביט על תפוצתן של שתי מילות תנאי אלה שהתחדשו בלשון חז"ל וקובע כי הצורה המקורית במשנה היא "אֵילֹלִי", צורה שנדחקה מפני "אלמלא" הבבלי (שרביט, לשונה וסגנונה, עמ' 134).

⁷⁸ סיכום מפורט של הניסיונות, מוקדמים ומאוחרים, להעמיד כלל בעניין זה יש במילון בן-יהודה בערכו. הוא מציג את כלל הופעותיה של "אלמלא" כשהן ממוינות על פי הוראתן - כתנאי שלילי או כתנאי חיובי - ומתוך כך הוא מציג התניה מורפולוגית-תחבירית בעניין זה. התניה דומה הוצעה גם על ידי סגל. על גבי ניסיונות אלה להבחין בין הוראותיה השונות של "אלמלא" מתקבלת על הדעת תפיסתו של בן-חיים הטוען כי מלכתחילה היא שימשה לשלילה בלבד והוא מציג תהליך פונטי-תחבירי-סמנטי שבו השתנתה הוראתה. ראו: ז' בן-חיים, כיצד נשתמש במלת אלמלא, לשוננו יח (תשי"ב-תשי"ג), עמ' 27-30. לתיאור השיטות וביסוס עמדתו של בן-חיים באמצעות מעקב אחרי הופעותיה בספרות התנאים והאמוראים ראו י' ברויאר, על הלשון העברית של האמוראים בתלמוד הבבלי, מחקרים בלשון ב-ג

ויש שניסו לתלות בכך את המשמעויות החלוקות, אך המחקר קובע כי אין לכך בסיס דקדוקי:⁷⁹ על פי גיזרונה של המילה מונחת ביסודה מילת השלילה "לא", ומסתבר כי הכתיב באל"ף הוא אטימולוגי ואילו הכתיב "אלמלי" משקף את ההתרחקות מהוראתה המקורית ואת מנהגי הסופרים בכתיבתה של e במעמד סופי.⁸⁰

לעומת המחלוקת הנוגעת להוראתה ולשימושה, ניקודה של התיבה לא עורר עניין מיוחד והוא מוסכם על הכול – אֶלְמֶלָא/י.⁸¹ כך במשנה, בכתבי היד ובמהדורות הדפוס, וכך בכל הסידורים. בער מחזיק בשיטה יוצאת דופן ומנקד: "אֶלְמֶלָא". ניקוד זה נגזר מהאופן שבו הוא מבין את הוראתה של המילית אשר לטענתו מכוונת בעיקר לשלילה וכוללת בתוכה את הרכיב "לָא":

שְׁאֶלְמֶלָא, כן נקודו הנכון ומלה מורכבת היא מן אֶלּוּ-מֶן-לָא ושמשו בה הרבה חז"ל בטעם תבת לולֵא שבמקרא אשר הוראתה אם לא, בל"א ווען נִכָּט, ובקצת מקומות שמשו בה ג"כ בהוראת אֶלּוּ ובל"א ווען, כמו אלמלא כעסתי (ברכות ז') אלמלא לא באתי (שבת מ"א) אלמלא לא זכו (סנהדרין מ"ב) אלמלא עולות אלמלא יורדות (חולין קכ"ז). והתוספות במגלה כ"ה ואחריהם בעל התשבי רוצים להבדיל ביניהם שבמקומות ההן אשר טעמו כמו אֶלּוּ יהי לכתוב אלמלי ביו"ד בסוף, אמנם הספרים אינם מסכימים להם. סוף סוף זהו ברור שנקוד הספרים אֶלְמֶלָא או אֶלְמֶלָא מוטעה הוא, והנכון כתבתי, ולשון ארמית לעד ששם הוא אֶלּוּלָא.

עיון בסדר עבו"י ובהערותיו של בער מלמד כי תיקונים מרחיקי לכת שכאלו אינם מצויים הרבה, וגם כאשר הוא מביע תמיכה בשינוי משמעותי שלא נזכר בדברי קודמיו, בדרך כלל הוא מסתפק בהצגתו בהערה ונמנע מלהטמיע אותו בגוף הסידור. ואולם, במקרה זה בער חורג מדרכו ומתקן את ניקודה של הצורה במשנה על פי תפיסתו הדקדוקית: "שְׁאֶלְמֶלָא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". הופעתה הנוספת של מילית זו בסידור לא נשמטה ממנו, וביסודיות האופיינית לו גם בסדר

(תשמ"ז), עמ' 153-127. ביחס לגיזרונה ראו סגל, עמ' 170; יסטרוב בערכו; וכן M. Lambert, REJ 9 (1863), pp. 290-311.

⁷⁹ כפי שכותב בער, הצעה זו נזכרת בשם רבנו תם בתוספות למגילה כא ע"א ואלהיה בחור אימץ תפיסה זו בחיבורו "התשבי" ערך "אלמלי". אף על פי שבמקומות רבים נוסח התלמוד שבידינו הוגה על פי הבחנה זו (וכפי שמעיד שם גם ר' ישעיה פיק ברלין בהגהותיו לספר "התשבי" (מהדורת מאזוז, עמ' יט), בער דחה אותה בטענה כי "הספרים אינם מסכימים להם", וכך היא גם דעת החוקרים הנזכרים בהערה הקודמת.

⁸⁰ בן-חיים (שם) טוען כי ההגייה המקורית "לא" השתנתה ל"לָא" עקב דיסימלציה, ומלבד ההשפעה שהייתה לכך על שקיפות הוראתה של המילית, יש בכך להסביר את התפתחותו של הכתיב "אלמלי" ביו"ד. כתיב יו"ד לא אטימולוגית לציון תנועת e סופית הולך ומתפשט בטקסטים מקומראן ובספרות התנאים (מור, עברית יהודאית, עמ' 59-60, והספרות הנזכרת בהערה 159) והוא מאפיין את הארמית הבבלית (ברויאר, פסחים, עמ' 53, והספרות הנזכרת בהערה 220). לצד זאת, אין להוציא מכלל אפשרות הסבר אחר שלפיו הכתיב "אלמלי" ביו"ד הוא בהשפעת מילת התנאי המתחרה "אילולי" (והצורה המקראית "לולי" שעומדת ביסודה).

⁸¹ לעניין הכתיב באל"ף או ביו"ד – ראו בהערות לעיל. לעניין הניקוד – במסורת תימן יש גם "אֶלְמֶלָי" ושבטיאל מציע בשם ילון שזהו קמץ "ספרדי". ראו שבטיאל, מסורות התימנים, עמ' 227 והערה 27.

המעמדות הוא מנקד: "גדולה מילה שְׁאֵלְמָלָא מילה לא נתקמו שמים וארץ" (נדרים לב ע"א; עמ' 535). ניקוד זה אינו מתועד במשניות ובסידורים,⁸² ואין לו זכר בספרי הדקדוק.⁸³

הניקוד "אֵלְמָלָא" הוא מלאכותי ומדוקדק ואין צריך לומר כי הגהתו של בער לא התקבלה, אף על פי כן, קשה להתעלם מכך שבניתוח הוראתה וגזרונה של מילת תנאי זו בער מכיוון כראוי לתפיסתם של החוקרים בני דורנו, והעקרונות שעליהם נשענת עמדתו מוסכמים כיום במחקר: דחיית ההבחנה שהחזיקו בה ראשונים ומדקדקים בעניין ההבחנה בין הוראותיהן של צורות הכתיב השונות "אלמלא" ו"אלמלי", הקביעה כי הוראתה היא במקורה ובעיקרה שלילית, וניתוח גזרונה הכולל את מילת השלילה "לא".

2.5 מִן (עמ' 153)

המילית הארמית "מִן" מוכרת לדוברי העברית החדשה בהופעתה בצירופים וביטויים ארמיים שנכנסו לעברית, כמו למשל: לית מאן דפליג, לכל מאן דבעי, מאן דהוא, מאן דאמר ועוד. "מִן" הארמית היא תרגומה של מילת השאלה "מִי", אך בצירופים אלה וכן בנוסחאות הארמיות מלשון התפילה שיידונו להלן מצטרף אליה כינוי הזיקה "ד" והיא משמשת כזוקק שאליו מוסבת פסוקית משועבדת ועל כן הדיון בה מוצג בסעיף המיליות. "מִן" העסיקה את מדקדקי הסידור מצד כתיבה ומצד צורתה.

בארמית המקרא היא כתובה "מִן" (עזרא ה, ו; דניאל ג, טו ועוד) אך בטקסטים שאינם מנוקדים שכיח למצוא אותה בכתיב "מאן", באל"ף המייצגת את התנועה a. זה הכתיב הרגיל בתלמוד הבבלי וכך מקובל לכתוב אותה גם כיום בביטויים הארמיים המשמשים בעברית. כתיב זה היה מצוי הרבה גם בסידורים בהופעתה של התיבה בצירוף "כל מן דעסקין באוריתא" שבקדיש דרבנן ובתפילת "יקום פורקן". כך בסידורי המאה השש-עשרה (לובלין שי"ד ו-של"א, הדרת קודש) וכתיב זה מתועד גם בסידור המדוקדק של ר"ע ור"א על שלוש מהדורותיו (מב ע"א, מט ע"ב, סג עא). על שכיחותו של הכתיב "מאן" מלמדות גם הערותיהם של רש"ס (ב, 376) ורז"ה (ל ע"א) המבקשים לדחותו. ואכן, נראה שמדקדקים אלה הצליחו לעקור את הכתיב באל"ף והוא נעלם מהסידורים, ובער אינו רואה עוד צורך להעיר על כך. עם זאת, הוא משיג על הניקוד בפתח הרווח בסידורי קודמיו, ובהתבסס על המקרא וספרות המסורה הוא מנקד "מִן", בקמץ:

⁸² הניקוד "אֵלְמָלָא" אינו מצוי בצורתו זו, אך ניתן למצוא עדויות קלושות לחלק ממרכיביו: בקידושין ג, ד מעמיד סופר כ"י קאופמן את הצורה היחידאית "שאילומלא". הנקדן מחק את הוא"ו וניקד "שְׁאֵלְמָלָא" כמקובל. כמו כן, עדות על דיגוש הלמ"ד עולה מדבריו של ר' מרדכי דיסלדורף: "שאלמלא. בכל ספרים ישנים הלמ"ד הראשונית דגושה וכן הוא בתשב"י" (השגות רמ"פ, סי' קסח, בתוך: יצחקי, לוי"א, עמ' שנב).
⁸³ בן-יהודה הזכיר ניקוד זה בהערה במילונו, ודוחה אותו (בדבריו הוא מכנה את בער, בטעות, "ש' בר", ואת סידורו "עמודי שמים").

מן תרגום של מי, ונקודו בקמץ וכמו שנמצא במקרא כ"י כל מן שבדניאל ועזרא קמוצים, והוא הנכון בעדות המסורת בתהלים ס"א שמסרה על מן ינצרהו "לית פתח", הרי ברור כי כל השאר קמוצים.

מי שישתפק בדבריו אלה של בער מבלי לבדוק אחריו עשוי להשתכנע כי ניקודה הראוי של "מן" הארמית הוא אכן בקמץ, אך עיון במקורות מלמד כי אין בסיס של ממש לקביעתו הנחרצת – לא בעדי הנוסח של המקרא ולא בספרות המסורה. אף על פי שהוא טוען כי הניקוד בקמץ עולה מ"מקרא כתב-יד" (וכדרכו, מבלי לציין איזה הוא), במהדורות הנפוצות של המקרא "מן" מנוקדת בפתח וכך עולה גם מכתבי-היד הטובים של המקרא המוכרים לנו כיום. גם הראיה שהוא מבקש להביא מהמסורה אינה עומדת במבחן המציאות. בער מציין להערת מסורה לתהלים סא, ח: "ישב עולם לפני אלהים חסד ואמת מן ינצרהו". בפסוק זה מנוקדת "מן" בפתח והיא מלווה בהערת המסורה הקטנה: "ל", כלומר: בכל המקרא לא מופיעה צורה כזו פעם נוספת, ובער מסיק מכך כי בכל מקום אחר במקרא, כולל בארמית שבו, היא מנוקדת בקמץ.⁸⁴ מסקנה זו אינה עולה בקנה אחד עם המצוי במקראות שלפנינו, בדפוסים ובכתבי-היד כאחד, ובמק"ג הכתר אכן מופיעה הערת מסורה זו בתוספת שתי מילים: "ל' בלשן קודשא". כלומר – בעברית המקרא זו היקרותה היחידה, זאת לעומת חלקיו הארמיים שבו היא מזדמנת פעמים נוספות.

ואכן, בסידורים מנוקדת בדרך כלל "מן" הארמית בפתח, כניקודה במקרא. כך ר"ע ור"א (כנ"ל), רז"ה (ל ע"א, מא ע"ב), סטנוב (מט ע"ב, עה ע"א) והיידנהיים (לה ע"ב).⁸⁵ הכרעתו של בער לנקדה בקמץ משקפת את עמדתו העצמאית הניכרת ביותר בעניינים הנוגעים למסורה ולנוסח המקרא, והוא נותן לה ביטוי לא רק בסידור אלא גם במהדורת המקרא שהעמיד שבה מנוקדות בקמץ כל הופעותיה של "מן" בארמית המקרא.⁸⁶ גם אם קשה למצוא מקור לשיטתו של בער בניקוד המקרא, בנוסח התפילה הניקוד "מן" בקמץ מצוי כבר קודם לו והוא מתועד בסידור רש"ס (ב), (376). אין להניח כי מדובר בטעות שכן רש"ס מדגיש ניקוד זה בהערה, ואולם הוא אינו מרחיב על כך את הדיבור ואינו מציע לו הסבר או בסיס.⁸⁷

⁸⁴ הערות המסורה מתייחסות בדרך כלל לצורתן של מילים ואינן מתחשבות בהוראתן, אך יש להעיר כי פרשני המקרא תמימי דעים שבהופעתה בפסוק זה "מן" משמשת כצורת פועל מקוצרת מן השורש מנ"י ואין כל קשר בינה לבין "מן" הארמית שפירושה "מי".

⁸⁵ כך בקדוש דרבנן. בהופעתו של צירוף זה ב"יקום פורקן" מנוקד אצל היידנהיים "מן" בקמץ (סו ע"ב) ⁸⁶ ניקודו זה של בער משתקף גם בקונקורדנציה של מנדלקרן שבה מוצאים שתי חלופות לניקודה של "מן" - בפתח ובקמץ. מנדלקרן החשיב ביותר את מהדורת המקרא של בער ובהקדמתו הוא מודיע כי היא שימשה בסיס לעבודתו. ⁸⁷ הערתו של רש"ס מכוונת להצדיק את כתיב התיבה בלא אל"ף, וכדלעיל, אך ניקודה בקמץ עולה בצורה ברורה: "כ"ה המ"ם בקמץ" ובלא אל"ף אחר המ"ם והוא תרגומו של מי אבל עם אל"ף הוא תרגומו של כלי כמבואר במתורגמן שורש מאן".

3. הפועל

בער מעיר ביסודיות על צורות פועל העולות בכל חלקי הסידור - בפסוקי המקרא שבו, בפרקי המשנה, בקטעי התפילה הכתובים ארמית ובנוסח התפילה גופו. בחלק מהערותיו הוא מכריע בין מסורות חלוקות שהתקיימו או משיג על הגהותיהם של קודמיו וחלקן מבקשות לעקור שיבושים או חוסר דיוקים שנפלו בסידורים בניקודן של צורות הפועל השונות.

3.1 הבניינים: צורתם ושימושיהם

3.1.1 קל

תנועתה של עי"ן הפועל הגרונית בצורות עתיד, ציווי ומקור בבניין קל נידונה בכמה מהערותיו של בער. כידוע, דרך המלך של דקדוק המקרא היא לנקדן בפתח,⁸⁸ ואילו לשון חכמים נוטה לקיים בהן את תנועת החולם המקורית.⁸⁹ בער, כצפוי, מעדיף את הניקוד בפתח על דרך המקרא וכך מנקד בדרך כלל בסידורו, ואולם הוא מכיר במסורת ההוגה צורות אלה בחולם, ובמקרה אחד הוא אף נותן לה ביטוי בסידורו.

3.1.1.1 מַחֵל (עמ' 90)

צורות עתיד וציווי מהשורש מח"ל בבניין קל מזדמנות כמה פעמים בסידור, בעיקר בתפילות יום הכיפורים: "אלהינו ואלהי אבותינו מחל לעונותינו ביום הכיפורים הזה", "ותמחל לנו על כל עונותינו", "סלח לנו מחל לנו כפר לנו" ועוד. בער דבק בדקדוק המקרא ומנקד "מַחֵל", בפתח. כך בתפילת העמידה "סלח לנו אבינו כי חטאנו, מַחֵל לנו מלכנו כי פשענו" וכך בכל יתר היקרויותיו בנוסח התפילה. השורש מח"ל עולה לראשונה בלשון חכמים ובער אינו יכול להדגים אותו מהמקרא, אך הוא מראה כי הניקוד בפתח היא דרכו של המקרא בצורות דומות בעלות עי"ן הפועל גרונית:

מַחֵל, ל' משנה הוא (יומא ראש פ' ז' כתובות דף י"ז) וטעמו כמו סליחה בל' מקרא, ונקוד בכל סדורי הדפוס החי"ת בפתח וכן בס' תשב"י, ועקר כי כן רוב שרשים שע"י"ן פעלים גרונית יבאו בפתח כמו גַּאֵל, יְגַאֵל, יִטְהַר, אֶפְחַד, לָחַס, אֶלְחַס, תִּלְחַץ, מִחַץ, תִּשְׁחַט, רַחַץ, יְרַחֵץ, אף כי בל' רז"ל מצאנוהו גם בחולם כמו מחול לי (ברכות כ"ח ושבת ל' ותענית כ'), ב' וסנהדרין ק"ז); ועוד כי כאן סבה אחרת לפתח והיא זווה המלות דוגמת בלע ה' פִּלַּג לשונם (תהלים נ"ה, י').

⁸⁸ לדוגמה: §64b גזניוס; §69a ז'ואן-מוראוקה.

⁸⁹ הנמן, עמ' 99, 104, 114. דבריו משקפים את המצב בכ"י פארמה א, אך בדיקה שערכתי בכ"י קאופמן על פי הצורות המובאות אצלו מעלה כי בכ"י זה הממצא דומה.

את ההצדקה העיקרית לניקוד בפתח בער מביא מהתנהגותן של צורות מקבילות במקרא, אך הוא תומך את הכרעתו גם מהמציאות הרווחת בסידורים (לדבריו), מדברי מדקדקים (ר' אליהו בספר התשבי, ערך "מחל"), ואף מציע את הנימוק הפרוזודי "זיווג המילות" שתולה את הניקוד בפתח בזיקה שבין שתי צורות הפועל הסמוכות "סָלַח לנו אבינו כי חטאנו" ו-"מָחַל לנו מלכנו כי פשענו".⁹⁰ מכל מקום, למרות הבסיס הרחב שבער מציג לניקוד "מָחַל", הוא מכיר בכך שבלשון חז"ל נוהגות צורות אלה בחולם. בניגוד לטענתו כי הניקוד בפתח הוא המצוי "בכל סדורי הדפוס", עיון בסידורים ובמחזורים מלמד כי רווחת בהם הצורה "מָחַל" בחולם, על דרך לשון חכמים. כך בדרך כלל במחזורי אשכנז הקדומים,⁹¹ כך בסדור לובלין שי"ד ו-שלי"א, בסידור רב הירץ, וכך בכתב-יד אשכנזיים רבים.⁹² ניקוד זה מוכר גם מחוץ לתחומי אשכנז: בנוסח התפילה לרמב"ם יש כתיב מלא וא"ו,⁹³ וכך בסידורי הספרדים והתימניים עד היום. יש להעיר כי גם בשורשים אחרים יש בכתב-יד ספרדיים עדויות רבות לעי"ן הפועל גרונית חלומה בעתיד וציווי מבניין קל.⁹⁴

שינוי בעניין זה מיוחס למדקדקי הסידור שביקשו להעמיד את לשון התפילה על אדני דקדוק המקרא.⁹⁵ תיעוד ראשון לכך יש בדברי רש"ס אשר תמה על הניקוד בחולם בסידור מהרש"ל, וקובע כי על פי המקרא ראוי לנקד בפתח: "ולכן ראוי גם כן לומר מחל החי"ת בפתח על משקל בחר לנו אנשים (שמות י"ז) ולא בחול"ם כמו שנוהגין]ם קצת המראים עצמם מדקדקים... ותמיהני על מהרש"ל שכתב בסדורו שהוא בחול"ם".⁹⁶ כך נהגו בעקבותיו גם ר"ע ור"א בסידורים (כה ע"ב), כך מנקד סטנוב (לא ע"ב) וכך הוא בדרך כלל גם אצל היידנהיים.⁹⁷ ואכן, הניקוד בפתח פשט בסידורים רבים, ועל רקע זה מובנת עדותו של בער כי "נקוד בכל סדורי הדפוס החי"ת בפתח". ואולם, המסורת ההוגה "מחול" בחולם על דרך לשון חכמים לא נעקרה לחלוטין מפייהם של אשכנזים ומסידוריהם, ובאופן מפתיע היא זכתה לתמיכתו של אחד ממדקדקי הסידור

⁹⁰ תופעה זו המכונה "גרירה" נזכרת על ידי מדקדקים בבואם להצדיק סטייה מכללי הדקדוק מטעמים פרוזודיים, והיא עולה בכמה הקשרים גם בדבריהם של מדקדקי הסידור (פרק ד, סעיף 4.4 והערה 145; שם, סעיף 5.7).

⁹¹ אלדר, מסורת, ב, עמ' 332.

⁹² פרנקל, תפילה ופיוט, עמ' 18.

⁹³ גולדשמידט, מחקרי, עמ' 199.

⁹⁴ דודי, עמ' 65-66.

⁹⁵ הניקוד בפתח מתועד כמה פעמים כבר במחזור ורמזיא (ב, עמ' a45; עמ' 93) לצד הניקוד בחולם, ורגליים לדבר שמסורת הגייה זו קדמה למגמת תיקון נוסח התפילה על פי דקדוק. מכל מקום, מבחינת מדקדקי הסידור יש כאן מעשה של תיקון על דרך דקדוק לשון המקרא, ובדבריהם בעניין זה אין רמז לכך שהם ראו עצמם מקיימים מסורת הגייה קדומה.

⁹⁶ סידור רש"ס, ב, עמ' 143.

⁹⁷ היידנהיים אינו נוהג בעקביות בעניין זה. בסידור מוצאים "מחל-לנו מלכנו" (כ ע"א), "או"א מחל לעונותינו" (קלו ע"א), לצד "ותמחל-לנו על כל עונותינו" (קלו ע"ב). גם במחזור ליום כיפור משמשות אצלו שתי הצורות זו לצד זו: מחל (כה ע"א), תמחול (כו ע"א). גייגר, שדבריו בעניין זה ייזכרו בהמשך, מבקר אותו על כך: "אך מ"ש [=מה שכתב] ה"ה [=היידנהיים] בזה 'ותמחל' ובתוך התפלה 'מחל לעונותינו', אף שרמב"ם כתב: מחול, תמוה" (גייגר, דברי קהלת, עמ' 232).

המשפיעים ביותר – רז"ה, אשר חורג כאן מדרכו ומנקד שלא על פי דקדוק המקרא. בתפילת העמידה הוא מעמיד: "סלח לנו אבינו כי חטאנו, מחל-לנו מלכנו כי פשענו" (יט ע"א), ומבאר בהערה כי הקמץ (הקטן) הוא נגזרת של תנועת החולם המקורית: "מחל לנו החי"ת בק"ח [=בקמץ חטוף] מפני קירוב הטעמי"ם] כי היא תולדת חולם כי כן נאמר בלשון עתיד תמחול ותסלח בחולם". נאמן לשיטתו, ממשיך רז"ה ומנקד גם בתפילות יום הכיפורים: "מחול לעונותינו" (סב ע"א), "ותמחל-לנו" (סב ע"ב). רז"ה אינו מעיר על הפער בין ניקוד זה לבין דרכה של לשון המקרא ולמעשה אינו מציג עמדה דקדוקית בסוגיה זו. בניקודו הוא נותן ביטוי להגייה השגורה ("כי כן נאמר בלשון עתיד תמחול ותסלח בחולם"), ואינו רואה להצדיק אותה מצד הדקדוק. עדות על המשך קיומה של מסורת זו בפייהם של אשכנזים עוד במאה התשע-עשרה, גם אחרי פעילותם הנמרצת של מדקדקי הסידור, יש בדבריו של ר' שלמה זלמן גייגר בחיבורו "דברי קהלת".⁹⁸ במסגרת תיאור מנהגי התפילה של קהילתו בפרנקפורט, גייגר דן במסורות החלוקות בעניין ניקודן של צורות אלה מהשורש מח"ל ותומך בהגייה בחולם כשהוא נשען על רז"ה ומצטט את דבריו. מלבד עמדתו הדקדוקית של רז"ה, מעניין להזכיר ראיה נוספת לניקוד בחולם שמביא גייגר בשם אליעזר בנו⁹⁹ אשר הפנה את תשומת ליבו לנוסח הפיוט הידוע: "המבדיל בין קודש לחול, חטאתינו הוא ימחול". פיוט זה נזכר במקורות ומתועד במחזורי אשכנז הקדומים¹⁰⁰ והתקבע במנהג אשכנז כזמר להבדלה.¹⁰¹ גייגר מצביע על כך שהחריזה בפיוט מעידה באופן ברור כי מחברו החזיק במסורת ההוגה "ימחול", בחולם.¹⁰² גייגר חי ופעל בסמיכות מקום וזמן לבער, ומדבריו עולה כי למרות תפוצתם הרחבה של הסידורים המדוקדקים, שאלת הגייתן של צורות אלה מהשורש מח"ל טרם הוכרעה.

3.1.1.2 מחק (עמ' 110)

דוגמה נוספת מעניין זה עולה בתפילת "אבינו מלכנו" והיא מלמדת על תפיסתו המורכבת של בער. עיון בהערותיו לאורך הסידור מעלה את הרושם (המוצדק, בעיקרו) כי הוא דבק בלשון המקרא

⁹⁸ גייגר, שם.

⁹⁹ בדבריו כאן מכנה אותו גייגר "בני המשכיל", ובמקום אחר שבו הוא מזכיר הערה דקדוקית משמו (בעמ' 23, בעניין ניקוד הבי"ת בפתח בברכת "להתעטף בציצית") הוא מתואר כ"בני החרוץ בעומק השפה". ואכן, אליעזר (לצרוס) גייגר היה חוקר לשון ועסק בפילוסופיה של הלשון, ראו כהן, גייגר, עמ' קמד והערה 40.

¹⁰⁰ גייגר מצטט את דברי המרדכי (רבנו מרדכי בן הלל, בן המאה השלוש-עשרה) בסוף מסכת יומא: "ושמעתי אומרי"ם] שאותו פיוט המבדיל בין קדש לחול חטאתינו ימחול ניתקן לאמרו בב"ה [=בבית המקדש] בקול רם במוצאי י"כ". במחזור וורמייזא (ב, עמ' a165) אכן מופיעות שורות אלו בין פיוטי תפילת נעילה, ומצוין שם כי הן נאמרות רק ביום כיפור שחל בשבת.

¹⁰¹ גולדשמידט, יוה"כ, 765.

¹⁰² אף על פי כן, בנוסח הפזמון של הווידי ליום הכיפורים גייגר חורג מדרכו ומצדד בניקוד בפתח: "סלח לנו, מחל לנו, כפר לנו". את ההצדקה לכך הוא תולה בנימוק פרוזודי בדבר "זיווג המילות", נימוק המצוי כאמור גם בדבריו של בער. ראו גייגר, דברי קהלת, עמ' 246: "[אומרי" מחל בפתח, להשוותו עם סלח]."

ומחיל את העקרונות הדקדוקיים שלה על נוסח התפילה. אף על פי כן יש בתפיסתו הדקדוקית מקום גם לשיקולים נוספים, והדברים שכותב בעניינה של צורת הציווי "מחק" מדגימים זאת היטב:

מחק, ל' הסרה בל' משנה כמו שבת דף ע"ג והמוחק והמחטכו, וכן ומחה אל מי (במדבר ה', כ"ג) ת"א וימחוק. ודע כי בסדור רפ"ז נקוד מֶחַק ונכון ע"פ מה שכתבתי בבאור סלח לנו אבינו (דף 90) והקריאה המורגלת היא מֶחוק בחולם, והנחתיה כי יש לה סמך במשנה שנמצא **לא ימחוק** (ב"ב דף פ"ח, ב') בוי"ו אחרי חיי"ת שהוא סמן לתנועת החולם, ויהיה בתוך המעטים שנמצא גם במקרא בחולם על דרך יוצא מן הכלל כמו אזעם, ינהום, אחוז. לאחר שהוא קובע כי מדובר בשורש העולה בעברית שלאחר המקרא ומדגים את משמעותו מהמשנה ומהתרגום, בער עומד על כך שעל פי המקרא הדרך הנכונה בניקודו היא "מֶחַק", בפתח. הוא מציין לניקוד זה בסידור פראג רפ"ז ומפנה להסבר הדקדוקי שאותו הציג על הצורה "מחל" בתפילת העמידה (לעיל 3.1.1.1). אף על פי כן, במקרה זה בער רואה לנכון לסטות מדרכו, ומנקד כאן בחולם: "אבינו מלכנו **מֶחַק** ברחמיך הרבים כל שטרי חובותינו". לדבריו, זו "הקריאה המורגלת" שעולה אף מצורות הכתיב המלאות וא"ו המופיעות בשורש זה בספרות חז"ל, ובמקרה זה הוא מתחשב בכך ומעניק משקל מכריע להגייה הרווחת. ואולם, גם בדוגמה יוצאת דופן זו שבה בער מעדיף את לשון חז"ל ואת הרגל הקריאה על פני דקדוק המקרא, הוא שב ופונה אל המקרא ורואה צורך לציין כי גם בו יש פה ושם צורות חריגות המנוקדות בחולם. הערה זו מעוררת עניין מיוחד במה שהיא חושפת את השיקולים השונים שנטלו חלק בהכרעותיו של בער: היא מלמדת שבער לא התעלם מלשון חכמים וממסורות ההגייה הרווחות והכיר בחשיבותן ובערכן גם אם בדרך כלל נטה להעדיף את המקרא ודקדוקו. היבט זה בתפיסתו של בער נחשף בדוגמה זו שבה הוא אכן הכריע למעשה להעמיד את הצורה שלא על דרך המקרא, אך נראה ששיקולים אלה היו לנגד עיניו בעבודתו, גם אם בדרך כלל הוא הכריע שלא להתחשב בהם.

3.1.1.3 אָהַב (עמ' 272)

צורת ציווי מהשורש אה"ב עולה במסכת אבות: "שמעיה אומר: אהב את המלאכה ושנא את הרבנות" (א, י). בער מנקד "אָהַב" בפתח, והערתו הקצרה רומזת כי ניקוד זה אינו מוסכם על הכול:

אָהַב כן נקוד הציווי (הושע ג', א').

ואכן, במשניות ובסידורים רווח כאן הניקוד "אָהוב", בחולם. כך בכ"י קאופמן, ומסורת זו עולה גם מהכתיב המלא "אהוב" בכ"י פארמה א ובכ"י קיימברידג' (מהד' לו). כך מנוקד גם בסידוריהם

של ר"ע ור"א (סה ע"ב) ורז"ה (סו ע"ב), ובסידורים רבים נוספים.¹⁰³ מסורת הגייה זו משקפת את דרכה של לשון חכמים, שכאמור, נוטה לקיים את תנועת החולם המקורית של צורות עתיד מקור וציווי בבניין קל גם בשורשים בעלי עי"ן הפועל גרונית, והיא אינה משתנה בהם לפתח.¹⁰⁴ אין זה מפתיע כי חלק ממדקדקי הסידור, ובפרט אלה שדבקו בדקדוק לשון המקרא, ראו בכך טעות וחשו לתקנה. ואכן, רש"ס מנקד בסידורו "אַהב" ומצדיק זאת אל מול הצורה המתחרה: "והה"א בפת"ח ולא בחול"ם מפני שהיא גרונית וזה מבואר במכלול גם בספר מהלך שכשע"ן הפעל גרונית אז יבא הצווי לגזרת פעל בפת"ח והעתידים יוכיחו שהה"א בהם בפת"ח אהב יאהב וכו'".¹⁰⁵ כך מנקד סטנוב (קכו ע"א),¹⁰⁶ וגם אצל היידנהיים יש כאן "אַהב את המלאכה", בפתח (פב ע"א). את תפיסתו הדקדוקית העקרונית בסוגיה זו בער מציג בדבריו על הצורה "מחל" בתפילת העמידה (לעיל 3.1.1.1), וכאן הוא מסתפק בהפניה נקודתית לפסוק שבו עולה צורה זו גופה, בפתח: "עוד לך אַהב אשה" (הושע ג, א).

3.1.1.4 לְנֶהֱג (עמ' 290)

שאלה דומה מתעוררת ביחס לצורת המקור "לנהג" בנוסחה "צריך לנהג בו כבוד" בפרק "קנין תורה" הנספח למסכת אבות (ו, ג). בסידורים המעמידים פרק זה מוצאים גרסאות חלוקות: בחלקם יש כאן צורת מקור בבניין הפעיל "לְנֶהֱגִי בו כבוד" או בבניין פיעל "לְנֶהֱג בו כבוד",¹⁰⁷ ואחרים גורסים פסוקית נושא מצומצמת בבניין קל "צריך שינהוג בו כבוד" או בהפעיל "צריך שינהוג בו כבוד".¹⁰⁸ ואולם, בסידורים רבים ואף בסידורים המדקדקים שכיח הנוסח "צריך לנהוג בו כבוד", בבניין קל ובניקוד בחולם. כך בסידור רש"ס (ב, 619) ובסידור ר"ע ור"א (עו ע"ב), ובאופן דומה - "לְנֶהֱג-בו" בחיטוף החולם לקמץ קטן מכוח "קירוב הטעמים" בסידוריהם של רז"ה (עד ע"א) וסטנוב (קמד ע"ב). הניקוד "לְנֶהֱג" בפתח מצוי לראשונה אצל היידנהיים (צ ע"ב), ובער הולך בעקבותיו ומצדיק אותו בהערה:

לְנֶהֱג הה"א בפתח כמו נֶהֱג ולך (מ"ב ד' כ"ד) כן ינהג (ישעיה כ' ד').

¹⁰³ שרביט, אבות, עמ' 72.

¹⁰⁴ ר"י עמדין מעיר על הסטייה שיש כאן מדרכה של לשון המקרא, ויוצר זיקה בין הצורה "אהוב" לצורת הציווי ההופכית שבסיפא של המשנה. ברוב הסידורים כתוב ומנוקד "שָׁנָא", אך הוא מעיד על מסורת אחרת הגורסת "שָׁנוֹא", בחולם, מסורת שאכן עולה מכמה עדי נוסח של המשנה (ראו שרביט, שם). ר"י עמדין אינו ממהר לדחותה לאור העובדה שהיא מופיעה "בכל הספרים הישנים" והוא מבקש להצדיקה בטיעונים דקדוקיים שונים. על גבי זה הוא מציע כי "זיווג הלשונות" הביא לבחירה בצורה החז"לית "אהוב" ברישא של המשנה. ראו לו"א ח"ב סי' יג (יצחקי, לו"א, עמ' קצ). טיעון דומה אך בכיוון ההפוך נזכר, כאמור, בדבריו של בער על "סלח" ו-"מחל" שבתפילת העמידה.

¹⁰⁵ סידור רש"ס, ב, עמ' 561.

¹⁰⁶ אף הוא על בסיס דקדוק המקרא, ראו ויי"צ סי' תכה.

¹⁰⁷ כך במחזור פראג רע"ו. לעומת זאת, במחזור רע"ט מנוקד "לנהוג", בבניין קל.

¹⁰⁸ שרביט, אבות, עמ' 226-227.

גם במקרה זה בער אינו מנסח עיקרון דקדוקי אלא מסתפק בהדגמת התנהגותו של שורש זה במקרא: צורת מקור מהשורש נה"ג אומנם אינה עולה בו, אך יש בו צורות הציווי ("נהג") והעתיד ("ינהג") והן מנוקדות במקרא בפתח, ובער מבקש להסיק מהן על צורת המקור שאף היא בפתח. לכאורה, לפנינו דוגמה נוספת לדרכו של בער להחיל על לשון המשנה את חוקי ההגה והמורפולוגיה של לשון המקרא, אך דומה שבמקרה זה נכשלו היידנהיים ובער בתיקון יתר. אין חולק על כך שבמקרא צורות המקור נוטות בדרך כלל על פי העתיד, ואולם ברוב שורשי ע"ג במקרא מנוקד המקור בחולם גם כאשר צורת העתיד היא בפתח! בקיאותו של בער במקרא ובדקדוקו אינה מוטלת בספק, ואכן מדבריו במקום אחר עולה שהוא מודע לכך:

ולמחל-בו, חי"ת בקמץ חטוף בעבור הקפתו למלה מלעיל, ולולי כן היה למחל בחולם, ודוגמת לגאל-לי מן לגאול (רות ד', ו'), וכן הוא הכלל בפעלים הבאים בפתח בעתיד וצווי, כי בכל זאת המקור שלהם ברוב נקוד בחולם כמו לרחוץ, לשחוט, לרחוק, לשחוק, ללחום, לרכוב, לשאוב, לסחוב, לנחול ודומיהם. (עמ' 411)

בדבריו אלה בער מבקש להצדיק את הניקוד "למחל-בו" בתפילת יום הכיפורים, והוא מסביר כי הקמץ הקטן נגזר מהחולם שיש בצורת המקור הבלתי-מוקפת "למחול". לאור זאת יש לתמוה מדוע אימץ במשנה את תיקונו של היידנהיים וניקד "לנהג" בפתח, אף על פי שהוא מכיר בכך שצורות מקור בבניין קל משורשי ע"ג נוטות במקרא בחולם.

3.1.2 נפעל

צורות העבר והבינוני של בניין נפעל נבדלות זו מזו בניקודה של עי"ן הפועל – בפתח או בקמץ. עניין דקדוקי פשוט זה עומד ברקע הערותיו של בער על ניקודן של שלוש צורות פועל בבניין נפעל העולות בסידור: שתיים בפרקי המקרא (נשבר, נקדש) ואחת בנוסח התפילה (נכחד). בכולן מוצאים מחלוקת האם הן קמוצות או פתוחות, והכרעותיו של בער (המבוססות בעיקרן על בקיאותו בספרות המסורה) מעוררות עניין. צורת נפעל נוספת בלשון הברכות עוררה אף היא את השאלה האם יש להעמידה בלשון עבר או בינוני, שאלה שנוגעת לפסיקת הלכה ולזיקה בינה ובין ענייני דקדוק.

3.1.2.1 נְשַׁבֵּר (עמ' 268)

בתהלים קכד, ח: "הפח נשבר ואנחנו נמלטנו". "נשבר" מתפרשת כאן כצורת עבר, ובהתאם לכללי הדקדוק ניקודה הצפוי הוא בפתח. אף על פי כן, בכתבי-היד הטובים של המקרא ובמהדורות הדפוס מנוקד כאן "נשבר", וכך הוא בסידורים רבים ובהם גם סידוריהם המדוקדקים של רש"ס (ב, 458); ר"ע ור"א (מו ע"ב); רז"ה (מו ע"ב) וסטנוב (פג ע"א). מכולם, רש"ס הוא היחיד שראה

לנכון להעיר על ניקוד בלתי-צפוי זה, ומציע כי הקמץ הוא מכוח ההפסק שלעיתים מצוי גם במפסיק חלש כמו הרביע: "הבי"ת היתה ראויה להנקד בפת"ח כי הוא עבר מבנין נפעל וננקדה בקמ"ץ מפני הרביע שיש לו דין הפסק לפעמים כמבואר במכלול באבן הרביעית".

לעומת זאת, היידנהיים מנקד "נְשָׁבֵר" בפתח (עט ע"ב), בניגוד למקובל במהדורות המקרא ובסידורי קודמיו. בהערה קצרה הוא מפנה את תשומת הלב לכך, אך אינו מסביר את טעם הדבר. בער הולך בעקבותיו, ובהערה הוא מבקש להצדיק את הניקוד בפתח בטענה שהוא עולה מעדי נוסח של המקרא, מספרות המסורה ומהתרגומים הארמיים:

נְשָׁבֵר הבי"ת פתוחה בס"מ [=ספרים מדויקים] קדמונים, וכן הוא בעדות המסרת שלא מסרה עליו דבר, ואילו היה קמץ היה לה למסור לית קמץ, וכן גם מתורגם אֶתְבֵּר ככל חבריו, והנה פעל עבר הוא.

דבריו נראים מבוססים, אך עיון במקורות מעלה כי ראיותיו קלושות והניסיון להצדיק מהן את הניקוד "נְשָׁבֵר" אינו משכנע. קשה להתווכח עם טענתו של בער ביחס לניקוד בפתח המופיע ב"ספרים מדויקים" שכן כהרגלו הוא אינו מציין מהם, אך כאמור עדות זו אינה תואמת את המציאות בכתבי-היד הטובים של המקרא שבהם יש כאן קמץ, וכך הוא במהדורות הדפוס, מוקדמות ומאוחרות. גם קביעתו של בער כי הניקוד בפתח עולה מ"עדות המסרת" אינה מדויקת ואף מניפולטיבית ומטעה. המסורה אינה מעירה דבר על ניקודה של "נְשָׁבֵר", וכפי שהוא כותב במפורש, עדותה של המסורת במקרה זה היא שתיקתה: הוא מניח שמדובר בצורת עבר שניקודה הצפוי הוא בפתח, וטוען כי אילו היה כאן קמץ היינו מצפים למצוא הערת מסורה המצביעה על חריגה זו. לטענתו, העובדה שהערה כזו אינה קיימת מלמדת שאין כאן כל חריגה, והצורה מנוקדת בפתח, כדיון. טענה זו נשענת על הנחות יסוד שאינן מוכרחות, ויש לערער גם על הניסיון להסיק מסקנות ביחס לנוסח המקרא משתיקתה של המסורה.

לחיזוק עמדתו בער מסייע גם בתרגומים הארמיים למקרא, וקובע כי התרגום "אתבר" המורה על לשון עבר הוא הוכחה נוספת שיש לנקד "נְשָׁבֵר" בפתח, כדיןן של צורות עבר בבנין נפעל. ואולם גם זו אינה ראיה: העובדה שמדובר בצורת עבר איננה שנויה במחלוקת, ואף המנקדים בקמץ לא עשו זאת מתוך המחשבה המוטעית שיש כאן צורת בינוני, אלא מתוך נאמנות למסורת הניקוד של המקרא שכך עולה ממנה. צורת העבר המצויה כאן בתרגומים הארמיים משקפת אומנם את פירושה הצפוי והמוסכם של התיבה, אך אין בה כדי ללמד על ניקודה של הצורה בעברית, שכאמור, עשוי להורות במקרה זה על ההפסק. למעשה, הניקוד "נְשָׁבֵר" אינו עולה

מספרות המסורה ואינו מתועד בעדי נוסח של המקרא או בסידורים, וקשה להימלט מהרושם כי בער העמיד אותו בעקבות היידנהיים כשהוא טורח לבסס ולהצדיק אותו.

3.1.2.2 נְקִדָּשׁ (עמ' 387)

בפסוק נוסף המשובץ בתפילה עולה צורת פועל מבניין נפעל המנוקדת בקמץ, ואף אותה העמידו היידנהיים ובער בפתח בניגוד למקובל. אולם במקרה זה נראה ששורשיו של התיקון הם קדומים ויש לו בסיס בדברי בעלי המסורה.

חתימתה של הברכה השלישית בתפילת העמידה לימים נוראים היא: "קדוש אתה ונורא שמך ואין אלוה מבלעדיך ככתוב ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה, ברוך אתה ה' המלך הקדוש". בנוסח זה מובא בשלמותו הפסוק מישעיה ה, טז, ולאחר הציון "ככתוב" המודיע כי יש כאן כוונה להעמיד פסוק מקראי כלשונו. בסידורים רווח כאן הניקוד בקמץ: "והאל הקדוש נקדש בצדקה", אולם בער מנקד "נקדש" בפתח כפי שעשה גם היידנהיים לפניו. שאלת צורתה של התיבה בסידור נגזרת מניקודה במקרא, סוגיה שהעסיקה את בעלי המסורה.

אין כל קושי לזהות את התקבולת שיש בפסוק "ויגבה ה' צבאות במשפט, והאל הקדוש נקדש בצדקה", ולאורה מתפרשת הצורה "נקדש" כצורת עבר מבניין נפעל המקבילה לצורה המהופכת "ויגבה" בצלע הראשונה של הפסוק.¹⁰⁹ על פי כללי הדקדוק מתבקש לנקדה בפתח, אולם בכתבי-היד הטובים של המקרא, בכתבי-יד רבים נוספים ובמהדורות הדפוס הנפוצות מנוקד בקמץ: "נקדש". מפרשי המקרא המסורתיים לא נדרשו לשאלה דקדוקית זו,¹¹⁰ אך עיון בספרות המסורה מלמד שבמקרה זה ניקוד הצורה אינו תלוי רק בניתוחה הדקדוקי, במשמעותה ובהקשר שבו היא נתונה, אלא נגזר גם מהיחס בינה ובין צורה מקראית דומה, וכדלהלן.

צורת נפעל יחיד מהשורש קד"ש עולה במקרא פעם נוספת בשמות כט, מג: "ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי", ואף בה מוכרות מסורות חלוקות. בכתבי-היד הטובים של המקרא היא מנוקדת בפתח, אך יש גם עדויות על ניקוד בקמץ: רד"ק מזכיר אותה ברשימת הדוגמאות החריגות שיש במקרא לצורות נפעל עבר המנוקדות בקמץ גם שלא בהפסק,¹¹¹ ועדות נוספת על הניקוד בקמץ עולה בדברי ר' מנחם די-לונזאנו, בעל "אור תורה": "בקצת ס"ס [=ספרי ספרדים] הדל' [ת] בקמץ. מסו' [ר] עליו ל' [ת] קמץ". הדברים מובאים גם על ידי ר' שלמה ידידיה נורצי בחיבורו "מנחת שיי", והוא מוסיף "וכן ראיתי בדפוס ישן". לכאורה, העדויות בדבר הניקוד בקמץ

¹⁰⁹ יוער כי מתרגום יונתן עולה שפירשה כצורת בינוני: "ואלהא קדישא קדיש בזכותא". "קדיש" ולא "אתקדש".
¹¹⁰ יש שתלו את הניקוד בקמץ בשיקולים חוץ-דקדוקיים והציעו כי מנקדי המקרא נמנעו מהעמדת הצורה בפתח שעשויה לעלות ממנה ההבנה המוטעית שקדושת ה' היא עניין שבעבר. הניקוד בקמץ, כצורת בינוני, בא לבטא את העובדה שהקביעה "והאל הקדוש נקדש בצדקה" היא אמת תמידית. (ע' חכם, דעת מקרא, ישעיהו, ח"א, ירושלים תשמ"ד, עמ' נו הערה 28א).
¹¹¹ מכלול, נה ע"ב.

של הצורה "נקדש" בהופעתה בספר שמות אינן נוגעות לניקודה בישעיה, אולם הערת המסורה הנזכרת ב"אור תורה" יוצרת זיקה ביניהן ותולה אותן זו בזו: לדבריו, הצורה בשמות מלווה בהערה "ל' קמץ" שממנה עולה כי בישעיה היא בפתח. ואכן, עדות כזו נזכרת גם ב"מנחת שיי": "במקצת ספרים מדויקים הדל"ת בפתח". בכתבי-היד ובמהדורות הדפוס השונות של המקרא מוצאים בלבול גדול בניקוד הצורות, אך רובם מנקדים פתח בשמות ("ונקדש בכבודי"), וקמץ בישעיה ("והאל הקדוש נקדש בצדקה"), וכן הוא בכתבי-היד הטובים של המקרא. דומה כי השינוי בעניין זה התרחש בהשפעת חיבורי המסורה "אור תורה" ו"מנחת שיי" אשר העידו על מציאות הפוכה, ומכוחם פשט ניקוד זה במהדורות המקרא.¹¹² מכל מקום, הערת המסורה "ל' קמץ" העומדת בבסיס הדיון וממנה נלמד הפתח בישעיהו, נזכרת לראשונה בדבריו של ר' מנחם די-לונזאנו ולא עלה בידי למצוא לה מקור נוסף קדום יותר.¹¹³

ברויאר מתייחס בקצרה לפרשיית ניקוד מקראית זו ומסכם: "דעתו [=של "מנחת שיי"] לנקד קמץ בשמות ופתח בישעיה, בניגוד למקובל] נתקבלה בהוצאות הנפוצות של התורה ושל תנ"ך".¹¹⁴ גם אם נכונים דבריו, השפעתו של "מנחת שיי" נותרה בתחום מהדורות המקרא ושינוי זה לא חדר אל הסידורים שבהם נשמר בדרך כלל הניקוד המקובל בקמץ: "והאל הקדוש נקדש בצדקה". כך בסידוריהם של רש"י (ב, 635),¹¹⁵ ר"ע ור"א (נח ע"ב), רז"ה (נח ע"ב) וסטנוב (קה ע"ב). ואולם, היידנהיים ובער יצרו זיקה בין נוסח המקרא ולשון התפילה וביקשו לדייק את פסוקי המקרא בסידור על פי המסורה. לאור דברי "אור תורה" ו"מנחת שיי" הכריע היידנהיים שיש לנקד בישעיה "נקדש" בקמץ וכך העמיד בסידורו: "והאל הקדוש נקדש בצדקה" (קכב ע"ב),¹¹⁶ בלווית הערה קצרה: "הדל"ת בפתח ועיין ה"ב".¹¹⁷ בער מאמץ ניקוד זה ומציג בקצרה את הרקע לכך:

נקדש הדל"ת פתוחה במקרא ויניציא דפוס רפ"א ובאזיליא דפוס רצ"ו וס"מ [=ספרים מדויקים] אחרים וכן במקרא כ"י והוא הנכון, כי ונקדש בכבדי בשמות כ"ט, מ"ג הוא בקמץ ונמסר עליו בכ"י "לית קמץ", וא"כ זה של ישעיה הוא נקדש בפתח, גם במכלול דף

¹¹² מנחת שיי לא העמיד נוסח מקרא לשיטתו. החיבור הודפס לראשונה במנטובה בשנת תק"ב, למעלה ממאה שנה לאחר פטירתו, ע"י ר' חיים רפאל באזילה. הוא הגיה את החיבור והדפיס אותו על הסדר בצמוד לטקסט המקרא. בשמות הוא אכן מנקד "ונקדש בכבודי" בקמץ כפי שעולה מדברי "מנחת שיי", אך גם בישעיה "נקדש בצדקה", בקמץ, בניגוד להערה המסורה הנזכרת.

¹¹³ היידנהיים דן בהרחבה בניקוד "ונקדש בכבודי" בהערה בחומש "מאור עיניים" שהוציא, אך גם שם אין זכר להערת המסורה "ל' קמץ" שמהווה בסיס לניקוד בפתח בישעיה.

¹¹⁴ ברויאר, כתר ארם צובה, עמ' 38.

¹¹⁵ רש"י הוא היחיד מבין מדקדקי הסידור המעיר על הניקוד בקמץ ורואה צורך להצדיק אותו. הוא מפנה לדברי רד"ק בעניין זה, וכן מציע את האפשרות שזוהי צורת בינוני שקרובה בעניינה לעבר.

¹¹⁶ גם במחזור ליוה"כ (תקס"ז) מנקד היידנהיים בפתח (שחרית כד ע"ב, מוסף ג ע"א), לעומת זאת, במחזור ר"ה תק"ס עוד מתועד הניקוד בקמץ: "נקדש" (שחרית ד ע"ב, מוסף ס ע"א).

¹¹⁷ ראו מבוא, סוף סעיף 1.2, והערה 11.

ס"א לא נזכר בכלל הקמוצים שלא בהפסק רק ונקדש בכבודי, אבל נקדש בצדקה לא הזכיר.

לדבריו, הניקוד "נקדש" בישיעה מתועד בכתב-יד של המקרא ובכמה מהדורות דפוס מוקדמות שבאופן חריג הוא מזהה אותן במדויק. בער מזכיר את הופעתה הנוספת של "נקדש" בשמות, ומציין את הערת המסורה (שכמה חיבורי מסורה מעידים עליה) שאף ממנה עולה בעקיפין שבישיעה הניקוד הוא בפתח. ראיה נוספת הוא מבקש להביא משתיקתו של רד"ק אשר מנה רק את "ונקדש בכבודי" בין צורות נפעל עבר חריגות המנוקדות בקמץ בהקשר ולא הזכיר את "נקדש בצדקה" ומכך מסיק כי היא בפתח, כדין.

3.1.2.3 נְכָחַד (עמ' 400)

שתי הצורות הנזכרות, "נשבר" ו-"נקדש", עולות בפרקי המקרא שבסידור ומוקד הדיון בהן הוא בשאלות של מסורת נוסח המקרא. ואולם מחלוקת דומה בניקודה של צורת נפעל מוצאים גם בפתיחה לברכת זיכרונות בתפילת מוסף לראש השנה: "אתה זוכר את כל המפעל וגם כל היצור לא נכחד ממך". רש"ס מנקד "נְכָחַד", ומצדיק בהערה את הניקוד בפתח הן מצד הדקדוק והן על בסיס המקרא: "הכ"ף רפה והחי"ת בפתח" כי הוא פעל עבר ליחיד נסתר מבנין נפעל כמו לא נכחד עצמי ממך (תלים קל"ט)".¹¹⁸ אין הכרח להניח שהדברים אמורים על רקע מסורת ניקוד והגייה אחרת שהייתה מוכרת לו שכן מדרכו של רש"ס להעיר גם על ענייני דקדוק פשוטים ומוסכמים. ואכן, הניקוד בפתח מתועד קודם כבר במחזור וורמייזא (ב, עמ' 23a), ושכיח בסידורים רבים מן המאה השש-עשרה: פראג רע"ו ו-רע"ט, לובלין שי"ד, סידורי איטליה (נאפולי ר"ן, טרין רפ"ה מנטובה שי"ח). כך בהמשך גם בסידורים המדוקדק של ר"ע ור"א (ס ע"א).

לעומת זאת, רז"ה (ס ע"א), סטנוב (קיב ע"א) והיידנהיים (קכט ע"ב) מנקדים "נכחַד", בקמץ. הדעת נותנת כי מדובר בהגהה של רז"ה, אך אין בדבריו הערה בעניין, ואף סטנוב והיידנהיים שקיבלו את עמדתו אינם נדרשים לצורה זו ואינם מסבירים אותה. בער הולך בעקבותיהם, ומשלים את ההסבר החסר בדברי קודמיו. הוא עומד על כך שפתיחה זו לברכת זיכרונות מנוסחת בלשון הווה: "אתה זוכר... ופוקד... אתה זוכר... הכל גלוי וידוע לפניך... צופה ומביט" ובהמשך לכך מתבקש, אפוא, לנקד גם "נכחַד" כצורת בינוני:

נְכָחַד החי"ת בקמץ כי הלשון הווה ככל שאר חבריו העומדים בל' הווה, אבל נכחַד בפתח יהיה ל' עבר כמו תהלים קל"ט, ט"ו.

¹¹⁸ סידור רש"ס, ב, עמ' 667.

לא נעלמה מעיניו של בער הזיקה בין לשון הברכה ובין הפסוק בתהלים קלט, טו: "לא נִכְחַד עַצְמִי מִמֶּךָ", אך בניגוד לרש"ס שהביא ממנו ראיה לניקוד בפתח, בער מבקש להדגיש באמצעותו דווקא את ההבדל בין הצורות: "נכחד" בפסוק היא צורת עבר וניקודה בפתח, ואילו בברכת זיכרונות "נכחד" היא צורת בינוני ומנוקדת בקמץ.

3.1.2.4 נְהִיָּה בְּדַבְּרוּ (עמ' 567)

צורת פועל נוספת בבניין נפעל עולה בלשון הברכות והיא עומדת במרכזו של דיון הלכתי ביחס לנוסח שבו ראוי לברך: "שהכל נהיה בדברו" או "שהכל נהיה בדברו" - אף כאן לשון הווה מול עבר. שאלת ניקודה (וזמנה) של צורת הפועל "נהיה" בברכת "שהכל" נידונה על ידי פוסקי ההלכה בבואם לקבוע את הנוסח המדויק של הברכה, ולמעשה היא חלק מדיון תיאולוגי עקרוני האם הברכות כולן תוקנו בלשון עבר או בינוני. הדיון ההלכתי בשאלה זו מופיע בתלמוד ביחס לברכת "המוציא לחם מן הארץ", והוא נתלה במחלוקת תנאים האם יש לברך "מוציא" או "המוציא" (ברכות לח ע"א). לניסיון להבחין בין שתי צורות אלה מצד הזמן שהן מייצגות ולראיות השונות שמבקשים האמוראים להביא לכך מהמקרא אין בסיס בדקדוק והן רחוקות מהגישה הבלשנית המודרנית ביחס למערכת הזמנים של העברית המקראית,¹¹⁹ אך לענייננו חשובה מסקנת הסוגיה שבאופן עקרוני נכון וראוי לנסח את ברכות הנהנין בלשון עבר.¹²⁰ הכרעה זו נזכרת בדברי הפוסקים ואגב הדיון בברכת "המוציא" הם מזכירים גם את ברכת "שהכל".

בעל "מגן אברהם" מתבסס על ההכרעה בתלמוד שיש לברך בלשון עבר וקובע על פיה את הניקוד בקמץ "שהכל נהיה בדברו",¹²¹ אך הוא מציין לדעה חולקת שלפיה הברכות הן בבינוני ויש להגות "נהיה", בסגול. עמדה זו מצויה בחיבור "חכמת מנוח" של ר' מנוח הנדל בן שמריה (חי בפולין במפנה המאות השש-עשרה והשבע-עשרה, תלמידם של רמ"א ומהרש"ל) וז"ל: "ולזה אני אומר שיש לומר שהכל נהיה בדברו היו"ד בסגול" לשון בינוני ולא נהיה היו"ד בקמץ שזה לשון עבר לזכר לבד או בינוני לנקבה לבד כידוע בספרי הדקדוק משום דרוב ברכות בלשון בינוני נאמרו ובכל מקום אזלינן בתר רובא".¹²²

¹¹⁹ בסדר עבו"י מופיעה ברכת "המוציא" כחלק מסדר יומו ההלכתי של האדם בשבת (עמ' 198, 252) ובער מעיר על הצורך להימנע מהיבלעות העיצורים בנוסח "לחם מן" אך אינו מתייחס לצורת הפועל "המוציא" ולדיון שהיא עוררה בדברי האמוראים. ייתכן שניתן ללמוד מכך על הסתייגותו מהאופן שבו ניתחו האמוראים את זמני הפועל.
¹²⁰ הדיון בזמניהן של צורות הפועל בלשון הברכות עולה בהמשך גם ביחס לברכת "בורא מאורי האש" (ברכות נב ע"ב) ויסודו אף הוא במחלוקת תנאים האם לשונה "בורא" או "שברא". דומה שבדברי האמוראים שם ניתן לזהות תפיסה מורכבת יותר של זמני הפועל והוראותיהם.

¹²¹ או"ח סי' קסז ס"ק ח.
¹²² חכמת מנוח, פראג שע"ב, ו ע"א. יושם אל לב ניסוחו הזהיר: "רוב ברכות בלשון בינוני נאמרו", וכך מצטט אותו בעל "מגן אברהם" באו"ח סי' רד ס"ק יד. לעומת זאת כאן, כאשר הוא מביא את הדברים בניסוח חופשי שלו הוא זהיר פחות: "ובחכמת מנוח כתב לברך נהיה בסגול" משום דכל הברכות הם לשון בינוני" (או"ח סי' קסז ס"ק ח).

ספרות ההלכה אינה מנוקדת וגם כאשר מוצאים בה את נוסח הברכה במלואו "שהכל נהיה בדברו" (ולא רק בכינויה המקוצר "שהכל") אין דרך לדעת האם נוקדה ונהגתה בסגול או בקמץ. ואולם מקורו של נוסח הברכה הוא במשנה, ובכתבי-היד הטובים מנוקד כאן "נהיָה": "על דבר שאין גידולו מן הארץ אומר שהכל נהיָה בדברו" (ברכות ו, ב).¹²³ בהעדר תיעוד במקורות לניקוד אחר או לדיון בעניין זה, דומה שניתן לשער שניקודם זה של כתבי-היד אכן משקף את הגיית הרווחת של הברכה בפיהם של המברכים לאורך הדורות, הגייה העולה בקנה אחד עם העיקרון המופיע בתלמוד ובדברי הפוסקים שהברכות מנוסחות בלשון עבר. אף על פי כן, בער מנקד בסידורו "שהכל נהיָה בדברו", וכפי שעשו קודמיו: רז"ה (עח ע"א), סטנוב (קנה ע"ב) והידנהיים (קנז ע"ב). הוא כי כך היא לשון של ברכות הנהנין בכל מקום ומדגים זאת, ואף מציע הסבר תיאולוגי לשימוש בלשון בינוני בנוסח הברכות:

נְהִיָּה היו"ד בסגול והוא בינוני נפעל משרש היה, וכן כל ברכות הנהנין אמורות בלי בינוני כמו בורא, המוציא, הנותן, עושה, כי מודים אנחנו על שהקב"ה פועל תמיד ובכל עת הטובות לנו והשגחתו תמיד על טבע הבריאה שלא תסור מקו מנהגה אשר צוה אותה להלוך בה, וזהו ג"כ שנאמר בתפלה המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית.

שאלה זו עלתה, כאמור, על שולחנם של פוסקי ההלכה הן ביחס לניקודה של ברכה זו גופה והן ביחס לעיקרון הכללי של נוסח הברכות, אך בער אינו מציין זאת. דבריו אינם מסגירים את העובדה שמדובר בסוגיה הלכתית שנידונה בתלמוד ובספרות ההלכה והוא אינו רומז לסטייה שיש כאן מהכרעת ההלכה המקובלת. אומנם אין מדובר בחידוש שלו ובעניין זה הוא ממשיך את מדקדקי הסידור שקדמו לו, ואף על פי כן קשה להתעלם מהעובדה שיש כאן הכרעה שאינה מובנת מאליה. האפשרות לנקד "שהכול נהיָה בדברו", כצורת בינוני, עלתה, כאמור, במסגרת הדיון ההלכתי, אך היא עומדת בניגוד לפשט התלמוד (שהברכות בלשון עבר), ואינה עולה בקנה אחד עם דברי רוב הפוסקים ועם המנהג הרווח בציבור.¹²⁴ בער אינו מזכיר את מהדירי הסידור שקדמו לו ואינו מנסה להיתלות בהם שכן הם אינם נחשבים לסמכות הלכתית, ואף אינו מציין את המקורות בספרות ההלכה שבהם אפשר למצוא בסיס לניקוד ולהגייה "נהיָה". במקרה זה הוא נמנע במכוון מהצגת הרקע ההלכתי של השאלה שכן הפסיקה המקובלת אינה עולה בקנה אחד עם הכרעתו,

¹²³ כך הוא הנוסח בכתבי-היד הטובים של המשנה ובדפוס ראשון. לעומת זאת, במהדורות הדפוס המצויות הברכה נזכרת כאן בכינויה המקוצר "שהכל", והנוסח המלא "שהכל נהיה בדברו" מופיע בהמשך, במשניות ב ו-ח.
¹²⁴ ראו גם דבריו של החיד"א בחיבורו "ברכי יוסף", או"ח סי' רד: "יש מי שכתב שצ"ל נהיה בסגול היו"ד... ואינו מחוור אלא העיקר כמנהג העולם". חיד"א מכיר את העמדה המצדדת בצורת הבינוני "נהיָה", אך דבריו מעידים על "מנהג העולם" לומר "נהיָה", בקמץ.

והוא בוחר להציג את הדברים באופן שיוצר את הרושם כי יש כאן קביעה דקדוקית פשוטה המגובה בהסבר תיאולוגי שקשה להתנגד אליו.

3.1.3 הפעיל

במקרא רגילות צורות מבניין הפעיל לשמש בהוראה יוצאת, אך בלשון חכמים נרחבו הוראותיו של בניין זה ולצד ההוראה הגורמת הוא עשוי לציין פעולה פשוטה (להספיד לצד לספוד), לייצג פעלים גזורי שם (להדרים, להצפין), או להביע שינוי מצב (להגדיל, להחכים). שימושים אלה עולים בצורה ברורה ופשוטה מלשון המשנה ומטקסטים של ספרות חז"ל, בדרך כלל אף מאלה שבמהדורות הדפוס. כמה מהערותיו של בער העוסקות בצורות הפעיל בסידור מלמדות כי הן התפרשו אצלו בדרך כלל בהוראתן המקראית כמציינות גרימה, ועל בסיס הבנה זו הוא דן בהן גם בהופעתן בנוסח התפילה. הבנה זו מעוררת קושי בחלק מהמקרים (שבהם צורות ההפעיל אכן משמשות בהוראה אחרת), ובער עושה מאמץ ליישבן ולעיתים אף מכריע לתקן.

3.1.3.1 תרום ותגביה (עמ' 46)

קטע תפילה קדום הנאמר בסוף ברכות השחר נחתם במילים: "קדש את שמך על מקדישי שמך וקדש את שמך בעולמך ובישועתך תרום ותגביה קרננו בא"י מקדש את שמו ברבים".¹²⁵ הנוסח "תרום ותגביה" מתועד בסידורים רבים באשכנז ואף מחוצה לה: כך בסידור רב עמרם גאון,¹²⁶ במחזור ויטרי (עמ' 61), בסידור רב הירץ, ובסידור לובלין שלי"א. כך מעמידים ר"ע ור"א בסידורם (ח ע"א), וכן הוא אצל רז"ה (ה ע"ב). נוסח זה מצוי הרבה גם בנוסחאות ספרדיות ותימניות,¹²⁷ וכך בנוסח התפילה של הרמב"ם במהדורות הדפוס שלו.¹²⁸ מדקדקי הסידור עמדו על הקושי הדקדוקי שהוא מעורר, והצביעו על הפער בין שתי צורות הפועל המשמשות בו: "תרום" הוא פועל עומד בבניין קל המתייחס לקרן, ואילו "תגביה" נתפסה בעיניהם כפועל יוצא בבניין הפעיל המוסב על הקב"ה. קושי זה עומד ברקע הדיון בנוסחאות השונות שהתקיימו כאן והצעות התיקון שהועלו, וכבר משלב מוקדם ביחס מוצאים כאן בחלק מהסידורים שני פעלים עומדים: תרום ותגביה. כך בסידורי פראג רע"ו ו-רע"ט, כך מעמיד רש"ס על פי סידור מהרש"ל (ב, 32) ואף ר"ע ור"א מציינים בהערה את קיומה של נוסחה זו ב"ספרים אחרים" (ח ע"א). ייתכן שמדובר בנוסחה מקורית, אך גם אם מדובר בתיקון אין לכך רמז בסידורים ובספרות דקדוק התפילה. לעומת זאת, סטנוב

¹²⁵ כך הנוסח המופיע בסדר עבו"י. בסידורים מתועדות בו גרסאות שונות: מקדש/המקדש, את שמו/את שמך, וכמו כן הפוסקים חלוקים בשאלה האם יש לחתום בשם ומלכות או לא.

¹²⁶ גולדשמידט, עמרם גאון, עמ' ו.

¹²⁷ כך לדוגמה בתכלאל עץ חיים השלם (ח"א יט ע"ב). וראו גם יצחקי, לו"א, עמ' לה, הערה 100.

¹²⁸ רגליים לדבר שהנוסח "תרום ותגביה" שבמהדורות הדפוס אינו משקף את נוסח הרמב"ם במקורו (ראו בהערה הבאה), אך יש בו כדי ללמד על אחיזתה של נוסחה זו בקרב מעתיקים ומדפיסים.

מעמיד כאן שני פעלים יוצאים בבניין הפעיל: תרים ותגביה (ו ע"א), ועיון בדבריו אינו מותר מקום לספק כי זהו תיקון שהוא הכניס מסברתו מתוך שיקולים דקדוקיים.¹²⁹ הידנהיים הולך בעקבות סטנוב ואף הוא מעמיד בסידורו "תרים ותגביה" (ד ע"א), שניהם בהפעיל. בער שותף לקושי הדקדוקי שמעורר הצירוף הרווח "תרום ותגביה", אך דוחה את תיקונו של סטנוב ומעדיף נוסח שיש בו דווקא שני פעלים עומדים:

תְּרוֹם וְתִגְבִּיהַ קֶרְנִנוּ, כן נוסחת הטור (דפוס ישן) וכן העקר, והנה בסדורים שלפני בעל ויעתר יצחק היה הנוסחא תְּרוֹם וְתִגְבִּיהַ קֶרְנִנוּ, ובא הוא ותקן תְּרוֹם בהפעיל כדי להשוות הלשון אל וְתִגְבִּיהַ, אך שכח ג' דברים האחד כי בכל הסדורים וכ"י גם בס' רב עמרם ורמב"ם וטור הנוסחא תְּרוֹם, ושנית כי גם באת צמח וקרנו תְּרוֹם בישועתך, ושלישית כי כן גם לשון הכתוב תהלים פ"ט, י"ח. וכ"ה. וקיי"ב, ט'. וא"כ מי נתן לו רשות להגיה בתבה הזאת, ותמהתי על רו"ה שהלך אחריו, אבל האמת כי תבת וְתִגְבִּיהַ היא היא הצריכה לתקון (אם לא נדחיקנה להוראת פועל עומד כמו שעשה יעב"ץ), וצריך להגיה וְתִגְבִּיהַ בבנין הקל וכמו שבאה בטור ומוסבות ב' הפעילים אל קרנו ר"ל קרנו היא תרום ותגבה את עצמה ע"י ישועתך, ובזה הכל מיושב, וכן גם במחזור דפוס פראג משנת שע"ג הנוסחא ובישועתך תְּרוֹם וְתִגְבִּיהַ קֶרְנִנוּ, והוא העקר.

בער מצביע על מקוריותה של הצורה "תרום" שעולה מעדויות קדומות, ומראה כי השימוש בצורת פועל עומדת זו ביחס ל"קרן" איננו זר ללשון התפילה ("וקרנו תרום בישועתך") ומצוי גם במקרא ("ובשמי תרום קרנו", ועוד). את הפער בין שתי צורות הפועל "תרום" ו"תגביה" הוא מבקש למנוע דווקא באמצעות הגהה של הצורה השנייה, כך שהפעלים יהיו שניהם עומדים: תרום ותגבה. נוסח זה מתועד בחלק מהסדורים ובער יודע לציין לכמה מהם, אך דומה שהכרעתו להעמיד כאן את הנוסח "תרום ותגבה" היא מעשה של תיקון משיקולי דקדוק על רקע התפיסה כי "תגביה" היא פועל יוצא. ואולם, אף על פי שבער מעדיף להגיה אותה לצורה בבנין קל שמסמנת את המשמעות העומדת באופן פשוט וחד משמעי, הוא הכיר באפשרות לראות בצורת ההפעיל "תגביה" פועל עומד, כפי שהציע ר"י עמדין בסידורו: "אם לא נדחיקנה להוראת פועל עומד כמו שעשה יעב"ץ".¹³⁰ המקום שבער נותן לאפשרות זו (גם אם היא דחוקה בעיניו) אינו מבטא הכרה עקרונית בשינויים שחלו בשימושו של בניין הפעיל בעברית שלאחר המקרא, אך יש בכך כדי ללמד על

¹²⁹ וי"צ, ס"י סד. סטנוב מחדש נוסח זה מסברתו אך מסתבר שהנוסח "תרים ותגביה" היה בפייהם של מתפללים ובסידוריהם משכבר. עדות על כך עולה מדברי רש"י אשר יוצא כנגדו (סידור רש"י, ב, עמ' 32), ומקור קדום יותר לנוסח זה יש בסדר התפילה של הרמב"ם על פי כ"י אוקספורד. ראו גולדשמידט, מחקרי, עמ' 193. במהדורות הדפוס מופיעה, כאמור, הגרסה הרווחת "תרום ותגביה".

¹³⁰ וכך כותב ר"י עמדין: "תרום ותגביה. פועלים עומדים נסתרים. לנקבה שהיא הקרן. ואם היו יוצאים נוכחים לזכר. צ"ל תרים בחי"רק" (עמודי שמים, ח"א, סו ע"א).

רגישותו הלשונית ועל היכולת שלו להציע ניתוח המשוחרר מכבליו של דקדוק לשון המקרא. דבריו ר"י עמדין היו מוכרים גם לר' שלמה זלמן גייגר, בן-דורו של בער, והוא ביקש להביא מהם חיזוק למנהג פרנקפורט המקיים כאן את הנוסח הוותיק "תרום ותגביה": "המנהג: תרום, כבתפלת י"ח "וקרנו תרום בישועתך" ולא כה"ה [=היידנהיים] שכתב פה: תרים, וטעמו להשוותו עם: ותגביה, שיהיו שניהם פעלים יוצאים והתוי"ן לנוכח. אך לדעתי העיקר כמ"ש יעבץ בסדורו "תרום ותגביה פעלים עומדי"ם] נסתרים לנקבה שהיא הקרן".¹³¹ לעדותו זו של גייגר יש חשיבות רבה שכן היא מלמדת על המשך קיומו של נוסח זה באשכנז גם לאחר שתיקונו של סטנוב "תרים ותגביה" פשט באמצעות סידורי היידנהיים. מכל מקום, אין ספק כי המפתח להבנתו של הנוסח "תרום ותגביה" נעוץ בהכרה בהתרחבות שימושו של בניין הפעיל ובמודעות לכך שהוא אינו מבטא רק פעלים יוצאים אלא עשוי לשמש כפועל עומד המציין שינוי מצב. בער אומנם רומז לאפשרות זו בדבריו אך אינו מעניק לה משקל מכריע.

3.1.3.2 משטין (עמ' 109)

בער מבאר את משמעותה של הצורה "משטין" בתפילת "אבינו מלכנו": "אבינו מלכנו כלה כל צר ומשטין מעלינו", אך תמה על השימוש בבניין הפעיל:

ומשטין האומרים עלינו שטנה ומלשינות; ולא ידעתי למה אמרו בהפעיל שלא נמצא במקרא ולא יסדו וְשׁוֹטֵן כלי הכתוב תהלים ע"א י"ג...

ניתן לראות בדבריו תמיהה על הסטייה מהמקרא שבו מובעת הוראה זו באמצעות צורת בינוני מהשורש שט"נ בבניין קל: "יבושו יכלו שְׁטָנִי נפשי" (תהלים עא, יג), ואילו בלשון התפילה היא בהפעיל. ואולם, ייתכן שאין כאן רק חוסר שביעות רצון משימוש בצורה שאינה במקרא (אף על פי שיש לה חלופה מקראית), ולמעשה דעתו אינה נוחה מעצם השימוש בבניין הפעיל בהקשר זה. בער אינו מוצא בצורה "משטין" את המשמעות הגורמת האופיינית לבניין הפעיל במקרא, ולמרות שהוא אינו מתקן אותה הוא אינו נמנע מלהביע את תמיהתו.

3.1.3.3 המקיץ נרדמים (עמ' 206)

סוגיית שימושו של בניין הפעיל עולה גם ביחס לצירוף "המקיץ נרדמים" בתפילת "נשמת" אשר מעורר קושי דווקא מהצד ההפוך, וחושף את העובדה שכבר במקרא עולות צורות בבניין הפעיל בהוראה עומדת. צירוף זה עולה בתוך רצף תיאורים המשבחים את הקב"ה על פעולותיו לטובת בני האדם: "המעורר ישנים והמקיץ נרדמים והמשיח אלמים והמתיר אסורים והסומך נופלים והזוקף כפופים". ברצף זה משמשות צורות בינוני בבניינים שונים, כולן בהוראה יוצאת. זו גם

¹³¹ גייגר, דברי קהלת, עמ' 21.

הוראתה של הצורה "מקיץ", לכאורה בהוראתו השכיחה של בניין הפעיל במקרא. אף על פי כן, דעתו של סטנוב אינה נוחה מהצירוף "המקיץ נרדמים" והוא עומד על כך שדווקא צורות הפעיל משורש זה משמשות במקרא במשמעות עומדת: "לא הקיץ הנער" (מל"ב ד, לא), "הקיץ ורננו ישני עפר" (ישעיה כו, יט), ועוד. סטנוב מאריך להוכיח ולהסביר כי לא ייתכן לעשות בו שימוש כפועל יוצא ומציע את הנוסח המתוקן: "המקיץ נרדמים" (וי"צ סי' רצז). כמו בדוגמאות אחרות, גם כאן תיקון בוטה זה בנוסח התפילה מופיע בסידורו בסוגריים לצד הנוסח המקובל (סד ע"א) והידנהיים דחה אותו,¹³² אך הוא עומד ברקע דבריו של בער הרואה לנכון להצדיק את הנוסח המקובל "המקיץ נרדמים":

וְהַמְקִיץ כן הוא בכל הנוסחאות וכתב המכלול בדף כ"ד אע"פ ששרש קוץ לעולם עומד בהפעיל כמו לא הקיץ הנער (מ"ב ד', ל"א) הקיץ (ישעיה כ"ו, י"ט) כשתרצה לומר פלוני העיר את פלוני משנתו תאמר הקיץ, ע"כ צדקו האומרים בתפלתם **המקיץ נרדמים** ולא צדקו התופשים עליהם, וכן אמר חכם גדול (הוא ר' משה בן עזרא הסלח) בשימוש הלשון בפיוטו (המתחיל מפני פחד ה' לבשתי סות אימים) הקיצוני רעיוני ואישוני נרדמים עכ"ל. כפי שמציין בער במפורש, כל כולה של הערה זו אינה אלא ציטוט של דברי רד"ק במכלול (כא ע"א) המצביעים על ההוראה העומדת שעשויה לעלות מצורות פועל בבניין הפעיל, שימוש המצוי כבר במקרא. ואולם, דומה שבער רואה כאן עניין נקודתי הנוגע לשורש קו"צ, והוא אינו מתייחס לכך כתופעה ואינו ממנהר ליישם אותה בדוגמאות אחרות.

3.1.3.4 להחיות (עמ' 284)

השינוי בהוראתו של בניין הפעיל עומד ביסוד הדיון של מדקדקים ומפרשים בצורה "להחיות" במשנה באבות: "הוא היה אומר: היילודים למות, והמתים להחיות, והחיים לידון" וכו' (ד, כב). הם התקשו בצורה זו וניסו להתמודד איתה בדרכים שונות אך הקושי משותף לכולם: צורת המקור "להחיות" התפרשה להם כפועל יוצא (לאור שימושו של בניין הפעיל בלשון המקרא), והצירוף "המתים להחיות" נתפס, אפוא, כמשפט חסר שנעדר ממנו המושא (=להחיות אותם). ר' יום טוב ליפמן הלר, בעל "תוספות יום טוב", אינו מתמודד עם הקושי הדקדוקי, אך בפירושו למשנה הוא מציע הסבר תיאולוגי לבחירה בצורת הפעיל: "ולא אמר לחיות אלא להחיות שצריכים פועל ואין עומדין לכך. כי הטבע אינה מחייבת התחייה שלאחר המיתה כמו שמחייבת המיתה לכל החיים". אין בדבריו ניסיון להסביר את הצורה או להשלים את המושא החסר והוא מתמקד בהדגשת העובדה כי מתבקש כאן פועל יוצא שכן תחייתם של המתים אינה נעשית מכוח

¹³² אומנם במחזוריו הוא מעיר: "נ"י [=נוסחה ישנה] המעיר". ראו "ליקוטי רו"ה", בתוך: סך, מילואים, עמ' תכז.

עצמם אלא באמצעות כוח חיצוני, עליון, הפועל עליהם. בעוד בעל "תוספות יום טוב" מנסה להסביר את הנוסח הקיים, רז"ה וסטנוב מציעים לשנות ולתקן אותו: דעתם אינה נוחה מהשימוש בצורת הפעיל ללא משלים, והם מבקשים להעמיד במקומו פועל עומד בבניין קל. רז"ה מנקד "לְחִיּוֹת" (עא ע"א)¹³³ ואילו סטנוב מנקד "לְחִיּוֹת" (קלח ע"א).¹³⁴ היידנהיים אימץ את תיקונו של סטנוב (פז ע"ב), אך במקרה זה בער אינו הולך בעקבותיהם. הוא מבקר את קודמיו ומציע פתרון אחר:

להחיות, כן בכל ס"י, וקשה בלשון לפי הקריאה המורגלת בהפעיל כי המובן ממנה שהמתים הם להחיות את אחרים, וכבר פגע בו בעל תי"ט ונדחק לישבו בדוחק. ורז"ה ורי"ס קמו ומחקו הה"א וכתבו **לחיות**, אבל אין זאת הדרך להמלט מן הלחץ. ובאמת אין מן הצורך להחסיר הה"א מן התבה רק ננקדנה בנפעל לְחִיּוֹת, דוגמת לְהַרְאוֹת לְהַעֲשׂוֹת, ועולה בזה ההבנה יפה ר"ל המתים יוחזרו לחיים לעתיד לבוא.

הוא שותף לקושי שמעוררת מסורת הקריאה הרווחת "לְחִיּוֹת", אך דוחה את הצעות התיקון של קודמיו ומבקר את רז"ה וסטנוב על הפתרון הקל שבו בחרו. גם אם במקרים רבים בער מקבל את הגהותיהם, הוא מציג כאן תפיסה עקרונית המתנגדת לתיקון הנוסח כפתרון לקשיים טקסטואליים. ואולם למעשה, דרך ההתמודדות שלו אינה שונה באופן מהותי ואף הוא מציע כאן תיקון בנוסח המשנה, גם אם רק בניקודה של הצורה: לְחִיּוֹת < לְהַרְאוֹת (מקור מבניין נפעל). אפשרות זו הועלתה קודם על ידי ר' מרדכי דיסלדורף: "צריך לנקד לע"ד לְחִיּוֹת ההא בצירי והחיות בקמץ מבניין נפעל".¹³⁵ אין ספק כי בער הכיר את הדברים שכן סטנוב הזכיר אפשרות זו בשם רמ"פ ודחה אותה בנימוק ש"איננו נכון להוסיף בנין שלא נמצא בכתובים". אף על פי כן, בער אינו מזכיר אותו בשמו ויוצר את הרושם כי מדובר ברעיון שלו. מעבר לדיון הנקודתי בצורה "להחיות", בהמשך דבריו של בער עולה עיקרון חשוב נוסף בתפיסתו הדקדוקית:

וטענת רי"ס [=ר' יצחק סטנוב] שלא נמצא שרש חיה בנפעל במקרא טענת הבל היא, כי הרבה תבות במשנה שלא נמצא בנינם במקרא, כגון נגמר (תרומות פ' א') נכנס (שם פ' ח') נידר ונידב (שקלים פ' א') ניקב (ר"ה כ"ז, ב') התקין (ר"ה כ"ט, ב') נפטרו (סוטה מ"ה, ב') נערפה (שם מ"ז) ורבים ככה.

¹³³ ניקוד זה מוסבר על בסיס צורות מקראיות דומות, ראו ש"ת, סי' רפה.
¹³⁴ וי"צ, סי' תסה. מלבד הטיעון הדקדוקי, סטנוב מאריך להסביר את הבחירה בבניין קל על בסיס יסודות בקבלת האר"י, יעוין שם.
¹³⁵ השגות רמ"פ, סי' קעז (בתוך: יצחקי, לוי"א, עמ' שנב).

בער אינו חולק על העובדה העומדת ביסוד עמדתו של סטנוב כי השורש חי"י אינו עולה במקרא בבניין נפעל, אך הוא יוצא כנגד גישתו הטהרנית המתירה לעשות שימוש בצורות פועל אך ורק בבניינים שבהם הם נוטים במקרא. גם אם אין כאן קבלה מוחלטת וללא סייג של לשון חכמים על דקדוקה ואוצר המילים שלה, דבריו אלה של בער משקפים גישה המכירה בהתפתחויות הדקדוקיות שיש בלשון חז"ל על גבי לשון המקרא ונותנת להן מקום. אף על פי כן, במקרה זה דווקא התיקון שהציעו רז"ה וסטנוב מסברתם מכוון למסורת (הכתיב) העולה מעדי הנוסח הטובים של המשנה שרבים מהם גורסים כאן "לחיות",¹³⁶ ונקדון כ"י קאופמן אכן מנקד "לחיות" בבניין קל, כפי שהציע סטנוב. עם זאת, יש להעיר כי צורת הכתיב "לחיות" עשויה לעלות גם למסורת הקוראת "לִחְיִית" בהפעיל, בשימוש הה"א לפני גרונית.¹³⁷ תופעה זו בבניין הפעיל מתועדת כבר במקרא: לְחַתֶּם הדרך (שמות יג, כא), לְסַתֵּר (ישעיה כט, טו), לְשַׁמֵּעַ (תהלים כו, ז),¹³⁸ ואף במשנה יש לה כמה דוגמאות.¹³⁹ אין חולק על כך שבסידורי אשכנז רווחה הגרסה "והמתים לִחְיִית",¹⁴⁰ והיא זו שעוררה את הקושי, אך מתברר כי שתי האפשרויות, בהפעיל ובקל, מתועדות במקורות ונתמכות בהסברים.¹⁴¹ לעומת זאת, דווקא לצורת הנפעל שהציע בער מסברתו, אין כל בסיס. מכל מקום, הניסיון לעמוד על הוראתה של הצורה "לִחְיִית" וההצעות לתיקונה על ידי מדקדקי הסידור נובעים מכך שמדקדקים אלה, ובער בכללם, לא ידעו לפרש את בניין הפעיל בהוראה של פועל עומד המציין שינוי מצב.

3.1.4 השתפעל

3.1.4.1 להשתעבד (עמ' 43)

בניינים בעלי שי"ן תחילית אינם קיימים בעברית המקרא, אולם בארמית המקראית מוצאים כמה צורות בבניין שִׁפְעַל (שכלל), ומקובלת ההנחה שהוא הגיע אליה מן האכדית שבה הוא משמש כבניין הגורם.¹⁴² בתיווכה של הארמית נכנסו בניינים אלה גם לעברית, ובספרות חז"ל אכן מצויות צורות פועל בעלות שי"ן תחילית בבניין הגורם (שִׁפְעַל), הסביל (שִׁפְעַל), והחוזר (הִשְׁתַּפַּעַל). ניתן

¹³⁶ ראו פירוטם אצל שרביט, לשונה וסגנונה, עמ' 255; הנ"ל, אבות, עמ' 174.

¹³⁷ במגילת ישעיהו אכן מוצאים את הכתיב "לחיות" כנגד "להחיות", פעמיים בפסוק אחד: "לִחְיִית רִיחַ שְׁפָלִים וּלְחִיִּית לֵב נִדְכָּאִים" (ישעיהו נז, טו). ראו קוטשר, ישעיהו, עמ' 265.

¹³⁸ ברגשטרסר, עמ' 490; באואר-ליאנדר עמ' 228.

¹³⁹ הנמן, עמ' 151-152. הנמן מונה ארבע צורות וודאיות בכ"י פארמה א, ורובן מופיעות כך גם בכ"י קאופמן, כ"י פארמה ב, ובכ"י קימברידג' (לו). בהערה 451 הנמן מביא דוגמאות נוספות מספרות חז"ל וביניהן גם הצורה "לחיות" שלגביה הוא מסופק האם יש לנתח בדרך זו. תופעה זו מודגמת גם בצורה "ל(ה)עלות" בכ"י קאופמן (בבא מציעא ו, א), הה"א תוספת בין השיטין.

¹⁴⁰ כך עולה גם מדבריו של ר' יעקב עמדין: "כי כך [=להחיות, בה"א] הוא שנוי בכל הנוסחאות הנמצאות להווה ולשעבר" (לו"א, ח"ב סי' קיח).

¹⁴¹ שרביט, לשונה וסגנונה, עמ' 255-256.

¹⁴² ח' רבין, השפעל בעברית ובארמית – מהותו ומוצאו, ארץ ישראל ט (תשכ"ט), עמ' 148-158; S.A. Kaufman, *The*

Akkadian Influences on Aramaic, Chicago 1974, pp. 123-124

להצביע על התפתחות שחלה בעניין זה בין לשון התנאים ולשון האמוראים: בספרות התנאים עולים שני פעלים בלבד בבניינים אלה (שחרר<נשתחרר; שעבד<נשתעבד), ואילו בספרות האמוראים התרחב השימוש בהם בהשפעת הארמית, ויש דוגמאות משורשים רבים נוספים (שעמם, שכלל, שלהב, שלבק, שרבב ועוד). בספרי הדקדוק מקובל להתייחס לצורות אלה כפעלים מרובעים הנוטים בבניינים הכבדים.¹⁴³ כך, לדוגמה, כותב ר' אליהו בחור בספר התשבי (ערך שעבד): "אבל רז"ל שמשו בו בבנין פיעל הדגש... שעבד... משעבד... והפעול משועבד משועבדים", וכך רש"ס בדבריו על הצורה "משועבדים" בהגדה של פסח: "הנה דמו רז"ל זה הפעל לפעלים שהם בני ארבע אותיות... משועבד... והוא פעול מבנין הדגש כנזכר".¹⁴⁴

בין מדקדקי הסידור יש שנדרשו לסוגיה זו בנוסח תפילת השחר "וכוף את יצרנו להשתעבד לך". כך מופיע בכל הסידורים, וללא כל תיקון. כך גם בסידורו של סטנוב, אך בהערה הוא מבקר אותה שכן היא "מרובעת ותלמודית" (וי"צ סי' נ). בער מכיר במקורו הארמי של בניין שפָּעַל אך יוצא כנגד הניתוח הדקדוקי של קודמיו. הוא קובע כי אף על פי שבניין שפָּעַל הארמי מקביל לפיעל העברי, בשימוש בעברית יש להתייחס לצורות פועל אלה כגזרות משורשים עבריים בני שלושה עיצורים, ונוטות בבניין שפעל (או השתפעל) שנתחדשו בלשון חכמים:

וכן פה בתפלה **להשתעבד** מבנין הַשְּׁתַּפְּעַל הפעול מן שפָּעַל וטעמו להיות נעבד וכתבתי כל זאת להעמיד המתקשים בתבות כאלה ולהוציאם מדעת אותם האומרים שהם משרשים מרובעים, ובאמת גם הם שרשם ג' אותיות רק שבאו בבנין מיוחד בנו להם חכמי המשנה. הדברים שכותב בער בעניין זה אינם מובנים מאליהם: גם בלי להסיר את "להשתעבד" מנוסח התפילה או לתקן אותה, הוא יכול היה להעיר על כך שהיא זרה לעברית, כפי שעשה סטנוב. אולם מדבריו נראה כי שיטתו בענין זה היא שונה: הוא מודע למקורן הארמי של הצורות בשייך תחילית, אך מבחינתו "להשתעבד" היא צורת פועל עברית הנוטה בבנין שאיננו במקרא ונכנס לשימוש רק בלשון חז"ל. אין בדבריו רמז לביקורת או הסתייגות מכך, ולהפך: הוא מצדיק את הצורה ומנתח את האופן שבו חדרה לעברית והשתרשה בה.

3.1.5 נתפעל

בנוסח התפילה והברכות ובפרקי המשנה שבסידור עולות כמה צורות מבניין נתפעל: "מיעוט דמי וחלבי שנתמעט היום" (קבלת תענית), "ביום השביעי נתעלה וישב על כסא כבודו" (שחרית לשבת), "אז מסיני נצטוו עליה" (שחרית לשבת), "ומפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל

¹⁴³ סגל, עמ' 122.

¹⁴⁴ סידור רש"ס, א, הגדה עמ' ט.

אדמתנו", "מפני היד שנתלחה במקדשך" (מוסף לרגלים), "עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו" (אבות ה, ד), "כמו שנתברכו אבותינו" (ברכת המזון). בניין נתפעל איננו מהבניינים הסדירים בעברית המקרא (גם אם יש כמה צורות פועל שניתן לנתחן כגזרות ממנו), ויש ממדקדקי הסידור שהעירו על כך ואף הגיהו כמה מהן. רש"ס קובע כי בניין נתפעל הוא למעשה הרכבה של בניין נפעל ובניין התפעל, ומציע הסבר להוראתו המיוחדת של הבניין החדש אשר כולל את המשמעות הרפלקסיבית הגלומה בבניין התפעל יחד עם המשמעות הסבילה של בניין נפעל.¹⁴⁵ הוא מודע לכך שבניין זה אינו שכיח במקרא, אך אין בדבריו התנגדות, ביקורת או פקפוק בכשרותן של צורות פועל אלה, והן מופיעות בסידורו ללא הגהה ותיקון.¹⁴⁶ כך גם אצל ר"ע ור"א. לעומת זאת, בסידוריהם המדוקדקים של רז"ה, סטנוב, היידנהיים ובער מתועדים דיונים בסוגיה זו, וחלק מהצורות אף תוקנו על ידיהם – אם על רקע התנגדות עקרונית לשימוש בבניין נתפעל, ואם בעקבות שיקולים נקודתיים שהובילו להעדפת בניין אחר.

רז"ה חש בזרותו של בניין נתפעל על רקע דקדוק לשון המקרא וכבר בהיקרותו הראשונה בסידור הוא תיקן את "נתמעט" לצורה בבניין נפעל: "יהי רצון מלפניך שיהא מעוט חלבי ודמי הנמעט היום כחלב מונח על גבי המזבח לפניך ותרצני" (כב ע"ב). בהערה הוא מסביר את הרקע לתיקון: "הנמעט היום. כצ"ל ולא שנתמעט כי בנין נתפעל לא נמצא בלשון עברית". "לשון עברית" היא כמובן לשון המקרא. בהתאם לתפיסתו זו הוא מגיה גם את הנוסח "ביום השביעי נתעלה וישב על כסא כבודו" בשחרית לשבת, ובמקרה זה מעמיד תחתיו צורה בבניין קל: "ביום השביעי עלה וכו' (להלן, סעיף 3.1.5.3). ואולם, כמה צורות נתפעל נוספות נשמטו מרז"ה ולא תוקנו על ידו.¹⁴⁷ סטנוב, אף הוא מתוך דבקות בדקדוק לשון המקרא, המשיך בדרך זו והשלים אחריו: את צורת נתפעל בנוסח "מפני היד שנתלחה במקדשך" הוא המיר בצורת בינוני פעול: השלוחה (צט ע"ב), וכמה צורות נוספות תוקנו אצלו באופן חלקי, בסוגריים לצד הנוסחה המקורית: "נתרחקנו (נ"ח: וְהִרְחָקְנוּ)" (צט ע"ב), "כמו שנתברכו (נ"ח: שֶׁבָּרַךְ)"¹⁴⁸ (קנ ע"ב). למעשה, גם אצל סטנוב נותרו שתי צורות נתפעל בלתי מתוקנות: "אז מסיני נצטוו עליה" (עז ע"א), צורה שאותה הוא לא יכול היה לשנות שכן היא נדרשת להשלמת האקרוסטיכון מנצפ"ך, וכן "עשרה נסיונות נתנסה אברהם

¹⁴⁵ הסבר זה מצוי בהערותיו על "נתעלה" (ב, 331), "נתרחקנו" (ב, 531), ו-"נשתלחה" (ב, 532). בכל אחת מהן רש"ס עומד על הצורך בשימוש דווקא בבניין נתפעל.

¹⁴⁶ "וואין למעיין להפליא על הרכבה זו כי נמצא דוגמתה במקרא כמו שכתב הראב"ע בסוף פרשת שופטים על מלת ונכפר שהיא מורכבת מבנין נפעל ומבנין התפעל" סידור רש"ס, ב, עמ' 531.

¹⁴⁷ בסידורו של רז"ה יש: נשתלחה (נא ע"א), נתרחקנו (נג ע"ב), ומבקריו תפסו אותו על כך. ראו לו"א, סי' שט; ר' ראובן בן אהרן הלוי, עבתיים חדשים, סי' רו (בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' שסה).

¹⁴⁸ נוסח זה נמצא קודם כבר אצל רש"ס (הגדה, עמ' מא; ושם ברכת המזון עמ' כז). נראה כי זו הייתה המסורת שבפיו ואין מדובר כאן בתיקון (תלמידו, ר' חיים באכנר, אף השיג על כך והעדיף דווקא את הנוסח "שנתברכו" מנימוק תיאולוגי, ראו רש"ס, הגדה וברהמ"ז, עמ' נט). לעומת זאת, ביחס לסטנוב אין ספק כי זוהי צורה מתוקנת שהעמיד כאן על מנת להימנע מהשימוש הפסול, לדעתו, בבניין נתפעל.

אבינו" (קלט ע"א) בלשון המשנה באבות (ה, ד) אשר כדרכו הוא ממעט להגיה אותה על פי דקדוק המקרא.

היידנהיים אינו מקבל את כל תיקוניהם של קודמיו בעניין זה, וחלק מצורות נתפעל שתוקנו על ידי רז"ה וסטנוב שבות ומופיעות אצלו בצורתן המקורית: "שנתמעט" (כד ע"ב), "נצטוו" (סט ע"ב), "נתנסה" (פח ע"א), "נתרחקנו" (קיד ע"ב) ו"נתברכו" (קנה ע"א). עם זאת, בשני מקרים אחרים היידנהיים מאמץ את התיקון: "ביום השביעי התעלה" (נח ע"א) ו-"מפני היד השלוחה במקדשך" (קיד ע"ב). העדרן של הערות שיטתיות בסידורו מקשה לעמוד על תפיסתו הדקדוקית בסוגיה זו, וממילא אין דרך לקבוע מה היחס בינה ובין תפיסתו של בער.

בסדר עבו"י מופיעות רובן המוחלט של הצורות בבניין נתפעל ללא תיקון: נְתַמְעֵט (עמ' 105), נְצַטּוּ (עמ' 238), נְתַרְחֲקֵנוּ (עמ' 352), נְשַׁתְּלַחָה (עמ' 352), נְתַנְסָה (עמ' 285), נְתַבְּרָכוּ (עמ' 560). הצורה "נתעלה" בשחרית לשבת היא היחידה שתוקנה על ידו ל"התעלה", וכפי שיתבאר תיקון זה נובע משיקולי תוכן נקודתיים ואינו משקף התנגדות לשימוש בבניין נתפעל. תפיסתו הדקדוקית בעניין זה עולה מכמה הערותיו על צורות נתפעל שבסידור, והן מלמדות על עצמאותו ויסודיותו.

3.1.5.1 נצטוו (עמ' 239)

שיטתו של בער ביחס לבניין נתפעל מוצגת בקצרה בהערה על "נצטוו" שבתפילת מוסף לשבת, ועיקריה: בניין נתפעל משמש בלשון חכמים כחלופה לבניין נפעל, והעובדה שכבר במקרא יש צורות בודדות שניתן לנתחן כמייצגות בניין זה יש בהן כדי להצדיק את השימוש בצורות נתפעל בנוסח התפילה

נצטוו הוא בבנין נתפעל שהשתמשו בו בעלי משנה במקום נפעל ונמצא גם במקרא במעט המקומות כמו נִפְּרָה שהוא כמו נתכפר (דברים כ"א ח') ונִסְּרוּ (יחזקאל כ"ג, מ"ח) נְשַׁתְּוּהָ (משלי כ"ז, ט"ו).

עמדתו זו מתבארת ומתחדדת בהמשך, בהערותיו על הצורות "נשתלחה", ו-"נתעלה". את הראשונה הוא מותיר בצורתה זו ואת השנייה הוא מגיה, אך שתיהן מבטאות את אותה תפיסה בסיסית המתירה את בניין נתפעל.

3.1.5.2 נשתלחה (עמ' 352)

בתפילות המוספים למועדים רגיל הנוסח: "מפני היד שנשתלחה במקדשך", וצורת הנתפעל "נשתלחה" עוררה את תשומת ליבו של סטנוב והוא העמיד תחתיה צורת בינוני פעול: "מפני היד השלוחה במקדשך" (צט ע"ב). בחיבורו "ויעתר יצחק" הוא מנסח את התנגדותו העקרונית לבניין

נתפעל: "כי לא להגות במורכב. אף כי לא לבנות בנין חדש".¹⁴⁹ אף על פי שהיידנהיים אימץ את הגהתו (קיד ע"ב), בער דבק כאן בנוסח המקורי: "מפני היד שְנִשְׁתַּלַּח במקדשך" כפי שהוא בכל הסידורים והמחזורים, ובהערה הוא מפרט את שיקוליו.

שְנִשְׁתַּלַּח כן הוא בכל הסידורים ישנים וכי"י וכן הוא בס' רב עמרם וברמב"ם ואבודרהם, והנה בעל וי"צ הדפיס במקומו הַשְּׁלֹחָה והלך אחריו רו"ה בסדורו, ולפי האמת הוראת השלוחה איננה כהוראת שנסתלחה כי זה ל' עבר הוא ושלוחה הוא בינוני (וכמו שהעיר כבר הרב שד"ל בס' בתולת בת יהודה דף ט"ו גם במבוא המחזור אשר לו) וע"כ אין לנו לעזוב נוסחה הקדמונית, וכבר ראינו למעלה כי בנין נתפעל זה שהשתמשו בו החכמים במשנה ובתפלה במקום נפעל [וכמו שאמרו שער הַשְּׁתַּלַּח¹⁵⁰ שבת פ"ו ויומא מ"א ע"ב] שנמצא בנין זה גם במקרא וא"כ נכון לדבר בו, וכמו שאומרים ג"כ ונתרחקנו (במוסף י"ט) שנתברכו (בבהמ"ז) מה נשתנה (בהגדת פסח) אשר הניח אותן גם רו"ה על עמדן.

בער דוחה את תיקונו של סטנוב בראש ובראשונה מן הטעם שהוא חוטא להוראה המקורית של לשון התפילה: הצורה המתוקנת "השלוחה" היא צורת בינוני, בעוד צורת הפועל "נסתלחה" שיש ב"נוסחה הקדמונית" היא בזמן עבר. אולם חשיבותה של ההערה היא בקביעה העקרונית שמציב בער: בניין נתפעל הוא תקין מבחינה דקדוקית ואין לפסול את השימוש בו בנוסח התפילה: "וא"כ נכון לדבר בו". מכל מקום, נראה שעמדה זו אינה משקפת קבלה של דקדוק לשון חכמים והכרה במקומו, שכן ההצדקה לשימוש בבניין נתפעל נשענת על כך שכבר במקרא יש צורות פועל כאלה, גם אם בודדות. בער אינו מרבה להעביר ביקורת מפורשת על היידנהיים, אך לפנינו דוגמה לאחד המקרים שבהם הוא אינו נמנע מלעשות זאת, ומבקר את קודמו על חוסר העקביות שהוא מגלה בעניין זה: בחלק מהנוסחאות הוא משאיר את הצורה המקורית בבניין נתפעל ואילו בחלקן הוא מקבל את תיקוניהם של קודמיו.

3.1.5.3 נתעלה (עמ' 212)

צורת נתפעל נוספת עולה בבברכת "יוצר אור" בתפילת שחרית לשבת: "ביום השביעי נְתַעֲלָה וישב על כסא כבודו". רז"ה מכיר שכך הוא בכל הסידורים, אך מתנגד לשימוש בבניין נתפעל שנתפס בעיניו כארמי: "ובכל הנוסחאות מצאתי **נתעלה** ולדעתי יותר נכון לומר עלה. כי נתעלה לשון

¹⁴⁹ וי"צ, סי' שנט.

¹⁵⁰ את השימוש בבניין נתפעל במקום נפעל מדגים בער באמצעות הצירוף "שער המשתלח". בחירה זו יש בה כדי להתמיה שכן באופן פשוט היא מתפרשת כגזורה מבניין התפעל, ואולם, המחקר מעלה כי הצדק עם בער, ולמעשה תהליך ההיקש של התפעל לנפעל לא היה מושלם. רוב צורות הבינוני של בניין נתפעל מופיעות במ"ס תחילת (ראו סגל, עמ' 118), גם אם יש בלשון חכמים דוגמאות בודדות לצורות "נתקטל" (בר-אשר, מחקרים, ב, עמ' 128-135).

ארמי הוא והנו"ן והתי"ו לסימן הבנין ולא כן מנהג לשון עברי. ואין נכון לערב לשון ארמי בלשון עברי".¹⁵¹ ואכן, בסידורו נדפס כאן הנוסח המתוקן, בבנין קל: "ביום השביעי עָלָה וישב על כסא כבודו" (לח ע"א). סטנוב שותף לעמדתו הדקדוקית של רז"ה ומבקש להימנע מהצורה בנתפעל, אך הוא מעדיף להגיה אותה לצורה המקבילה בבנין התפעל: הַתְעַלָּה (סז ע"א). סטנוב מצדיק זאת באמצעות הסבר תיאולוגי היונק מספרות הקבלה,¹⁵² הסבר המתבסס על ההבחנה בין הוראתו של בנין קל והוראתו של בנין התפעל. היידנהיים קיבל את תיקונו של סטנוב ואף הוא העמיד כאן "התעלה" (נח ע"א), וכך מוצאים גם בסדר עבו"י. בער מודע לכך ש"התעלה" היא צורה מתוקנת על גבי הנוסח המקורי "נתעלה", ורואה לנכון סביר מדוע במקרה זה הכריע לאמץ אותה אף על פי שהוא אינו רואה פסול בבנין נתפעל, ובמקרים אחרים דחה את ההגהות שהוצעו לו:

הַתְעַלָּה בהתפעל כן הגיה בעל וי"צ והלך אחריו רו"ה ונכון הוא, ובסדורים שלפניהם נדפס הַתְעַלָּה בנתפעל, שהשתמשו בו חז"ל במקום נפעל של מקרא ופירש עליו אבודרהם שהוא מל' מאד נעלית (תהלים ל"ז, י'). אמנם הַתְעַלָּה יתכן יותר כי הכוונה פה שכביכול היה יורד הקב"ה מלמעלה למטה כדי לבראת עולמו ואחרי שגמר מלאכתו שב ועלה למעונו למעלה והוא כעין ויעל אלהים מעל אברהם (בראשית י"ז, כ"ב) וע"כ הנכון הַתְעַלָּה שטעמו שעלה על ידי עצמו כמו התרומם ובל"א ער ערה אָב זיך.

מדבריו של בער עולה במפורש כי דחיית הצורה "נתעלה" והחלפתה ב"התעלה" לא נגזרה משיקול דקדוקי אלא משיקול תוכן נקודתי: להבנתו, התעלותו של האל המתוארת בנוסח התפילה כאן היא פעולה חוזרת (רפלקסיבית) שפועל האל על עצמו, ולא פעולה סבילה שנגרמה לו על ידי זולתו כפי שעשוי להשתמע מהשימוש בבנין נתפעל (או נפעל). ביסוד הבנה זו עומדת ההנחה שהוראתו של בנין נתפעל היא סבילה, הוראה המשתקפת בתחילית נו"ן המשמשת בו בהשפעת בנין נפעל. תפיסה זו הופיעה, כאמור, כבר בדברי רש"י והיא אינה משוללת יסוד: חוקרי לשון חז"ל מצביעים על כך שבנין פועל נעלם מלשון חכמים (מלבד צורות בינוני המשמשות בתפקיד שמני) ואת הצורך בצורת סביל לבנין פועל מילאו צורות פועל בבנין התפעל, בשינוי התחילית ל-נְתַ- כאנלוגיה לבנין נפעל.¹⁵³ עם זאת, ראוי להזכיר שבמחקר לשון חז"ל מקובל כי ההוראה הסבילה היא רק אחד משימושי של בנין נתפעל ויש לו משמעויות שונות ובהן גם גוונים של ההוראה

¹⁵¹ ש"ת, סי' רז.

¹⁵² וי"צ, סי' שיז: "והטעם עתה ביום זה נגמרו ונשלמו פעולותיו ית' אשר תכלית כוונתם למען הראות רוממותו ית' למשכילי עם כמ"ש הר"י ז"ל. ובעבור התעלותו מצד פעולותיו לכן נכון לומר התעלה מבנין התפעל כלשון בני אדם ודלא כש"ת שכתב לאמר עלה"
¹⁵³ סגל, עמ' 118.

החוזרת (המצויה למעשה גם בבניין נפעל!).¹⁵⁴ בנוסח התפילה הנדון "ביום השביעי נתעלה וישב על כסא כבודו" משמש בניין נתפעל במשמעותו החוזרת, והתיקון שמכניס בו בער מבטא את העובדה שהוא לא היה ער לקיומה של אפשרות זו. מכל מקום, בצורך שלו להסביר את הכרעתו החריגה לטובת התיקון "התעלה" ניכרות היטב השיטתיות והיסודיות המאפיינות את עבודתו, ומודגם האופן שבו מעורבים בהכרעותיו שיקולים שאינם נגזרים מדקדוק.

3.1.5.4 כנתעבר (עמ' 371)

צורת נתפעל נוספת עולה בהושענא לשבת: "'כחושעת מצנף בד פנתעבר" (עמ' 371). בער אינו מעיר עליה דבר, ודומה שיש בכך ביטוי להכרה שלו בייחודה של לשון הפיוט.

3.1.6 נופעל

3.1.6.1 נטל כבוד (עמ' 238)

במסורות לשון חכמים שבכתב ושבועל-פה עולות צורות פועל שבראשן נו"ן בתנועת u: נצחתי, נוטל, נוצל.¹⁵⁵ על פי צורתן הן נראות כפעלי פ"נ בבניין פועל, אך ניתוח זה אינו מתקבל על הדעת שכן בניין זה חדל מלשמש באופן חי בלשון חכמים. ואכן, במקרים רבים הצורה הפעילה המקבילה היא בבניין קל ולא בבניין פיעל כפי שהיה צפוי אילו היה מדובר בבניין פועל. חוקרי לשון חז"ל נדרשו לצורות אלה וכיום מקובל לראות בהן צורות מבניין נפעל, בשינוי תנועת התחילית מ-i ל-u. עדות לשימוש כזה מצויה כבר במקרא: נוֹלְדוּ (דה"א ג, ה; כ, ח), ולאור התרחבותה של תופעה זו בעברית שלאחר המקרא יש שביקשו לראות כאן בניין שהתחדש בלשון חכמים – בניין נפעל. ילון ציין לדוגמאות רבות העולות בכתבי היד ובדפוסים הקדומים של ספרות התנאים והאמוראים, והראה כיצד במקרים רבים הן לא הובנו כראוי, והתפרשו בטעות כגזרות מבניין פועל. על פי הבנה זו הוכנסו בהן תיקוני כתיב או ניקוד עד שכמעט לא נותר זכר לתופעה זו בדקדוק לשון חז"ל.

דוגמה אחת כזו עולה בסידור בנוסח "אתה יצרת" הנאמר במוסף לשבת וראש חודש: "ולפי שחטאנו אנחנו ואבותינו, חרבה עירנו ושמש בית מקדשנו וגלה יקרנו ונטל כבוד מבית חיינו". כך מנוקדת הצורה בסידורים רבים – קדומים ומאוחרים. מדקדקי הסידור ראו בה, כצפוי, צורת פועל מן השורש נט"ל בבניין פועל, כפי שעולה במפורש מדברי רש"י: "וְנָטַל. כ"ה הנו"ן בשור"ק

¹⁵⁴ סגל, עמ' 119-120; הנמן, עמ' 208 וראו גם ברויאר, פסחים, עמ' 175-178.

¹⁵⁵ למראי מקום, דוגמאות נוספות ודיון בסוגיה זו ראו: ילון, מבוא, עמ' 152-159. על תופעה זו במסורת תימן ראו שבטיאל, מסורות התימנים, עמ' 212.

והטי"ת בפת"ח ודגושה והוא פעל עבר מבנין פועל תולדת בנין הדגש כמו לָקַח עמי חנם (ישעיה נ"ב) פירושו כמו נלקח".¹⁵⁶ ניתוח דקדוקי כזה מוצאים גם אצל בער, ולצידו אפשרות נוספת:

וְנָטַל. כן ברוב הסדורים והוא עבר בבנין פועל משרש נטל. ובסדור רפ"ז וְנָטַל וגם הוא

יתכן ויהיה עבר נפעל מן נטל

כפי שכותב בער, קדמותה של התנועה u בהגייתה של תיבה זו עולה מסידורים מנוקדים ומהכתיב מלא וא"ו המצוי בסידורים אחרים.¹⁵⁷ עם זאת, הוא מעיד על הניקוד "וְנָטַל" המצוי לדבריו בסידור פראג רפ"ז. אין בכך ראיה למקוריותו של ניקוד זה שכן הסידור הנזכר ידוע בתיקונו הרבים על פי דקדוק המקרא,¹⁵⁸ אך הקושי שמעוררת צורה זו והתיקון נוטל-ניטל, מוכרים גם ממקום אחר: בכ"י קאופמן מוצאים כמה דוגמאות לכתיב "נוטל" אשר מנוקדות בחיריק על ידי הנקדן, לעיתים תוך שינוי הוא"ו ליו"ד (שבת יז, ג; שם ה).¹⁵⁹

בער, כאמור, אינו מטיל דופי בניקוד "וְנָטַל" אך אין ספק כי הוא שגה בניתוח הצורה כאשר גזר אותה מבניין פועל, ולא היה מודע לתופעה המורפו-פונטית בלשון חז"ל שהיא מייצגת. את תיאור גלגוליו של בניין נפעל ומה שעלתה לו במרוצת הדורות חותם ילון: "לבסוף באו מדקדקים והדביקו על אחדים מהם תו של בניין פעל, וכך אבד פרק בדקדוק לשון חכמים". גם אם אין לבוא עימו בטרזניה, הערתו של בער על הצורה "וְנָטַל" בנוסח תפילה זה היא דוגמה לכך.

3.2 חילופי בניינים

רבות מהערותיו של בער על צורות פועל העולות בסידור נוגעות לבניין שבו הן נוטות. בדרך כלל דבריו אמורים על רקע הגייתן הרווחת בפי המתפללים או על רקע סידורים שבהם ניקודן של צורות פועל אלה משקף נטייה בבניין אחר והוא מצביע על השיבוש שיש בהן, לדעתו, ומבקש לבסס את עמדתו. חלק מהמקרים נידונו על ידי קודמיו והוא מתייחס לדבריהם ומכריע על פי שיקול דעתו, ובמקרים אחרים בער מציע תיקון או דיוק שלא נזכר קודם לו, בדרך כלל על בסיס שימושי הלשון במקרא. הדוגמאות מוצגות להלן על פי חילופי הבניינים המיוצגים בהן מטעמי נוחות בלבד, ועל פי רוב אין בכך כדי להצביע על קשר בין המקרים השונים.

¹⁵⁶ סידור רש"י, ב, עמ' 495.

¹⁵⁷ לדוגמה: סידור רס"ג, עמ' קל; סידור רע"ג, עמ' צ.

¹⁵⁸ ברגרין, עמ' 87.

¹⁵⁹ דוגמאות נוספות מעין זו יש לרוב אצל ילון, מבוא, עמ' 152-159.

3.2.1 קל / נפעל

3.2.1.1 וְתַעֲרַב עֲלֶיךָ עֲתִירְתָּנוּ (עמ' 358)

נוסח "ותערב" שאותו נהגו להוסיף בברכת "עבודה" בימים טובים נידון על ידי כהן והוא הצביע על השינויים שבאו בו מידם של מדקדקי הסידור: בנוסח המקורי שימשה צורת הפועל "וְתַעֲרַב" מבניין נפעל והיא הוחלפה בצורה "וְתַעֲרַב" מבניין קל. מילת היחס "לפניך" תוקנה אף היא ותחתיה הועמד כאן "עליך".¹⁶⁰ הדברים הוצגו על ידי כהן באופן מקיף, ובכלל זה גם ההערה הקצרה שמעמיד בער¹⁶¹ אשר משקפת את קבלתו המוחלטת של הנוסח המתוקן "וְתַעֲרַב עֲלֶיךָ" הן מצד בניינו של הפועל והן מצד מילת היחס המשלימה אותו, שניהם על רקע השימוש המצוי במקרא:

ותערב עליך, כן העמיד רו"ה את הנוסחא עש"ה יערב עליו שיחי (תהלים ק"ד ל"ד) וכן העקר כמו שכתב הראב"ע בצחות דף מ"ג.¹⁶²

3.2.2 קל / פיעל

בין חילופי הבניינים העולים בהערותיו של בער, מספרן של הדוגמאות לחילוף קל/פיעל הוא הגדול ביותר. במחקר מתוארת נטייתה של לשון חכמים לשימוש בבניין פיעל במקום בקל,¹⁶³ אך הדוגמאות המובאות כאן אינן עשויות מקשה אחת ומוצאים בהן את שני הכיוונים לחילוף: בחלקן בער מצביע על שימוש שגוי, לדעתו, בבניין פיעל ומעמיד צורה בבניין קל, ובחלקן הוא קובע כי הצורה הראויה היא בבניין פיעל ודוחה צורה קיימת או רווחת בקל. גם הנימוקים המלווים את הכרעותיו השונות של בער הם מגוונים: יש שהוא נשען על שימושים במקרא, ויש שקביעותיו נגזרות מהוראותיהם של הבניינים (עומד או יוצא). אף על פי כן, דומה שהחילופים התדירים הללו משקפים את ערעור הגבולות בין הבניינים ואת הטשטוש שחל במובהקות של הוראותיהם.

3.2.2.1 נפשי חֲמָדָה בצל ידיך (עמ' 250)

בקהילות אשכנז נהגו לומר בשבתות ובחגים את "שיר הכבוד"¹⁶⁴ ובו החרוז: "נפשי חֲמָדָה בצל ידיך לדעת כל רז סודך". פיוט זה המיוחס לחסידי אשכנז במאה האחת-עשרה או השנים-עשרה אינו מופיע בכל הסידורים, אך בסידורים שהעמידוהו מנוקדת צורת הפועל "חֲמָדָה" בבניין קל.

¹⁶⁰ כהן, ותערב.

¹⁶¹ שם, עמ' 365.

¹⁶² וכבר הראה שם כהן כי דברי ר' אברהם אבן-עזרא אמורים בעיקרם כלפי מילת היחס המשלימה את הפועל ער"ב בהוראה זו שעל פי המקרא צריכה להיות "על" ולא "לפני". ראו שם, עמ' 362.

¹⁶³ בן-חיים, ים המלח, עמ' 49-55.

¹⁶⁴ נחלקו המנהגים אם לאמרו לפני הוצאת ספר תורה או בסיום תפילת מוסף, ויש קהילות שבהן הוא נאמר בתפלת ערבית ליום כיפור בלבד, כחתימה לשיר הייחוד. ראו גולדשמידט, יוה"כ, מבוא עמ' כט. ושם מזכיר גם את בחירתו להעתיק אותם למחזוריו מתוך סדר עבו"י: "במחזור שלפנינו הוספנו מטעמים מעשיים את הטקסט מתוך הסידור 'עבודת ישראל' עם פירושו של ר' יצחק בער".

כך בסידור רש"ס (ב, 417) ובסידור היידנהיים (ט ע"א, במניין הדפים השני), וכך היא נשמעת בפייהם של מתפללים עד ימינו.¹⁶⁵ בער מערער על כך וקובע כי נדרשת כאן צורת פועל בבניין פיעל, כפי שמופיע בפסוק העומד ביסוד לשון הפיוט כאן:

נפשי חֲמֵדָה כן העיקר והוא עש"ה בצלו חֲמֵדָתִי (שיר ב', ג') וכן הדפסתי כבר בסדור תפלת ישרים. וברוב סדורים גם באותן של רו"ה נדפס חֲמֵדָה בקל וטעות והעד מלת בצל שלא יתכן לומר אחר חֲמֵדָה והיה לו לכתוב חֲמֵדָה צל או אֶת צל וע"כ נכון חֲמֵדָה כלי הכתוב.

ראיה לכך שחרוז זה אכן מבוסס על הפסוק "בצלו חֲמֵדָתִי וישבתי" בער מביא מתחום התחביר: במקרא ובמקורות העברית לדורותיה משמשות בדרך כלל צורות פועל מהשורש חמ"ד בבניין קל, והשלמתן במושא ישיר: "ולא יחמד איש את ארצך" (שמות לד, כד), "ולא תחמד אשת רעך" (דברים ה, יח). לעומת זאת, השלמה באמצעות מילת היחס ב"ת אינה מצויה במקרא אלא בפסוק זה בלבד, ועל כן אין ספק כי החרוז "נפשי חמדה בצל ידיך" נכתב בהשראתו, ויש להעמידו אפוא בבניין פיעל כפי שהוא במקורו.¹⁶⁶ הגהה זו של בער מתקבלת על הדעת, אך היא לא חלחלה אל הסידורים שנדפסו בעקבותיו ולא הותירה את רישומה באופן שבו ממשיך ומוֹשֵׁר הפיוט גם כיום.

3.2.2.2 בְּטִלְתָּ (עמ' 283)

בלשון המשנה באבות ד, י בער מנקד "ואם בְּטִלְתָּ מן התורה" אולם הערתו הקצרה מסגירה את העובדה שניקוד זה איננו מוסכם על הכול:

בְּטִלְתָּ בבנין הקל כמו ובטלו הטוחנות (קהלת י"ב, ג') ופעל בודד הוא וכן כתב רשב"ץ. ואכן, עיון בסידורים מגלה כי ברבים מהם מנוקד הפועל בבניין פיעל: "ואם בְּטִלְתָּ מן התורה".¹⁶⁷ בדבריו של בער אין התייחסות מפורשת לצורה זו שאותה הוא מבקש לדחות, וכדרכו הוא מביא ראיה מהופעתו (היחידאית) של שורש זה במקרא בבניין קל, וקובע כי מדובר ב"פעל בודד". מכל מקום, הניקוד "בְּטִלְתָּ" איננו חידוש של בער, וכך ניקדו רוב מדקדקי הסידור שקדמו לו.¹⁶⁸ הערה בעניין זה מוצאים כבר בסידור רש"ס אשר מעיד על תפוצתו הנרחבת של הניקוד "בְּטִלְתָּ" בסידורים אך רואה בו "טעות סופר" ומגיה אותו:

¹⁶⁵ ראו גם הברמן, עמ' מז.

¹⁶⁶ על פי "מאגרים", בלשון הפיוט יש דוגמאות בודדות לצורות מהשורש חמ"ד בבניין קל שהשלמתן באמצעות מילת היחס ב"ת. ביוצר לפרשת וישב המיוחס לר' שמואל בר' הושענא: "גבול צבי כמה חביב הוא ששלושת אבות חמדו בו לשוכנה", ובחרוז פרי עטו של שמואל הנגיד: "שמח כי דברו חומדים בד".

¹⁶⁷ ראו שרביט, אבות, עמ' 157. וראו גם ריזיק, עמ' 171.

¹⁶⁸ כך רש"ס (ב, 597), ר"ע ור"א (עא ע"ב), סטנוב (קלו ע"ב) והיידנהיים (פז ע"א). רו"ה הוא היחיד שמנקד כאן "בְּטִלְתָּ", בפיעל, וכדלהלן.

הנה בכל הסדורים נקודה הבי"ת בחיר"ק ולפי זה בהכרח תהיה הטי"ת דגושה ויהיה פעל עבר ליחיד נמצא מבנין הדגש ולפי דעתי הוא טעות סופר וצריך להיות הבי"ת בקמ"ץ כי הוא בהכרח פעל עבר ליחיד נמצא מבנין הקל כי הוא פעל עומד, כלומר אם אתה הולך בטל מן התורה אבל בנין הדגש הוא יוצא כלומר שמבטל את האחרים מן התורה (סידור רש"ס, ב, עמ' 597)

רש"ס מסביר כי לשון המשנה "ואם בטלת מן התורה" אינה סובלת הוראה של פועל יוצא ומתבקש כאן פועל עומד בבנין קל: המשנה אינה מדברת באדם המבטל אחרים מן התורה אלא באדם המתיר של מכך בעצמו.¹⁶⁹ כך העמידו גם ר"ע ור"א (עא ע"ב), אולם בניגוד לקודמיו רז"ה מנקד "בְּטַלְתָּ" (ע ע"ב) ומדגיש כי נדרש כאן דווקא פועל יוצא:

ואם בטלת מן התורה. הבי"ת בחיר"ק והטי"ת דגושה לסימן הבנין. וע"י ר"ע ור"א נדפס ואם בטלת בקמ"ץ הבי"ת וברפה הטי"ת וטעות הוא שהרי בבנין הקל פעל עומד הוא כמו ועבר ובטל מן העולם. ובנדון דידן צריך להיות פועל יוצא. (רז"ה, ש"ת, סי' רפד)

רז"ה אינו מרחיב בהסבר קביעתו זו והיא אינה מתיישבת עם התבניות הדקדוקיות המקובלות (ועם הופעתו של השורש במקרא), אולם המחקר מעלה כי יש בסיס לקריאה "בְּטַלְתָּ" ואין לפסול אותה.

למעשה, שתי הקריאות בקל ובפיעל משתלשלות ממסורות קדומות ומתועדות בעדי נוסח טובים של המשנה: בכ"י קאופמן מנוקד "בְּטַלְתָּ" בבנין קל וכך, ככל הנראה, היא מסורתו של כ"י פארמה א,¹⁷⁰ לעומת זאת, בכ"י קימברידג' (מהד' לו) הכתיב "ביטלת" מעיד באופן מובהק על בנין פיעל. בער, כאמור, הכריע בין המסורות השונות במשנה על סמך הופעתו היחידאית של השורש בט"ל במקרא, כפועל עומד בבנין קל. אולם מחקר לשון חז"ל מלמד כי דווקא הגרסה "בְּטַלְתָּ" (בפיעל) משקפת בצורה נאמנה יותר את המציאות בלשון חכמים - הן בשורש זה עצמו והן בהוראתו של בנין פיעל. ילון עסק בצורות מהשורש בט"ל העולות בספרות התנאים והאמוראים ובספרות הרבנית, ועמד על החילופים המוכרים בהן במשניות ובסידורים, בכתבי-היד

¹⁶⁹ קריאה מדוקדקת מגלה כי טיעון דקדוקי זה רמוז גם בדבריו הקצרים של בער, במילים "פועל בודד". מילים אלה עשויות להתפרש כמתייחסות ליחידאיותו של הפועל "בְּטַלְתָּ" במקרא, אך למעשה זהו מינוח דקדוקי המשמש פה ושם בלשון מדקדקי ימי הביניים לציון פועל עומד (למשל, רד"ק, ספר השורשים, ערך אר"ך). מינוח זה משמש כאן בדברי רשב"ץ שבער מפנה אליהם, ודומה שהוא שואב או מצטט אותו משם. תודתי לפרופ' יוסף עופר על ההערה בעניין זה.

¹⁷⁰ כ"י פארמה א אינו מנוקד בחלקו זה אך הנמן קובע כי צורות בבנין פיעל מופיעות בו בדרך כלל בכתיב מלא יו"ד. ראו הנמן, עמ' 187.

ובדפוסים,¹⁷¹ אך בהקשר זה חשובים בעיקר דבריו ביחס לשימוש בבניין פיעל כפועל עומד בהוראה של שינוי מצב. הוא מצביע על צורות פיעל שונות המשקפות, ככל הנראה, הוראה מחודשת זו בלשון חז"ל¹⁷² ומסתבר שהמסורת הקוראת כאן "ואם בְּטִלְתָּ מִן הַתּוֹרָה" היא דוגמה נוספת לכך. אין להוציא מכלל אפשרות שמסורת זו הייתה בפיו של רז"ה והוא ביקש לקיימה. הוא לא היה ער להוראתו העומדת של בניין פיעל שהתחדשה בלשון חכמים ועל כן נדחק לומר כי בלשון המשנה מתבקש פועל יוצא.

3.2.2.3 לְרָצוֹת (עמ' 287)

במשנה באבות: "ארבע מדות בדעות: נוח לכעוס ונוח לרצות יצא שכרו בהפסדו" וכו' (ה, יא).¹⁷³ הוראתה של צורת המקור "לרצות" היא ברורה ומתייחסת ליכולתו של האדם לשכך ולצנן את כעסו, אולם ניקודה וניתוחה הדקדוקי שנויים במחלוקת.

רש"ס מנקד "לְרָצוֹת" (ב, 610) בזיקה לצורת המקור המקבילה - "לכעוס". צורה זו מכוונת למסורת הנקדן של כ"י קאופמן, ובהמשך היא זוכה לתמיכתו של ר"י עמדין,¹⁷⁴ ומצויה בסידוריהם של סטנוב (קמא ע"א), היידנהיים (פט ע"א) ובער (עמ' 287). ואולם, לצד הניקוד "לְרָצוֹת" בבניין קל יש עדויות רבות לקיומו של הניקוד "לְרָצוֹת" בבניין פיעל. רש"ס מעיד על ניקוד זה "בקצת סידורים" אך דוחה אותו ורואה בו טעות סופר שכן מההקשר במשנה מתבקש כאן פועל עומד, ולא יוצא: "כי לְרָצוֹת הוא פעל עומד לפי הענין שפירושו שהוא נוח להיות מרוצה ולא לְרָצוֹת את אחרים".¹⁷⁵ מכל מקום, עדותו זו של רש"ס מצטרפת לניקודם של ר"ע ור"א (עד ע"ב) ורז"ה (עב ע"ב), ולדבריו של סטנוב בחיבורו "אגרת בית תפלה" (סי' תנא)¹⁷⁶ המלמדים כולם על הצורה "לְרָצוֹת" שהתהלכה באשכנז ורווחה בסידורים.¹⁷⁷ מסורת זו הייתה מוכרת גם מחוץ לאשכנז והיא עולה כבר בדבריו של הרשב"ץ, ר' שמעון בן צמח דוראן, שחי במאה הארבע-עשרה

¹⁷¹ ילון, מבוא, עמ' 147-149. בחינת הופעותיו של שורש זה במשנה מעלה כי לצד כ-80 היקרויות המנוקדות בכ"י קאופמן בבניין קל כפי שהוא במקרא, יש גם כ-50 צורות בט"ל בבניין פיעל (לצידן יש עוד חמש בנפעל, שתיים בהפעיל ואחת בהופעל).

¹⁷² ילון, שם, עמ' 160-164.

¹⁷³ בהמשך מגדירה המשנה ארבעה סוגים שונים של אישיות באמצעות השילובים האפשריים של שתי התכונות ההופכיות: "לכעוס" ו-"לרצות" עם מידת הקושי או הקלות להגיע אליהן. מבנה כזה מכונה "סטראלמה" והוא מאפיין רצף של משניות בפרק החמישי במסכת אבות: "ארבע מידות באדם" (משנה יד); "ארבע מידות ביושבים לפני חכמים" (משנה טז); "ארבע מידות בנותני צדקה" (משנה יז); "ארבע מידות בהולכי לבית המדרש" (משנה יח); "ארבע מידות ביושבי לפני חכמים" (משנה יט). לספרות בעניין זה ראו שרביט, לשונה וסגנונה, עמ' 31, הערה 21.

¹⁷⁴ לו"א, ח"ב סי' קנו (יצחקי, לו"א, עמ' רט).

¹⁷⁵ רש"ס, ב, עמ' 610. הניקוד שלי.

¹⁷⁶ סטנוב אף הוא דוחה את הניקוד "לְרָצוֹת" מכוח ההקשר שאינו סובל כאן שימוש בפועל יוצא, אך מדבריו עולה כי הגייה זו הייתה שגורה בסביבתו: "משא"כ מלת לְרָצוֹת כפי השגור שהוא מבנין פיעל הנה יהי' [ה] משמעותו שהוא נוח לרצות אחרים כמו בנין יִרְצו דלים. (איוב) משא"כ כוונת המאמר".

¹⁷⁷ ואכן, לצד סידורים רבים שבהם מתועדת הצורה "לְרָצוֹת" בבניין קל, שרביט מונה גם מספר רב של סידורים המנקדים כאן "לְרָצוֹת" בפיעל (שרביט, אבות, עמ' 196). הניקוד בפיעל מצוי גם במספר מחזורים איטלקיים, ראו ריזיק, עמ' 178. לדעת ריזיק, ייתכן שחילוף זה נובע משינוי במבנה ההברה בהשפעת הרי"ש.

בספרד. אף הוא מעדיף את הניקוד "לְרָצוֹת" המופיע במקצת סידורים ספרדיים ומבטא את המשמעות העומדת המתבקשת כאן, אך מעיד כי הצורה השגורה היא "לְרָצוֹת" בפועל: "ונראה שהגרסא המדוקדקת היא לְרָצוֹת על משקל לכעוס כמו ולא יוסיף לְרָצוֹת עוד וכן ראיתי מנוקד בתפילות ספרדיות. כי לְרָצוֹת שהוא שגור בפי הכל הוא יוצא לאחר כמו בניו יָרְצוּ דלים ואל תִּרְצָה את חבירך. ואם היא [=לְרָצוֹת, בפועל] גרסא מדוקדקת נפרש אותו לרצות את עצמו".¹⁷⁸ על אף שהוא מעדיף את הניקוד "לְרָצוֹת" בבניין קל, רשב"ץ אינו ממחר לדחות את מסורת ההגייה הרווחת בציבור מכוח שיקולים דקדוקיים. הגייה זו אומנם אינה מתועדת במסורות המנוקדות של המשנה אך הוא מייחס חשיבות לעובדה שזוהי הגרסה הרווחת ואינו מוציא מכלל אפשרות שמדובר ב"גרסא מדוקדקת" המשתלשלת ממסורת קדומה ומשמרת אותה. הוא עושה מאמץ ליישב אותה ומסביר כי הפועל "לְרָצוֹת" משמש כפועל יוצא מהאדם כלפי עצמו: "לְרָצוֹת את עצמו", מעין פעולה חוזרת.

השגה על המסורת הקוראת כאן "לְרָצוֹת" בבניין פועל מוצאים גם בדבריו של סטנוב, ואף הוא מהנימוק שאין מקום בהקשר זה לפועל יוצא. בחיבורו המוקדם "אגרת בית תפלה" הוא מציע להגיה אותה ולהעמיד "לְרָצוֹת" בבניין נפעל,¹⁷⁹ אך ב"ויעתר יצחק" הוא חוזר בו מהצעתו זו ותומך בניקוד "לְרָצוֹת" בבניין קל, וכך מעמיד בסידורו (קמא ע"א).¹⁸⁰ היידנהיים (פט ע"א) ובער הולכים בעקבותיו, אך ההערה הקצרה בסדר עבו"י רומזת לקיומן של מסורות אחרות בצורה זו: **לְרָצוֹת** בבנין הקל כמו ותרצני (בראשית ל"ג, י) והטעם, להיות רוצה ואוהב את מי שהיה כועס עליו.

בניגוד למדקדקים ומפרשים שקדמו לו, בער אינו מעמת את הניקוד "לְרָצוֹת" עם הצורה המתחרה "לְרָצוֹת" ואינו מבסס את הכרעתו על הוראתו העומדת של בניין קל לעומת ההוראה היוצאת המוצגת בבניין פועל. הוא מסתפק בהפניה לפסוק שבו עולה השורש רצ"י בבניין קל בהוראה המתבקשת גם כאן: "כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים וְתִרְצָנִי" (בראשית לג, י). אין ספק כי בער הכיר את המחלוקת בניקודה של התיבה אך דומה שהוא התייחס לכך כשאלה

¹⁷⁸ מגן אבות, פז ע"א.

¹⁷⁹ אגרת בית תפלה, סי' תנא. צורת מקור מהשורש רצ"י בבניין נפעל אינה עולה במקרא אך סטנוב מציין לצורה "לְרָצוֹת" (שמות י, ג), אף היא מקור נפעל בגזרת ל"י ופ"א הפועל גרונית. הניקוד "לְרָצוֹת" בנפעל נזכר גם בדבריו של ר' שלמה עדני בפירושו "מלאכת שלמה" למשנה כאפשרות המועדפת עליו. בדרך אגב יש להעיר כי דוברי העברית בימינו אינם מבחינים בהגייתן של "לְרָצוֹת" בפועל ו"לְרָצוֹת" בנפעל, אך בפיחם של אשכנזים היה הבדל בין הגיית הקמץ והפתח גם אם המכפל לא היה הגוי בפיחם, ולעומת זאת בחלק ממסורות ההגייה הספרדיות השתמרה הגיית המכפל גם אם לא התקיימה בהן הבחנה בין קמץ ופתח.

¹⁸⁰ וי"צ, סי' תעח. וז"ל: "ונוח לְרָצוֹת. חירק שוא חולם מב"הק [=מבניין הקל]. ובב"ת כתבתי לְרָצוֹת צירי קמץ מבנין נפעל וטעות הוא...סוף דבר בנידון דידן אבטל דעתי וחזר הדין ממ"שכ בב"ת [בבית תפלה] לְרָצוֹת וצ"ל לְרָצוֹת בב"הק [בבניין הקל]"

שכבר הוכרעה: הניקוד "לְצוֹת" היה מבוסס ופשט במשניות ובסידורים ואילו הצורה בבניין פיעל נדחקה.

3.2.2.4 שְׁפָטְרָנִי מעונשו שלזה (עמ' 226)

נוסח ברכת "ברוך שפטרני" שאומר האב בהגיע בנו למצוות נידון בהרחבה בדבריהם של מדקדקי הסידור בהקשר למבנהו וצורתו של צירוף הסמיכות "מעונשו של זה", ובער רומז לכך בהערה קצרה: "שלזה. כן עקר".¹⁸¹ לעומת זאת, צורת הפועל "פטרני" לא עוררה עניין מיוחד בספרות דקדוק לשון התפילה אך בער מעיר עליה ומבקש להדגיש כי היא נוטה בבניין קל:

שְׁפָטְרָנִי מגזרת כי לא פטר יהוידע הכהן את המחלקות (דה"ב כ"ג, ח') לי פריקת החובה "ענטלעדיגען" וכן ראשי אבות ללוית בלשכות פטורים (דה"א ט', ל"ג) וחז"ל השתמשו הרבה בלשון זו כגון יכול אני לפטור את כל העולם מן הדין (סוכה מ"ה ע"ב) פטור מק"ש, פטורים מן התפלה (ברכות י"ז ע"ב). ובעל התשבי נקד שְׁפָטְרָנִי בפיעל וטעה כי זהו לי שלוח חפשי הוא "פריי לאַסען", ועיין גטין ס"ה ע"ב.

כפי שמציין בער במפורש, ברקע עומדים דבריו של ר' אליהו בחור שמהם עולה ההגייה "ברוך שְׁפָטְרָנִי", בפיעל. בספרו "התשבי" (ערך "פטר") הוא קובע כי בלשון המקרא משמש השורש פט"ר בבניין קל הן כפועל עומד והן כפועל יוצא, אך בלשון חז"ל ההוראה היוצאת מבוטאת בדרך כלל באמצעות בניין פיעל: "ועל הרוב הרגילו היוצא בפעל הדגוש באמרם לא פטרנוהו בלי לוי, ברוך שפטרני".¹⁸² קשה לדעת האם תיאור הוראותיו של השורש פט"ר בבניינים השונים נגזר ממסורת ההגייה שהכיר, או שהוא קבע את הניקוד "פטרנוהו", "פטרני" בפיעל על פי עמדתו הדקדוקית. בין כך ובין כך, דבריו אלה לא הותירו כל רושם והניקוד "ברוך שְׁפָטְרָנִי" אינו עולה ממקורות נוספים ואיננו מתועד בסידורים. הדוגמאות שמביא בער מעידות כי הוא אינו מקבל את התפיסה המייחסת את ההוראה היוצאת (בעיקר) לבניין פיעל, והוא מציע הבחנה אחרת בין משמעויותיו של השורש פט"ר בבניין קל ובבניין פיעל: "פריקת החובה" בבניין קל, לעומת "שלוח חפשי"

¹⁸¹ ראו להלן, פרק ד, סעיף 2.5.

¹⁸² קביעה זו אמורה בהמשך לדבריו כי כמו במקרא גם בספרות חז"ל משמש השורש פט"ר בבניין קל הן בהוראה יוצאת והן בהוראה עומדת. ותימה על הביטוי "לפטור את כל העולם" שמביא הבחור על מנת להדגים את השימוש בבניין קל בהוראה עומדת.

בבניין פיעל.¹⁸³ מהבחנה זו מתבקשת המסקנה כי הצורה המשמשת בברכת "ברוך שפטרני" היא בבניין קל, כמקובל.¹⁸⁴

3.2.2.5 יַעֲצֵנו רַע (עמ' 415)

נוסח הווידוי "אשמנו בגדנו" מסודר, כידוע, על פי א"ב, ובאות יו"ד יש בו הצירוף "יַעֲצֵנו רַע". כך, בבניין קל, מנוקד בדרך כלל בסידורים, אך בער מעיד כי "בקצת סידורים" מוצאים כאן "יַעֲצֵנו רַע" בפיעל. הוא דוחה ניקוד זה ורואה בו טעות:

יַעֲצֵנו רַע איש על עמיתו. ונקודו היו"ד בקמץ, ומה שבקצת סידורים יַעֲצֵנו בחירק טעות כי לא נמצא פעל יעץ בפיעל.

בער אינו מלווה את דבריו בדוגמאות, וקשה לקבוע בוודאות למה מכוונת קביעתו "כי לא נמצא פעל יעץ בפיעל". אין ספק כי בראש ובראשונה היא אמורה על רקע המקרא שבו נוטה השורש יע"ץ בעיקר בבניין קל ואינו נקרה בו בפיעל, אך לא מן הנמנע כי בקיאותו המופלגת של בער בספרות חז"ל וחושיו הלשוניים המחודדים העלו בליבו את התחושה כי קביעה זו נכונה במידה רבה גם ביחס לעברית שלאחר המקרא ועל כן הוא מנסח את דבריו באופן כללי ואינו תוחם אותם דווקא למקרא. ואכן, המציאות המשתקפת במקרא ביחס לשורש יע"ץ נשמרת גם בעברית שלאחר המקרא. על פי "מאגרים", גם בספרות החכמה, במגילות מדבר יהודה ובספרות התנאים והאמוראים שורש זה אינו מתועד בבניין בפיעל.¹⁸⁵ את התרחבות השימוש בשורש יע"ץ לבניין פיעל מוצאים רק בלשון הפייטנים, והוא מצוי כידוע הרבה בעברית החדשה ושכיח בה עד מאוד.¹⁸⁶

3.2.2.6 חֶסֶר לָנוּ (עמ' 554)

כאמור כאן, בברכה הראשונה של ברכת המזון מופיעות שתי צורות פועל מהשורש חס"ר והן מנוקדות בדרך כלל בבניין קל: "לא חֶסֶר לָנוּ ואל יַחֲסֵר לָנוּ מזון לעולם ועד". לצד ניקוד שכיח זה בער מעיד על מסורות ניקוד והגייה נוספות שהתקיימו כאן. בחלק הראשון של דבריו הוא מתעמת עם הניקוד "לא חֶסֶר לָנוּ" בפיעל, ויוצא להצדיק את הנוסח המקובל:

¹⁸³ כדרכו במקרים שבהם נדרשת הבחנה דקה בגוני משמעות, בער נעזר בתרגום לגרמנית. יש לשער כי ההבחנה שמציע בער מבוססת בעיקר על הביטוי ההלכתי "גט פיטורים" ונגזרותיו והיא מקוימת גם בעברית החדשה באופן חד יותר, אך למעשה מדובר במשמעויות קרובות ובמילון ההיסטורי כלולות שתיהן באותה הוראה של השורש פט"ר שהגדרתה: "בקיעה, פתיחה, שחרור, שילוח, הסרת חיוב" וכו'.
¹⁸⁴ ההפנייה הסתמית למראה שהוא מציב בסוף דבריו מוליכה אל הדיון התלמודי בדברי המשנה "האומר... פטורה לא אמר כלום" (גיטין ו, ה) הנוגע ישירות לגוני המשמעות של השורש פט"ר בבניין קל ובבניין פיעל. וראו בירורו המדויק של ילון, פרקי לשון, עמ' 307-308.
¹⁸⁵ רוב היקרויותיו של השורש יע"ץ בקורפוסים אלה הן בבניין קל, אך יש גם מעט בנפעל והתפעל. במשנה אין כלל צורות פועל משורש זה ועולה בה רק השם "עצה" (יבמות יב, ו).
¹⁸⁶ בחיבור חוכמתי מקומראן המכונה על ידי החוקרים "מוסר למבין" או "חכמת רז נהיה" מופיע: "תיעצנו והיית לוי". הצורה "תיעצנו" מנותחת ב"מאגרים" כגזורה מבניין פיעל, אך ניתוח זה איננו הכרחי. על רקע נטיותיו של הפועל יע"ץ בעברית של ימי הבית השני סביר יותר לראות פה צורת קל.

לא חסר לנו ולא יחסר לנו מזון, יש הנוקדים חסר יחסר בבנין פיעל (מרדכי לסוף ברכות) וא"כ מוסבת הלשון על הקב"ה ר"ל הקב"ה בטובו הגדול לא חסר לנו מזון ולא יחסר אותו לנו. אמנם הנקוד המורגל הוא חסר יחסר בבנין הקל וכן גם בסדורי הספרדים וכן גרסת אבודרהם וכן נקד השל"ה דף פ"ג, וכן הנכון כי כן בל' המקרא ולא יחסר לחמו (ישעיה נ"א י"ד), ומוסב הפעל על מזון ר"ל המזון לא חסר לנו ולא יחסר לנו בטובו הגדול *פעהלען* ;

הניקוד "לא חסר לנו" מתועד בדברי רבי מרדכי בן הלל בסוף פירושו למסכת ברכות, ובער אינו מצביע על קושי דקדוקי או מהותי בניקוד זה. הוא מסתפק בהצגת ההבדל בניתוחו התחבירי של המשפט על פי כל אחת מהאפשרויות, ומעדיף את הניקוד בבנין קל בראש ובראשונה מכוח היותו "הניקוד המורגל". בער מוסיף ומבסס נוסח זה ממקורות וסידורים גם מחוץ לאשכנז, והוא מזכיר פסוק הקרוב אליו בעניינו: "לא יחסר לחמו" (ישעיה נא, יד), אף כאן בבנין קל. ואולם, קשה להתעלם מכך שהעדפתו הברורה של בער לניקוד (השגור) בבנין קל עומדת בסתירה לפסיקתו של בעל "מגן אברהם" המצדד, הלכה למעשה, בניקוד בפיעל: "יש לומר לא חסר לנו בחיר"ק תחת החי"ת. אל יחסר לנו, שב"א תחת היו"ד ופת"ח תחת החי"ת וציר"י תחת הסמ"ך".¹⁸⁷ יש להניח כי בער הכיר את פסיקתו זו ובוחר במודע שלא להתעמת איתה. בהמשך דבריו בער מעיד על מסורת הגייה אחרת שהתקיימה כאן: "לא חסר לנו". הוא מציע כי קריאה זו נשענת על הפסוק "וארבעים שנה כלכלתם במדבר לא חסרו" (נחמיה ט, כא), אך דוחה אותה:

ויש אומרים חסר בצרי בהסמכם על הפסוק בנחמיה ט', כ"א, אבל טעות וראייתם היא לנגדם עומדת כי כלכלתם במדבר לא חסרו המובן בו שישראל בעצמם לא היה נמצא להם חסרון (בל"א זיא האטטען קיינען מאנגעל) וכן לא חסר לנו בצרי לא יהיה משמעותו שהמזון לא נמנע ממנו אלא מובנו יהיה שבשבילנו לא ימצא במזון בעצמו חסרון מה, והוא כנגד כוונת המאמר וע"כ העקר חסר בפתח.

פסילתו של הניקוד "חסר" מתבססת על ניתוח הבדלי המשמעות הדקים שיש בינו ובין הניקוד המקובל שמכוחם הוא מעדיף את האחרון. בער טוען כי הברכה מכוונת לשבח את הקב"ה על כך שסיפק לנו את כל צרכינו, ואילו מהקריאה "לא חסר לנו" משתמע שהשבח הוא לבני האדם על כך שהם מסתפקים במה שמגיע אליהם ואינם חשים בחוסר. מכל מקום, גם אם ניתן לחלוק על

¹⁸⁷ או"ח סי' קפז ס"ק ג. אפשרות זו עולה כאמור גם בדברי המרדכי, אך הוא התנגד לה שכן היא יוצרת חוסר התאמה בין שתי צורות הפועל: "חסר" בפיעל, ואילו "יחסר" בקל. חוסר התאמה כזה אינו קיים לשיטתו של בעל "מגן אברהם" אשר קובע כי יש להגות את שתיהן בפיעל: חסר, יחסר.

ניתוח זה, לא מצאתי בסידורים תיעוד לניקוד "לא חסר לנו" שיהיה בו כדי להצדיק את הדיון בחילוקי המשמעות ובהבחנה שבער מבקש להציע כאן.

3.2.2.7 במרום ילמדו (עמ' 560)

עוד בנוסח ברכת המזון בער מבקש להדגיש כי יש לקרוא "במרום ילמדו עליהם ועלינו" בבניין פיעל:

יְלַמְדוּ בבנין פיעל בכל ס"י וכ"צ כמו בסנהדרין מ' המלמד חובה מלמד זכות, ובחולין צ"ב אלו ג' שרי נכרים שמלמדים זכות על ישראל, וכן פה הפירוש, המלאכים המליצים טוב יליצו עלינו זכות.

כפי שמעיד בער, הניקוד הרווח בסידורים הוא "יְלַמְדוּ" וכך היא צורתו של הצירוף "ללמד זכות" גם בספרות חז"ל. ביטוי זה עולה לראשונה במשנה: "דיני ממונות הכל מלמדין זכות וחובה" (סנהדרין ד, א); "המלמד חובה מלמד זכות, אבל המלמד זכות אינו יכול לחזור וללמד חובה" (שם ה, ה) ומצוי הרבה בספרות התנאים והאמוראים. צורת הפועל מהשורש למ"ד נוטות בבניין פיעל בכל הופעותיו וצורותיו.

דבריו של בער רומזים לקיומה של מסורת אחרת, ומסתבר שהם אמורים כלפי ההגייה "במרום ילמדו", בבניין קל. עדות להגייה זו יש בדבריו של ר"י עמדין שקיבל זאת מאביו, ר' צבי בן יעקב אשכנזי ("החכם צבי"). אף על פי שהוא מכיר בשימושו הרגיל של השורש למ"ד בספרות חז"ל בבניין פיעל, הוא תומך בקריאה "יְלַמְדוּ זכות" ומציע דרך ליישב אותה: לדבריו, הביטוי השגור בפיעל "לְלַמַּד זכות" אמור ביחס לבית דין של מטה שבו מבקש צד אחד להשפיע על הכרעתם של הדיינים. במקרה כזה אכן מתאים שימוש בפועל יוצא שכן האדם מלמד את הדיינים על זכותו של הנידון. לעומת זאת, לימוד הזכות שבנוסח בברכת המזון עוסק במלאכים בבית דין של מעלה אשר, לדבריו, "לומדים" את הזכות בכוחות עצמם ואינם צריכים למי שילמד אותם:

יְלַמְדוּ עלינו. מהקל. כך שמעתי מפה קדוש אבי מורי הגאון ז"ל בהיותי תינוק יושב בחיקו. ובוודאי טעמו עמו ונמוקו. וכן נראה לי ברור. אף על פי שמצינו לחז"ל מלמד זכות שהוא כבוד. זה יאות לפי הענין והמקום. שמשתמשים בו כשהפעולה יוצאת לשלישי... והנה המלמד זכות עושה לאחר לומד זכות... מה שאין כן בכאן. שאין צורך למלמדים, כי הם הלומדים. ואין שם הצריכין להתלמד (לו"א, סי' תלט)

הסברו זה של ר"י עמדין מבוסס על ההבחנה בין בניין קל המשמש כפועל עומד ובניין פיעל בהוראתו היוצאת והוא נועד ליישב את ה"גרסא דינקותא" שלו ולהצדיק אותה על מול הנוסחה

המתחרה. העובדה שבער רואה לנכון להעיר על כך מלמדת כי הוא הכיר את ההגייה בבנין קל וייתכן שהיא נשמעה גם בימיו.¹⁸⁸

3.2.2.8 ביגון כוחי כְּלָה (עמ' 440)

בפיוט "מעוז צור" מוכר החרוז: "רעות שבעה נפשי, ביגון כוחי כְּלָה". כך הוא מוֹשֵׁר בפי רבים בימות החנוכה. דומה כי זה היה הנוסח הרווח גם בימיו של בער והוא מעיר עליו ומבקש להגיהו:

כחי כְּלָה כצ"ל נקודו בקל והוא עש"ה כלו ביגון חיי (תהלים ל"א ור"ל כלה כחי ביגון. ובמחזור דפוס שאלוניק גורס ויגון כחי כְּלָה וגם זה יתכן שאז פירושו היגון הוא כילה את כחי, אבל בִּיגון כחי כְּלָה¹⁸⁹ הוא טעות.

בער טוען כי חרוז זה מיוסד על לשון הפסוק בתהלים לא, יא: "כָּלוּ בִיגוֹן חֵיִי", ועל פיו מעמיד את צורת הפועל "כְּלָה" בבנין קל כפי שהיא בפסוק, תחת הצורה השגורה "כְּלָה" בפועל. השימוש בצורת פועל מהשורש כל"י לצד המילה "יגון" אכן משותף לפסוק הנזכר וללשון הפיוט, אך יש מקום לערער על הזיקה הישירה שבער יוצר ביניהם, זיקה שמכוחה הוא אף יוצא להגיה את נוסח הפיוט. הוא אינו כותב זאת במפורש אולם דומה שהגהתו אינה נובעת מהפסוק (גם אם היא מסתייעת בו) וביסודה עומד קושי תחבירי שמעורר הנוסח הרווח: הפועל "כְּלָה" הוא פועל יוצא שמושאו "כוחי" אך הוא חסר נושא תחבירי, מה שאין כן בהצעת התיקון "ביגון כוחי כְּלָה" שבה משמש פועל עומד בבנין קל ו"כוחי" הוא הנושא שלו. השערה זו מתחזקת לאור המשך דבריו של בער: הוא מעיד על גרסה שבה צורת הפועל היא אומנם בבנין פיעל אך יש בה שינוי קל המסיר ממנה את הקושי: "ויגון כוחי כְּלָה". נוסח זה מבטא מבנה תחבירי שלם שבו "יגון" משמש כנושא. בגרסה זו צורת הפועל היא בבנין פיעל כמו בנוסח הרווח ולא בבנין קל כפי שמתבקש מלשון ההפסוק, אך אף על פי כן בער אינו פוסל אותה! מכל מקום, גם אם מצאנו מי שהטמיע הגהה זו בסידורו,¹⁹⁰ לא נודעה לה השפעה על הרגל ההגייה של הציבור.

3.2.3 קל / פועל

3.2.3.1 גְּדַלְתִּי (עמ' 273)

במשנה באבות א, יז בער מנקד: "שמעון בנו אומר כל ימי גְּדַלְתִּי בין החכמים", ומדגיש בהערה את העובדה שצורת הפועל היא בבנין קל:

גדלתי, בבנין הקל, כמו ותגדל עמו (ש"ב י"ב, ג')

¹⁸⁸ גם כיום ניתן לשמוע הגייה זו בעיקר בפייהם של חסידים, וכמדומני שכך שמעתי בילדותי מפיו של סבי ז"ל.
¹⁸⁹ נוסח החרוז מובא בהערה בכ"ף רפה, ככל הנראה מכוח סמיכותה לתיבה המסתיימת בתנועה (ושמא אין זו אלא טעות דפוס?). אין צריך לומר כי ניקוד מדוקדק זה אינו משקף את ההגייה הרווחת ובגוף הסידור אכן הכ"ף דגושה "בִּיגוֹן כְּחִי כְּלָה".

¹⁹⁰ ראו, לדוגמה, בסידור "רינת ישראל" בההדרת ש' טל.

קביעה זו אין בה כדי להפגיע: כך מוצאים במשניות ובסידורים רבים וכך מנוקדת הצורה בכ"י קאופמן. ואולם, הערה סתמית כזו רומזת בדרך כלל לקיומה של אפשרות אחרת, ועיון בסידורים מגלה כי בכמה מהם אכן מנוקד כאן "גְּדֻלָּתִי" בבניין פועל. ניקוד זה מתועד לראשונה בסידור רש"ס והוא מסביר את הרקע לכך:

הנה בכל הסידורים ננקדה הגימ"ל בקמ"ץ ולפי זה הוא פעל עבר מבנין הקל עם כנוי המדבר בעדו מענין עד כי גדל מאד (בראשית כ"ו) שהוא פעל עומד כלומר מעצמי הייתי מתגדל בין החכמים אבל לפי מה שכתב בעל מדרש שמואל וז"ל ואמר גדלתי בין החכמים כקטן המתגדל בין ברכיהם כי ידוע כי מי שמגדלין אותו המגדל הוא הגדול והנגדל עמו הוא קטן ממנו עכ"ל. לפי זה פירושו שנגדל על ידי אחרים ואם כן צריך לנקוד הגימ"ל בשור"ק והדל"ת דגושה ויהיה פעל עבר עם כנוי המדבר בעדו מבנין פועל (סידור רש"ס, ב, עמ' 566).

רש"ס מעיד על הניקוד הרווח "גְּדֻלָּתִי", פועל עומד בבניין קל. אך להבנתו, צורה זו מורה על כך שהגדילה היא פעולה המתרחשת מאליה והוא אינו מקבל זאת ומעדיף את הצורה הסבילה "גְּדֻלָּתִי" בבניין פועל. ניקוד זה אינו מתועד במשניות ובסידורים שקדמו לו, והוא מעמיד אותו מסברתו, אולי על פי הפסוק "בנינו... מְגֻדִּלִּים בנעוריהם" (תהלים קמד, יב). מדקדקי הסידור שבאו בעקבותיו קיבלו את תיקונו וכך ניקדו ר"ע ור"א (סו ע"ב, במנין השני), רז"ה (סו ע"ב), וסטנוב (קכז ע"א). מהסידורים חלחל התיקון גם אל חלק מדפוסים המשנה ואף בהם מוצאים פה ושם את הניקוד "גְּדֻלָּתִי".¹⁹¹ אף על פי כן, היידנהיים חזר והעמיד בסידורו את הצורה המקורית בבניין קל (פב ע"א), ואף שהוא אינו מעיר על כך, אין ספק כי מדובר בהכרעה מכוונת על רקע הסידורים שקדמו לו. בנקדו "כל ימי גְּדֻלָּתִי בין החכמים" בער הולך אפוא בעקבות קודמו, והערתו הקצרה מפנה את תשומת לבו של המעיין לצורת פועל זו ומסגירה את העובדה שהיא אינה מוסכמת על הכול.

בער לא ראה את סידור רש"ס ולא הכיר את דבריו בעניין זה, אך בהערתו הקצרה אפשר למצוא מעין התמודדות עם טענתו של רש"ס, גם מבלי שהוא התכוון לכך. מדברי רש"ס שהובאו לעיל עולה כי הוא היה מודע לכך שהשורש גד"ל נוטה במקרא בבניין קל ואף הדגים זאת מהפסוק האמור ביצחק "וילך הלך וגדל עד כי גדל מאד" (בראשית כו, יג), אך הוא רואה בכך שימוש המוגבל למבוגרים שלהם ניתן לייחס פעולת גדילה עצמית, ואילו כאשר מדובר בקטן שגידולו

¹⁹¹ כך מנוקדת צורת פועל זו במשניות מנוקדות דפוס ליוורנו (האחרון) משנת תר"כ (1860), וכך מוצאים במהדורת שישה סדרי משנה "מנוקדים ומוגהים בדיוק רב" שיצאה בכרך אחד בהוצאת ב. כהן בירושלים בשנת תרפ"ו (ונראה שהיא מצולמת מדפוס ליוורנו הנ"ל).

נעשה על ידי מי שגדול ממנו, הוא סבור כי אין מקום לשימוש בבניין קל. בער, לעומת זאת, מדגים את השימוש במקרא בבניין קל באמצעות הפסוק "ותגדל עמו" (שמ"ב יב, ג). פסוק זה אומנם אינו מתאר גדילה של אדם אלא של כבשה, אך הוא מתייחס לגדילה מקטנות תוך שימוש בפועל עומד בבניין קל.

בשולי הדברים יש להעיר כי לצד החילוף גִּדְלָתִי/גִּדְלָתִי, מוכרת במשנה זו גם מסורת הקוראת "גִּדְלָתִי", בבניין פיעל. ניקוד זה מתועד במספר קטעי גניזה ומקורות אשכנזיים,¹⁹² וכך מוצאים גם בכמה מהדורות מנוקדות של המשנה (אמסטרדם ת"ו, ונציה תצ"ז) ובכמה מחזוריים איטלקיים הקרובים לאשכנז.¹⁹³

3.2.4 קל / הפעיל

3.2.4.1 ואל תִּשְׁלַט בנו (עמ' 43)

בתפילת "יהי רצון" שלאחר ברכות השחר נֶחַח בסידורי אשכנז הנוסח "ואל ישלט בנו יצר הרע".¹⁹⁴ כך בסדר רב עמרם גאון (עמ' ג), במחזור ויטרי (עמ' 57) וברוקח (עמ' יד), כך בסידורי המאה השש-עשרה: לובלין שי"ד, של"א ותל"ח, סידור "מעגלי צדק", סידור "הדרת קודש" וסידור רב הירץ, וכך בסידוריהם המדוקדקים של רש"ס (ב, 23) ור"ע ור"א (ז ע"א). מקורו של הנוסח הוא בתלמוד הבבלי (ברכות ס ע"ב), ואף שם משמשת בו צורה בבניין קל: "ואל ישלוט בי יצר הרע".¹⁹⁵ תיקון בנוסח זה בסידורי אשכנז בא מידי של רז"ה. בחיבורו "שערי תפלה" (סי' ל) הוא השיג על קודמיו שניקדו "יִשְׁלַט", והעמיד תחתיה צורת פועל מבניין הפעיל: "ואל תִּשְׁלַט-בנו יצר הרע" על פי הפסוק "ואל תִּשְׁלַט בי כל און" (תהלים קיט, קלג). דבריו מתמקדים בהסבר הניקוד בסגול (תִּשְׁלַט) תחת החיריק הצפוי כאן בבניין הפעיל (תִּשְׁלִיט) והוא תולה אותו ב"קירוב הטעמים", אך מלבד הפסוק הנזכר שאכן משמשת בו צורת הפועל "תִּשְׁלַט" אין בדבריו הצדקה לסיבת השינוי.¹⁹⁶

¹⁹² שרביט, אבות, עמ' 47. וראו הנ"ל, לשונה, עמ' 192-193.
¹⁹³ ריזיק, עמ' 170-171. צורה זו עשויה לשקף את השימוש בבניין פיעל במשמעות של שינוי מצב, כמו "ויחל שער ראשו לצמח" (שופטים טז, כב). ראו ילון, מבוא, עמ' 160-164.
¹⁹⁴ במקורותיו של נוסח זה ובסידורים השונים מוצאים צורת פועל זו בשני משקלי העתיד, יפעל (ישלט) ויפעל (ישלט), הראשונה על פי המקרא: "וישלט בכל עמלו" (קהלת ב, יט), והשנייה משקפת ככל הנראה את המצוי בלשון חז"ל. דיונו כאן נגזר מדבריו של בער ומתמקד בבניין ובגוף של צורת פועל זו, ולא ראיתי צורך להבחין בין "ישלוט" ו-"ישלט" הגזורות שתיהן מבניין קל.
¹⁹⁵ חלק מעדי הנוסח של הבבלי גורסים נוסח מקוצר שאין בו צורת הפועל הנדונה. בדרך אגב יוער כי בתלמוד נזכרת תפילה זו כחלק מקריאת שמע שעל המיטה ולא כחלק מברכות השחר.
¹⁹⁶ רז"ה מייחס את השינוי לרש"ס ומציין כי "כן מצאתי נדפס בשם מהרש"ס", אך בסידור רש"ס על שתי מהדורותיו יש כאן כאמור הנוסח המקורי "ואל יִשְׁלַט בנו יצר הרע".

סטנוב (ה ע"א) והיידנהיים (ג ע"א) קיבלו שניהם את הגהתו של רז"ה וכך עושה גם בער בעקבותיהם. הוא מכיר בכך שבנוסח המקורי של תפילה זו צורת הפועל הייתה "ישלוט" ובהערה הוא מתאר את תהליך השינוי ומצדיק אותו:

ואל תְּשַׁלֵּט-בְּנוֹ, כן הגיה רז"ה בשם הרש"ס במקום יְשַׁלֵּט של סדורים שלפניו, דוגמת ואל תשלט בי כל און (תהלים קי"ט, קל"ג) ונכון, כי כן בכל חלקי תפילה זו נושא הדבור הוא הקב"ה, ולמה לנו להסב כאן הלשון ולעשות היצר הרע לנושא הדבור.

בער אף הוא מזכיר את הפסוק בתהילים, אולם אינו מסתפק בכך שכן גם אם מופיעה בו צורת הפועל "תשלט", הזיקה בין הפסוק לנוסח התפילה היא רופפת למדי וקשה לראות בו מקור של ממש לנוסח זה.¹⁹⁷ בער מסביר כי אף על פי שההבדל הבולט בין הנוסח המתוקן והנוסח המקורי הוא בבניינה של צורת הפועל ("תְּשַׁלֵּט" בהפעיל במקום "יְשַׁלֵּט" בקל), במקרה זה הסיבה לשינוי נעוצה דווקא בגוף: התפילה מנוסחת כולה בגוף שני ועל כן יש להעדיף את הצורה "תשלט", אף היא בנוכח.¹⁹⁸ תיקון זה פשט בסידורים רבים שנדפסו על פי סידוריהם המדוקדקים של היידנהיים ובער אך קשה לומר כי הוא הצליח לדחוק לחלוטין את הנוסח המקורי, וגם בסידורים הנדפסים כיום עדיין מצוי הרבה הנוסח "ואל ישלוט בנו יצר הרע".

עיון בסידורים ובספרות דקדוק לשון התפילה אינו מותיר מקום לספק כי הצורה "תשלט" בסידורי אשכנז היא תוצאה של תיקון שמקורו ברז"ה, אך מסתבר כי תיקון זה מכוון למסורת קדומה המתועדת כבר במחזור בני רומא מהמאה הארבע-עשרה: "והשלט בי יצר טוב ואל תשלט בי יצר רע". למעשה, נוסח זה הכולל בקשה ליצר הטוב לצד הבקשה להינצל מיצר הרע נאמן יותר למקורה התלמודי של התפילה: "תרגילני לידי מצוה ואל תרגילני לידי עבירה... וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע" (ברכות ס ע"ב). נוסח דומה שבו משמשת הצורה "תשלט" מצוי גם בהלכות תפילה של הרמב"ם (ז, ד),¹⁹⁹ ובתכלאלים התימניים לסוגיהם השונים.

3.2.5 קל / הופעל

3.2.5.1 הפקודות לך (עמ' 100)

בברכת "מודים" בתפילת העמידה מוצאים בסידורים נוסחאות חלוקות: חלקם גורסים "ועל נשמותינו המפקדות לך", בבניין הופעל, ואילו באחרים יש כאן צורת בינוני פעול: "הפקודות לך".

¹⁹⁷ ייתכן שזו הסיבה שבער אינו משתמש כאן בלשון "עש"ה" (=על שם הכתוב) כפי שעושה במקרים רבים אחרים שבהם מבקש ליצור זיקה בין נוסח התפילה לבין הפסוק שעומד ביסודו, אלא מתנסח באופן כללי: "דוגמת ואל תשלט בי כל און".

¹⁹⁸ אך ראו בחיבורו של ר' ראובן הלוי "עבודתם חדשים" המשיג על רז"ה ומציע הסבר מדוע מצד העניין דווקא במשפט זה לא נכון להסב את הפנייה אל הקב"ה (עבודתם חדשים סי' ל, בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' שנו).

¹⁹⁹ במהדורות הדפוס הנפוצות של הרמב"ם מופיעות שתי צורות הפועל זו לצד זו: "ותשלט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר רע", אך בחלק מכתבי היד ואף בכמה דפוסים יש "תשלט" בשני חלקי הבקשה.

בשונה מדוגמאות שבהן ניתן לקבוע מהו הנוסח המקורי ולהצביע על תהליכי השינוי וההגהה שחלו בו, במקרה זה שתי הצורות מתועדות במקורות קדומים ובסידורים, ודומה שכבר משלב מוקדם הן התקיימו זו לצד זו.

מציאות זו משתקפת בדברי מהרש"ל המעיד על שתי הנוסחאות שהתהלכו בימיו: "ובסדור מהרש"ל כתוב הפקודות ס"א המופקדות וכן עקר מצאתי".²⁰⁰ מהרש"ל מצדד בגרסה "המופקדות לך", ורש"ס מקבל את עמדתו ומחזק אותה על בסיס הפסוק בתהלים לח, ו: "בידך אפקיד רוחי". הפסוק קרוב בעניינו לנוסח התפילה הנדון, ורש"ס טוען כי צורת ההפעיל שיש בו ("אֶפְקִיד") מורה כי את הצורה הסבילה יש לגזור מבניין הופעל ("מופקדות"). ואולם, בראשית דבריו הוא מציג עדויות התומכות דווקא בצורה המתחרה "הפקודות" בבינוני פעול, ולדבריו היא הצורה הרווחת: "הפקודות". כ"ה בכל הסדורים שלנו גם בסדורי קלף ובסדורי ספרד ובפירוש התפלה של מהר"ם בעל הפרדס ובאבודרהם". ואכן, למרות העדפתו הברורה לצורה "מופקדות" רש"ס אינו מכריע באופן חד-משמעי בין הנוסחאות ומעמיד בסידורו את שתיהן זו לצד זו: "הפקודות (נ"א המופקדות)". התלבטות זו לא קיבלה ביטוי בסידורם של ר"ע ור"א, והם נקטו את הצורה בבניין הופעל: "ועל נשמותינו המופקדות לך" (כז ע"ב). מלבד הסבר משמעותי של הצורה והבסיס הלשוני שלה (הזהים בעיקרם לדברים שכתב רש"ס), מעידים ר"א ור"א שכך הוא הנוסח ב"ספרים ישנים".

אין לפקפק בעדותם זו, אך ב"ספרים ישנים" אחרים מתועדת הצורה המתחרה, "הפקודות". כך במחזור ורמייזא (א, עמ' a8; ב, עמ' a10) ובמחזור נירנברג (עמ' a4; עמ' a50), כך במחזורי פראג רע"ו ו-רע"ט, בסידור רב הירץ ועוד. גם מדבריו של ר"י עמדין עולה כי הצורה "הפקודות" נתפסה בעיניו כ"נוסח הישן" והוא תומך בו ומציע לו הסבר פשוט ומקורי.²⁰¹ זו הצורה שהעמיד רז"ה בסידורו (כא ע"א), ויצא להנחה כשהוא מתעמת באופן ישיר (ואישי) עם ר' עזריאל ומתאר את הפולמוס החריף סביב נוסח זה, פולמוס שעל פי עדויותיהם עורר רושם רב והיו מעורבים בו פוסקים וגדולי תורה.²⁰² סטנוב (לד ע"ב) והיידנהיים (כב ע"ב) הלכו בעקבותיו, וכך מעמיד גם בער בסדר עבו"י: "ועל נשמותינו הפקודות לך". אף על פי שהוא מכיר ביתרונה של צורת ההופעל

²⁰⁰ סידור רש"ס, ב, עמ' 158.

²⁰¹ לו"א סי' קעב. בניגוד להבנה המקובלת שצורת הפועל מהשורש פק"ד משמשת בנוסח תפילה זה בהוראת 'פיקדון', ר"י עמדין רואה בה משמעות של מניין וספירה, הוראה המצויה הרבה במקרא בבניין קל: "הפקודות". כן הוא נוסח ישן... ולדעתי הוא לשון מנין כמו פקוד כל בכור. כי כל הנשמות ספורות הן אצל השי"ת כענין שטבעו חז"ל עוד בנוסח ברכה דהרואה קברי ישראל. ויודע מספר כולכם וכו'.

²⁰² שי"ת סי' קח. תיאור של הפולמוס מנקודת מבטו של ר' עזריאל מופיע בהקדמה למהדורה השניה של הסידור (ברלין תע"ג), יא ע"א.

"המופקדות" בהיותה צורתה הסבילה של צורת ההפעיל בפסוק "בידך אפקיד רוחי" (וכפי שהעיר רש"ס), הוא סבור כי העדויות הרבות הגורסות כאן "הפקודות" מכריעות את הכף:

הפקודות לך, כן בשני כ"י וסדורי רפ"ה ורפ"ז ובמחזור רומא ושאר ס"י וכן בסדר סעדיה וסדר רב עמרם וכן גורס אבודרהם וכן הוא בפירוש העמידה לר' שמואל גם בפירוש התפלה לבעל שלי"ה גם בזוהר פקודי עמוד תע"ב, וכן כתב יעב"ץ... ור' עזריאל הדפיס המפקדות לך ועש"ה תהלים ל"ח, ו', ואף כי גם הוא יתכן וגם סמך לו בתנא דבי אליה פרק ב' וי"ח, מ"מ הנוסחאות הישנות עומדות לנגדו.

לצד עדויות אלה, בער מבקש להביא חיזוק לעמדתו מספרות חז"ל, ומצטט את לשון הספרי:

ובספרי פ' פנחס כל זמן שאדם נתון בחיים נפשו פקודה ביד קונו.²⁰³

מדרש תנאים זה מביע רעיון דומה תוך שימוש בצורת בינוני פעול של השורש פק"ד ("פקודה") ולא בצורת ההופעל הצפויה, "מופקדת". מובאה זו המובלעת בין הראיות והעדויות בדבריו של בער, מלבד מה שהיא מלמדת על בקיאותו בספרות חז"ל ועל רגישותו לדקויות הלשון שלה, יש בה כדי להדגים את תפיסתו הדקדוקית שאינה פוסלת את לשון חכמים ואף רואה בה מקור לצורות ושימושי לשון. מכל מקום, אף על פי שרז"ה, סטנוב, היידנהיים ובער תמכו כולם בצורה "הפקודות", צורה שיש לה כאמור מסורת וותיקה, הם לא הצליחו לדחוק את רגליה של הנוסחה "המופקדות". נוסח זה המשיך להתקיים, ומדבריו של ר' שלמה זלמן גייגר עולה עדות כי זה היה מנהג פרנקפורט דמיין גם באמצע המאה התשע-עשרה: "בברכת מודי המנהג לאמר: ועל נשמותינו המפקדות לך".²⁰⁴

3.2.6 פיעל / נפעל

3.2.6.1 להנות (עמ' 569)

ברכת האילנות מופיעה בתלמוד הבבלי (ברכות מג ע"ב; ר"ה יא ע"א) ומדקדקי הסידור התעכבו על כמה ענייני דקדוק העולים מלשונה בתחום המילון (שלא חיסר בעולמו כלום / דבר) והתחביר (אילנות טובות / טובים, להלן, פרק ד, סעיף 4.4). לצידם, מוצאים גרסאות ודעות שונות גם ביחס לצורת המקור "להנות" ומילת היחס המשלימה אותה.

בספרות ההלכה רווח הנוסח "להנות בהן בני אדם",²⁰⁵ וכך מופיעה הברכה אצל רז"ה, שכנראה היה הראשון שכלל אותה בסידורו בין יתר ברכות הנהנין. אף שספרות ההלכה אינה מנוקדת ואין בדברי הפוסקים התייחסות לניקודה והגייתה של ברכה זו, רז"ה ניקד "להנות" (עח ע"ב), ומסביר

²⁰³ ספרי במדבר, פיסקא קלט (מהד' הורוביץ, עמ' 186).

²⁰⁴ גייגר, דברי קהלת, עמ' 35.

²⁰⁵ לדוגמה: רמב"ם, הלכות ברכות י, יג (וראו להלן הערה 212); טור ושו"ע או"ח סי' רכו ועוד.

כי זו צורת מקור מבניין נפעל: "הלמ"ד בציר"י והה"א בקמ"ץ כמשפט המקור מבניין נפעל בפלס עד מתי מאנת לענות מפני שמות י' והציר"י לתשלום דגש המורה על חסרון נו"ן נפעל". קשה לדעת האם ניקודו מבוסס על סברה דקדוקית שלא התפרשה בדבריו או שהוא משקף מסורת שהכיר (אם בכלל ניתן לדבר בעניין זה על "מסורת הגייה", וכדלהלן), מכל מקום, סטנוב משיג על כך ומנקד "לְהִנּוּת", בפיעל:

להנות בהם בני אדם. כצ"ל מבנין פיעל כמו לְתַנּוּת לבת יפתח (שופטים י"א, [מ]). ובי"ת בהם לעד שהוא מדבר מתכונת הפועל כמו מלת שלא חסר בעולמו הקודם לו. ולו הוא מנפעל כמ"ש הש"ת ראוי להיו' מהם במ"ם. והיא מלה תלמודית שמשו בה ג"כ בבנין פיעל הדגוש אמרם ז"ל ואם מְהַנְּהוּ מה שכרו. וזולתו. (עמק ברכה, סי' ל)

לטענתו, השלמתה של צורת המקור "להנות" באמצעות מילת היחס בי"ת (בהם) מעידה על כך שהיא בפיעל שכן אילו הייתה בנפעל צפויה השלמה במ"ם: לְהִנּוּת מהם. טיעון דקדוקי-תחבירי זה של סטנוב נתמך גם בשיקול תחבירי נוסף שהוא רומז אליו: הנושא ברישא של הברכה הוא הקב"ה "שלא חיסר בעולמו כלום" והצורה "לְהִנּוּת" אף היא מוסבת עליו ושומרת אפוא על רציפות תחבירית. לעומת זאת, צורת הנפעל "לְהִנּוּת" מתייחסת ל"בני אדם" וגלום בה שינוי של הנושא התחבירי.²⁰⁶ דומה שלכך מכוונים גם דבריו של ר"י עמדין. הוא אומנם מעדיף את הנפעל "לְהִנּוּת" ומשבח את רז"ה על ניקודו זה, אך סבור כי אין לפסול גם אפשרות אחרת: "אם אמנם אינו מוכרח בהחלט שיהא דווקא מהנפעל כי כבר אפשר לתלות הפעולה גם בהפועל יאמר שברא בריות טובות וכו' כדי להנות בהם לזולתו".²⁰⁷

התפיסה העומדת ביסוד הכרעתו של סטנוב שלפיה השלמתו הראויה של השורש הנ"י בבניין נפעל היא במ"ם (ולא בבי"ת) עולה בקנה אחד עם השימוש השכיח במקורות העברית לדורותיה ואין צריך לומר שכך מקובל בעברית החדשה, אך עיון בספרות חז"ל מעלה כי הבחנה זו אינה מקוימת באופן מובהק בלשון חכמים. בספרות התנאים יש כמה דוגמאות להשלמתן של צורות נפעל באמצעות בי"ת: "ואם מת נהנה בו" (בכורות א, ד); "תן בו מאירה ואל תיהנה בו" (ספרא, נגעים ח, ב); "מנ'ין] שלא יצבע בו ולא יהנה בו" (ספרא קדושים ד, א). שימוש זה מצוי גם בספרות האמוראים, כמו למשל: "בגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן או לא" (יומא סח ע"ב); "יהנה בהן –

²⁰⁶ צורות המקור הן, כידוע, חסרות גוף, ודבריו של סטנוב (ושל בער) בעניין זה מתייחסים למבנה העומק של הפסוקית: "לְהִנּוּת בהן בני אדם" = כדי שהוא (הקב"ה) יהנה בהן בני אדם, לעומת "לְהִנּוּת בהן בני אדם" = כדי שהם [בני האדם] יהנו מהן.

²⁰⁷ לוי"א סי' תמו. מהמשך דבריו של ר"י עמדין מתברר כי הצורה המשקפת את "פעולתו של הפועל" היא "לְהִנּוּת" בבניין קל, והוא רואה בה פועל יוצא: "ולפי זה הוא מהקל. ואז נאמר לְהִנּוּת הלמ"ד בפת"ח וההא בחטף פתח. במשקל לעשות או לראות פתוח הלמ"ד שהוא יוצא. ומאן דגרס הכי לא משתבש". אין ספק כי בהקשר זה הצעתו של סטנוב לנקד "לְהִנּוּת" בפיעל מתיישבת יותר על הדעת.

מהו?" (בבא בתרא קמח ע"ב), ויש לו הד גם במקורות מאוחרים יותר – בספרות הגאונים, בספרות הקראים ואף בספרות ההשכלה.²⁰⁸ מכל מקום, טענתו של סטנוב הניחה את דעתו של היידנהיים והוא קיבל את עמדתו וניקד בסידורו: "לְהַנּוֹת בֵּהֶם" (קנח ע"א). כך נוהג גם בער בעקבותיהם, ומעיר:

לְהַנּוֹת בֵּהֶם כן בוי"צ ונכון, והוא מקור פיעל משרש **הנה** דוגמת לְתַנּוֹת (שופטים י"א, מ') מן תנה, ור"ל השם הוא מהנה באלנות הטובים את בני אדם, ומלה תלמודית היא וטעמה ל' תועלת, והועיל לא יועילו תרגומו והנאה לא יהנון (ירמיה כ"ג, ל"א). ובסמ"ג עשין כ"ז וסמ"ק ס' קמ"ח וארחות חיים הלכות ברכות ס' מ"ה הנוסחא **לְהַנּוֹת מֵהֶם** ואף היא תתכן ואז פירושו בני אדם יהיו נהנים מן האלנות.

גם אם הכרעתו לטובת "לְהַנּוֹת" בפיעל נגזרת מההשלמה "בהם" הרווחת בנוסח הברכה, בער אינו מזכיר נימוק תחבירי זה במפורש. מכוח בקיאותו המופלגת בספרות ההלכה והמנהג הוא יודע לציין למקורות שבהם ההשלמה היא במ"ס, ואינו פוסל, אפוא, את הניקוד "לְהַנּוֹת מהם", בנפעל. הרושם העולה מדבריו הוא כי תמיכתו בצורה "לְהַנּוֹת" בפיעל קשורה גם בכך שהיא מבטאת פועל יוצא שפועלו הוא הקב"ה, ובאופן זה הברכה כולה מוסבת על הקב"ה ומתייחסת אליו: "לְהַנּוֹת בהם... ור"ל השם הוא מהנה באלנות הטובים את בני אדם". קריאה זו של נוסח הברכה עומדת, כאמור, גם ברקע עמדתו של סטנוב ומובלעת בדבריו.

ברכת האילנות אינה חלק מנוסח התפילה ובדרך כלל היא לא הופיעה בסידורים ועל כן קשה לעקוב אחרי מסורות הניקוד שלה, ומסתבר שגם מסורת הגייה אין לה: אף על פי שהיא נזכרת בתלמוד ובדברי הפוסקים, ברכה זו לא נתפסה כחיוב הלכתי מובהק (וכפי שמשתמע גם מהתיאור הנסיבתי "היוצא בימי ניסן ורואה אילנות" וכו'), היא נהגה לכל היותר פעם אחת בשנה ואין צריך לומר שהיא לא נאמרה בציבור.²⁰⁹ בהעדר מסורת ניקוד והגייה, מדקדקים שביקשו להעמידה בסידוריהם היו צריכים להכריע בניקודה על פי סברתם הדקדוקית: התייחסות מפורשת מופיעה לראשונה אצל רז"ה שניקד "לְהַנּוֹת" בנפעל אך ללא הנמקה, ואילו סטנוב ובער קבעו את הניקוד "לְהַנּוֹת" בפיעל על בסיס שיקולים דקדוקיים העולים מנוסח הברכה כפי שהוא רווח בספרות ההלכה "להנות בהן בני אדם". ואולם, עיון במקורה התלמודי מעלה כי רוב עדי הנוסח של התלמוד גורסים כאן צורת מקור שונה לחלוטין: "שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות **להתנאות** בהן בני אדם". כך בקטעי גניזה, בכמה מכתבי-היד הטובים וכך הוא

²⁰⁸ הבדיקה והנתונים על פי "מאגרים".

²⁰⁹ הדברים אמורים ביחס לזמנו ומקומו של בער. ואולם, המקובלים ייחסו חשיבות גדולה לברכת האילנות ומכוחם התחזק מעמדו של מנהג זה, והתפתחו סביבו מנהגים שונים ובהם אמירתו בקהל גדול. ראו, לדוגמה, בחיבורו של ר' יוסף חיים בן אליהו ("בן איש חי") לשון חכמים ח"א, סי' מב.

נוסח הברכה גם בדפוס וילנא, מהדורת הדפוס הנפוצה של התלמוד הבבלי. צורת המקור בגרסה זו נבדלת מהנוסח המקובל לא רק בבניינה (התפעל לעומת נפעל או פיעל) אלא גם בשורש שממנו היא גזורה (נא"י לעומת הנ"י), וייתכן שניתן אף לראות בה ביטוי לתפיסה שונה בעניין היחס בין האדם והטבע (אם נועד לנוי לאדם או לתועלתו).

מהו, אם כן, מקורה של הצורה "להנות" המשמשת בנוסח ברכה זו בספרות ההלכה ובסידורים? נראה כי יסודה בפירושו של רש"י לשון הברכה בתלמוד: "להתנאות. ל(י)הנות".²¹⁰ למרות שמדובר בשני שורשים נפרדים, ניתן להצביע על קירבה סמנטית בין "נוי" ו"הנאה", ורש"י יוצר זיקה ביניהם ומבאר כאן את האחד באמצעות השני. הדעת נותנת כי פירושו הוטמע בגוף הטקסט התלמודי וכך נוצרה הגרסה "להנות בהן" המופיעה בכמה כתבי יד של התלמוד והתקבעה בספרות ההלכה: צורת המקור "להנות" תוקנה על פי רש"י, ואילו מילת היחס "בהן" המשלימה אותה נותרה על מקומה כפי שהייתה בנוסח המקורי של הברכה. כתבי-יד אחרים הגורסים "להנות מהן" משקפים, ככל הנראה, את השלב הבא שבו תוקנה גם מילת היחס והותאמה לצורת המקור בבניין נפעל.²¹¹ נוסח זה מתועד אף הוא בכמה מקורות שבער יודע לציין להם.

במהדורות הדפוס של התלמוד ששימשו את מדקדקי הסידור מופיע הנוסח המקורי "להתנאות בהן", אך הם העמידו בסידוריהם את לשון הברכה כפי שנזכרה בדברי הפוסקים: "להנות בהן", ונחלקו בניקודה.²¹² ואולם, מסתבר כי ניקודו של רז"ה "לְהִנּוּת בְּהֵן בְּנֵי אָדָם" בבניין נפעל אינו רחוק הרבה מכוונתה המקורית של הברכה (בוודאי על פי פירוש רש"י), והוא מבטא מבנה עומק דומה.²¹³ לעומת זאת, הכרעתו של סטנוב לנקד "לְהִנּוּת" בפיעל נשענת על מילת היחס "בהן" שבמקורה השלימה את צורת ההתפעל "להתנאות" ומתבססת על התפיסה (השגויה) כי השלמתן של צורות הנ"י נפעל היא במ"ם. יש להוסיף ולהעיר כי הנוסח המקורי "להתנאות בהן בני אדם" שומט את הקרקע גם מתחת הטעון המובלע בדבריהם של סטנוב ובער בדבר הרציפות בנושא שאליו מתייחסת הברכה, טעון שמכוחו העדיפו את הצורה "לְהִנּוּת" בפיעל. מסתבר כי כבר בנוסח המקורי נבדלו הרישא והסיפא של הברכה המוסבות כל אחת על נושא תחבירי אחר: שלא חיסר – הקב"ה, להתנאות בהם – בני האדם.

²¹⁰ בדפוס וילנא יש בברכות "ליהנות" ואילו בר"ה "להנות".

²¹¹ הצירוף "ליהנות ב-" אינו זר לעברית וכמה דוגמאות כאלה מתועדות, כאמור, בספרות התנאים והאמוראים, אך אין ספק כי ההשלמה "ליהנות מ-" שכיחה יותר.

²¹² טור וש"ע, או"ח סי' רכו. כך הוא הנוסח גם במהדורות הדפוס הנפוצות של הרמב"ם, אך בכתבי-היד ובעדי הנוסח הטובים מוצאים את הנוסח המקורי "להתנאות", וזו לשון הברכה בסידורי התימנים גם כיום.

²¹³ בשתי הנוסחאות משמשת צורת מקור שהוראתה חוזרת ("להתנאות" בהתפעל, "לְהִנּוּת" בנפעל), ובשתיהן הנושא הוא "בני אדם": כדי שבני אדם יתנאו בהן / כדי שבני אדם יהנו בהן.

3.2.7 התפעל / פיעל

3.2.7.1 מְטַמֵּא (עמ' 193)

בפרק "במה מדליקין": "כל היוצא מן העץ אינו מטמא טומאת אהלים אלא פשתן" (שבת ב, ג). בער מנקד "מְטַמֵּא" כפי שעשו לפניו גם רש"ס (ב, 302), רז"ה (לו ע"א), סטנוב (סב ע"ב) והיידנהיים (נג ע"א). כך הוא ניקודה הרווח של צורת פועל זו גם במהדורות הדפוס הנפוצות של המשנה, ובער עומד על גזרונה ועל משמעותה וקובע כי מדובר בצורת פועל מבניין התפעל: הדגש בטיית הוא תוצאה של הידמות הטיית השורשית לתייובנין, והוראתו של הפועל היא חוזרת (רפלקסיבית):

מְטַמֵּא מ"ם בחירק וטיית דגושה והוא כמו מְטַמֵּא ומוסב על היוצא ר"ל היוצא מן העץ הוא אינו מתטמא. ומי שקורא מְטַמֵּא²¹⁴ בשבא טועה וכמו שכתב התשבי ערך טפש ובעל ש"ת ס' קצ"ה

כפי שמציין בער, הדברים אמורים כלפי הקריאה (והניקוד) "מְטַמֵּא" בפיעל, קריאה שקיומה עולה מעדויותיהם של ר' אליהו בחור²¹⁵ ושל רז"ה²¹⁶. סידור רש"ס לא עמד לפני בער, אך גם אצלו מופיעה, בשם מהרש"ל, הערה דומה המבקשת לדחות את הניקוד "מְטַמֵּא" (ב, 302). אף על פי כן, מסתבר כי ניקוד זה שמדקדקים ומהדירי הסידור ראו בו טעות משקף מסורת קריאה שקיומה עולה מעדויות שונות. כך מנקדים ר"ע ור"א (לו ע"ב) בסידורם, וקדם להם סידור לובלין תל"ח שאף בו יש כאן "מְטַמֵּא". על תפוצתו הרחבה של הניקוד בפיעל אפשר ללמוד גם מדבריו הנזכרים של ר' אליהו בחור שאומנם יוצא כנגדו, אך מעיד כי "ברוב הנסחאות אינו מטמא טמאת אהלים המ"ם בשוא". ניתן, כמובן, לטעון כי מדובר בשיבוש, אולם ניקוד זה עולה גם מכתבי היד הטובים של המשנה: בכ"י קאופמן מנוקד כאן "מְטַמֵּא" ובכ"י פארמה א: "מְטַמֵּא", כשהיעדרו של הדגש בטיית מובלט באמצעות סימן רפה. אין זאת אלא שבמשנה זו התהלכו שתי מסורות קריאה: "מְטַמֵּא" בבניין פיעל ו-"מְטַמֵּא" בהתפעל. קשה לדעת מה היה עולה בגורלן אילו היה מדובר בפרק אחר, אך אין ספק כי העובדה שפרק משנה זה נקרא תדיר בבית הכנסת ונדפס בסידור

²¹⁴ הדגש נשמט במקור.

²¹⁵ אליהו בחור מתייחס לכך בערך "טפש" אגב דיון בדברי התלמוד "חכמים כל עוד שהם מזקינים חכמתם מתרבה, ועמי הארץ כל עוד שהם מזקינים - מטפשים" (שבת קנב ע"א). הוא דוחה את הקריאה השגויה "מְטַפְּשִׁים" בפיעל וקובע כי יש לקרוא "מְטַפְּשִׁים", בבניין התפעל. אגב זה הוא מציין את הטעות הדומה בקריאה "מְטַמֵּא" במקום "מְטַמֵּא".

²¹⁶ ש"ת ס' קצה.

התפילה גרמה למדקדקים לעסוק בצורה זו, ולהכריע בניקודה וקריאתה: "כל היוצא מן העץ אינו מטמא טומאת אהלים".²¹⁷

3.2.8 פיעל / הפעיל

3.2.8.1 קשינו (עמ' 415)

בנוסח הווידוי "אשמנו בגדנו" ליום כיפור מופיע הצירוף "קשינו עורף". בער אינו מגיה אותו ומנקד "קשינו ערף" בפיעל, כמקובל, אך הוא מצביע על הסטייה שיש כאן מלשון המקרא שבה משמשות בביטוי זה צורות פועל בבניין הפעיל. לדעתו, השימוש בבניין פיעל נועד לשמור על סדר א"ב שעל פיו התנסח הווידוי:

קשינו ערף, הנכון היה הק ש י נ ו ע ר ף ככל ל' הקשות ערף שלא בא במקרא אלא בהפעיל כמו וערפכם לא תקשו (דברים י', ט"ז) הקשו את ערפם (ירמיה י"ט, ט"ו), אך למען שמור סדר של א"ב נאמר קשינו בפיעל.

דומה שבער אינו רואה פסול בשימוש "קשינו עורף" מצד עצמו אלא רק מצד הפער שיש בינו ובין הופעותיו במקרא, ולעניין זה די לו בשיקול הטכני של סדר האותיות והוא אינו רואה צורך להצדיק אותו בטענות דקדוקיים. עם זאת, מדברי מפרשים ומדקדקים אחרים עולה כי הם התקשו לקבל את השימוש בשורש קש"י בבניין פיעל בהוראה יוצאת וביקשו להימנע ממנו. דוגמה לכך עולה אגב פירושו של אבן-עזרא לפסוק "כִּאֲלֹה נִבְלַת עֲלֶה" (ישעיה א, ל), שבו משמשת הצורה "נובלת" בבניין קל, לכאורה בהוראה יוצאת. ראב"ע מסביר כי בפסוק זה "עֲלֶה" איננה מושאה של פעולה יוצאת, אלא "תמייז", והפועל "נובלת" הוא עומד: "נובלת מפאת עליה". מתוך כך הוא מציין לדוגמאות נוספות מעין זו - אחת במקרא²¹⁸ ואחת בלשון התפילה: "וכמוהו שנאמר בוידוי קשינו עורף". הניקוד "קשינו עורף" בבניין קל אינו מתועד בנוסח הווידוי שבסידורים וקשה להניח שראב"ע אכן מעיד כאן על מסורת כזו שהייתה בפיו. דומה שבהערה זו הוא נותן ביטוי לעמדתו הדקדוקית המערערת על הנוסח המקובל "קשינו עורף" בפיעל.

דוגמה נוספת יש בפירוש "תוספות יום טוב" למשנה בחולין ד, א: "בהמה המקשה לילד". דבריו של ר' יום טוב ליפמן הלר מכוונים כלפי המסורת שקראה כאן "מקשה" בפיעל, מסורת העולה גם מכ"י קאופמן, ונראה כי דעתו אינה נוחה מכך והוא מבקש לנקדה בבניין הפעיל: "ותיבת המקשה

²¹⁷ במקרה זה המשנה תתפרש באופן שונה בהתאם לכל אחת ממסורות הניקוד והקריאה, ולשאלה האם יש כאן פועל יוצא (מטמא) או שהוראתו חוזרת (מטמא) עשויות להיות השלכות מעשיות, חלקן אולי מרחיקות לכת. מהפירושים השונים למשנה נראה כי המפרשים החזיקו במסורת הקוראת "מטמא", ועל פיה ביארו את כוונת המשנה ואת המשמעויות ההלכתיות הנגזרות ממנה. יש להעיר כי למרות קיומה של מסורת וותיקה ומבוססת הקוראת כאן "מטמא", לא מצאתי פירוש המשקף קריאה זו ומסביר על פיה את המשנה.

²¹⁸ "נשקו בר פן יאנף וְתִאבְדּוּ דֶרֶךְ" (תהלים ב, יב). אף כאן יש צורת פועל בבניין קל המתפרשת באופן פשוט כפועל יוצא.

הוא בינוני מההפעיל והמ"ם קמוצה שהתיבה לנקיבה ופירושו שהקשית הלידה על עצמה".²¹⁹ הדברים נזכרים על ידי סטנוב בחיבורו "ויעתר יצחק", והוא יוצא כנגדם ומבקש להצדיק את השימוש בבניין פיעל מהמקרא שבו מוצאים "וַתִּקֶּשׂ בלדתה" (בראשית לה, טז). "ותקש" היא צורה מקוצרת מבניין פיעל המתפרשת אצלו בהוראה יוצאת: "ובחנם דחק א"ע [=את עצמו. הכוונה לאבן-עזרא] אחי"ר] שמצאנו ותקש בלדתה (ראשי ל"ה, [טז]) שהוא פועל יוצא בבנין פיעל כמו שפי' הוא עצמו שטעמו שהקשתה הלידה על עצמה א"כ נהגה על פיו קשינו עורף. והנה זה העלמה מן הראב"ע".²²⁰ בדבריו יש ביקורת מפורשת על על אבן-עזרא שמפירושו לבראשית עולה שאף הוא פירש את "ותקש בלדתה" בהוראה יוצאת,²²¹ וסטנוב תמה מדוע בנוסח הווידוי הוא נמנע מכך ומעדיף "קשינו" בבנין קל. מכל מקום, תהא ההצדקה לנטייה "קשינו עורף" בפיעל אשר תהא, כך מופיע נוסח הווידוי בכל הסיפורים ומלבד עדותו העקיפה של ראב"ע לא מצאנו מי שערער עליו וביקש להעמיד אותו בבנין אחר.

3.3 נטיית הפועל

בסעיף זה מוצגות כמה מהערותיו של בער העוסקות בפעלים מהגזרות העלולות שעוררו את תשומת לבו והוא ראה לדייק את ניקודן ולהסביר אותו. חלק מההערות מצאו את מקומן בפרקים ובסעיפים אחרים שהיו יפים להם יותר. כך, לדוגמה, הדוגמאות מגזרת פ"נ הן כולן צורות מקור (לְפַל, לְפָן, לָגַע, לְטָלָה) ונכללו בסעיף העוסק בנושא זה (להלן, סעיפים 4.1.3-4.1.5), וכך גם "לומר" מגזרת פ"א (להלן, סעיף 4.1.1) או לִישָׁב, לִידַע בגזרת פ"י (להלן, סעיפים 4.1.2-4.1.3). כמה הערות המתייחסות לצורות פועל הגזרות משורשים בעלי עיצורים גרוניים נוגעות לשינויי ניקוד שבאו בהן כתוצאה מתופעות פונטיות הקשורות לעיצורי הגרון, והן נידונו בפרק העוסק בתורת ההגה (פרק ב, סעיף 1.4).

3.3.1 גזרת ל"י

3.3.1.1 תְּכָלָה (עמ' 386)

בברכת קדושת היום בתפילת הימים הנוראים: "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". "תכלה" היא צורת עתיד מהשורש כל"י, ובער עומד על הניקוד בסגול המתבקש בה:

²¹⁹ נראה כי ר' שלמה עדני החזיק אף הוא במסורת זו, ובפירושו "מלאכת שלמה" הוא מעיד על הגרסה המתחרה בפיעל: "ראיתי שוני משניות שמדקדקים לגרוס המקשה בנקודת שבא תחת המס".

²²⁰ וי"צ סי' שצט.

²²¹ פירוש ראב"ע מתייחס לצורה "בְּהִקְשָׁתָהּ" בפסוק הסמוך: "בהקשותה. מהבנין הכבד הנוסף והטעם שהקשתה הלידה על נפשה. וכן ותקש רק הוא מהבנין הכבד הדגוש".

תְּכֵלֶה הלמ"ד בסגול בכל הסדורים וכמשפט עתידי למד"י ה"א כמו תפֿשָׁה (ויקרא י"ג, ז') תפֿנה (שם כ', ו') תרָאָה (כ', י"ז) תרָבָה (דברים ז', כ"ב); ומה שנמצא כד הקמח לא תכלֶה (מ"א י"ז, י"ד) בקמץ הוא יוצא מן הכלל וכמו שהעיר עליו רד"ק בפירושו ובמכלול דף קל"ד, ואין למדים מן הזרים אלא הולכים בדרך הכלל והוא בסגול תכלֶה דוגמת ושבת עברתו יכלֶה (משלי כ"ב, ח') וכן וְתִכַּל כל עבודת (שמות ל"ט, ל"ב) הוא המקוצר מן תכלֶה ולא מן תכלֶה [המפיק במקור!], וע"כ לא יפה עשה רו"ה בסדורו להדפיסו בקמץ, וראה המבואר למעלה על וידידים העברת דף 85.

לכאורה אין בדבריו חידוש – הניקוד בסגול מצוי כאן ברוב הסידורים²²² והוא עולה באופן פשוט מדקדוק העברית, אך בער מציין במפורש כי הדברים אמורים כלפי היידנהיים שניקד "תְּכֵלֶה", בקמץ. ניקוד זה מופיע בסידורו בתפילות הימים הנוראים,²²³ והערתו מלמדת כי אין מדובר בשיבוש או בטעות דפוס: "תכלֶה, הלמ"ד בקמץ עיין ה"ב" (קכב ע"ב). היידנהיים, כידוע, לא הצליח להוציא אל הפועל את תוכניתו להדפיס את סידורו המתוקן הנוסף "הלכה ברורה",²²⁴ אך נראה כי בער משער שהקמץ שיש אצל היידנהיים הוא על פי המקרא: "כד הקמח לא תְּכֵלֶה" (מלכים א' יז, יד). ניקוד זה הסוטה מכללי הדקדוק מתפרש על ידי רד"ק כהשפעה של גזרת ל"א: "נכתב בה"א ונקודו כבעל אלף וענינו לשון כליון וחסרון כבעלי הה"א". כך בפירושו למקרא, ואילו בספר הדקדוק שלו הוא מסתפק בקביעה העקרונית: "היה ראוי תְּכֵלֶה בסגול ובא הקמץ תמורתו".²²⁵ אם נכונה השערתו זו של בער, מסתבר שהיידנהיים נוהג כאן דבקות קיצונית במקרא ומנקד את התיבה בלשון התפילה כניקודה החריג במקרא. הפנייה אל המקרא והעמדת לשון התפילה על פיה אינה זרה לשיטתו של בער, אך כאשר מדובר בצורה יוצאת דופן שניקודה חריג גם על רקע דקדוק המקרא, הוא מציב כנגדה את העיקרון "אין למדים מן הזרים" ומעדיף לנקד על פי כללי הדקדוק הסדירים.²²⁶

3.3.1.2 בּוֹנָה (עמ' 558)

למנהג אשכנז, חתימתה של הברכה הרביעית בברכת המזון היא: "בא"י בונה ברחמי ירושלים אמן", והניקוד "בּוֹנָה" (בסגול) אינו דורש הצדקה או הסבר שכן כך מנוקדות בדרך כלל צורות

²²² ואולם, יש שהלכו בעניין זה בעקבות היידנהיים. כך, לדוגמה, מחזור כל בו וילנא.

²²³ כך בסידור "שפה ברורה" משנת תקצ"ב שבו השתמשתי בעבודה זו (קכב ע"א, קכז ע"א, קלה ע"ב, קמ ע"ב), וכך במהדורת תקס"ו ששימשה את בער. אולם דומה שעמדה זו לא הייתה מגובשת אצלו, ובמחזוריו, לצד הניקוד "תכלֶה" המצוי במחזור יוה"כ משנת תקס"ז בתפילת מוסף (ב ע"ב), מנחה (יט ע"א) ונעילה (יז ע"א), מתועד הניקוד "תכלֶה" והוא מופיע במחזור ר"ה משנת תק"ס (ל ע"ב, ס ע"א) ובשחרית ליוה"כ במחזור הנ"ל (כד ע"ב).

²²⁴ בער, סדר עבו"י, הקדמה, עמ' VIII.

²²⁵ מכלול, קכ ע"א. וראו גם מנחת שי על אתר.

²²⁶ באופן דומה הוא נוהג בצורה "הַעֲבֵרְתָּ" המנוקדת אצלו על פי כללי הדקדוק אף על פי שצורה זו גופה מתועדת במקרא בניקוד החריג "הַעֲבֵרְתָּ" (יהושע ז, ז). גם שם בער טובע את הכלל "אין למדים מן הזרות" (עמ' 85).

בינוני משורשי ל"י. ואולם, בסידורים רבים מנוקד כאן "בִּוְנָה", בצירי, וכן הוא בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (פב ע"ב) ור"ה (עו ע"ב). הם אינם מעירים על כך, אולם דומה שברקע עומד הפסוק בתהלים קמז, ב: "בִּוְנָה יְרוּשָׁלַיִם ה'" שבו עשוי להתפרש הצירוף כסמיכות, וכך מוסבר ניקודו בצירי. כך אכן מבין זאת סטנוב, אך את נוסח הברכה הוא מנקד בסגול: "בִּוְנָה ברחמיו ירושלים אמך" (קנב ע"ב), ומערער על הזיקה בין לשון הפסוק והברכה:

בִּוְנָה ברחמיו ירושלים. הנו"ן בסגל כמשפט הבינוני ליחיד מנל"ה הבלתי סמוך עיי' מכלל קטן דף קכ"א ע"ב. והכתובים לעד כי רק אחד בא בצירי והוא בִּוְנָה ירושלים ה' (תלים קמ"ז, [ב]) וגם הוא יתכן להיות סמוך וזולתו בסגל. ובש"ת נקוד צירי בטעות. (וי"צ, עמק ברכה, סי' יח)

היידנהיים שב ומעמיד "בִּוְנָה" בצירי (קנד ע"ב), אך במקרה זה בער אינו הולך בעקבותיו ומכריע לאמץ את הגהתו של סטנוב. ההצדקה לכך היא בראש ובראשונה מכוח כללי הדקדוק הסדירים של העברית,²²⁷ אולם הוא מוסיף ומסביר מדוע למרות הקרבה ללשון הפסוק אין לנקד כאן בצירי: **בִּוְנָה** הנו"ן בסגול ככל ל' בונה שבמקרא שהוא בסגול חוץ מן אחד שהוא בצירי ע"פ המסורת בִּוְנָה ירושלים ה' (תהלים קמ"ז), והנה אם היינו חותמים ב ו נ ה י ר ו ש ל י מ א מ ן וכגרסת הגמרא, אז היה הנכון בִּוְנָה בצירי, עכשיו שנוהגים לומר ב ו נ ה ב ר ח מ י ו אין עוד מקום לצירי וצריך לקרוא בסגול...

בער שותף לתפיסה כי פסוקים (ואף חלקי פסוקים) המשובצים בנוסח התפילה צריכים להופיע כצורתם במקרא וכך נוהג בדרך כלל, אך טוען כי חתימת הברכה כאן אינה ציטוט מדויק של לשון הפסוק שכן נוספה בה המילה "ברחמיו", ויש אפוא לנקד "בִּוְנָה" בסגול, על פי דקדוק.²²⁸ לשם השוואה, תיזכר חתימתה של ברכת "בונה ירושלים" בתפילת העמידה שבה עולה הצירוף כצורתו בפסוק, ושם אכן מנקד בער בצירי, כניקודו במקרא: "בא"י בִּוְנָה ירושלים" (עמ' 96). אין ספק כי ביסוד הכרעתו של בער עומדת ההבחנה שבין ניקוד הנפרד והנסמך של צורות בינוני משורשי ל"י,²²⁹ אך טיעון דקדוקי זה אינו נזכר כאן באופן מפורש – לא ביחס לניקוד בצירי שבפסוק (שאותו הוא תולה ב"מסורת" ולא בעובדה שזוהי צורת נסמך) ולא ביחס לניקוד בסגול שהוא

²²⁷ דומה שכן יש להבין את המשפט הפותח את ההערה. עם זאת, בער אינו מנסח כאן עיקרון דקדוקי ביחס לניקודן בסגול של צורות הבינוני בגזרת ל"י אלא מציג את טענתו כנגזרת מהופעותיה של צורה זו במקרא: "הנו"ן בסגול ככל ל' בונה שבמקרא שהוא בסגול".

²²⁸ דבריו של בער רומזים לחילוקי הנוסחאות שיש בחתימתה של ברכה זו בין נוסח ספרד "בונה ירושלים" כגרסת התלמוד (ברכות מט ע"א), ובין הנוסח שהתקבל במנהג אשכנז "בונה ברחמיו ירושלים". ראו רמ"א לאו"ח סי' קפח סעיף ב. נוסח זה מובא על פי מרדכי לברכות (סי' ריז) שהזכירו בשם מהר"ם מרוטנבורג.

²²⁹ הבחנה זו נזכרת אצל בער ביחס לכמה צורות אחרות בלשון התפילה: כך כותב על הניקוד בצירי "יְקִנָּה הכל" בברכת אבות שבתפילת העמידה (עמ' 88), וכך מסביר את ההבדל שבין "מחיה מתים" בצירי לבין "מלך ממית ומחיה" בסגול, שניהם בברכת גבורות (עמ' 89).

מעמיד בברכה. דבריו מתמקדים בשאלת הזיקה שבין ניקוד המקרא ונוסח התפילה ובגבולותיה של זיקה זו, ואת הכרעתו לנקד כאן בסגול בניגוד לפסוק הוא תולה במרחק שיש בין נוסח הברכה והפסוק.

3.3.2 חילופי גזרות

3.3.2.1 נו"ח/ינ"ח: לְהַנִּיחַ תְּפִלִּין (עמ' 56)

שאלת ניקודה של צורת המקור "להניח" בברכת התפילין העסיקה את מעמידי הסידורים בקבעם את נוסח הברכה בסידור, ונזכרה בדבריהם של פוסקי ההלכה שדנו בפרטי המצווה. אלו ואלו ניסו לעמוד על מהותה הדקדוקית של כל אחת מהצורות בבואם לקבוע כיצד ראוי לברך: "לְהַנִּיחַ תְּפִלִּין" (ה"א קמוצה ונו"ן רפה), או "לְהַנִּיחַ תְּפִלִּין" (ה"א פתוחה ונו"ן דגושה).²³⁰

בספרות ההלכה והמנהג האשכנזית שהתפתחה במאות השלוש-עשרה עד השש-עשרה מוצאים דיון בשאלה זו, ונטייתם הברורה של הפוסקים היא להעדיף את הצורה "לְהַנִּיחַ".²³¹ חלקם מעדיפים אותה כיוון שכך מוצאים במקרא (אף ששם מדובר בהקשר אחר): "וְרָאִיתָ עֲרֹסוֹתֶיךָ תִּתְּנֵנּוּ לְכַהֵן לְהַנִּיחַ בְּרִכָּה אֶל בֵּיתְךָ" (יחזקאל מד, ל), ואחרים מבחינים בין משמעותם של השורשים נו"ח וינ"ח²³² במקרא ולאור זאת קובעים כי מתבקשת כאן הצורה "לְהַנִּיחַ" שמשמעותה 'נתינת מנוחה', ולא "לְהַנִּיחַ" שמשמעותה 'עזיבה'.²³³

ר' יוסף קארו פוסק ב"שולחן ערוך" כי יש לברך "לְהַנִּיחַ" ודוחה את הצורה המתחרה: "יברך להניח בקמץ תחת הה"א ולא בפתח ובדגש".²³⁴ דומה כי זהו סוף דבר מבחינת פסיקת ההלכה למעשה, וכך העמידו רוב סידורי אשכנז: רש"ס,²³⁵ ר"י עמדין²³⁶ והיידנהיים.²³⁷ אף על פי כן, בער מנקד בסידורו "לְהַנִּיחַ תְּפִלִּין", בפתח ובנו"ן דגושה (עמ' 56). הוא הכיר את מה שכתבו פוסקי אשכנז הראשונים, את הכרעת השולחן ערוך שיש לברך "לְהַנִּיחַ תְּפִלִּין", והיה מודע לכך שזו

²³⁰ לסקירה של הדעות השונות בספרות ההלכה ובסידורים ראו: י' איתאל, "מחלוקת הפוסקים אם לומר להניח תפילין או להניח", הליכות 45 (תש"ל), עמ' 33-35; ש' טל, "הברכה להניח תפילין", דעות מח (תש"ס), עמ' 199-200.

²³¹ תשב"ץ, הלכות תפילין סי' רעח; שו"ת מהרי"ל חדשות, סי' ב (מהד' סך, עמ' ו); אגור, הלכות תפילין, סי' לו.

²³² פוסקי הלכה ומדקדקי הסידור שעסקו בסוגיה ראו כאן שני שורשים: נו"ח ו-ינ"ח. בבלשנות העברית המודרנית מקובל להתייחס אל "לְהַנִּיחַ" כע"ו על דרך פ"נ, ולא כנגזר מהשורש ינ"ח.

²³³ כך עולה מתשובת מהרי"ל הנ"ל ומדברי ר' מרדכי יפה בעל ה"לבוש" (או"ח סי' כה, ז). הדיון במשמעותן של הצורות "לְהַנִּיחַ" ו-"לְהַנִּיחַ" עולה בהרחבה בדברי מדקדקים ומעמידי הסידורים. ראו רד"ק, ספר השורשים, ערך נו"ח וינ"ח; ר"י עמדין, סידור עמודי שמים נט ע"ב; הנ"ל, מור וקציעה, סי' כה (יצחקי, לו"א, עמ' שעח-שעט). וראו גם מ' מדן, להניח תפילין, לשוננו לעם יח (תשכ"ז) עמ' 139-141. מדן סוקר חלק מהדעות בעניין זה, ומסיק כי משמעותה הברורה של הצורה צריכה להוות שיקול מכריע בקביעת לשון הברכה.

²³⁴ שולחן ערוך, או"ח סי' כה, ז.

²³⁵ סידור רש"ס, א, עמ' 65. (הקדמה פרטית סי' ג). סדר הנחת תפילין אינו כלול בסידור רש"ס, אך הוא גילה דעתו בסוגיה זו באופן ברור בהקדמתו לסידור. מדבריו עולה גם עדות על הניקוד "לְהַנִּיחַ" בסידור מהרש"ל.

²³⁶ סידור עמודי שמים, א, נט ע"ב.

²³⁷ סדר הנחת תפילין בראש הסידור (ללא מספר עמוד. סימון המספרים מתחיל רק בתפילה הנאמרת בבית הכנסת).

ההגייה הרווחת בציבור וכך מנוקד בסידורים. למרות זאת בחר להעמיד ניקוד שונה: "לְהִינִי תְּפִילִין". מה עומד מאחורי הכרעה זו? בער מביא מספרות חז"ל צירופים העוסקים בהנחת תְּפִילִין, ביניהם: הִנָּחֵתִי תְּפִילִין (שבועות ג, יא).²³⁸ מסורת הקריאה שהוא מכיר כאן גורסת ה"א בחיריק (ולא בצירי. הכפלת הנו"ן כמובן לא הייתה בפיו), וממנה הוא מבקש ללמוד על שימוש הפועל בברכת התְּפִילִין: לְהִינִי.²³⁹ בדבריו הוא מזכיר את הקודמים לו, בעל "המעריך"²⁴⁰ וסטנוב²⁴¹, שחלקו אף הם על הפסיקה המקובלת וצידדו בניקוד זה. עם זאת, דומה שהכרעתו של בער בעניין זה מתבססת בעיקר על הסבר לשוני-סמנטי הנשען על דקדוק לשון המקרא: סקירה של המופעים השונים מביאה אותו למסקנה כי המקרא עושה שימוש בשורש נו"ח במשמעות 'מנוחה', ואילו השורש ינ"ח משמעותו במקרא היא 'שימה במקום', משמעות המתאימה יותר לברכת הנחת התְּפִילִין. תפיסתו זו של בער באה לידי ביטוי בצורות נוספות העולות בסידור שבהן מתבקשת דווקא ההוראה של 'מנוחה' והוא מדגיש כי הן נגזרות מהשורש נו"ח ונוטות על דרך שורשי ע"ו. כך, לדוגמה, כותב בער בנוסח "רצה" בברכת המזון:

הִינִי לנו, צווי הפעיל משורש נוח, מל' הניחו לעיף (ישעיה כ"ח, י"ב) ר"ל תן לנו מנוחה. ובסידור ר"ע נדפס הִנָּח לנו, גם בעל מטה יהודה כתב שבמקצת נוסחאות הִנָּח ושאין הפרש בין הנח להניח רק שהנח שרשו ננח והניח שרשו נוח עכ"ל ובאמת כן ברמב"ם הלכות ברכות פרק ב' הגרסה הִנָּח, אבל הנכון לומר הִינִי שטעמו נתינת המנוחה בל"א *רוהע פֿערשאַפֿפֿען*, ולא הִנָּח שטעמו השארת דבר במנוחתו בל"א *אין ריהע לאַסען*, וכמו שאומרים גם בנוסח מגן אבות הַיְנִינִי לעמו לְהִינִי להם, וַיְנִינִי בקדשה, בלי מחלוקת ואף ברמב"ם כך הגרסה שם בהלכות תפלה פרק ט'. וראה למעלה דף 56.

3.3.2.2 ב'ו"ר/ב'ר"ר: שְׂיָבוֹר לוֹ הָאָדָם (עמ' 274)

במסכת אבות ב, א: "רבי אומר: איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם". בער עומד בהערה קצרה על הוראתה וגזרונה של צורת הפועל "יבור" וקובע את ניקודה:

שיבור לו, שיברור לו. והבי"ת בחולם כי שרשו ברר מן הכפולים.

קביעה דקדוקית פשוטה וברורה זו העולה גם מניקודו של כ"י קאופמן באה על רקע הניקוד בשורוק הרווח כאן בסידורים: שְׂיָבוֹר.²⁴² כך בסידור רש"ס (ב, 568), ר"ע ור"א (סז ע"א), רז"ה (סז

²³⁸ כך אכן מנוקד בכ"י קאופמן.

²³⁹ הצירוף "להניח תְּפִילִין" מופיע במשנה: "נשבע לבטל את המצוה שלא ליטול לולב ושלא לעשות סוכה ושלא להניח תְּפִילִין זו היא שבועת שווא" (שבועות ג, ח). בכ"י קאופמן מנוקד: לְהִינִי, בפתח ובנו"ן דגושה, כשיטתו של בער.

²⁴⁰ מנחם די לונזאנו, ספר המעריך, ערך 'תְּפִילִין'.

²⁴¹ וי"צ, סי' ד.

²⁴² עדויות לניקוד בשורוק ולחילופים השונים בצורה זו עולות גם ממחזורי איטליה, ריזיק, עמ' 235. וראו שם בהערה 148 את הספרות לעניין חילופי ע"ו ו-ע"ע.

ע"א) וסטנוב (קכה ע"ב). ואולם, היידנהיים נתן דעתו לשיבוש הדקדוקי שיש בניקוד זה, והעמיד "שִׁיבּוּר" בחולם (פב ע"ב), אך כדרכו מבלי להעיר על כך. בער הלך בעקבותיו, והשלים את הנימוק לניקודה המתוקן והמתבקש של הצורה. לכאורה, לפנינו שיבוש שהתגלגל אל המשנה בזמן מן הזמנים והועתק מסידור לסידור עד שבא על תיקונו מידהים של היידנהיים ובער. ואולם, דברים שכותבים ר"ע ור"א בעניין זה מאירים את הדברים באור אחר. הם ערים לקושי הדקדוקי שמעורר הניקוד בשורוק, אך מצדיקים אותו: "שיבור. פי' שיברור שרשו ברר ואף שפעלי הכפל באי' בחולם יסוב תסוב ודו' אכן בס' מדויקי' כאן הב' במלאפום ומועטי' נמצאו כן כמו ישוד צהרי' מחץ יעוף וכן בקהלת ח' ולבור את כל זה".²⁴³ ניקודן הרגיל של צורות ע"ע הוא אכן בחולם, אך ר"ע ור"א מצביעים על כמה צורות כאלה המנוקדות במקרא באופן חריג בשורוק על דרך ע"ו²⁴⁴ וביניהן אף הצורה "לְבוּר" (קהלת ט, א), משורש זה גופו (!).²⁴⁵ מעבר לרקע הדקדוקי, חשיבותם של הדברים היא בראש ובראשונה במה שהם מעידים על תפוצתו הרחבה של הניקוד בשורוק "בספרים מדויקים", עדות המתחזקת מדברים דומים שכותב בעניין זה ר' מרדכי דיסלדורף. הוא מתקשה להכריע בין הצורה התקינה מצד הדקדוק (בחולם) לבין המציאות "בכל הספרים" (בשורוק), ומעמיד את שתייהן, זו לצד זו: "שיבור. ראוי שתהיה הבי"ת בחולם כמנהג הכפולים אף שקצתם נמצאים במלאפום" מ"מ כתב הרד"ק במכלל ובשרשים שהעיקר בחול"ם אבל מפני שמצאתיהו בכל הספרים במלאפום" כתבתי שניהם מלאפום וחולם. ויבור לו האדם את אשר יבחר. גם בקהלת יש לבור במלאפום".²⁴⁶ אין חולק על כך שהניקוד בחולם שיש כאן אצל היידנהיים ובער משקף את דרך המלך בניקודן של צורות עתיד בבניין קל משורשי ע"ע, אך מתברר כי המסורת המנקדת כאן "שיבור" בשורוק היא וותיקה ומבוססת, ויש לה אף בסיס בלשון המקרא.²⁴⁷

3.3.2.3 ל"א/ל"י

חילופים בין צורות מגזרות ל"א ול"י מצויים הרבה בלשון חכמים, בפועל ובשם, ובער מעיר על כך ביחס לצורת הפועל "מצינו" בפרק "קנין תורה":

²⁴³ סידור ר"ע ור"א, סז ע"א.
²⁴⁴ הדוגמה הראשונה המובאת בדבריהם, "מקטב יְשׁוּד צהרים" (תהלים צא, ו), אכן מנותחת במילוני המקרא כצורה מהשורש שד"ד הנוטה בשורוק על דרך ע"ו. כך בד"ב, קוהלר-באומגרטנר, וראו גם גזניוס §67q ובאואר-ליאנדר עמ' 439. לעומת זאת, הדוגמה השניה "מחץ יעוף" (תהלים צא, ה), גזורה מהשורש ע"פ ומנוקדת בשורוק כדין.
²⁴⁵ ברגשטרסר רואה בניקוד זה בקהלת "שיבוש בטקסט" (חלק ב, §27q).
²⁴⁶ השגות רמ"פ, סי' קנה (בתוך: יצחקי, לוי"א, עמ' שנא).
²⁴⁷ לצד ההיבט הצורני, ייתכן שמעורב כאן עניין פונטי הקשור בחילופים שמוצאים בהגייה האשכנזית בין החולם והשורוק. ראו אלדר, מסורת, א, עמ' 32-36.

מְצִינוּ, דרך בעלי משנה להשתמש בפעלים למד"י אל"ף כמנהג למד"י הא, כמו אם רגיל לקרות, קְרִיתִי לפניו (יומא י"ח ע"ב) לא קְרִינו (ראש ברכות) במקום לקרא, קְרֵאתִי קְרָאנו, וכן מְצִינו במקום מְצָאנו. (עמ' 290)

על אף המקום המרכזי שיש למקרא בתפיסתו הדקדוקית של בער (גם כאשר מדובר בנוסח המשנה!), בעניין זה הוא אינו רואה לתקן ולהגיה, ומסתפק בהערה על התופעה. הערות דומות, וללא חידוש של ממש, יש בדבריו על השם "הודיה" ביחיד ב"ברוך שאמר" (עמ' 45) ו"הודאות" ברבים ב"ישתבח" (עמ' 75). בצורות הריבוי הוא מדגים חילוף כזה המצוי כבר במקרא (בלשון בית שני): "ובמקרא נמצא מן מנה מנות (אסתר ט', י"ט) גם מְנָאוֹת (נחמיה י"ב, מ"ד) גם מְנִיּוֹת (שם י"ב, מ"ז)"

3.4 זמנים ומודוסים

3.4.1 הָהָה צנוע (עמ' 290)

פרק "קנין תורה" הנספח למסכת אבות פותח בתיאור המעלות שזוכה להן מי שעוסק בתורה לשמה: "כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה: נקרא רע אהוב אוהב את המקום אוהב את הבריות משמח את המקום משמח את הבריות... ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק" וכו'. בנוסחאות רבות, נזכר בהמשך רשימה זו גם הצירוף "והוי צנוע" והוא כתוב ומנוקד באופנים שונים המשקפים כולם צורת ציווי: בסידורי פראג רע"ו ו-רע"ט "וְהָיִי צנוע", בסידור ר"ע ור"א (עו ע"א) ורז"ה (עג ע"ב) "וְהָהָה", ואצל היידנהיים "וְהָיִי" (צ ע"ב). לעומת זאת, בער מעמיד כאן צורת בינוני מהשורש היי"י, "וְהָהָה צנוע", ומסביר:

וְהָהָה צנוע, ר"ל העוסק בתורה לשמה הוא יהיה צנוע בכל עת כי הצניעות לו קנין נפשו. וכן נקודו וְהָהָה בלי בינוני כמו ואתה הָהָה להם למלך (נחמיה ו', ו') ובמשנה ע"ז דף מ"ח ב' וְהָהָה להם, וכן קרא יעב"ץ גם בעל וי"צ ס' תצ"ב גם רש"ד לוצאטו בדקדוקו דף ש"ח. ומה שברוב סדורים וְהָהָה או וְהָיִי ל' צווי הוא זה וקשה כי לא יקשר לחבור הדבור.

כדרכו, בער מציין להופעתה של צורה זו במקרא ומוסיף עליה צורת נקבה העולה במשנה: "וְהָהָה להן לזבל" (עבודה זרה ג, ח). מובאות אלה מדגימות את השימוש בצורת בינוני מהשורש היי"י (שאכן איננו שכיח) אך קשה לראות בהן ראיה לנוסח הברייתא. במקרה זה, הכרעתו של בער בקביעת צורתה של התיבה מתבססת על ההקשר: המשנה אינה עוסקת בציווי או הנחייה כיצד יש לנהוג אלא מתארת את המעלות שלהן זוכה האדם העוסק בתורה, וצורות הפועל המופיעות בה הן כולן בלשון בינוני. בער אינו מסתפק בהצגת עמדתו בהערה והוא נותן לה ביטוי בהגהה של ממש

בנוסח המשנה כשהוא נתלה בר"י עמדין,²⁴⁸ סטנוב²⁴⁹ ושד"ל²⁵⁰ שצידדו אף הם בנוסח זה בניגוד למקובל. סידור רש"ס לא עמד בפני בער, אך הערה דומה והגהה ברוח זו מצויות כבר אצלו. הוא מעמיד את צורת הציווי המקובלת: "וְהָיָה צְנוּעַ", אך מוסיף לצידה בסוגריים: (נ"א וְהָיָה), ומעיר: "והוי. לפי נוסח זה הוא צווי ולפי נוסחת ויהא תהיה הבטחה שהתורה תגרום לו שיהא צנוע וכנ"ל".²⁵¹

3.4.2 צִוָּה להציל (עמ' 583)

הברכה הנאמרת לאחר ברית המילה נחתמת במילים: "על כן בשכר זאת אל חי צוה להציל ידידות שארנו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו בא"י כורת הברית". זהו נוסח קדום העולה לראשונה בתוספתא ברכות (ו, יג) ומופיע בהמשך גם בתלמוד הבבלי (שבת קלז ע"ב)²⁵² והירושלמי (ברכות ט, ג; יד ע"א). מקורות אלה אינם מנוקדים, ובמהלך הדורות התעורר ספק ביחס לניקודה והוראתה של הצורה "צוה": יש שניקודה כצורת עבר "צָוָה", ויש שראו בה ציווי (שמשמעותו בקשה): צִוָּה. שאלה זו עלתה לדיון בימי הגאונים ויש עדויות שמהן עולה כי רב האי גאון הכריע שיש לומר "ציוה",²⁵³ ואילו שר-שלום גאון צידד דווקא בהגייה "צָוָה".²⁵⁴

מאז ספרות הגאונים נזכר נוסח הברכה בספרי ההלכה והמנהג כחלק מתיאור סדרי ברית המילה אך ללא התייחסות לניקודה של "צוה", הגייתה או הוראתה. השאלה שבה ועולה בדברי ר' שבתי כהן בחיבורו "שפתי כהן" על השולחן ערוך, והוא דן בה באריכות ומכריע כי יש לומר "צָוָה":

נ"ל שע"כ בשכר זאת כו' הוא תפלה ובקשה על העתיד וצוה צ"ל נקוד בפת"ח הצד"י ובציר"י הוי"ו דלא כמו שנקוד בכל נוסחאות הלוחות שבב"ה [=שבבית הכנסת] צוה בחיר"ק הצד"י וקמץ הוי"ו וכן נוהגין כל מוהלים לאמרו שלפי זה הוא לשון עבר ואינו

²⁴⁸ לו"א, ח"ב, סי' קצו (בתוך: יצחקי, לו"א עמ' ריב-ריג).

²⁴⁹ וי"צ סי' תצב. בסידורו העמיד את צורת הציווי המקובלת "וְהָיָה צְנוּעַ", ולצידה בסוגריים: "נ"ח: וְהָיָה" (קמד ע"א).

²⁵⁰ S. D. Luzzatto, *Grammatica della Lingua Hebraica*, Padova 1853, pp. 308.

²⁵¹ סידור רש"ס, ב, עמ' 618.

²⁵² כך במהדורות הדפוס ובעדי הנוסח הטובים. עדות לקיומה של גרסה אחרת בבבלי עולה מתשובת רב שר-שלום, גאון סורא, וכדלהלן.

²⁵³ כך עולה לכאורה מספר העיטור: "ושמעתי דאיתשל מרבינו האי גאון ז"ל אם ציוה או צוה והשיב ציוה ולא צוה" (הלכות מילה שער ג, נג ע"א; אוצר הגאונים, שבת, עמ' 135). אולם וידר מטיל ספק בעדותו זו של בעל העיטור ומוכיח כי היא משובשת. לטענתו, תשובת רב האי גאון לשואלים אותו הייתה: "לא ציוה ולא צוה" שכן הוא החזיק בנוסחה אחרת של הברכה שלא הייתה בה כלל התיבה "צוה". קיומה של נוסחה כזו אכן עולה ממקורות נוספים, וכדלהלן. ראו וידר, האי גאון.

²⁵⁴ בתשובות הגאונים מתועדת פנייה לשר-שלום גאון סורא, והשואלים מבקשים לברר האם נכונה הגרסה "ציוה" שבפיהם: "אנו אומרים ציוה להציל ידידות שארנו משחת, ויש אומרים צוה, מאי?". בתשובתו של הגאון אין הכרעה ישירה בשאלה זו והוא עונה בנוסח אחר: "כך אנו אומרים כמו שהיא אמורה בתלמוד ת"ר המברך אומר קידש ידיד מבטן... על כן בשכר זאת אל חי וקיים יהא חלקנו להציל ידידות שארנו משחת... בא"י כורת הברית" (ספר שערי צדק תשובות הגאונים, ירושלים תשכ"ו עמ' ג). הדעת נותנת שהוא מבקש לבטל את שאלתם מעיקרה ולשים בפיהם את הנוסח הנכון של הברכה כפי שהוא בגרסת הבבלי שבידיו, נוסח שאין בו הצירוף "צוה להציל", וכפי שהראה וידר. עם זאת, ניתן גם להציע שהוא אינו פוסל את הגרסה שבפי השואלים ובתשובתו הוא מבקש ללמד כי ברכה זו נושאת משמעות של תפילה ובקשה (אל חי וקיים יהא חלקנו להציל) ויש לשמר אותה אף בנוסחאות אחרות ולומר "צָוָה".

מתיישב ע"כ בשכר זאת כו' גם לא שייך לצוואה אלא להבטחה אלא ודאי כמ"ש וכן מוכח באגודה בשם הרמב"ם שכתב שואל מאת ה' ואומר אתה צורנו צוה להציל ידידות שארינו משחת כו' וכן בהלכות גדולות דף כ"ד ע"א גריס ע"כ בשכר זאת אל חי יהא חלקנו להציל ידידות שארינו משחת כו' ואף ע"ג דאנן לא גרסינן הכי ולא אמרינן הכי מכל מקום נשמע מיניה דל' תפלה היא להבא ואין לתמוה מ"ש צוה להציל לשון נוכח להקב"ה ואח"כ אומר למען בריתו כו' לשון נסתר שכן הוא נוסח הברכות והתפלות בכמה מקומות (שו"ע, יו"ד סי' רסה ס"ק ה)

בהכרעתו זו יש משום חידוש על רקע המציאות הרווחת בסביבתו, והוא מעיד על תפוצתה הרחבה של הצורה "צִנָּה" בניקוד נוסחאות ברית המילה שבבתי הכנסת²⁵⁵ ובפיהם של המוהלים המברכים אותה. הש"ך מעדיף את הצורה "צִנָּה" המתישבת בצורה טובה יותר בלשון הברכה שכן האמירה "על כן בשכר זאת" מכוונת אל העתיד וגוררת אחריה צורת ציווי-בקשה, ולא צורת עבר. עם זאת, הוא מודע לכך כי השימוש בצורת הציווי "צִנָּה" יוצר מעברים בין גופים בלשון הברכה שראשיתה בגוף נסתר "אשר קידש ידיד מבטן וחוק בשארו שם", המשכה בנוכח "צִנָּה להציל ידידות שארנו משחת" וחתימתה בנסתר: "למען בריתו אשר שם בבשרנו", אך מציין כי "כן הוא נוסח הברכות והתפלות בכמה מקומות".²⁵⁶ מלבד היבטים דקדוקיים ותחביריים אלה, הש"ך מבקש לתמוך את עמדתו גם ממקורות קודמים ומציין לרמב"ם ולספר "הלכות גדולות". אומנם אין בדבריהם דיון ישיר בניקוד התיבה ובמשמעותה אך האופן שבו היא מוצגת על ידם והיבטים טקסטואליים אחרים בנוסח הברכה עשויים להצביע כי הם גרסו "צִנָּה". הרמב"ם בתשובתו מקדים לנוסח הברכה את המילים "שואל מאת ה' ואומר"²⁵⁷ והש"ך מסיק כי לשון זו מכוונת לצורה "צִנָּה" שהיא לשון תפילה ובקשה.²⁵⁸ הוא אינו מציין זאת, אך בתשובת הרמב"ם גם נוסח הברכה עצמו מופיע בשינוי קל המחזק את ההנחה כי ההגייה שבפיו הייתה "צִנָּה", וז"ל: "נוסח ברכה זו היא בא"י אמ"ה אשר קדש ידיד מבטן... על כן בשכר זאת אל חי חלקנו לעד צורנו צוה כצוית לקדושים להציל שארנו משחת בא"י כורת הברית". הנוסח "צוה כצוית לקדושים" אינו סובל את הניקוד כצורת עבר, ואילו צורת הציווי "צִנָּה" מתיישבת בו היטב. כך קיים עד היום במנהג

²⁵⁵ סדר ברית המילה לא נדפס בסידורים בדרך כלל, ומסתבר כי בבתי הכנסת היו גליונות ייעודיים ("לוחות") שמהם הוקרא נוסח הברית בשעת הצורך.

²⁵⁶ המעבר מנוכח לנסתר מצוי במטבע הברכות: "ברוך אתה ה' אשר קדשנו במצותיו וצונו...", וראו דבריו של בער בעניין זה, עמ' 36.

²⁵⁷ דבריו אלה של הרמב"ם אינם מצוטטים ממשנה תורה אלא מתשובות הרמב"ם. התשובות נכתבו בערבית ובמהדורת בלאו מתורגם כאן: "וקראנו אליו יתעלה דרך התחינה, ואמרנו" (תשובות הרמב"ם, ב, סי' ריד, עמ' 378-377).

²⁵⁸ הש"ך כותב כי הביא תשובה זו של הרמב"ם מתוך ספר "האגודה". לא עלה בידי לאתר אותה שם, אך זוהי הלשון המדויקת המופיעה באבודרהם (עמ' שנה), וייתכן שהוא החליף ביניהם.

תימן.²⁵⁹ הש"ך נשען גם על ספר "הלכות גדולות" שאומנם מביא גרסה שונה של הברכה שאין בה כלל התיבה "צוה", אך המשמעות העולה ממנו היא של בקשה: "על כן בשכר זאת אל חי יהא חלקנו להציל ידידות שארנו משחת".²⁶⁰

אין ספק כי דבריו אלה של הש"ך היו מוכרים לפוסקי ההלכה וללומדי התורה אך קשה לומר דברים ברורים על מידת ההשפעה שהייתה להם. בספרות ההלכה (האשכנזית) לא מצאנו המשך דיון בשאלת הגיייתה של הצורה "צוה" וסדר ברית המילה לא נכלל בסידורים כך שלא ניתן לעקוב אחרי האופן שבו היא נוקדה. עם זאת, משאלה שהופנתה אל ר' יעקב עמדין בעניין זה למדנו שגם מאה שנים אחרי שהכריע הש"ך לטובת "צוה" עדיין 'מנהג העולם' היה לומר "צוה", בלשון עבר: "שאלת עוד היאך אני נוהג לומר בברכת המילה צוה להציל ידידות שארנו. הצד"י פתוחה כדעת בעל ש"ך. או בחיר"ק כמנהג העולם".²⁶¹ אולם דבריו בהמשך מלמדים כי עמדתו של הש"ך כבר חלחלה אל הציבור וההגיה "צוה" הלכה וקנתה לה שביתה: "גם אנחנו כבר הורגלנו לאומרו בלשון בקשה". בתשובתו, הוא מתמודד עם דברי הש"ך ומעדיף את הנוסח ה'קדום', צוה: "לכן אינני רואה הכרח לשנות הנוסחאות והמורגל בפי כל המוהלים כפי עדותו של הרב ז"ל. והבא להוציא מידם עליו הראיה". אף על פי כן, הוא מקבל את ראיותיו של הש"ך מנוסח הרמב"ם והלכות גדולות ואינו שולל את הניקוד "צוה": "כי גם הוא דרך ישר".

דברי הש"ך בעניין זה היו מוכרים גם מחוץ למרחב האשכנזי והם נזכרים על ידי ר' מסעוד חי רקח, מחכמי צפון אפריקה במאה השמונה-עשרה, והוא מעיד כי ההכרעה לומר "צוה" לא נתקבלה במנהג ארצו: "ושם הכריח ז"ל [=הש"ך] לומר צוה הצד"י בפתח והוי"ו בציר"י ושכ"כ באגודה בשם רבינו ז"ל אמנם אין כן מנהגינו".²⁶²

²⁵⁹ וידר סבור כי זו הנוסחה המקורית שיצאה מידי של הרמב"ם, ואילו נוסח הברכה המקובל כיום המצוי במשנה תורה (הל' מילה ג, ג) הוא תיקון שהוכנס על פי גרסת התלמוד הבבלי שלנו. ראו וידר, האי גאון, עמ' רפה-רפו והערות 16-14 שם.

²⁶⁰ נוסח זה עולה, כאמור, מתשובת שר-שלום גאון וזו הייתה כנראה גרסת הבבלי שלפניו (וראו לעיל הערה 254) וכך הוא גם בסידור רס"ג (עמ' צח). הש"ך מביא אותו מ"הלכות גדולות", ככל הנראה מהמהדורה הנדפסת הראשונה שלו (ונציה ש"ח, כד ע"א), אולם המחקר מעלה כי קיימים הבדלים של ממש בנוסח הברכה בין כתבי היד השונים של חיבור זה וחלקם אף הושפעו מנוסח הבבלי או תוקנו על פיו. ראו וידר, שם, עמ' רפח. לגרסאות השונות של בה"ג בברכה זו ראו מהדורת הילדסהיימר, ברלין תרמ"ח, עמ' 106 והערות פז-פט, וכן במהדורה שיצאה על ידי נכדו שנשא את שמו, ירושלים תשל"ב, ח"א עמ' 215 והערה 31.

²⁶¹ שאילת יעב"ץ, ח"א סי' קמו (בתוך: יצחקי, לר"א, עמ' תז).

²⁶² מעשה רקח, ונציה תק"ב-תק"ד, ח"א קמג ע"א. מלבד הקביעה ש"אין כן מנהגינו" ר' מסעוד חי רקח דוחה את הכרעת הש"ך גם מצד שינוי הגוף שהיא יוצרת בנוסח הברכה: "ובאמת שעם כל מה שכתב הר"ש ז"ל נוסח הברכה נראית יותר כמנהגינו דתחילתה ועד סופה הכל שלא לנוכח דאש' קידש דהויא ההתחל' ולמען בריתו אשר שם בבשרינו שהוא הסיום כולי שלא לנוכח דלפי הנוסח' האחר' הויא רישא וסיפ' בחד עניינא ומציעתא באנפא אחרית". שיקול זה נזכר, כאמור, בדברי הש"ך אך הוא אינו מעניק לו משקל מכריע.

ואולם, מלבד דבריו הנזכרים של ר"י עמדין, מדקדקי הסידור לא עסקו בשאלה זו. בין הסידורים המדוקדקים סדר עבו"י הוא היחיד שבו מופיע סדר ברית המילה בניקודו,²⁶³ ובער מנקד "צנה להציל ידידות שארנו משחת", בלשון ציווי וכהכרעת הש"ך. הוא מסתפק בהערה קצרה ותמציתית ואכן מפנה בה לדברי הש"ך, אך מעבר לכך הוא אינו מציג את מקורות הנוסח וגלגוליו ואינו דן בהיבטים הדקדוקיים השונים העולים ממנו:²⁶⁴

צנה. כן נקודו בצווי ולי בקשה הוא (ש"ך ביי"ד ס' רס"ה אות ה')

למרות פסיקתו של הש"ך, ועל אף הרושם העולה מדבריו של בער שהקריאה "צנה" כצורת ציווי היא מקובלת ומוסכמת, דומה ששאלת ניקודה של התיבה לא הוכרעה באופן מוחלט: בקרב בני עדות המזרח רווחת ההגייה "צנה" וכך מנוקד אצלם, אך גם בסידורים אשכנזיים שהמשיכו לצאת אחרי בער מתועדות שתי הצורות, לעיתים אף זו לצד זו,²⁶⁵ וההגייה "צנה" נשמעת מפיהם של מברכים בני אשכנז.

3.4.3 זכור כי עפר אנחנו (עמ' 110)

אחת הבקשות בתפילת "אבינו מלכנו" היא "זכור כי עפר אנחנו", ונבדלו הסידורים בניקודה של הצורה "זכור". רז"ה העמיד צורת בינוני פעול "זכור" (כג ע"א), ואילו בסידור רש"ס היא מנוקדת כצורת מקור "זכור כי עפר אנחנו" (ב, 651) וכך עשו בעקבותיו ר"ע ור"ע (סז ע"א במניין הדפים השני). ניקוד זה מצוי בהמשך גם אצל היידנהיים (קכה ע"ב) והוא סטה בכך מדרכו של סטנוב שהעמיד את הציווי "זכור" (לז ע"א). בעניין זה בער אינו מקבל את עמדתו של היידנהיים, ומאמץ דווקא את עמדתו של סטנוב: "זכור כי עפר אנחנו". הוא מצביע על הפסוק "כי הוא ידע יצרנו, זכור כי עפר אנחנו" (תהלים קג, יד) שעל פיו נקבע נוסח זה, ועומד על ההבדל ביניהם:

זכור כי עפר עש"ה תהלים ק"ג, י"ד. ובעל ש"ת [=שערי תפלה] נקד כלי הכתוב ההוא זכור הווי' בשורק, וכן נוקד גם בכ"י אחד, והר' עזריאל נקד זכור והלך אחריו רוו"ה, ולפי האמת כל זה איננו, והעקר זכור בלי צווי ובקשה כמו שנקוד בסדור רפ"ה ורפ"ז ושאר ס"י, ואין טענה מלי הכתוב כי שם המשורר בלי עבר ידבר ובא זכור בדרך תואר, אבל בענינו שמדברים אנחנו בלי בקשה צריכים לנקוד הצווי, וזה ברור, וכמו שנמצא ג"כ באיוב ז', ז'. וי', ט'. ומקומות זולתם הלי צווי, וראה עוד בלוח ארש ס' קצ"ז

²⁶³ סטנוב מעמיד את סדר ברית מילה בלא ניקוד (קנט ע"ב). הדעת נותנת כי הכתיב החסר "צנה להציל" משקף את צורת הציווי "צנה".

²⁶⁴ בער מהדיר את סידורו בקפדנות וביסודיות לכל אורכו, אך התחושה העולה היא שבחלקו האחרון של הסידור ניכרת ירידה ברמת הפירוט, ההרחבה וההעמקה שהוא פורש בהערותיו. מלבד נטייה אנושית טבעית זו, אין בידי הסבר אחר מניח את הדעת לחסכנות שנוהג כאן בער בדבריו.

²⁶⁵ לדוגמה: סדר רב עמרם גאון, מהד' פרומקין, ח"ב קצד ע"א; סידור אוצר התפילות, ח"א עמ' רסג; סידור "איש ישראלי" (מכונה גם "סידור הגר"א"), ירושלים תרצ"ה. גם גולדשמידט התקשה להכריע בכך ובסידור "תפילת ישראל" שהדיר מופיעות שתי הצורות במקביל (תל-אביב תשכ"ט, עמ' 260).

בער יוצא במפורש כנגד רז"ה ש"נקד כל' הכתוב ההוא זכור הוי"ו בשורק", אך בניגוד למה שמשמע מדבריו העובדה שכך מנוקד בפסוק כלל איננה נימוקו העיקרי של רז"ה לתמיכתו בניקוד זה, והוא מבסס אותה על נימוק תיאולוגי: "כי לא שייך בזה לשון בקשה כי כבר גלוי וידוע לפניו".²⁶⁶ כלומר: אין מקום לפנייה אל הקב"ה בבקשה "זכור" שכן הדברים ידועים לו. גם אם ניתן להתמודד עם טענתו של רז"ה ולהציע הסבר המיישב את השימוש בצורת הציווי "זכור",²⁶⁷ עיון בסידורים מלמד כי הניקוד "זכור" אינו תיקון שהכניס רז"ה מדעתו (מהנימוק הנזכר או על פי הפסוק) ולמעשה הוא מקיים מסורת הגייה קדומה שהתהלכה באשכנז. כך, "זכור" כי עפר אנחנו", מנוקד במחזור וורמייזא (ב, עמ' 11) ובמחזור נירנברג (עמ' 328a), כך בסידור רב הירץ ובמחזורי פראג רע"ו ו-רע"ט, ועדות על קיומו של ניקוד זה עולה גם מדבריהם של מהרש"ל ורש"ס שביקשו לדחותו.

עם זאת, גם לצורה המתחרה "זכור" יש מסורת מבוססת: ר"ע ור"א מעידים על מציאותו "בכל הספרים" ובער מציין לכמה מהם וטוען כי כך מנוקד "בשאר ספרים ישנים". הוא יוצא כנגד קודמיו שהעמידו אותה בנו"ן קמוצה כצורת מקור ("זכור") ותומך בצורת הציווי "זכור", אך למעשה הגבולות בין המקור והציווי בעברית הם רופפים, והן קרובות מאוד במשמעותן.²⁶⁸ שימוש בצורת המקור המוחלט בהוראה של ציווי מצוי הרבה במקרא, ויש לכך דוגמאות גם בשורש זה גופו: "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח), "זכור את אשר עשה לך עמלק" (דברים כה, יז) ועוד. מדקדקי הסידור היו ערים לכך, ואצל רבים מהם הצורות "זכור" ו-"זכור" נזכרות זו לצד זו כאפשרויות מקבילות, גם אם בסופו של דבר הם מכריעים לטובת אחת מהן.²⁶⁹

צורות מוארכות

3.4.4 קִרְבָּה (עמ' 117)

בנפילת אפיים: "זָרִים אוֹמְרִים אֵין תּוֹחֶלֶת וְתִקְוָה, חֵן אִם לְשִׁמְךָ מְקִנָּה, טָהוֹר וְשֹׁעֲתֶנּוּ קִרְבָּה". בער מעיר על הוראתה והגייתה של הצורה "קִרְבָּה" ומבהיר כי היא איננה צורת נסתרת עבר אלא צורת ציווי מוארכת ויש להגותה אפוא בקמץ קטן:

²⁶⁶ ש"ית סי' קלז.

²⁶⁷ ר"י עמדין אכן עושה זאת. ראו לו"א סי' קצז.

²⁶⁸ גזניוס §46a והערה 1; §113y,aa,bb והערות 1 ו-2 (בעמ' 346).

²⁶⁹ רש"ס מנוקד בסידורו "זכור" (בקמץ) אך מציג אותן בהערה כשתי חלופות שוות ערך: "אבל לפי המכוון בכאן ראוי לומר הזי"ן בקמץ והכ"ף בחול"ם או הזי"ן בשב"א והכ"ף בחול"ם שהם לשון צווי דרך תפלה". ר"ע ור"א מעמידים במהדורה הראשונה "זכור" ואילו בשניה "זכור" כשהם משנים בהתאם את עדותם בהערה, ורז"ה תופס אותם על כך. ר"י עמדין מעמיד את שתיהן ב"דיבור המתחיל" הפותח של סי' קצז אל מול הניקוד "זכור" בשורק, אך חותם את דבריו בהעדפתו לצורת הציווי: "והיותר קרוב אלי דברי האומר הזי"ן בשו"א. שהוא לשון ברור. אלא דמאן דאמר בקמץ נמי לא משתבש. שכמוהו הרבה במקרא שהמקור ישמש במקום העתיד והצווי".

קרבה, צווי הוא וע"כ הקוף בקמץ חטוף כמו קרבה אל נפשי (תהלים ס"ט, י"ט) ופירושו אתה הטהור תקרב לישועתנו.

3.4.5 שְׁמֶרָה (עמ' 128)

דוגמה דומה עולה בסמיכות מקום, בקדושה דסידרא: "שְׁמֶרָה זאת לעולם ליצר מחשבות לבב עמד, והכן לבבם אליך". גם כאן בער מבקש להעמיד על משמעותה של הצורה "שְׁמֶרָה" ולדייק את הגייתה:

שמרה השי"ן בקמץ חטוף כי צווי הוא.

3.4.6 נִגְדָה-נָא (עמ' 330)

במקרה אחר, בער הולך בעקבות היידנהיים ומפרש צורה מוקשה בסידור כצורת פועל מוארכת. הפסוק "נדרי לה' אשלם נגדה נא לכל עמו" (תהלים קטז, יח) מצוי בסידורים בפרקי ההלל, וברובם מנוקדת הצורה "נִגְדָה" בדל"ת דגושה. כך גם בסידור רש"י (ב, 511), בסידורם של ר"ע ור"א (נד ע"א), וכן אצל רז"ה (נב ע"ב)²⁷⁰ וסטנוב (צד ע"א). דגש זה אכן מתבקש מהפירוש המקובל לפסוק שלפיו יש כאן הבטחה של הנודר לשלם את נדרו ברוב עם ובאופן פומבי ולפרסם את הישועה שנעשתה לו לעיני הציבור.²⁷¹ על פי הסבר זה מתפרשת "נגדה" כנטייה של מילת היחס "נִגְדָה" שהוראתה 'מול', 'נוכח', 'לפני': "נגד כל עמד אעשה נפלאות" (שמות לד, י), ואכן בצורות הנטויות שלה הדל"ת היא דגושה: "והנה איש עומד לִנְגְדוֹ" (יהושע ה, יג); "וחטאתי נִגְדִי תמיד" (תהלים נא, ה); "ויחנו בני ישראל לִנְגְדָם" (מל"א כ, כז). ואולם, הסבר מקובל זה של הצירוף "נגדה נא" מעורר מספר קשיים דקדוקיים ותחביריים: הסיומת -ה אינה משמשת כאן כנטיית נקבה של מילת היחס "נגד" והוראתה אפוא אינה ברורה, וכן קשה להבין את המשמעות העולה מהצטרפותה למילת "נא". אף ההשלמה "לכל עמו", בלמ"ד, אינה מתיישבת עם מילת היחס "נגד" שבדרך כלל מוצאים אותה בהצטרפות ישרה לשם שאחריה.²⁷² אולם הקושי הדקדוקי העיקרי נובע מכך שבמהדורות רבות של המקרא לא מופיע דגש בדל"ת של "נגדה", בניגוד לצפוי אילו היה מדובר בצורה נטויה של מילת היחס "נגד". לאור זאת, מציע היידנהיים כי "נגדה" היא צורת עתיד מוארך מהשורש נג"ד ומשמעותה 'אמירה', 'סיפור דברים'. באופן זה מתפרש הפסוק כהבטחה של הנודר לשלם את נדרו לה' **ולספר** על כך לכל עמו. הסבר זה מסלק את הקשיים

²⁷⁰ הצירוף "נגדה נא" מופיע פעמיים במזמור תהלים זה: בפסוק יח. ניקודו של רז"ה אינו עקבי: בפעם הראשונה הדל"ת רפה (נב ע"א), ואילו בפעם השנייה היא דגושה (נב ע"ב).

²⁷¹ כך, לדוגמה, בפירוש "מצודת דוד": "הנדרים שנדרתי בעת צרה אשלם עתה נגד כל עמו לפרסם הנס". הבנה זו עולה גם מדברי רד"ק במכלול מה ע"ב, קצד ע"א.

²⁷² דומה שמפרישי המקרא היו ערים אף הם לקשיים אלה. פירושו הקצר של רש"י: "נגד כל עמו", הוא למעשה פרפראזה על הפסוק המנוסחת באופן שמסלקת ממנו את הצורות והשימושים המוקשים. לעומת זאת, ראב"ע מתייחס באופן ישיר לכל אחד מהקשיים ומציע דרך ליישבם: "ה"א נגדה נוסף, ומלת נא עתה ככל נא שבמקרא, ונכנסת למ"ד עם לכל עמו כמו מימין לבית".

הדקדוקיים והתחביריים ועולה יפה בלשון הפסוק, והוא אף מתיישב עם רפיונה של הדל"ת העולה ממהדורות המקרא ומתאמת מכתבי-היד הטובים שלו. כך, בדל"ת רפה, מעמיד היידנהיים בסידורו (קו ע"א), וכך עושה בעקבותיו גם בער. הוא מבליט זאת בגוף הטקסט באמצעות סימן הרפה: נגדה,²⁷³ ובהערה הוא מסביר את הרקע לניקוד זה ואת המשמעות העולה ממנו:

נְגִדָה-נָא, כתב רוו"ה ז"ל הדל"ת של נגדה רפה בכל הספרים וכ"י וכן העיד הר"ד אבודרהם. (בסדר הגדה) שהדל"ת רפה²⁷⁴ לכן אין לפרשו כלל ל' נגד שכולם דגושים כשיש תוספת אות בסופם, אכן הוא שם הפעל מל' הגדה ופירושו להגיד נא לכל עמו, והוא שילום הנדר שנדר להגיד נפלאות הש"י בהודות ובהלל, וכן תרגמו הארמי אתני כען ניסוי לכל עמיה עכ"ל ויפה פירש וידוע כי מלת **נא** טעמו בהרבה מקומות כמו עתה וע"כ יש לתרגם הפסוק "מיינע געליבדע בעצאָהלע איך דעם עוויגען, ערצאָהלע נון אַלל זיינעם פֿאַלקע".

שלא כהרגלו, עיקר ההערה אינו אלא ציטוט של דברי היידנהיים בעניין זה מתוך ההגדה של פסח שלו,²⁷⁵ תוך ציון מפורש של הדבר. בער מאמץ את דרכו של קודמו בניקוד הצורה ובהבנת משמעות הפסוק, ומשלים את יישוב לשון הפסוק בהצעת הסבר המילה "נא": הוא קובע כי בהקשר זה 'נא' איננה מתפרשת כלשון בקשה והיא משמשת בהוראתה המקובלת 'עתה'.²⁷⁶ על מנת להבליט את פרשנותו המחודשת של הפסוק בער חותם את דבריו בהצעת תרגום הפסוק לגרמנית המשקף את הפרשנות הנכונה שלו. בדרך אגב יוער כי פירוש מחודש ופשוט זה רמוז בדבריו של הרב שלמה קליין בסוף דברי ההסכמה שכתב לסדר עבו"י: "וכראותי כי טוב פעלו, אמרתי נוצר תאנה יאכל פרי עמלו, יישר כחו וחילו, אף ידי תכון עמו, **נגדה נא לכל עמו**, כי טוב טעמו, כבוד מלאכתו אספרה, ותהלתה אבשרה" וכו'. הרב קליין עושה כאן שימוש בצירוף המקראי "נגדה נא לכל עמו" במשמעות שהעניק לו היידנהיים, ובער בעקבותיו.

3.5 צורות פועל בארמית שבסידור

3.5.1 קָאָם (עמ' 128)

בקדושה דסידרא משובץ הפסוק "ה' ימלך לעלם ועד" (שמות טו, יח) ותרגומו הארמי לצידו: "ה' מלכותה קאם לעלם ולעלמי עלמיא". בסידורים רבים כתוב ומנוקד כאן "קָאָם". כך בסידור רב הירץ, רש"ס (ב, 219), ר"ע ור"א (לג ע"ב), רז"ה (כח ע"ב), ועוד. צורה זו משקפת, ככל הנראה,

²⁷³ אצל היידנהיים מוצאים את סימן הרפה רק בהגדה של פסח ואילו בסידור הוא אינו מופיע.

²⁷⁴ אבודרהם, עמ' רלה.

²⁷⁵ היידנהיים, הגדה, לא ע"ב.

²⁷⁶ רש"ס אומנם מבין את הפסוק באופן המקובל, אך גם בדבריו מתפרשת "נא" במשמעות של 'עתה': "כי נא פירושו עתה והענין הוא נדרי ליי אשלם עתה נגד כל עמו" (סידור רש"ס, ב, עמ' 511).

מסורת הגייה שהתקיימה בפי רבים בתפילה ובקריאת תרגום אונקלוס, אך כבר ר"י עמדין עומד על כך שהצורה הצפויה על פי ארמית המקרא היא "קאם" בצירי.²⁷⁷ סטנוב ראה את דבריו וקיבל אותם, והוא מטמיע הגהה זו בסידורו ומעיר על כך בשמו: "קאם. האל"ף בצירי לו"א רנ"ד" (מז ע"א). כך ניקד היידנהיים (לב ע"א) ותיקון זה קנה לו שביטה במרבית הסידורים שנדפסו לאחריו. אולם במהלך הדיון על ניקודה של הצורה בחיריק (קאים) או בצירי (קאם), דומה שנשמט מהמדקדקים ההקשר שבו היא מופיעה: "קאם" היא צורת פועל בזכר, ואילו "מלכותה" שאליה היא מתייחסת, היא שם בנקבה! קשה להעלות על הדעת שחוסר התאם כזה היה שורד בנוסחאות תפילה בעברית, אך מסתבר שמיעוט ידיעתם של המתפללים בשפה הארמית ובדקדוקה גרם לכך שנוסח משובש זה המשיך להתקיים בסידורים ואיש לא חש לתקנו.

תמיהה על כך מוצאים לראשונה בהערות של ר"י עמדין בסידור: "צ"ע מ"ט שינה המתרגם הלשון לזכר. ומפורש כיון לסוד ואנכי לא ידעתי. שמא קאים אינו תואר. אלא פעל כמו ומאמר אסתר קים וזה נכון".²⁷⁸ הוא מבקש לקיים את הנוסח הקיים ומציע לפרש את צורת הבינוני "קאים" בהוראה פועלית, כמוסבת על ה'. לעומת זאת, שד"ל מתייחס לכך כשיבוש ומביא עדויות מסידורים ומעדי נוסח של תרגום אונקלוס שבהם אכן מתועדת כאן הצורה הנקבית "קיימא" או שנמחקה מהן הצורה "קאים".²⁷⁹

בער מעיד על הצלחתו של התיקון קאים < קאם והוא מוסיף ומבסס אותו, אך עיקר דבריו מתמקדים בחוסר ההתאם שבין "מלכותה" בנקבה ו"קאם" בזכר. את זיהוי הבעיה בער מייחס לר"י עמדין אך בוחר להתעלם מהצעת היישוב שלו, וממשיך בדרכו של שד"ל: הוא מזכיר את העדויות שהביא ומוסיף עליהן הפניות לסידורים נוספים שנעדרת מהם צורת הפועל "קאים" וביניהם סידור רע"ג.²⁸⁰

מלכותה קאם כן בכל סדורינו אף בסדור כ"י ג' הר"דק לישעיה ו', ג' גורס ככה, ובכל זאת לא יתכן ועלג לשון הוא כאשר כבר תמה עליו יעב"ץ בסדורו, כי **קאם** בינוני קל הוא נקבה או קימה תואר נקבה כמו בדניאל ד' כ"ג. אבל מצא רש"י לוצאטו בחומשי דפוס ליסבונא וסביוניטה ובמ"ג [=מקראות גדולות] דפוס אנורשה "ה' מלכותה לעלם ולעלמי

²⁷⁷ לו"א סי' רנד.

²⁷⁸ עמודי שמים, ח"א קסו ע"ב.

²⁷⁹ וזו לשונו: "ה' ימלוד לעולם ועד, מלת קאים היא טעות בדקדוק, כי היה משפטו קיימא (ובסדר תפלה כ"י על קלף שבידי בסדר ובא לציון כתוב קיימא, ובדפוס לסבונא וסביוניטה ואניורשא, ה' מלכותיה לעלם ולעלמי עלמא, = קאים נכתב ונמחק גם בקע"א יש מחק אחר מלכותיה" (שד"ל, אוהב גר, ירושלים תשכ"ט, עמ' 51). כך אכן במהדורת ברלינר של תרגום אונקלוס (ברלינר, אונקלוס, עמ' 77) וכן במהדורת שפרבר (עמ' 114), אך שם "לעלמא" ולא "לעלם": "יוי מלכותיה לעלמא ולעלמי עלמא" והוא מציין באפראט לעדי נוסח שיש בהם "קאים".

²⁸⁰ גולדשמידט, עמרם גאון, עמ' לט.

עלמיה" ואין שם מלת **קאם** כלל (אוהב גר דף נ'),²⁸¹ וגם אנכי מצאתי כן הנוסחא במחזור רומא גם בסדור כ"י על קלף, גם בסדור ספרדי כ"י כן היא הן פה הן בתרגום ה' ימלך בשירת הים, וכן היא הנוסחא בס' רב עמרם, ובה לא קשה דבר.

בער תומך בנוסח "ה' מלכותה לעלם ולעלמי עלמיה" שאין בו הצורה "קאם" כלל, אך העמדתו של נוסח זה בסידור כרוכה בהסרתה של מילה מהנוסח המקובל, וכדרכו הוא מבקש להימנע מצעד כזה. עם זאת, הוא אינו יכול לקיים בסידורו שיבוש דקדוקי כה בוטה והוא מבטא את הסתייגותו ממנו בהעמדתה של התיבה "קאם" בסוגריים וללא ניקוד.

3.5.2 יִפְסֹק, יִבְטֹל (עמ' 229)

בתפילת "יקום פורקן" מופיעות זו לצד זו שתי צורות עתיד בבנין קל: "זרעא די לא יִפְסֹק ודי לא יִבְטֹל מפתגמי אוריתא". כך מעמיד אותן בער בסידורו, ומבסס את כתיבן וניקודן על ארמית המקרא:

יִפְסֹק, יִבְטֹל, בשורק כן נקוד העתיד של בנין קל בארמית כמו יסגד (דניאל ג', ו') נסגד (ג'), י"ח) תרשם (ו', ט') נכתב (עזרה ה', י') ולעולם חסר וי"ו; ויש שגם כן בפתח כמו תשלט (דניאל ב', ל"ט) ישלט, ילבש (ה', ז'), אבל בחולם לא נמצא.

הדברים אמורים כלפי רוב רובם של הסידורים - קדומים ומאוחרים, מדוקדקים ושאינם כאלה, שבהם מוצאים כאן "יפסוק", "יבטול", בחולם מלא וא"ו. כך בסידורים מן המאה השש-עשרה (פראג רע"ו ו-רע"ט, לובלין שי"ד, שלי"א ו-תל"ח, סידור רב הירץ, מעגלי צדק ועוד), וכך רש"ס (ב), 376), ר"ע ור"א (סג ע"א), רז"ה (מא ע"ב) וסטנוב (עה ע"א). בער קובע כי ניקוד רווח זה הוא משובש ועומד על כך שתנועת העתיד של בנין קל (פֶּעַל) בארמית המקרא היא u, תנועה קצרה הנכתבת חסרת וא"ו. מכוח בקיאותו במקרא הוא יודע לציין לדוגמאות בודדות שיש בהן תנועת a, אך צורות בעי"ן הפועל חלומה אינן מתועדות. למעשה, תיקון זה על דרך המקרא מצוי כבר אצל היידנהיים אשר קדם לבער בהעמידו "יפסוק", "יבטול" בתנועת u (סו ע"ב), אך בער מוסיף על קודמו ומדייק גם את כתיב הצורה שצריך להיות ללא וא"ו, אף זאת על פי ארמית המקרא. מה מקורה של סטייה זו מארמית המקרא? ניתן כמובן לייחס זאת להשפעתה של העברית, אך

²⁸¹ בער אינו מדייק בהצגת ממצאיו של שד"ל: שד"ל מעיד על כך שהתיבה "קאם" נמחקה, ואילו בער מביא משמו שהיא אינה מופיעה כלל.

למעשה, הניקוד "יפסוק" ו"יבטול" הרווח בסידורים משקף את מסורת הקריאה והניקוד בארמית של תרגום אונקלוס שבה, בדומה לעברית, צורות העתיד הן בחולם.²⁸²

בבסיס הדיון בתנועתה של עי"ן הפועל בצורות "יפסוק" ו-"יבטול" עומדת ההנחה (המוסכמת) שהן צורות עתיד, וכיוון שכך יש להוסיף הערה בעניין תחילית העתיד בארמית. מקובל כי תפילת "יקום פורקן" נתחברה בתקופת הגאונים,²⁸³ אך התחילית יו"ד מאפיינת דווקא את ניבי הארמית המערבית,²⁸⁴ ואילו על פי דקדוק הארמית הבבלית תחילית העתיד של הנסתר היא נו"ן (ולעיתים למ"ד)! דוגמאות בודדות לתחילית יו"ד שמוצאים בארמית הבבלית התפרשו על ידי אפשטיין כמשקפות לשון קדומה יותר או ניב מקומי,²⁸⁵ אולם פרידמן²⁸⁶ קובע ש"הזמן והמקום אינם הקובעים" ותולה את השימוש בתחיליות השונות בסוגה הספרותית:

דוגמאותיו של אפשטיין שייכות, רובן ככולן, ללשון תפילה, שירה והצהרות פורמאליות; הווה אומר, לשון ספרותית לחוד, ולשון דיבור לחוד; בראשונה שכיחה התחילית י-, בשניה, בארמית בבליית נ-, ל- (פרידמן, שלוש הערות, עמ' 58)

תהא תנועת עי"ן הפועל אשר תהא, נראה שהצורות "יפסוק" ו"יבטול" בתפילת "יקום פורקן" מחזקות את טענתו של פרידמן בנוגע לתחילית יו"ד המשמשת בארמית הבבלית בלשונות תפילה.

3.5.3 וְנִטְלָתָנִי (עמ' 127)

בסדר "ובא לציון" משובץ הפסוק "ותישאני רוח ואשמע אחרי קול רעש גדול" (יחזקאל ג, יב), ולצידו תרגום יונתן: "ונטלתני רוחא ושמעית בתרי קל זיע סגיא". הכול מסכימים כי "נטלתני" היא צורת נסתרת מן השורש נט"ל בבניין קל עם כינוי המדבר, אך ביחס לניקודה נחלקו הדעות. בסידורים רבים מנוקד "וְנִטְלָתָנִי" ולמעשה עד רז"ה היה ניקודה המקובל של התיבה. כך בסידורים מן המאה השש-עשרה (סידור רב הירץ, פראג רע"ו ועוד), כך מנקד רש"ס (ב, 218) וכך בסידורם של ר"ע ור"א (לג ע"ב), וללא כל הערה בעניין.²⁸⁷ הראשון שנדרש לניקודה של תיבה זו בנוסח התפילה היה רז"ה אשר ערער על הניקוד המקובל והעמיד כאן: וְנִטְלָתָנִי (כח ע"א). ההסבר להכרעתו זו מוצג בהרחבה בחיבורו "יסוד הניקוד" והוא נגזר מעקרונות יסוד בתפיסתו

²⁸² קימרון, ארמית, עמ' 39. במסורת הקריאה הארמית של יהודי תימן מוכרות שתי האפשרויות, בחולם ובשורוק, והן מדגימות את ההבחנה שקיימה מסורת זו בין הארמית של התרגום ובין הארמית של התלמוד הבבלי: בקריאת התרגום בדרך כלל בחולם ואילו בתלמוד בשורוק. מורג, ארמית, עמ' 41-42.

²⁸³ לדוגמה: אלבוגן, עמ' 151.

²⁸⁴ לויאס, עמ' 126-127; אפשטיין, ארמית בבליית, עמ' 31-32.

²⁸⁵ אפשטיין, שם, עמ' 13; 32-31.

²⁸⁶ פרידמן, שלוש הערות.

²⁸⁷ רש"ס מבקר את האופן שבו הוגים אותה החזנים ומדגיש בהערה את הטעמתה המלרעית אך אינו מתייחס לניקודה.

הדקדוקית,²⁸⁸ אך בסידור עצמו (כח ע"א) הוא מסתפק בהערה קצרה שבה הוא מבסס את ניקודו על המצוי בתרגומי המקרא. לטענתו, כך מנוקד כאן בתרגום יונתן, וניקוד זה עולה במקום אחר גם בתרגום עקילס. את הניקוד הרווח "וִינְטְלֶנִי" רז"ה דוחה בטענה כי "אין זה משקל לשון ארמי אלא משקל העברי". אין חולק על כך שצורה זו אכן עשויה בתבנית העברית של צורת נסתרת עם כינוי גוף ראשון, אך קביעתו כי "אין זה משקל ארמי" אינה מוסכמת, וכפי שיתבאר.

ניקודה של צורה ארמית זו עלה לדיון בפגישה יוצאת דופן בין רז"ה ובר-הפלוגתא שלו, ר' יעקב עמדין. השניים נפגשו באמסטרדם בשנת ת"צ (1730) והם מתארים זאת בחיבוריהם, כל אחד מנקודת מבטו.²⁸⁹ קשה לקבוע בוודאות מה היה תוכן הפגישה ואיזו מבין הגרסאות משקפת נאמנה את המציאות,²⁹⁰ מכל מקום, בעניין "וִינְטְלֶנִי" הייתה ביניהם חוסר הבנה: על פי עדותו של רז"ה, הדיון שניהלו בעניין זה לא נגע בשאלות תצורה של דקדוק הארמית אלא התמקד בבירור הניקוד במהדורות הדפוס השונות של המקרא שמהן ביקש רז"ה להצדיק את ניקודו "וִינְטְלֶנִי". הוא התרשם כי בן-שיחו מודה לו ומסכים עם התיקון המוצע, בעוד ר"י עמדין לא קיבל זאת, ותמך דווקא בניקוד הרווח, גם אם בשינוי קל.

ר"י עמדין מסכים אומנם עם רז"ה כי הניקוד המקובל "וִינְטְלֶנִי" הוא בהשפעת העברית, אך לדעתו הצורה הארמית אינה רחוקה ממנו הרבה - "וִינְטְלֶנִי", בפתח תחת הטי"ת:²⁹¹

זה ברור ואמת גמור בלי פקפוק. שכך משקל הארמי בחלוף קמץ בפת"ח. כמנהגו להקל על המבטא. ובזו בלבד שגו ההמון. שלא הבדילו בין משקל הארמי והעברי. ואין בזה כל כך הפסד. בהיות ההברות קרובות. ומתחלפות פעמים הרבה גם במקרא. והספרדים אינם מבדילים ביניהם לעולם (לוי"א, סי' רנב)

²⁸⁸ יסוד הניקוד, שער הכינויים, יסוד ט. הסברו הדקדוקי מבוסס על עיקרון שהוא מרחיב עליו במקומות אחרים ולפיו כאשר בצורת היסוד יש תי"ו היא תהיה דגושה בנטייה, ואילו כאשר יש בצורת היסוד ה"א - תופיע בנטייה תי"ו רפה. במקרה זה צורת הנקבה הארמית היא "נטלת", וכיוון שכך, צפוי דגש בתי"ו, וממנו מתבקש שווא בלמ"ד. התפיסה שאלמנט דקדוקי נועד ליצור הבחנה בין קטגוריות דקדוקיות (הדגש ב-ת' מבחין בין צורות בסיומת -ת לצורות בסיומת -ה) וקובע את תצורת המילה היא תפיסה אופיינית לרז"ה. תודתי לד"ר יהונתן וורמסר על הבהרת העניין בהקשר הרחב.

²⁸⁹ לדברי רז"ה, הוא ניצל הזדמנות שבה ר"י עמדין הגיע לאמסטרדם ופנה אליו כדי לדון איתו בהשגותיו, בין היתר בעניין זה. "נטלתני" היא הדוגמה היחידה שנוכרת בדבריו, והוא מספר כי ביקש לברר עם ר"י עמדין האם מסכים לניקודו המתוקן "וִינְטְלֶנִי" (מכסה התיבה' בסוף 'צוהר התיבה', ברלין תצ"ג, עה ע"ב. גם בתוך: יצחקי, לוי"א, עמ' שיג-שיד). לעומת זאת, מדברים שכותב ר"י עמדין עולה כי בפגישתם זו הוא האשים את רז"ה על שזייף את הסכמתו של אביו, חכם צבי, לסידור "בית תפלה" ואילו רז"ה הסיט את השיחה לדיון בניקוד "וִינְטְלֶנִי" בניסיון להתחמק מהצורך להשיב להאשמה זו. ראו לוי"א סי' תסח-תסט.

²⁹⁰ פנקובר (עמ' 127-128) סבור כי עדותו של רז"ה היא האותנטית, ואילו יצחקי מציע תיאור המיישב את עדויותיהם הסותרות, לכאורה, של רז"ה ור"י עמדין ביחס לפגישתם (יצחקי, לוי"א, עמ' 36-37, והערה 147).

²⁹¹ בסידורו עדיין מופיע הניקוד הרווח, בקמץ: וִינְטְלֶנִי (עמודי שמים, ח"א, קסו ע"ב).

את המשך דבריו מקדיש ר"י עמדין להתמודדות עם שיטתו הדקדוקית של רז"ה כפי שהוצגה ב"יסוד הניקוד" אך הוא מתייחס גם לניקודם של דפוסי המקרא וקובע כי הניקוד "וְנִטְלָתְנִי" המצוי בחלק מהמהדורות שעליהן הסתמך רז"ה הוא שגוי.

סטנוב הולך בעקבות רז"ה ומנקד בסידורו "וְנִטְלָתְנִי" (מז ע"א), ובחיבורו "ויעתר יצחק" הוא מאריך להצדיק את ניקודו ומשיב על טענותיו של ר"י עמדין.²⁹² גם אם אין כאן המקום לעיון מפורט בדבריו, יש להעיר על עניין מהותי המייחד אותם והוא העובדה שסטנוב מבסס את עמדתו על שיקולים דקדוקיים הנוגעים לדרכי התצורה בארמית, ואינו עסוק כקודמיו בניסיון לברר באיזו ממהדורות המקרא ניקודו של התרגום הוא מדויק יותר. היידנהיים דוחה את תיקונם של רז"ה וסטנוב ומקיים בסידורו את הניקוד "וְנִטְלָתְנִי" (לב ע"א). ואולם, גם אם במבט ראשון נראה שיש כאן חזרה אל המסורת הישנה, מתברר כי ניקודו זה משקף הכרעה המבוססת על שיקול דעת שכן הוא מסמן הטעמת מלעיל, בעוד קודמיו הטעימו את התיבה מלרע (ורש"ס, כאמור, אף העיר על כך במפורש).²⁹³

במקרה זה בער אינו הולך בעקבות היידנהיים והוא מקבל בעיקרו את הניקוד המתוקן "וְנִטְלָתְנִי" שהוצע על ידי רז"ה ואומץ על ידי סטנוב. ואולם, בניגוד אליהם הוא מטעים את התיבה במלעיל (כפי שעשה היידנהיים), ואינו מטיל דגש בנו"ן בכינוי החבור (נ).²⁹⁴ מדובר אומנם בהסתייגויות קלות, אך יש בהן כדי ללמד על דרכו העצמאית והעמדה הביקורתית שאותה הוא נוקט בהתייחסותו לקודמיו. עם זאת, על אף שמדובר בסוגיה דקדוקית של ממש הנוגעת לדרכי התצורה של הארמית, בער אינו מזכיר את הטיעונים שהועלו בעניין זה ואינו מנסה להצדיק את עמדתו בשיקולים דקדוקיים משלו. הוא מסתפק בקביעה כללית כי הניקוד "וְנִטְלָתְנִי" הוא "העקר לפי דרך ארמית", והמשך דבריו עוסק בניקודה של התיבה במהדורות הדפוס של המקרא, ובטיבו של ניקוד התרגום המופיע בהן :

וְנִטְלָתְנִי, נשברו כבר קולמוסים הרבה על אדות נקוד תבה זו אם הנכון וְנִטְלָתְנִי כאשר הוא בסדורים רבים או וְנִטְלָתְנִי כמו שנקדו ר"ז הענא ור"י סטנאב, כי בארמית שבכתובים לא נמצא דוגמה לנסתרת בכנוי הפעול של מדבר עצמו וע"כ נחלקו הדייקנים לשני מחנות. אמנם העקר לפי דרך ארמית הוא וְנִטְלָתְנִי תי"ו בפתח והנו"ן של נִי רפה ובטעם מלעיל (לא בנו"ן דגושה ומלרע כשטת רז"ה ורא"ס) וכמו שנוקד במ"ג [=מקראות

²⁹² וי"צ סי' רנח.

²⁹³ סף הבחין בהגהתו של היידנהיים בנוגע להטעמתה של התיבה ומייחס אותה להשפעת העברית: "בסדור שפה ברורה לרז"ה (תקצ"ה) ההטעמה מלעיל הלמ"ד כמשפט לשון הקודש בעבר" (סף, מילואים, עמ' קסט).

²⁹⁴ בסידוריהם של רז"ה וסטנוב מופיע באופן ברור דגש בנו"ן של הכינוי החבור. רז"ה טען אומנם שהוא מנקד את הצורה כפי שהיא במקרא אך דגש זה אינו נמצא באף אחת ממהדורות הדפוס, וגם בהסברו הדקדוקי של סטנוב אין כל התייחסות לדגש.

גדולות] של שע"ח, ומה שנמצאהו במ"ג רפ"ו בפסוק הזה וְנִטְלָתָנִי אין לסמוך עליו כי הסופרים בחסרון ידיעתם בטיב דקדוק ל' ארמי שבשו הרבה ובפרט בנקוד וכאשר יראה לנו מיד בתיבה הסמוכה וְנִטְלָתָנִי שנקדו וְנִטְלָתָנִי והוא ודאי נקוד מוטעה בעדות דניאל ה', י"ד. וט"ז. וז', ט"ז. וכ"ח. ואם נביט בתרגום יחזקאל י"א, כ"ד. ומ"ג, ה' מצאנו על נכון וְנִטְלָתָנִי גם במ"ג רפ"ו.

בער מודע לכך שהניקוד הרווח בסידורים הוא "וְנִטְלָתָנִי" ואין ספק כי ידע שכך הוא גם אצל הידנהיים. ניקוד זה נתפס על ידי רז"ה כהשפעה של העברית אך לדעת בער הסיבה המרכזית להשתרשותו היא העובדה שכך מנוקדת כאן התיבה בתרגום יונתן ליחזקאל במקראות גדולות משנת רפ"ו, המהדורה הראשונה של מקראות גדולות שנדפסה בוונציה על ידי דניאל בומברג ושימשה כבסיס לחלק גדול ממהדורות הדפוס (והסידורים). בער קובע כי זהו ניקוד שגוי ותולה אותו במיעוט ידיעת דקדוק הארמית בקרב מתקיני מהדורות המקרא. הניקוד המתבקש, לדעתו, על פי דקדוק הוא "וְנִטְלָתָנִי" המתועד במהדורה מאוחרת יותר של מקראות גדולות (משנת שע"ח), והוא מציין לשני מקומות אחרים בתרגום יונתן ליחזקאל שבהם אף במהדורת רפ"ו מנוקד "וְנִטְלָתָנִי", כפי שלדעתו ראוי להיות.²⁹⁵ מכל מקום, עצם קביעתו של בער כי ניקוד זה הוא "העקר לפי דרך ארמית" טעונה בירור.

בפתח דבריו באה לידי ביטוי תפיסתו היסודית הרואה בלשון המקרא בסיס לקביעת צורתן של תיבות, בעברית ובארמית, והוא תולה את המבוכה בניקודה של "וְנִטְלָתָנִי" בעובדה שאין בארמית המקרא דוגמה לצורת נסתרת עם כינוי מדבר. כלומר: אילו הייתה צורה כזו במקרא, הניקוד היה נקבע על פיה. בער אינו מציע הסבר דקדוקי לניקוד שהעמיד, אך ניסיון לשחזר את הצורה הצפויה כאן על פי ארמית המקרא מוביל אל הניקוד "וְנִטְלָתָנִי": צורת הנסתרת בבניין קל בארמית המקרא היא 'קִטְלַת', הכינוי 'נִי' המשמש לגוף ראשון הוא בנו"ן רפה והצורה מוטעמת מלעיל.²⁹⁶ ניקוד זה אינו מתועד בתרגומי המקרא ובסידורים ואינו עולה מדברי המדקדקים. לעומת זאת, בארמית של תרגום אונקלוס צורת הנסתרת היא 'קִטְלַת',²⁹⁷ ועל פיה תוסבר ללא כל קושי הצורה "וְנִטְלָתָנִי" הנפוצה בסידורים: אין מדובר בצורה עברית, כפי שטען רז"ה, אלא בצורה ארמית – אך לא ארמית המקרא, אלא ארמית התרגום. ניקוד זה אינו חף מהשפעתה של העברית אך היא מוגבלת לניקודה של הטי"ת – בקמץ ולא בפתח כמתבקש מהארמית, כפי שהעיר כבר ר"י

²⁹⁵ כך אכן מנוקד שם ביחזקאל יא, כד: " ורוח נִטְלָתָנִי ואובילתני למדינת ארעא כסדאיי", אולם במראה המקום השני שבער מציין אליו כראיה לדבריו יש ברפ"ו הניקוד האחר: "וְנִטְלָתָנִי רוחא ואעלתני לדרתא גויתא" (שם, מג, ה). כך, כאמור, מנוקד בפסוק הנדון (ג, יב), ובאופן דומה מנוקדת היקרות נוספת של צורה זו בסמוך: "ורוחא נִטְלָתָנִי ונסיבתני" (ג, יד).

²⁹⁶ לדוגמה: הוֹדַעְתָּנִי (דניאל ב, כג), חִבְלוֹנִי (דניאל ו, כג).

²⁹⁷ קוטשר, ארמית, עמ' רסז-רסח; מורג, ארמית, עמ' 128; קימרון, ארמית, עמ' 42.

עמדין.²⁹⁸ מעיון בסידורים שהמשיכו לצאת לאור אחרי בער (ועד ימינו) עולה הרושם כי רווחת בהם הצורה הוותיקה "נְטָלְתָנִי" (ככל הנראה הודות לקרבתה לצורה העברית), והצעת התיקון של מדקדקי הסידור לא התקבלה.²⁹⁹

3.5.4 שְׁמַעַת (עמ' 127)

דוגמה דומה עולה גם בהמשך תרגומו הארמי של הפסוק: "ואשמע אחרי קול רעש גדול". בסידורים רבים מנוקד כאן "וְשְׁמַעַת בתרי קל זיע סגיא". כך בסידור רב הירץ, בסידור רש"ס (ב), (218) ואצל ר"ע ור"א (לג ע"ב). ניקוד זה מצוי הרבה גם בסידורים בני זמננו³⁰⁰ וזו כנראה הקריאה השגורה בפיהם של מתפללים רבים. צורה ארמית זו משכה את תשומת ליבם של מדקדקי הסידור והם ראו לנכון להגיה אותה - מי מצד הדקדוק ומי מצד מציאותה בתרגומי המקרא. רז"ה ניקד: וְשְׁמַעַת (כח ע"א), וגם במקרה זה הוא אינו מבסס את ניקודו על שיקולים דקדוקיים אלא על המציאות בתרגומי המקרא, כאן ובמקומות נוספים:

וְשְׁמַעַת. העיין בציר"י והמ"ס בפת"ח. וכן נקוד ביחזקאל בתרגום דהאי קרא. וכן ואשמע את קול יי' אומר ישעיה ו'. תר' יונתן וְשְׁמַעַת ית קול מימרא דיי' דאמר. וכן ואשמע את דברך שמואל א' כ"ח תרגום יונתן וְשְׁמַעַת ית פתגמך. ועי' ר"ע ור"א נדפס בקמ"ץ המ"ס ובחיר"ק העיין שלא כדן. הלא גם בתרגום של דניאל מצאנו ואנא שְׁמַעַת עליך דניאל ה'. וְשְׁמַעַת עליך שם בציר"י העיין. (סידור "בית תפלה", כח ע"א)

מהסיפא של דבריו עולה שצורת המדבר בארמית המקרא "שְׁמַעַת" לא נעלמה מעיניו, ואף שהוא אינו מאמץ אותה כצורתה, הוא מסתייע בה על מנת להצדיק את הצירי בניקודו "שְׁמַעַת" תחת החיריק בצורה המקובלת "שְׁמַעַת"³⁰¹. סטנוב דוחה את הניקוד שמעמיד רז"ה על פי תרגום יונתן שהיה לפניו, וקובע כי בהעדר מסורת מוסמכת לניקוד התרגום יש לנקד על פי דקדוק המקרא שניקודו מוסכם ומקודש: "ועד שנביא ראה מתרגום יחזקאל אשר אין הכרע לנקודתו יותר ראוי להביא ראה מתרגום דניאל [=ארמית המקרא] אשר אין ספק באמתתו".³⁰² סטנוב אכן מנקד "שְׁמַעַת" (מז ע"ב) כמתבקש על פי דקדוק הארמית המקראית, ובעקבותיו עושה כך גם היידנהיים (לב ע"א). העמדת נוסחאות התפילה על פי דקדוק המקרא היא אחד מהקווים המאפיינים את סטנוב והיידנהיים בההדרת סידוריהם, ואין להתפלא כי שני מדקדקים אלה היו ערים לכך

²⁹⁸ לו"א סי' רנב, וראו לעיל.

²⁹⁹ בסידור "אוצר התפילות" מופיע בגוף הטקסט ניקודו המתוקן והמדוקדק של בער "וְנְטָלְתָנִי", אך בהערה מופיעה הצורה "וְנְטָלְתָנִי" ועליה כותב "על הנקוד הזה הסכימו רוב המדקדקים". קשה לקבוע בוודאות האם יש כאן טעות ומהי, אך אין ספק כי יש כאן ביטוי למבוכה ולמחלוקת בניקודה של התיבה.

³⁰⁰ כך בסידור אוצר התפילות רטו ע"ב, וכך ניקודה של התיבה גם בסידור "רינת ישראל".

³⁰¹ יש להעיר כי בכמה כתבי-יד של תרגום אונקלוס מצויות צורות מדבר בבניין קל שבהן תנועת למ"ד הפועל היא צירי. מורג, ארמית, עמ' 42 הערה 27.

³⁰² וי"צ, סי' רנט.

שהניקוד הרווח "וְשִׁמְעִית" (וכן הניקוד "וְשִׁמְעִית" שהוצע על ידי רז"ה) אינו עשוי על פי דקדוק המקרא ותקנוהו. ואולם ראויה לציון העובדה שעמדה זו מופיעה קודם כבר אצל ר"י עמדין אשר בדרך כלל מבקש לקיים את המסורות הישנות ולהצדיק אותן ואינו נחפז להגיה נוסחאות קדומות ולתקן אותן על פי המקרא.³⁰³ בסידורו "עמודי שמים" הוא מנקד "וְשִׁמְעִית" (ח"א קסו ע"ב) כפי שמציע רז"ה, אך בחיבורו "לוח ארש" הוא חוזר בו ומצדד בניקוד "שִׁמְעִית" על דרך המקרא. ר"י עמדין קובע כי אין לסמוך על ניקודם של תרגומי המקרא שכן מסורת הניקוד שלהם אינה מוסכמת וחלו טעויות בהעתקתו, ובמקרים כאלה יש לדבוק בדקדוק המקרא שניקודו מקודש ואין בו כל ספק:

ועל כן נשאתי פניו לדבר הזה להציגו כך בית תפלתי דפוס ראשון. שקשה לשנות המורגל. ודיו אם נמצא לו עדים כל שהם. ומכל מקום כבר העירותי מאז על הנקוד הנכון. כי באמת אין לבנות יסוד על נקוד תרגומי המקרא. לקחת מהם מופת בהחלט. אחר שעברו תחת ידי מעתיקים בורים ורקים. נעשה בהם כרצון איש ואיש בזדון ובשגגה... כי לא נגדרו בסייג מסורה, האם למקרא... (לו"א, סי' רנג)

טענה זו כלפי בורותם של מעתיקים ומדפיסים הועלתה גם על ידי בער בהערותו הנזכרת על צורת הפועל הארמית "ונטלתני" והוא שב ומעלה אותה גם כאן, ביחס לצורה "שמעית" שבהמשך אותו הפסוק:

כי הסופרים בחסרון ידיעתם בטיב דקדוק ל' ארמי שבשו הרבה ובפרט בנקוד וכאשר יראה לנו מיד בתיבה הסמוכה וְשִׁמְעִית שנקדו וְשִׁמְעִית והוא ודאי נקוד מוטעה בעדות דניאל ה', י"ד. וט"ז. וז', ט"ז. וכ"ח (סדר עבו"י, עמ' 127).

ואולם, מדברי בער עולה כי פסילתה של הצורה "וְשִׁמְעִית" נובעת לא רק מהפקפוק באמינותם של ניקוד תרגומי המקרא במהדורות הדפוס השונות, אלא מההעדפה המובהקת ללשון המקרא ודקדוקה: "וְשִׁמְעִית" היא צורת המדבר על פי דקדוק הארמית המקראית, וכך אכן מנוקדות במקרא כמה היקרויות של צורה זו גופה. עם זאת, קשה שלא להעיר על הניסיון להציג את הצורה הרווחת "וְשִׁמְעִית" כשיבוש שהשתרש בסידורים בגלל מיעוט ידיעת הארמית וחוסר הדיוק שיש בניקודו של תרגום יונתן במהדורות המקרא. למעשה, אין כל קושי להסביר אותה מתוך הארמית: ניקוד זה אומנם אינו משקף את דקדוק ארמית המקרא אך זוהי תבניתה של צורת המדבר בארמית של התרגומים,³⁰⁴ וכך היא מורגלת בפייהם של יהודים בקריאתם בתרגום אונקלוס "שנים מקרא ואחד תרגום". הדבר נאמר במפורש על ידי ר"י עמדין שאומנם מעדיף את הניקוד

³⁰³ כהן, הגפן, עמ' 189; הנ"ל, יתגדל, עמ' 68-69.

³⁰⁴ קימרון, ארמית, עמ' 40.

"שְׁמַעֲתָ" על פי ארמית המקרא, אך אינו שולל את 'קריאת ההמון' "שְׁמַעֲתָ" ומצביע על הבסיס המוצק שיש לה במסורת הניקוד והקריאה של תרגום אונקלוס:

ואם חפץ הוא בשינוי. מדוע לא יסמוך על תרגום אונקלוס ואני שמעתי עליך (בראשית מא, טז). שמעית מנוקד בקמ"ץ המ"ם. כקריאת ההמון. ויניחם על חזקתם במה ששגור בפייהם. שעדיו רבים בתרגום תורה. בכל הגזרות נוהג כך כמו: אמרתי אמרית. אכלתי אכלית... ובאמת תרגום אונקלוס מוחזק אצלי יותר מוגה מתרגום יונתן. לפי שהכל בקיאין בו. שקוראין אותו בכל שבוע. ולא ימלטו שגיאותיו העיקרים מעבור תחת שבת מגיהים ומבינים. מה שאין כן תרגום יונתן שאחד מאלף מביט בו. (לו"א, סי' רנב)

קשה להעלות על הדעת שבער לא היה מודע לכך, וייתכן שאף הכיר את דבריו אלה של ר"י עמדין. מכל מקום, הוא אינו מזכיר זאת ומתייחס לניקוד "שְׁמַעֲתָ" כטעות. כדרכו בתיבות הארמיות שבנוסח התפילה, גם בצורה זו בער מגלה דבקות מלאה בדקדוק ארמית המקרא ומנקד את תרגום יונתן בהופעתו בסידור על פי כללי הדקדוק של המקרא - כפי שעשו כמה מקודמיו ובניגוד לניקוד המצוי במרבית הסידורים. ניקוד מתוקן זה, אף שהוא מבוסס היטב במקרא ובדקדוקו, לא הצליח לדחוק את הצורה הרווחת "שְׁמַעֲתָ" שכאמור הייתה שגורה בפי הציבור מכוח מסורת הקריאה של תרגום אונקלוס.

3.5.5 סְבָרִי (עמ' 197)

לברכת "בורא פרי הגפן" בנוסח הקידוש נהגו להקדים את צורת הפועל הארמית "סבריי". מנהג זה נזכר על ידי רמ"א (שו"ע או"ח קעד, ח) אשר מסביר כי הפנייה "סברי מרנן" נועדה לרכז את תשומת לבם של השומעים בטרם יאמר המברך את הברכה שבה הם מבקשים לצאת ידי חובתם. בער מציין בסיס למנהג זה במדרש תנחומא ודן בניקודה של הצורה:

סברי, במדרש תנחומא פ' פקודי, שליח צבור כשיש בידו כוס של קידוש או של הבדלה והוא ירא מסם המות שלא יהא בכוס הוא אומר **סברי מרנן**, ואומר הקהל **לחיי** כלומר כי לחיים יהא הכוס עכ"ל וכן כתב המנהיג בהלכות שבת ס' ע"ג. ונקודו סְבָרִי והוא בינוני קל בל' ארמי ובעברית סוברים ונאמר בל' שאלה כמו הַסוברים אתם ר"ל היש דעתכם כך שאברך. ובכ"י מצאתי סברו בוי"ו וכן הגרסה בלקוטי פרדס גם בתניא ס' כ"ג וכ"ד, והוא נראה יותר נכון ונקודו אז סְבָרו בל' צווי וכן הוא במחזור רומא, כלומר תנו דעתכם על הברכה שאומר, ובא להשמיע את הקהל שיכוונו לברכה ויענו אמן, וכן כתב התניא.

הדברים אינם מפורשים, אך מסתבר כי ברקע עומדת ההגייה העממית הרווחת עד היום: "סְבָרִי מרנן", בחיריק. בער מדייק כי צורת הבינוני בארמית (הבבלית) המשמשת כאן בהוראה של שאלה,

צריכה להינקד בצירי: סְבָרִי. עם זאת, הוא מציין לקצת כתבי-יד ונוסחאות שבהן הכתיב הוא "סברו", בוא"ו, צורה המתפרשת כציווי, וניקודה – סְבָרו.

העיון בהערותיו של בער מעלה את הרושם כי הארמית המקראית משמשת עבורו מקור בלעדי לקביעת כתיבן וצורתן של התיבות הארמיות העולות בסידור. ואולם, באופן יוצא דופן הצורות שבער מציע כאן אינן בזיקה למקרא, אלא נגזרות מהארמית הבבלית: צורת הבינוני המקראית היא "סְבָרִין" ולא "סְבָרִי", וצורת הציווי במקרא היא "סְבָרו" (או: סְבָרו) ולא "סְבָרו". הדעת נותנת כי הגם שבער מבקש לדייק את ניקודה של התיבה ולהעמידה על פי דקדוק אף שהיא אינה חלק מנוסח התפילה או מגוף לשון הברכה, נראה כי הוא אינו רואה צורך להקפיד שצורתה תשקף דווקא את דקדוק ארמית המקרא ומסתפק בכך שהיא תעמוד בכללי דקדוק ארמי כלשהם.

צורות התפעל בנוסח הקדיש

נוסח הקדיש פותח בשתי צורות מבניין התפעל "יתגדל ויתקדש" ובהמשכו מוצאים רצף נוסף של צורות פועל מבניין זה: "יתברך וישתבח ויתפאר ויתרמם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתהלל". כמה מהן עוררו את תשומת ליבם של מדקדקי הסידור והם נחלקו בפרטי ניקודן. חלק מההבדלים משקפים שיבושים או מחלוקות נקודתיות בפרטי הדקדוק העברי והארמי, וחלקם נגזרים מהמחלוקת העקרונית האם צורות אלה בקדיש הן עבריות או ארמיות.

3.5.6 יתגדל ויתקדש (עמ' 129)

הדיון המוכר ביותר נוגע לשתי צורות הפועל "יתגדל ויתקדש" שבהן פותח הקדיש. בסדר עבו"י הן מנוקדות בפתח: "יתגדל ויתקדש" כפי שהוא בסידורים רבים אחרים, ישנים וחדשים, וכפי שהן הגויות בפיהם של רוב המתפללים. אולם לצד ניקוד מקובל ושכיח זה, ניתן לשמוע ולמצוא אותן בסידורים גם בניקוד בצירי "יתגדל ויתקדש".

סוגיית ניקודו של צמד הפעלים "יתגדל ויתקדש" נידונה בהרחבה על ידי כהן במאמר שהתייחד לבירורו של עניין זה.³⁰⁵ הוא קובע כי מסורת ההגייה הקדומה (והמקורית) היא בפתח, ומצביע על המקור לשינוי בעניין בדבריו של רז"ה אשר ניקד כאן "יתגדל ויתקדש", בצירי.³⁰⁶ כהן משרטט את הדרך שבה התקבלה הגייה זו באותם חוגים שקיבלוה, ועומד על הזיקה המתקיימת (גם)

³⁰⁵ כהן, יתגדל.

³⁰⁶ כהן אינו מזכיר כלל את עמדתו של רש"י בעניין זה, אך תמיכה בניקוד בצירי ניתן למצוא כבר אצלו. בסידור הוא מעמיד "יתגדל ויתקדש" בפתח, כמקובל, ואף מעיר על כך בקצרה: "כבר כתבתי בענייני קדיש שבהקדמה פרטית שהדל"ת של יתגדל ושל יתקדש בפת"ח ושהן דגושות כדן ההתפעל" (סידור רש"י, ב, עמ' 232), ואולם מדבריו בהקדמה לסידור עולה כי הניקוד בצירי ראוי בעיניו יותר: "אבל באמת יותר היה נכון לומר כולם בצר"י" (סידור רש"י, א, עמ' 83). ביסוד הדברים עומדת, ככל הנראה, התפיסה כי צורות פועל אלה בקדיש הן בעברית והוא גוזר את ניקודן מצורות מקראיות דומות המנוקדות בצירי: "ויתגדל על כל אל" (דניאל יא, לו); "כליל התקדש-חג" (ישעיה ל, כט, "רק שבא סג"ל במקום צר"י מפני הסמיכות במקף").

במקרה זה בין דקדוק ופסיקת הלכה: עמדתו הדקדוקית של רז"ה נזכרה בדבריהם של כמה מהפוסקים ועל ידי כך היא זכתה למעמד סמכותי ומצאה את דרכה אל פסיקת ההלכה. פסיקה זו נתקבלה, הלכה למעשה, בציבור האשכנזי-ליטאי וההגוייה "יתגדל ויתקדש" אכן נשמעת מפהם. אף על פי שמדובר בשאלה הלכתית בעלת השלכות ברורות למעשה, בספרות ההלכה אין כמעט עיסוק בעניין זה, ומלבד כמה פוסקים שכהן מציין להם³⁰⁷ השאלה לא העסיקה את פוסקי ההלכה. מדקדקי הסידור, לעומת זאת, האריכו לדון בסוגיה זו. עמדותיהם ועיקרי טיעוניהם מובאים אצל כהן, והרי הם בקיצור נמרץ: הבסיס להגהתו של רז"ה הוא מקור מבית מדרשו של רש"י³⁰⁸ שממנו עולה כי לשונו של הקדיש מעורבת מעברית וארמית, והמלים הפותחות אותו הן עבריות. לאור זאת קבע רז"ה כי יש לנקדן ולהגותן בצירי: יתגדל ויתקדש, כניקודו הרגיל של בניין התפעל בעברית. ניקוד זה נתמך, לדעתו, גם מהפסוק העומד ברקע לשונו של הקדיש כאן: "והתגדלתי והתקדשתי" (יחזקאל לח, כג) שבו מנוקדות עי"ן הפועל בחיריק המורה על צירי בצורת העתיד.³⁰⁹ מדקדקי הסידור שאחריו דחו את טענותיו של רז"ה וביקשו לקיים את הקריאה המסורה "יתגדל ויתקדש", בפתח. סטנוב³¹⁰ קובע כי מדקדוק הארמית מתבקש כאן הניקוד בפתח, וגם אם מדובר בצורות עבריות אין הכרח להעמידן בצירי שכן מצויות במקרא גם צורות התפעל פתוחות.³¹¹ דברים דומים כותב ר"י עמדין כשהוא ממעיט במשקלה של העדות דבי רש"י ואף מערער על אמינותה.³¹² הוא דוחה את הזיקה שיוצר רז"ה בין החיריק בצורות העבר בפסוק "והתגדלתי והתקדשתי" ובין הצירי בצורות העתיד "יתגדל ויתקדש", ומוסיף וטוען כי ניקודן של צורות התפעל בפתח משקף את דקדוק לשון חכמים שבה, לדעתו, נתנסחו התפילות. גם אם במקרא מדובר במיעוט, צורות התפעל פתוחות מצויות הרבה בלשון חכמים ור"י עמדין קובע שבלשון זו "הפתוח הוא הברור".³¹³ עד כאן עיקרי שיטותיהם של המדקדקים, נימוקיהם, והאופן שבו באו לידי ביטוי גם בפסיקת ההלכה כפי שהעלה אותם כהן במאמרו. ומכאן, לעיון בדבריהם של היידנהיים ובער בעניין זה. גם אם אין בהם חידוש של ממש, דומה שלעמדתם הייתה השפעה

³⁰⁷ ובעיקר: ר' יוסף תאומים בעל "פרי מגדים" (משבצות זהב סי' נו ס"ק א) המביא גם את המנהג המיוחס לגר"א מהספר "מעשה רב", וכן ר' ישראל מאיר הכהן מראדין בחיבורו "משנה ברורה" (סי' נו ס"ק ב).

³⁰⁸ רז"ה מציין את החיבור "ליקוטי פרדס", אך עמדה זו המיוחסת לרש"י נזכרת גם בספר האורה ובסידור רש"י. ראו כהן, יתגדל, הערות 8 ו-9. הדברים האמורים בעניין זה בסידור רש"י מובאים על ידו במלואם בעמ' 62.

³⁰⁹ רז"ה, בנין שלמה עט ע"ב והלאה. הזיקה בין החיריק והצירי בצורות אלה נזכרת אצל רד"ק במכלול (סט ע"א) בשם המדקדק רבי יעקב בן אלעזר, ורז"ה מצטט את הדברים ומאמץ אותם לחיזוק עמדתו.

³¹⁰ אגרת בית תפלה, סי' רלז.

³¹¹ ואף בצורה זו גופה: יתגדל (דניאל יא, לז). המילה עומדת בסוף פסוק, והקמץ בהפסק מלמד על פתח בצורת ההקשר.

³¹² לו"א, סי' רנז.

³¹³ לו"א סי' קכא. על הבסיס העובדתי להתרשמותו זו של ר"י עמדין ראו כהן, יתגדל, עמ' 68 הערה 28, והספרות הנסמנת שם.

מכרעת על תפוצתו המוגבלת של הניקוד המתוקן בצירי ועל המשך קיומה של המסורת הוותיקה ההוגה "יתגדל ויתקדש", בפתח.

רז"ה, נאמן לשיטתו, העמיד בסידור "יתגדל ויתקדש" (כט ע"א), וכך ניקד בעקבותיו גם סטנוב (מח ע"ב).³¹⁴ במקרה זה, היידנהיים אינו מקבל את הגהתם של קודמיו ומקיים את הניקוד המקובל, בפתח: יתגדל ויתקדש (לב ע"ב). הוא אינו מרבה להעיר בסידורו ולהסביר את הכרעותיו, אך עמדתו בעניין זה מתבררת בפתיחתו ל"כל נדרי" במחזור ערבית ליום כיפור. בדבריו שם היידנהיים מבקש ליישב את הקושיות הרבות שמעורר נוסח "כל נדרי",³¹⁵ והוא עושה זאת, בין היתר, באמצעות ניתוח דקדוקי של הצורות הארמיות ותיקון בכל מקום הצריך לכך. בדבריו כלולה הצגה מסודרת של מערכת הבניינים בארמית, הוראתם וניקודם, ובשולי הדברים הוא מוסיף הערה הנוגעת לענייננו:

ואגב גררא למדנו כי הגירסא הישנה בנוסח הקדיש יתגדל ויתקדש הדל"ית בפת"ח היא העיקר, ולא יפה הגיהו המדקדק רז"ה וסיעתו לשנות הפת"ח אל הצרי"י כי לא יכון כלל בלשון ארמי לנקד עי"ן הפעל בצרי"י אחר שנקדנו הפ"א בפת"ח, וכבר הרחבתי להעמיד הגירסא הקדמונה על עיקרה בראיות רבות אלא שאין כאן מקומם

אותן 'ראיות רבות' לא מצאו את מקומן כאן ואף במקום אחר לא עלה בידי לאתרן, אך יש חשיבות בקביעותיו של היידנהיים גם בלא הראיות להן: הוא סבור כי "יתגדל ויתקדש" הן צורות ארמיות ולאור זאת קובע את ניקודן בפתח. מהדברים עולה גם עדותו כי זו "הגירסא הישנה", "הקדמונה". בער הולך בעקבות קודמו ומחזיק אף הוא בדעה כי הקדיש כולו הוא בלשון ארמית. הדברים כתובים במפורש בהערותיו על צורות ההתפעל שבהמשך נוסח הקדיש (וכדלהלן),³¹⁶ ואילו על ניקוד "יתגדל ויתקדש" מעיר בער בקצרה:

עש"ה יחזקאל ל"ח, כ"ג... וכבר הארכתי בספרי תוצאות חיים דף ס"ו וס"ח שהנקוד הנכון הוא יתגדל ויתקדש בפתח

כפי שנזכר כאן, שיטתו הדקדוקית בעניין זה מוצגת בהרחבה בחיבורו "תוצאות חיים" (וכדלהלן), אך ייתכן שכבר בהפניה המקראית שבה הוא פותח את דבריו רמוזה ביקורתו על רז"ה וסטנוב קודמיו. הפניות כאלה לפסוק העומד בבסיס נוסחאות התפילה השונות שכיחות למדי אצל בער,

³¹⁴ ניקוד זה בסידור משקף את השינוי שחל בעמדתו של סטנוב שכן בחיבורו "אגרת בית תפלה" (סי' רלז) הוא תומך במסורת הקריאה בפתח ויוצא כנגד הניסיון לשנותה, אך בחיבורו "ויעתר יצחק" (סי' רסא) הוא קיבל את תיקונו של רז"ה ויצא להגנתו. ראו כהן, שם, עמ' 65 הערה 18.

³¹⁵ ראו בעניין זה וידר, התגבשות, עמ' 368-390.

³¹⁶ "יתברך וישתבח", באלו הלשונות שוה ל' ארמית לל' העברית והוא הטעה רבים לחשוב שהקדיש בל' עברי נתקנה" (עמ' 130).

לעיתים כפתיחה להערה ולעיתים בכך מתמצה כל תוכנה, ובדרך כלל ללא תרומה משמעותית לגופם של דברים. כך לכאורה גם כאן. ואולם, במקרה זה הפסוק ביחזקאל שבער מציין אליו ("והתגדלתי והתקדשתי") הוא הפסוק שמניקודו בחיריק ביקש רז"ה לבסס את הכרעתו לנקד "יתגדל ויתקדש" בצירי. בער אינו מתעמת עם טענתו זו ואינו מתאמץ להפריך אותה (כפי שעשה ר"י עמדין), אך אין להוציא מכלל אפשרות כי בציון סתמי של מראה מקום זה כמקור ללשון הקדיש, כמו מבקש בער לומר כי הזיקה בין הפסוק לבין נוסח הקדיש היא מצד התוכן ואוצר המילים בלבד (והתגדלתי והתקדשתי < יתגדל ויתקדש), וכפי שמצוי פעמים רבות מספור בהערותיו, ואין לה כל משמעות דקדוקית אחרת.

דבריו הארוכים של בער בחיבורו "תוצאות חיים"³¹⁷ ברובם אינם אלא חזרה על דברי קודמיו וסיכום של טיעוניהם, ועיקרם: עי"ן הפועל בבניין אתפעל הדגוש בארמית היא בפתח, ואף אם אלו צורות עבריות הרי שגם בה מצויות צורות התפעל בפתח. דבר חידוש אפשר למצוא בטענתו לבידול משמעות בין צורות התפעל בצירי שהוראתן רפלקסיבית, ובין צורות התפעל בפתח שמבטאות את ההיבט הפאסיבי:

הראיה השלישית היא אחרי חקרנו לדעת למה ועל מה זה יבא ההתפעל פעם העי"ן בצירי ופעם בפתח מצאנו כי נבדלים הם בעיקר הוראתם, וזה כי הצוריים נוטה פעולתם אל הפועל, והפתוחים נוטים יותר אל ההתפעלות הנמצאת בהם...

הוא טורח לבסס ולהדגים הבחנה סמנטית זו ומסביר כיצד היא מתיישבת גם בנוסח הקדיש: מהניקוד בצירי "יתגדל ויתקדש" משתמע שהקב"ה מגדל ומקדש את עצמו, ואילו הניקוד בפתח מורה על כך שההתגדלות וההתקדשות יבואו לו על ידי פעולתם של ישראל, והיא המשמעות הראויה כאן לדעתו.³¹⁸ ואולם אבחנה כזו אינה נזכרת בספרי הדקדוק ונראה שהיא אינה הכרחית כאן ואינה עומדת במבחן המציאות.³¹⁹

אף על פי כן, עמדתו של בער היא בעלת משמעות לאו דווקא בשל הנימוקים הדקדוקיים המלווים אותה, אלא בשל עצם העובדה שהוא מקיים את מסורת ההגייה הקדומה של הקדיש ומנקד בפתח כפי שהוא בכל הסידורים. אילו הכריע בער באופן שונה וקיבל את התיקון לצירי מבית מדרשו של רז"ה יש לשער שהדבר היה ניכר בסידורים שנדפסו אחריו. כהן עומד על כך שהתפשטותה של

³¹⁷ בער, תוצאות חיים, עמ' 120-121 (גם בתוך: יצחקי, לוי"א, עמ' תצז-תק). על חיבור זה ראו לעיל עמ' 80.
³¹⁸ אף אם תמצא לומר שצודקים דבריו, אין הכרח להעדיף כאן את המשמעות הפאסיבית (יתגדל ויתקדש) על פני זו הרפלקסיבית (יתגדל ויתקדש), ושתייהן כאחת עשויות לעלות יפה בכוונת הקדיש. יתרה מכך. בביאורו של רש"ס לקדיש הוא מדגיש כי הוראתן של צורות ההתפעל בקדיש היא רפלקסיבית ולא פאסיבית: "שאנו מבקשים מלפניו שיקיים הבטחתו ויסבב לעצמו הגדולה והקדושה והשבח וההתרוממות וההתנשאות וכן יסדו ברכת ישתבח בלשון התפעל ולא אמרו ישובח שמשמעותו ישובח מפני אחרים בלי סבובו רק עניינו שישבב השבח לשמו" (סידור רש"ס, א, עמ' 82. הקדמה פרטית סי' יז).
³¹⁹ וראו גם כהן, יתגדל, עמ' 69 הערה 31.

הקריאה "יתגדל ויתקדש" בצירי קשורה בשמו של החפץ חיים ובחיבורו "משנה ברורה" שבו נפסקה הגייה זו למעשה. אף על פי כן, למרות מעמדו הסמכותי של חיבור זה, היא לא הפכה להיות ההגייה היחידה והשלטת (גם לא בחוגי האשכנזים), ודומה שלהכרעתו של בער יש חלק בכך.³²⁰

3.5.7 יִתְעַלֶּה (עמ' 130)

שאלת לשונו של הקדיש, אם עברית היא או ארמית, משתקפת בניקודה של צורת פועל נוספת מבניין התפעל: יתעלה.

בעברית מנוקדות צורות התפעל בגזרת ל"י בעי"ן הפועל סגולה, ואילו בארמית היא צרויה. ואכן, בסידורים קדומים ועד למאה השש-עשרה, מתועדות שתי האפשרויות. כך, לדוגמה, בסידור פראג רע"ו ובסידור פיזארו מאותה שנה מנוקד "יתעלה" בצירי, ואילו בסידור רב הירץ משנת ש"כ ובמחזור קראקא שני"ו מנוקד בסגול. על אף שניתן היה לראות בכך ביטוי נוסף למחלוקת הנזכרת ביחס ללשונו של הקדיש, נראה כי ביסוד הדבר לא עומד ההבדל הדקדוקי שבין העברית והארמית, אלא זהו ביטוי לחוסר ההבחנה בין הסגול והצירי שאפיין את ההגייה הקדם-אשכנזית. המבטא הדיפטונגי של הצירי (ey) הנבדל מהגיית הסגול (e) שהוא כידוע אחד מהקווים המאפיינים את ההגייה האשכנזית התפתח אצל האשכנזים רק בשלב מאוחר יותר, כחלק מהשתלטותה של שיטת הניקוד הטברנית.³²¹

להבחנה זו בין הגיית הצירי והסגול יש ביטוי בדבריהם של מדקדקי הסידור על ניקודה של "יתעלה",³²² כפי שמודגם בדבריו של רש"ס. בהקדמתו לסידור הוא מתייחס לטעויות נפוצות בקרב חזנים באמירת הקדיש, וביניהן גם הגייתו של "יתעלה": "גם אומרים ויתעלה הלמ"ד בצר"י ולא ידעו כי העתידיים בפעלים נחי הלמ"ד שלמדיה"ם ה"א, עי"ן הפעל שלהם היא בסגול"ל בבנין התפעל ומלת יתעלה היא על משקל ובמה יִתְרַצֶּה זה אל אדוניו (שמואל א' כ"ט)."³²³ הדברים מלמדים כי החזנים שבימיו, במאה השבע-עשרה, אכן הבחינו בין הגיית הצירי והסגול,

³²⁰ דוגמה למשקל שיש לעמדתו של בער בפסיקת ההלכה בת-זמננו אפשר למצוא בתשובה של הרב יעקב אריאל, רבה הראשי של העיר רמת-גן, לשאלה הלכתית שנשאל בעניין מנהג אשכנז בהגיית הקדיש בצירי או בפתח: "אכן לדעת המשנה ברורה צריך לומר יתגדל בצירי אך בסידור עבודת ישראל של בר נוקד יתגדל בפתח וכך נוהגים רבים ממתפללי נוסח אשכנז. דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד". תשובה זו ניתנה במסגרת שו"ת באינטרנט ואין בה דיון הלכתי או דקדוקי אך היא משקפת את מעמדו של בער כבר-סמכא בענייני דקדוק נוסח התפילה, גם אל מול פסיקתו הבלתי מעוררת של המשנה ברורה. ראו: <http://www.yeshiva.org.il/ask/1843>

³²¹ אלדר, מסורת, א, עמ' 28-32. ההבחנה בין הגיית הקמץ והפתח קדמה לצמיחתה של ההבחנה בין הצירי והסגול, ויש עדויות להגיית הצירי כ-e עוד בשלהי המאה החמש-עשרה, ראו אלדר, שם עמ' 31 הערה 34. מכל מקום, גם אם תהליכי השינוי בהגייה התפתחו קודם לכן, חלף זמן עד שהם נתנו את אותותיהם בניקוד הסידורים וכפי שמלמדים הניקודים השונים בסידורי המאה השש-עשרה.

³²² במקרים רבים מדקדקי הסידור הגיהו את ניקודן של הצורות גם כאשר לא הייתה לכך השלכה על ההגייה והבדל הניקוד ניכר רק בכתב, אך אין ספק שכאשר אפשרויות הניקוד השונות באות לידי ביטוי גם בהגייה שונה של התפילה, ההגהה קיבלה משנה משמעות.

³²³ סידור רש"ס, א, עמ' 83 (הקדמה פרטית סי' יז).

והוא מבקר אותם על שאמרו "יתעלה", בצירי. בהתבסס על המקרא, רש"ס קובע כי צורות התפעל משורשי ל"י מנוקדות בסגול וכך הוא מנקד בסידורו (ב, 233). הגהתו זו של רש"ס נגזרת מעמדתו כי על אף שרובו של הקדיש הוא בארמית, צורות הפועל מבניין התפעל המצויות בו הן עבריות, ויש לנקדן בסגול על דרך עברית המקרא.³²⁴ כאמור, שורשיה של עמדה זו הם בבית מדרשו של רש"י, והיא נזכרה ונידונה לעיל. זו גם שיטתם של רז"ה³²⁵ וסטנוב³²⁶ - מכוחה הם ניקדו "יתגדל ויתקדש" ועל פיה המשיכו וניקדו גם את יתר צורות התפעל העולות בחלקו העברי של הקדיש. הם אומנם אינם מעירים על "יתעלה", אך שניהם מנקדים את הלמ"ד בסגול, על דרך העברית. לעומתם, בער מנקד "יתעלה" בצירי, ומסביר:

ויתעלה הלמ"ד נקוד בצירי לפי דקדוק ארמית כמו ישתנה (דניאל ב', ט') ישתנה (שם ג', כ"ט), ולא נמצא בסגול.

בער, כאמור, אינו מקבל את הטענה כי יש בקדיש חלקים עבריים. על פי תפיסתו הקדיש כולו נתקן בלשון הארמית, והוא פועל בעקביות וביסודיות להעמיד את כתיבו וניקודו על פי דקדוק הארמית (המקראית, כמובן). את הכרעתו לנקד "יתעלה" בניגוד לכל קודמיו הוא מצדיק באמצעות צורות פועל ארמיות דומות, בגזרת ל"י ובבניין התפעל, שאכן מנוקדות במקרא בצירי.³²⁷ בער אינו מזכיר את היידנהיים, אך יש בדבריו ביקורת מרומזת כלפיו שכן הוא גילה דעתו במפורש כי לשונו של הקדיש היא ארמית ואף על פי כן ניקד כאן "יתעלה" בסגול (לב ע"ב), על דרך העברית.

3.5.8 ויתגדל ויתקדש (עמ' 130)

רצף הפעלים בבניין התפעל נחתם בצורה "ויתהלל", ובסידוריהם של רז"ה, סטנוב והיידנהיים מנוקד "ויתהלל", בקמץ, כצורת הפסק. רז"ה קובע כי גם אם מבחינה תחבירית אין כאן הפסק, העובדה שבתובה זו מסתיים רצף הפעלים העבריים שבקדיש מצדיקה להעמיד כאן הפסק: "ויתהלל בקמץ לפי שהי' סוף לשון עברי יש בו הפסק וכדעת רש"י ז"ל בסי' לקוטי הפרדס ע"ש".³²⁸ סטנוב שותף לעמדתו של רז"ה ביחס ללשונו של הקדיש ומקבל גם את התפיסה שבנקודת המעבר בין העברית והארמית מתבקשת צורת הפסק. כך הוא מנקד בסידורו (מח ע"ב), ובחיבורו "ויעתר יצחק" הוא מגן על מקומו זה של ההפסק ועל הניקוד בקמץ הנגזר ממנו: "לכן תהי' מלת ויתהלל

³²⁴ כך מתברר מהזיקה שהוא יוצר בין "יתעלה" ל"יתרצה", ורש"ס כותב זאת במפורש במקום אחר בהערותיו זו על נוסח הקדיש: "ומה שישדו יתגדל ויתקדש בלשון הקודש והשאר בלשון תרגום וכן יתברך וישתבח וכו' בלשון הקודש ומן שמה דקדושא בריך הוא והלאה בלשון תרגום..." (סידור רש"ס, א, עמ' 82).

³²⁵ רז"ה, בנין שלמה עט ע"א.

³²⁶ סטנוב, וי"צ סי' רסא.

³²⁷ למעשה, הצירי אינו מאפיין את בניין התפעל בלבד, וכל הצורות בלא סופיות בעתיד ובבינוני של כל הבניינים מסתיימות בצירי שמוצאו מדיפתונג. ראו קימרון, ארמית, עמ' 48.

³²⁸ בית תפלה, כט ע"א.

מופסקת וקמוצה".³²⁹ בניגוד אליהם, בער כאמור סבור כי הקדיש כולו הוא בארמית, ולכאורה די בכך כדי לדחות את צורת ההפסק הקמוצה "יתהלל" שהעמידו רז"ה וסטנוב. אף על פי כן, הוא בוחר להשיג על הניקוד בקמץ מכוח כללי דקדוק הארמית וקובע כי גם אילו מבחינה תחבירית היה מקום לראות כאן הפסק, ניקודה של הצורה לא היה משתנה מפתח לקמץ:

ויתהדר, הדל"ת בפתח, **ויתהלל** הלמ"ד בפתח, דוגמת דניאל ב', מ"ד. עזרא ה', י"ז. ואף באס"ף לא ישתנה בארמית הפתח לקמץ כל שכן כאן שאין הפסק, וכן בעל אור חדש דף מ"ז גורס שניהם על הישר בפתח.

קשה להתווכח עם קביעתו של בער ביחס לניקודן של צורות הפסק בארמית המקרא, ומסתבר כי גם במקרה זה דבריו אמורים בעיקר כלפי היידנהיים. על רז"ה וסטנוב הוא חלוק בתפיסתם היסודית בנוגע ללשון הקדיש ואינו רואה, אפוא, צורך להתעמת עם הניקוד בקמץ שהעמידו כאן מכוח תפיסתם זו. לעומת זאת, היידנהיים החזיק בדעה כי הקדיש הוא בארמית ולשיטה זו אין כל הצדקה לנקד "יתהלל" בקמץ: אין כאן הפסק המשקף מעבר מעברית לארמית, ואף מדקדוק הארמית עצמה הוא אינו מתבקש.

4. המקור

4.1 צורות מקור על דרך לשון חכמים

בלשון המקרא משמש המקור עם אותיות היחס השונות – בפֿעל, מפֿעל וכיו"ב, ומהן שרדה בלשון חכמים, כידוע, רק צורת המקור בלמ"ד: לפעול. כמה צורות מקור כאלה העולות בלשון המשנה, התפילה והברכות נידונו בהערותיו של בער והן אמורות על רקע ההבדלים שיש בעניין זה בין לשון המקרא ולשון חכמים, בעיקר בגזרות העלולות.

כידוע, צורות המקור המקראיות עומדות בזיקה ברורה לצורות העתיד ובנויות על פיהן: יִשְׁמַר-לְשֹׁמֵר, יִשְׁלַח-לְשִׁלַח,³³⁰ אֶךְ בְּשׁוֹרְשֵׁים שְׁבָהִם פִּי'א הַפּוֹעֵל נַחַה או חֲסֵרָה הַמְקוֹר נוֹטָה בְּדֶרֶךְ כָּלִל בְּמִשְׁקַל אַחֵר: יִרְדּוּ-לְרִדָּתוֹ, יֵאמְרוּ-לְאִמְרוֹ, יִקְחוּ-לְקַחְתּוֹ. נטייה חריגה זו נעלמה מלשון חכמים, וצורות המקור המשמשות בה עשויות כצורת העתיד. כך לדוגמה: "לֹכֵל" מהעתיד "יֹאכֵל" תחת "לֹאֲכָל" שבמקרא, "לִטַּע" מהעתיד "יִטַּע" תחת "לִנְטַע" או "לִטַּעַת" המקראי, וכיו"ב.³³¹ צורות מקור

³²⁹ ויי"צ, סי' רסה. דבריו של סטנוב אמורים כלפי רמ"פ, ר' מרדכי דיסלדורף, שהשיג על רז"ה בעניין זה (השגות רמ"פ, סי' צב, בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' שמב). עיקר טענתו של רמ"פ נוגעת לניקודה של צורת הפועל "יתהלל" ולאופן שבו הוא משתנה בהפסק, ובסוף דבריו הוא מזכיר כדרך אגב את דברי הפוסקים שהציעו להעמיד את ההפסק בתיבת "דקדשא". הערתו של סטנוב יוצרת את הרושם שיש בה התמודדות עם דברי רמ"פ אך למעשה הוא אינו מתייחס כלל לטענותיו הדקדוקיות בעניין ניקוד התיבה ועוסק בשאלת מקום ההפסק בלבד.

³³⁰ צורות המקור גזורות תמיד ממשקל יפעל גם אם העתיד הוא במשקל יפעל. יוצא דופן בעניין זה הוא השורש שכ"ב. ³³¹ אלדר, מסורת, ב, עמ' 343 והספרות הנזכרת שם.

כאלה הסוטות מהדגם המקראי עוררו את תשומת ליבם של מדקדקי הסידור ויש שביקשו לתקן על דרך דקדוק לשון המקרא. על אף מרכזיותו של המקרא בתפיסתו הדקדוקית של בער, בעניין זה הוא מקיים את צורות המקור החז"ליות – הן בנוסח התפילה וקל וחומר במשניות שבסידור – ודוחה את ההגהות שהוצעו להן על ידי חלק מקודמיו.

4.1.1 לומר (עמ' 414)

התייחסות מסודרת של בער לשינויים בדרך תצורתו של המקור מוצאים בהערותיו על "לומר" בהופעתה בנוסח הוידוי ליום כיפור: "או"א תבוא לפניך תפלתנו... שאין אנו עזי פנים וקשי עורף לומר לפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו צדיקים אנחנו ולא חטאנו..." כך הוא הנוסח המצוי בכל הסידורים, ישנים וחדשים, אך סטנוב טוען כי "לומר" היא "לשון תלמודי" ומציע להעמיד תחתיה את מקבילתה המקראית "לאמר" על בסיס התפיסה כי "לישנא דקרא עדיף".³³² כדרכו בהגהות מופלגות מעין אלו, הוא נמנע מלהטמיע את התיקון באופן מלא בסידורו ומסתפק בהעמדתו בסוגריים, כחלופה אפשרית לנוסח המקובל: "לומר (נ"ח לאמר) לפניך" (ק"ח ע"א). אם ביקש סטנוב לגלגל את ההכרעה לפתחם של הבאים אחריו, הרי שבמקרה זה הצעת התיקון שלו נדחתה וכמעט שלא הותירה רושם בסידורים. "כמעט", שכן היא עומדת ברקע ההערה שמעמיד כאן בער, הערה שבה הוא קובע כי "לומר" היא הצורה המצויה בכל הסידורים, מנתח את אופן היווצרותה ומצדיק אותה:

לומר, כן בכל סדורינו וכל כ"י גם בסדורי הספרדים, והוא משקל המשנה במקום לאמר של ל' המקרא ובחלוף אותיות יהו"א, כמו צריך אדם לומר (שבת ל"ד) לומר לך (ר"ה כ"ט) לומר לו (ב"מ ק"ה) חייב לומר (עדות פרק א'), וזו היא דרך בעלי המשנה לבנות ככה ברוב הפעלים לשון המקור באופן שיהי שוה ללשון העתיד, וע"כ אמרו לקח לגח לגף ליתן כדי להשוות הלשון אל ל' יגח אקח יגף איתן וכן לירד לישב כדי להשוותו עם ארד אשב וכן אמרו לומר כדי להשוות הלשון אל אמר, ויהי כן המשקל הזה מזמן המשנה והלאה הנהוג והשגור בפי כל המחברים, והמשקל לאמר היה להם לזנוח.

בער היה ער להבדל בין לשון המקרא ולשון חכמים בדרך תצורת המקור, והוא עומד על כך ש"לומר" משקפת את דקדוק לשון חכמים שבה בדרך כלל בנויות צורות המקור באנלוגיה לצורות העתיד. אין בדבריו אמירה עקרונית בזכות השימוש בלשון חכמים בתפילה, ואת ההצדקה לשימוש בצורת המקור "לומר" בער תולה בתפוצה הנרחבת שהיא זכתה לה בקרב הכותבים, ועד לדחייתה המוחלטת של הצורה המקראית "לאמר".

³³² ויי"צ סי' שצח. על השימוש של סטנוב בביטוי "לישנא דקרא עדיף" ראו לעיל עמ' 182 הערה 7.

בין הדוגמאות שהוא מביא לתצורת המקור על דרך העתיד בלשון חכמים נזכרת בדבריו אלה גם "לִישָׁב": "וכן לִירֵד לִישָׁב כדי להשוותו עם אֶרֶץ אֲשֶׁב", והוא מייחד לה הערה בהופעתה בנוסח ברכת ישיבת הסוכה.

4.1.2 לִישָׁב (עמ' 366)

נוסח ברכת ישיבת הסוכה הוא "אקב"ו לישב בסוכה", וכך היא מופיעה בספרות התנאים³³³ והאמוראים³³⁴ ובספרות ההלכה והמנהג.³³⁵ כצפוי, גם במקרה זה דעתו של סטנוב לא הייתה נוחה מהשימוש בצורת המקור החז"לית "לִישָׁב" והוא ביקש להעמיד תחתיה את הצורה המקראית "לְשַׁבֵּת". הוא קובע כי אף על פי שהברכות נוסחו על ידי חכמים בלשון שהייתה בפייהם, יש עדיפות ברורה ללשון המקרא ועל כן יש להגיה את הנוסח ולברך: "לְשַׁבֵּת בסוכה".³³⁶ הגהה זו מוצעת בסידורו בסוגריים: "לִישָׁב (נ"ח: לְשַׁבֵּת) בסוכה" (קנ ע"א), אך היא לא הותירה רושם בדברי הפוסקים או בסידורים שבאו אחריו, מלבד בסדר עבו"י. בער אומנם אינו מתייחס לכך מפורשות, אך אין ספק כי הצעתו זו של סטנוב עומדת ברקע ההערה המבקשת להצדיק את צורת המקור "לישב" על רקע דקדוק לשון חכמים הנבדל בעניין זה מלשון המקרא:

לִישָׁב הוא משקל ל' המשנה שבא בה מקור פעלי פא"י יו"ד כדרך פא"י אל"ף כגון מפני שיכול לילך במקום ללכת (ערובין כ"ז) יכול לירד במקום לרדת (ברכות כ"ח, ב') העומדת לילד במקום ללדת (ב"ק צ"ג ע"ב) לידע במקום לדעת (אבות סוף פרק ד') וכן בנוסח ברכה זו לִישָׁב במקום לְשַׁבֵּת, וכבר נמצא דומים לו גם במקרא כמו לִישוֹן (קהלת ה', י"א) בִּיבוֹשׁ (ישעיה כ"ז, י"א) לְרֹא (ש"א י"ח, כ"ט) וע"כ אין לשנות.

בדבריו, בער מציג שורה של דוגמאות לצורות מקור (כולן משורשי פ"י) שנטייתן בלשון חכמים שונה מהמקרא: ללכת<לילך, לרדת<לירד, ללדת<לילד, לדעת<לידע. צורות אלה משקפות את דרכה של לשון חכמים שבה בנוי המקור על דרך העתיד, וכך, כאמור, מצדיק בער את הצורה "לומר" בנוסח הווידי: "וזו היא דרך בעלי המשנה לבנות ככה ברוב הפעלים לשון המקור באופן שיהי שוה ללשון העתיד".³³⁷ ואולם, הסבר דקדוקי פשוט ומוסכם זה אינו נזכר בדבריו כאן, ותחת זאת הוא מציע הסבר (תמוה) בדבר אנלוגיה בין צורות המקור משורשי פ"י לשורשי פ"א. מכל מקום, אין ספק כי הדברים נועדו לדחות את הגהתו של סטנוב "לשבת בסוכה", וכלפיה מכוונת החתימה "וע"כ אין לשנות". בניגוד לקודמו, בער אינו פוסל את השימוש בצורות המקור

³³³ תוספתא ברכות ו, ט.

³³⁴ לדוגמה: מנחות מב ע"א, פסחים ז ע"ב, ירושלמי ברכות ט, ג (יד ע"א) ועוד.

³³⁵ כלבו ס"י פז, צח; מחזור ויטרי ס"י שנו (עמ' 397); טור או"ח ס"י תרמא; שו"ע או"ח תרמג, ב, ועוד.

³³⁶ וי"צ, עמק ברכה, ס"ו.

³³⁷ סדר עבו"י, עמ' 414. בין הדוגמאות לתצורת המקור על דרך העתיד בער מזכיר שם גם את הצורה "לִישָׁב" הבנויה על פי העתיד "לִישָׁב".

החז"ליות הבנויות על דרך העתיד ואינו מבקש לתקן על פי המקרא. אף על פי כן, דומה שאת ההצדקה לכך הוא שואב דווקא מן המקרא: לצד הדוגמאות מספרות חז"ל וההסבר התמוה בעניין ההשוואה לפ"א, בער מציין את צורות המקור המקראיות "לִישוֹן", "בִּיבוּשׁ" ו-"לְרֹא", אף הן משורשי פ"י ואינן נוטות במשקל הסגולי. ייתכן שצורות אלה משמשות עבורו ראיה לכך שכבר במקרא המקור (של פ"י) אינו עשוי מקשה אחת וקיימים בו כמה משקלים, ויש בכך אפוא כדי להכשיר את תצורת המקור השונה גם בלשון חכמים.

4.1.3 לִידֵעַ, לִתֵּן (עמ' 284)

שתי צורות מקור נוספות מהגזרות העלולות עולות במשנה אחת במסכת אבות (ד, כב): "והחיים לִידֵעַ... ועל כרחך אתה עתיד לִתֵּן דִּין וחשבון". צורות אלה לא נעלמו מעיניו של בער והוא מסב אליהן את תשומת ליבו של המעיין. בצורה הראשונה, "לִידֵעַ", הוא מסתפק בהפניה קצרה להערתו הנזכרת על "לישב בסוכה" שבה, כאמור, הוא הדגים את ההבדל בין לשון המקרא ולשון חכמים ואף הזכיר צורה זו גופה: "לִידֵעַ במקום לִדְעַת (אבות סוף פרק ד')". לעומת זאת, את הצורה השנייה, לִתֵּן, הוא מסביר באמצעות השוואתה לצורה המקבילה בלשון המקרא, לִתֵּת:

לִתֵּן,³³⁸ כן דרך המשנה לומר במקום לִתֵּת, וכמו דבק כדי לִתֵּן בראש (שבת ע"ח, ב') וכן

אמרו לִקַּח במקום לקחת (דמאי פ' ד' משנה ו'). (עמ' 285)

אין בדבריו קביעה ערכית ביחס לצורה "לִתֵּן" או רצון לתיקונה ואין בהם גם ניסיון להסביר את הרקע הדקדוקי להיווצרותה, אך בהעמידו לצידה את לִקַּח-לִקַּח הוא רומז שיש להן מן המשותף, והן מייצגות תופעה במורפולוגיה של לשון חכמים.

4.1.4 לִיגַעַע (עמ' 338)

צורת המקור "לנגוע" עולה בנוסח קידוש לבנה: "כשם שאני רוקד כנגדך ואיני יכול לנגוע בך כך לא יוכלו כל אויבי לנגוע בי לרעה". טקסט זה אינו חלק מגוף ברכת הלבנה המופיעה בתלמוד (סנהדרין מב ע"א) אלא נכלל בתוספות שנסתפחו אליה, תוספות שאף הן קדומות ביחס ונזכרות כבר במסכת סופרים (יט, כ).³³⁹ בסידורים הנפוצים כיום מוצאים כאן בדרך כלל את הצורה "לִגַּעַע" וכך היא הגייתה הרווחת בפייהם של מתפללים,³⁴⁰ אולם בסידורים רבים מהדורות הקודמים מתועדת כאן צורת המקור "לִגַּעַע": "ואיני יכול לִגַּעַע בך... לִגַּעַע בי לרעה". כך בסידור נאפולי ר"ן, בסידורים מן המאה השש-עשרה (פראג רע"ו ו-רע"ט, קרקא שני"ו), בסידור רש"ס

³³⁸ "לִתֵּן" מופיעה כבר קודם לכן במסכת אבות: "ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון", ושם ללא כל הערה.
³³⁹ בנוסח במסכת סופרים אין צורת מקור: "כשם שאני רוקד כנגדך ואיני נוגע בך כך אם ירקדו בני אדם כנגדי לא יגעו בי" (מהדורת היגער עמ' 340, וכן הוא בדפוסים).
³⁴⁰ ברכת הלבנה נאמרת בקהל גדול אך כל אחד אומרה בינו לבינו והיא אינה נשמעת מפי שליח הציבור. עם זאת, רבים מעידים שזהו הנוסח השגור בפייהם, וכך הוא גם בגרסה מולחנת שנפוצה לאחרונה.

(עמ' 481),³⁴¹ בסידור ר"ע ור"א (פד ע"א), ועוד.³⁴² שתי צורות אלה משקפות את ההבדל שבין לשון המקרא ולשון חכמים בדרך תצורת המקור בשורשים עלולי פ"א הפועל: במקרא מוצאים את צורת המקור "לָגַעַ" על דרך השלמים (בראשית כ, ו: "לא נתתיך לנגע אליה") ולצידה "לָגַעַת" במשקל הסגולי על דרך פ"י (שמואל ב יד, י: "ולא יסיף עוד לגעת בך"), ואילו בלשון חכמים משמשת הצורה "לָגַעַ" על דרך צורת העתיד. כך לדוגמה: "שדרך אדם להלך ואין דרכו לָגַעַ" (טהרות ה, ב; ועוד 5X), וכך עשרות פעמים נוספות בספרות התנאים והאמוראים.

התנגדות לשימוש בצורה זו בנוסח ברכת הלבנה מוצאים לראשונה בדבריו של רז"ה.³⁴³ הוא מודע לכך שבסידורים רווחת צורת המקור "לָגַעַ" ומכיר כי כך הוא בלשון חכמים, אך מכריע כי יש להיצמד לדקדוק המקראי שבו נוהגת צורה זו על דרך השלמים, "לנגוע", וכך מעמיד בסידורו (סה ע"א). נוסח זה מתועד, לדבריו, ב"סידור ישן נושן כתוב על קלף", אך אין דרך לדעת לאיזה סידור כוונתו, וקשה לתת אמון מלא בעדותו זו. ואכן, ההנחה ש"לנגוע" היא צורה מדוקדקת שרז"ה תיקן מסברתו עולה גם מדבריו של ר' יעקב עמדין. הוא יוצא נגד הסטייה מנוסח הברכה שטבעו חכמים, ומבקש לקיים את הנוסח הישן "לָגַעַ":

לגע. כך הוא בכל הספרים הקודמים. ובעל שערי תפלה כתב שצריך להיות לנגוע. בהראות הנו"ן כדרך השלמים... ואפילו הוא צווח כל היום לשנות לשון חז"ל ולכלותו מתוך מטבע ברכות אין לו שומעים... כי לא יפול מדברי חז"ל ארצה בין שהם מוסיפים או גורעים, ודורשים לשון לעצמם... שדרך מיוחדת יש ללשון חכמים ואחרת ללשון תורה... שבשניהם התפלה והברכה כשרה ורצויה (לו"א, סי' תכ)

ר"י עמדין אינו דן בצורה "לִיגַעַ" מההיבט הדקדוקי ואינו רואה צורך להצדיק אותה ולהוכיח את נכונותה, ודבריו בעניין זה מוקדשים להבעת עמדתו העקרונית בדבר מקומה של לשון חכמים בנוסח התפילה והברכות. הוא מאשים את רז"ה בעקירת דברי חז"ל, ומעלה את החשש שערעור על דבריהם בענייני נוסח התפילה עשוי להוות פתח ותקדים לערעור על סמכותם של חכמים גם בענייני הלכה אחרים:

כבר הזכרתי והכרזתי בשבטי ישראל הודעתי נאמנה. שכל מטבע ברכות ותפלות נתקן על דבר לשון חז"ל הרגיל אצלם. ואין לזוז ממנה. המהרהר אחר רבו כמהרהר אחר השכינה.

³⁴¹ רש"י יוצא כנגד הכתיב "ליגע" ביו"ד, ומסביר כי הוא משקף את השורש יג"ע ולא את השורש נג"ע המבוקש כאן: "וכ"ה בלא יו"ד ודגש הגימ"ל לחסרון נו"ן פ"א הפעל שרשו נגע וביו"ד הוא לשון יגיעה". דבריו אמורים כלפי הכתיב בלבד, ואין ספק כי הכול הגו כאן "לָגַעַ" והצורה "לנגוע" כלל לא עלתה על דעתם.

³⁴² עם זאת, צורת המקור "לָגַעַ" מצויה גם בסידורים שנדפסו בדורות האחרונים, ואף בימינו. כך הוא אצל היידנהיים ובער (וראו להלן), וכך, לדוגמה, גם בסידור "תפילת ישראל" שההדיר גולדשמידט (תל-אביב תשכ"ט, עמ' 201).

³⁴³ ש"ת, סי' רמג.

ומן הקל יבוא אל החמור. לזלזל חס ושלום להקל ראש בדברי אבות העולם. אשר גבלו ראשונים. וימשך אחר יצרו כשור אל טבח לסתור בנין הזקנים. ולהתערב עם שונים. על כן השמר והזהר פן תהיה חכם בעיניך. ויפת בסתר לבך להרהר אחר דבר קטן וקל מדבריהם. ותחשוב הותרה הרצועה להתחכם יותר. למה תשומם חלילה. אפילו יאמרו לך ימין שמאל. אין לך אלא דבריהם (לוי"א, שם)

גם אם הכיר סטנוב את דבריו החריפים של ר' יעקב עמדין הרי שהם לא השפיעו עליו, והוא מאמץ את תיקונו של רז"ה ומעמיד כאן "לנגוע" (קנו ע"א). באופן מפתיע סטנוב אינו מעיר על כך (בסידור או בחיבורו "ויעתר יצחק"), אך אין ספק כי יש כאן ביטוי לגישתו הטהרנית הדבקה בדקדוק המקרא ולחירות שהוא נוטל לידי להגיה על פיו את נוסח הסידור.

במקרה זה היידנהיים אינו הולך בעקבות רז"ה וסטנוב. הוא דוחה את התיקון ושב ומעמיד את ברכת הלבנה בנוסח הישן "לָגַע" (קסג ע"א), וכך מוצאים גם בסדר עבו"י (עמ' 338). ואכן, מלבד העובדה שכך עשה קודמו, הכרעתו זו של בער עולה בקנה אחד עם שיטתו כפי שהתבררה בהערות קודמות שלו בעניין זה: הוא אינו פוסל את צורות המקור שנוצרו בלשון חכמים על דרך העתיד, ודוחה את ההצעות לתיקון על פי לשון המקרא. עם זאת, מתוך היכרות עם דרכי היסודית בהעמדת הסידור, מעט מפתיעה העובדה שבער אינו מקדיש לכך הערה בביאורו. יש לשער שהוא הכיר את דבריו של רז"ה בעניין זה ואין ספק שהוא היה מודע לכך שסטנוב הטמיע הגהה זו באופן מלא בסידורו, אף על פי כן, אין לכך זכר בדבריו של בער. בהערותיו על נוסח ברכת הלבנה הוא מצטט את הנוסח ממסכת סופרים וסוקר את גלגוליו במקורות השונים, אך אינו מתייחס כלל לצורת המקור "ליגע", להצעות לתיקונה ולסוגיה הדקדוקית המיוצגת בה. ואולם, נראה שבעניין זה גבר כוחה של הנטייה (המקראית) על דרך השלמים. היידנהיים ובער אומנם דחו את התיקון בשתי ידיים, אך הנוסח "לנגוע" הוא שהתאזרח בפייהם של המתפללים, וכך, כאמור, נדפס כיום בסידורים הנפוצים.³⁴⁴

4.1.5 לְטָלָה (עמ' 40)

בער מעיר על הצורה "לְטָלָה" בתפילת "אלהי נשמה" ("ואתה עתיד לטלה ממני") ובאמצעותה הוא עומד על הבדל נוסף בין לשון המקרא ולשון חז"ל בתצורת המקור של בניין קל בפעלים חסרי פ"א הפועל:

לְטָלָה, שרשו נטל בקל במקור עם למ"ד השמוש וה"א הכנוי, ולפי תהליך לשון המקרא היה לומר לְטָלָה, אבל בל' חכמים מחסרים הנו"ן ג"כ במקור וכמו שכתב רד"ק במכלול

³⁴⁴ בקטגוריה דקדוקית זו אפשר להצביע על העדפה ברורה ללשון המקרא גם בפי דוברי העברית החדשה, וצורות המקור החז"ליות על דרך העתיד אינן משמשות בה כרגיל. כך נקבע בעניין זה גם בהחלטות האקדמיה.

דף פ"ב עם הלמ"ד מצאנו רז"ל שנשתמשו בחסרון פ"א הפעל באמרם לטול לטול לפול וזולתם. ובמחזור רומא גורס "ואתה נוטלה ממני ואתה עתיד להחזירה בקרבי לעתיד לבוא".

במקרה זה לא מצאנו מי שערער על צורה זו וביקש להעמידה על פי המקרא, אך בער מצביע על כך שצורת המקור "לְטָלָה" עשויה על פי דקדוק לשון חז"ל שבה יש נטייה להבליע את הנו"ן בעיצור שאחריה זאת לעומת לשון המקרא שבה הנטייה היא בקיום הנו"ן. כך כותב גם ר"י עמדין ותופס את רז"ה שהותיר כאן את צורת המקור על דרך לשון חז"ל ולא תיקן אותה כדרכו, על פי המקרא: "והתימה מבעל שערי תפלה שלא הגיה כאן לפי דעתו היה לו לתקן גם את זה. ולגרוס ולְטָלָה. ע"ד השלמים. או לְטָלָה. בפלס לדעתה לרשתה כבעלי יו"ד ומדוע שתק בזו. מכאן תבין ותכיר שהוא עצמו סותר דבריו והנחותיו. שאי אפשר לו לעקור לשון חז"ל מתוך מטבע הברכות".³⁴⁵

4.2 צורות מקור בארמית

4.2.1 לְבָטִיל (עמ' 342)

בנוסח ביטול חמץ: "כל חמירא וחמיעא... לבטיל ולהוא כעפרא דארעא". בסידורו של היידנהיים יש כאן "לְבָטִיל" בבי"ת רפה (קי ע"ב),³⁴⁶ אך בער משיג עליו ומדגיש את הבי"ת כשהוא מבקש להישען בעניין זה על צורה דומה בארמית המקרא, אף היא בפ"א הפועל דגושה: **לְבָטִיל** הבי"ת דגושה כצ"ל כמו לְבָנָא (עזרא ה', ג'. וי"ג) שהוא דגושה הבי"ת בכי"י וס"מ. וטעמו יהי מבוטל.

בחלק ממהדורות הדפוס של המקרא מוצאים אומנם "לְבָנָא" בבי"ת רפה, אך בכתבי-היד הטובים ואף במקראות גדולות רפ"ד-רפ"ה היא דגושה, וכפי שמעיד בער. מכל מקום, בין אם היא דגושה או רפה, קשה להתעלם מכך שאין הצדקה דקדוקית להשוואה בין "לבנא" שבמקרא ו"לבטיל" שבביעור חמץ, והניסיון של בער להסיק מהאחת על חברתה אין לו על מה שיסמוך. העובדה שאין בארמית המקרא צורת מקור שיש בה כדי ללמד על ניקודה של "לבטיל" בנוסח ביעור חמץ אינה מקרית, שכן היא כלל איננה צורת מקור אלא צורת עתיד! נוסח זה נתחבר בארמית בבליית שבה על פי רוב משמשת למ"ד כתחילית של צורות העתיד (תחת אותיות אית"ן הרגילות בעברית ובארמית המקרא),³⁴⁷ וכך אכן עולה מדבריו של בער המחליף אותה בביאורו בלשון עתיד: "וטעמו יהי מבוטל". למרות הקירבה שיש בין שתי קטגוריות מורפולוגיות אלה, הניסיון לדייק צורת עתיד

³⁴⁵ לוי"א, סי' יד.

³⁴⁶ נוסח זה מופיע גם אצל סטנוב ללא ניקוד, והכתיב אצלו "לבטל" (קנט ע"א).

³⁴⁷ אפשטיין, ארמית בבליית, עמ' 31-32. וראו לעיל סעיף 3.5.2.

בבליית על פי ניקודה של צורת מקור מקראית הוא מופרך מיסודו, מה גם ש"לִבְנָא" עצמה היא צורת מקור חריגה בארמית המקראית³⁴⁸ ואין להקיש ממנה על צורות אחרות.

4.2.2 לְמִפָּא (עמ' 345)

בנוסח עירוב תבשילין יש רצף של צורות מקור המבטאות את הפעולות השונות שביצוען מותר הודות להנחת העירוב: לאפות, לבשל, להטמין, להדליק נר וכו'. בער מציין כי הרמב"ם מביא נוסח זה בעברית (הלכות יום טוב ו, ח) אך בספרות ההלכה והמנהג מקובל למצוא אותו בארמית, וכל צורות המקור שבו הן על דרך הארמית הבבליית: לאפויי, לבשולי, לאטמוני, לאדלוקי.³⁴⁹ כך העמידן רז"ה בסידורו, וניקדן בתנועת ה הרווחת בפיהם של אשכנזים בקריאתם בתלמוד הבבלי: לְאִפּוּי, לְבִשּׁוּלִי, לְאַטְמוּנִי, לְאִדְלוּקִי (עט ע"א).³⁵⁰ אולם כבר סטנוב (קמט ע"א) והידנהיים (קיא ע"א) תיקנו נוסח זה והעמידו בו את צורות המקור המתבקשות על פי דקדוק ארמית המקרא וכך עושה בער בעקבותיהם: "בדן ערובא יהא שרא לנא לְמִפָּא וּלְבִשְׁלָא וּלְאַטְמוּנָא וּלְאִדְלוּקָא שרגא" וכו'. בתוך כך, הוא מעיר על שתיים מהן ומדייק בפרטיהן:

לְמִפָּא כצ"ל דוגמת לְמִתָּא, לְמִזָּא (דניאל ג', ב'. י"ט) ושרשו אפה ויחסר פ"א הפעל מהמכתב. דבריו אלה של בער אמורים כלפי סטנוב שהעמיד כאן "לְמִפָּא". מלבד בבנין קל, הקמץ הוא אכן התנועה המאפיינת את צורות המקור בארמית המקרא, אך ניתוח של הצורה והשוואתה לצורות מקראיות דומות משורשי פ"א ול"י הביאו את בער להכרעה כי יש לנקדה בצירי: לְמִפָּא. כך למעשה עשה כבר היידנהיים לפניו, אך אצלו הכתיב מלא יו"ד: לְמִפָּא. בער, כדרכו, מדקדק גם בפרטי הכתיב המקראי ומעמיד אפוא את הצורה בכתיב חסר, לְמִפָּא.

4.2.3 לְמַעְבַּד (עמ' 345)

בהמשך נוסח עירוב תבשילין מופיעה צורת המקור "למעבד" והיא מנוקדת אצל סטנוב בקמץ: לְמַעְבַּד (קמט ע"א). בער מדייק את ניקוד הצורה ומעמיד אותה בפתח, אף כאן על בסיס הופעותיה במקרא:

וּלְמַעְבַּד עזרא ד', כ"ב. וז', י"ח.

³⁴⁸ קימרון, ארמית, עמ' 50.

³⁴⁹ לדוגמה: מנהגי מהרי"ל, הלכות עירובי תבשילין, עמ' קפט; שו"ע או"ח סי' תקכז, סעיף יב. על צורתו זו של המקור בארמית הבבליית ראו לויאס, עמ' 127-128; אפשטיין, ארמית בבליית, עמ' 46.

³⁵⁰ בנוסח שמביא רז"ה מופיעה בהמשך הרשימה גם צורת המקור "ולתקנא" המתועדת גם בסידורים רבים אחרים מהמאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, אך בסידורים המדוקדקים היא איננה. מלבד שאלת הנוסח שהיא מעוררת, יש להעיר כי בסידורים שהעמידה דווקא צורה זו באה בצורתה המקראית "לְתִקְנָא" ולא בצורה הבבליית "לתקוני". אך ראו בסדור רב עמרם גאון, עמ' קעט: לתקוני, ואצלו דווקא "למיפא" בצורתה המקראית ולא "לאפויי".

ההפניות הנזכרות מובילות אל שתי היקרויותיה של צורת מקור זו במקרא, ובער מסתפק בכך ואינו רואה לנכון להעמיד כלל דקדוקי בעניין זה.³⁵¹ מכל מקום, אין מדובר בצורות חריגות וכך אכן היא צורתו של המקור בבניין קל - "לְמִקְטָל", בפתח. כך במקרא וכך בארמית הבבלית.³⁵²

4.2.4 לְאֶעְלָא (עמ' 345)

נוסח עירוב חצרות כולל אף הוא צורות מקור ארמיות ואף הן מופיעות בדרך כלל בספרות ההלכה והמנהג בצורתן הבבלית: לאפוקי, לעיולי.³⁵³ כך בסידור רב עמרם גאון³⁵⁴ וכך אצל רז"ה (עט ע"א).³⁵⁵ בער מעמיד אותן על פי דקדוק המקרא: "בדן ערובא יהא שרא לנא לְאֶפְקָא וּלְאֶעְלָא" וכו', כפי שעשה כבר סטנוב לפניו, אך משיג על הניקוד "לְאֶעְלָא" באל"ף קמוצה שהוא העמיד כאן (קמט ע"א). תיקון זה של תחילית הבניין מקמץ לסגול מצוי כבר אצל היידנהיים (קיא ע"ב), אך בער מבאר ומבסס אותו:

וּלְאֶעְלָא, ולהעלות, והאל"ף בסגול כמו להעלה בדניאל ה' ז', רק ששם כתוב בה"א, ואל"ף וה"א בארמית כאחת נחשבו ובאות זו תמורת זו.

התחילית בבניין הפֶּעֶל מנוקדת אומנם בדרך כלל בתנועת a (לְהִשְׁפִּיחַ, לְהַצִּיל וכו"ב), אך צורת מקור זו גופה נקריית במקרא ומנוקדת בסגול, ועל פיה ניקדו כאן בער (והיידנהיים לפניו): לְאֶעְלָא. דיוק ניקוד זה מדגים יפה את עירנותו של בער לפרטי ניקוד המקרא גם בחלקיו הארמיים, ואת תשומת הלב הקפדנית שמייחס בער לניקודן של הצורות שהוא מעמיד בסידורו גם בטקסטים שאינם מגוף התפילה. עוד מודגם כאן היחס בין עבודתו של בער לבין זו של היידנהיים, קודמו: את השינוי עצמו הכניס כאמור כבר היידנהיים, אך ללא כל הערה או הסבר. בער, לא רק שזיהה את ההבדל בעיניו הבוחנות אלא גם ידע להצביע על הרקע לכך ולספק לו הצדקה.

ריכוז נוסף של צורות מקור ארמיות יש בנוסח הקדיש הגדול הנאמר לאחר הקבורה: "יתגדל ויתקדש שמה רבא בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא ולאחיאה מתיא, ולאסקא לחיי עלמא, ולמבנא קרתא דירושלם ולשכללא היכלה בגוה, ולמעקר פולחנא נוכראה מארענא ולאתבא פולחנא דשמיא לאתרה" וכו'. בער מדייק את ניקודן ומעיר על כמה מהן על רקע המצוי בסידורים שקדמו לו.

³⁵¹ במקרא "לְמִעְבֵּד" בשווא נח ובבב"ת דגושה, וכך מעמידים אותה גם סטנוב, היידנהיים ובער, וראו גם לויאס, עמ' 138. לעומת זאת, בסידור רז"ה יש חטף סגול ובב"ת רפה: לְמִעְבֵּד, וכך היא מנוקדת גם אצל אפשטיין, שם.

³⁵² אפשטיין, ארמית בבלי, עמ' 38.

³⁵³ לדוגמה: ספר הרוקח, הלכות עירובין ס"י קמ, קעג, קצט; לבוש או"ח ס"י שסו; שו"ע או"ח ס"י שסו סעיף טו.

³⁵⁴ גולדשמידט, עמרם גאון, עמ' קעט. בגרסתו יש גם צורת המקור "לטלטולי".

³⁵⁵ גם כאן רז"ה מנקד "לְאֶפְקָא", "לְעִיּוּלִי" בתנועת u, ואף הוא מעמיד נוסח הכולל את הצורה "לטלטולי".

4.2.5 לְאֶתְחַדָּתָא (עמ' 588)

בנוסח הקדיש הגדול: "בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא". בער עומד על הגרסאות החלוקות שיש בנוסח זה, וביסודן ההבדל בין "לְחַדָּתָא" בבניין פיעל שהוראתו יוצאת ובין "לאתחדתא" בבניין התפעל המבטא משמעות סבילה. הוא מעמיד את הצורה בבניין התפעל (כמקובל במנהג אשכנז), אך מדייק את ניקודה: רז"ה (נז ע"ב) והיידנהיים (קסא ע"ב) ניקדו "לְאֶתְחַדָּתָא" בדל"ת שוואית, ואילו בער מנקד בקמץ: לְאֶתְחַדָּתָא, כמתבקש מדקדוק ארמית המקרא. תיקון זה ניכר בניקוד הסידור בלבד ואינו מקבל ביטוי בהערה. למעשה, הדל"ת הגויה בתנועה חטופה שקשה להבחין אם שווא היא או קמץ, מכל מקום, הניקוד "לְאֶתְחַדָּתָא" מלמד שוב על היסודיות והקפדנות שבה הגיה בער את סידורו ומדגים את דבקותו בדקדוק המקרא, דבקות שביחס לצורות הארמיות היא קרובה להיות מוחלטת.

4.2.6 לְאֶחְיָאָה (עמ' 588)

בהמשך נוסח הקדיש עולה צורת מקור מהשורש ח"י"י בבניין הפעיל: "לְאֶחְיָאָה מתיא", וכך היא בסידוריהם של רז"ה והיידנהיים. בער מדייק את צורתה על פי דקדוק ומעמיד "לְאֶחְיָאָה":
ולאחיאָה, ולהחיות וכצ"ל במקור הפעיל של ארמית וכן גרסת ר' עמרם ואבודרה' והלבוש.

זו אכן הצורה הצפויה על פי ארמית המקרא שבה נוטות צורות המקור על דרך השלמים, וכך היא מתועדת בחלק מהמקורות.³⁵⁶

4.2.7 לשכללא (עמ' 588)

בין צורות המקור הארמיות בנוסח הקדיש הגדול יש גם צורה אחת הנוטה על דרך העברית: "וְלִשְׁכָּלָה היכלא בגוה". כך העמידה רז"ה (נח ע"א) והיידנהיים (קסא ע"ב), וכך מוצאים בנוסח קדיש זה הנדפס בסוף מסכתות התלמוד הבבלי בהתאם למנהג לאמרו גם בעת סיום מסכת. לעומת זאת, בער מעמיד "לשכללא" בסיומת הנקבה המתבקשת על פי דקדוק הארמית המקראית וכפי שמופיעה צורה זו גופה במקרא: "וְאֶשְׁרָנָה דָּנָה לְשִׁכְלָה" (עזרא ה, ג). הוא מעיר על כך בקצרה, כשהוא נשען גם על נוסחאות קדומות:

ולשכללא כן בכי"י וכן בס' רב עמר' וברמב"ם ואבודרה'³⁵⁷ ובלבוש ובסדורי הספרדי' וכצ"ל המקור כמו בעזרא ה', ג'. ט'.

³⁵⁶ אין בכך כדי לערער על קביעתו הדקדוקית המוצדקת של בער, אך יש להעיר כי במהדורות סידור רב עמרם גאון שלפנינו לא מופיעה הצורה "לאחיאָה". במהדורת רנ"ק (וורשה תרכ"ה) שבה כנראה השתמש בער יש "לאחאה" (נה ע"א), וכך גם במהדורתו המדעית של גולדשמידט אך בכתב באל"ף: "לאחאה" (עמ' קפז).
³⁵⁷ אבודרהם נשען אף הוא על צורת המקור המקראית: "וישכלל היכליה. פירוש ויבנה היכלו על שם לשכללא היכלא" (עמ' סז).

הגהה זו מצטרפת לדוגמאות הקודמות ויש בה ביטוי ליסודיותו של בער, לבקיותו המופלגת בארמית המקרא ולשליטתו בפרטי דקדוקה. עם זאת, יש להעיר כי דווקא במקרה זה מתגלה אצל בער סטייה מדבקותו המוחלטת בכתיב המקראי, והוא מעמיד "לשכללא" באל"ף בעוד שבמקרא הכתיב הוא "לשכללה" בה"א. דומה שמדובר בחוסר תשומת לב שאף מהדיר סידור יסודי ודקדקן כבער אינו נמלט ממנו. יש לשער כי אילו הדבר נעשה בכוונה תחילה, בער לא היה נמנע מלהצביע על ההבדל ולהסביר את טעמו.

5. השם

5.1 מקרא ומסורה

רוב הערותיו של בער הנוגעות לפסוקי המקרא מתייחסות אומנם לענייני כתיב והגה, אך כמה מהן נוגעות גם לענייני תצורה. לאור קדושתו של נוסח המקרא וההקפדה היתרה שבה הוא נמסר ונכתב מחלוקות בצורתן של תיבות מקראיות אינן רבות, ובדרך כלל הערותיו של בער מבקשות להסב את תשומת ליבו של המעיין לצורות המעוררות עניין מצד ניקודן, גם אם אין בהן חידוש ביחס למהדורות המקרא ולסידורים. ההערות עוסקות בדרך כלל בטיב התנועות (קמץ או פתח, צירי או סגול) ובקיומם או היעדרם של דגשים, והן מלמדות על היסודיות שבה פעל בער בהעמדת הסידור: אף על פי שמדובר בטקסטים מן המקרא שיש להם מסורת מקודשת, הוא בוחן ומברר את הפרטים ולעיתים אף מכריע בניגוד למקובל. חלק מההערות הן קצרות ותמציתיות ורק העיון במקורות חושף את הרקע לדברים, וחלק מהמקרים בער מציג בעצמו את התמונה ומפרט את שיקוליו. בדרך כלל מדובר בדיוק נקודתי בניקודה של תיבה זו או אחרת, אך לעיתים עולים בהערות גם עניינים עקרוניים המשקפים את שיטתו בתחום המסורה ונוסח המקרא.

5.1.1 מִפֹּז (עמ' 62)

בתהלים יט, יא: "הנחמדים מזהב ומפֹּז רב". בער מנקד "פֹּז" בפתח, ומעיר:

וּמִפֹּז, זהב טוב ומזוקק, והפ"א בפתח, מסרת ומכלול דף ר"ו.

לכאורה, אין כאן חידוש שכן הניקוד בפתח מתבקש מכללי הדקדוק של העברית והוא מצוי בדפוסי המקרא ועולה מכתבי היד הטובים שלו. ואולם, בסידור ר"ע ור"א (יג ע"א) וכן אצל רז"ה (ט ע"ב) מנוקד כאן "פֹּז", בקמץ, ככל הנראה בהשפעת ניקודה הרווח של התיבה במקרא: בשמונה מתוך תשע הופעותיה היא מנוקדת בקמץ מכוח ההפסק, ואילו צורת ההקשר הפתוחה נקריית פעם אחת בלבד, בפסוק זה. כפי שמציין בער, ניקודה של התיבה בפתח נזכר בדברי רד"ק במכלול, אף

כאן ללא הרקע הדקדוקי לכך: "ומפז רב (תלי יט) פתח, וכל שאר פז קמץ".³⁵⁸ מלבד ההפניה למכלול, בער מציין כי הניקוד בפתח עולה גם מה"מסורת", ונראה שבמקרה זה כוונתו למסורת הניקוד המקובלת של המקרא ולא לספרות המסורה (שבה אין התייחסות לתיבה זו).³⁵⁹

5.1.2 מַרְעַ (עמ' 63)

בפסוקי דזמרה בער מנקד: "סור מַרְעַ ועשה טוב" (תהלים לד, טו) ועומד על הקמץ המתבקש בצורה "מרע":

סור מַרְעַ, כל לשון מַרְעַ קמוץ עפ"ה, חוץ מן שנים כי כלו חנף ומַרְעַ (ישעיה ט', ט"ז) מַרְעַ מקשיב (משלי י"ז, ד'), ובעל וי"צ שקר ענה.

בער מציין במפורש שדבריו אמורים כנגד סטנוב שניקד כאן "סור מַרְעַ", בפתח (יד ע"א), אולם ניקוד זה מצוי גם אצל רש"י (ב, 69) וקודם לו בסידורי לובלין מן המאות השש-עשרה והשבע-עשרה (שי"ד, של"א ו-תל"ח). קשה לדעת מה הרקע לניקוד זה, אך לפחות ביחס לסטנוב אי אפשר לטעון כי הפתח הוא טעות סופר שכן הוא מעיר על כך בסידורו ודוחה את הניקוד בקמץ המצוי אצל רז"ה: "הרי"ש פתוחה בכל הס' המדויק. ובש"ת בקמץ בשיבוש". ואולם, כתבי-היד הטובים של המקרא אינם תומכים בדבריו של סטנוב, ומנוקד בהם "סור מַרְעַ", בקמץ.

בדיקת היקרויותיה של התיבה במקרא מאשרת את קביעתו של בער: מלבד שני מקרים, כל יתר שלוש-עשרה הופעותיה של הצורה "מרע" מנוקדות בקמץ,³⁶⁰ ומסתבר כי זהו הניקוד המדויק כאן, וביקורתו של בער על סטנוב שניקד בפתח היא מוצדקת. מכל מקום, אף על פי שדבריו בעניין זה מנוסחים כהערת מסורה "כל לשון מַרְעַ קמוץ עפ"ה [=על פי המסורת]", גם במקרה זה השימוש במונח "מסורת" מכוון למסורת הניקוד המקובלת ולא לספרות המסורה, שאינה מעירה דבר על תיבה זו.

5.1.3 קָרְחוֹ (עמ' 70)

בפסוקי דזמרה: "משליך קרחו כפתים" (תהלים קמז, יז). צורה זו יחידאית במקרא, אך דומה שאיש לא התקשה בה: "קרחו" היא נטייה של "קָרַח" בכינוי הנסתר, ועל פי דקדוק יש לנקד "קרחו" בפתח. כך אכן מוצאים בכתבי-היד הטובים למקרא ובדפוסים הראשונים, ואולם מדברי "מנחת שי" עולה עדות על הניקוד בקמץ שהיה שכיח במהדורות הדפוס בימיו: "קרחו. במקצת

³⁵⁸ מכלול קפג ע"ב.

³⁵⁹ ראו גם בן-דוד, צורות הקשר, עמ' 162-179. הוא בוחן את היחס בין צורות פֶּע ו-פֶּע שבמקרא על פי סוגי המפסיקים ומסקנתו כי "אף במקרא רוב פֶּע (בקמץ)".

³⁶⁰ כדרכה של המסורה, בער אף הוא מתייחס רק לצורה בלי להבחין בניתוחה ובהוראתה, אך יש מקום להעיר כי בשני המקרים שבהם מנוקד "מַרְעַ" בפתח התיבה היא שם עצם, ואילו בפסוק הנדון "סור מַרְעַ" וביתר הופעותיה הקמוצות מדובר בתיבה "רע" בצירוף מ"ם השימוש. חלקן אכן בטעמים מפסיקים, אך בן-דוד (צורות הקשר, עמ' 332-331) מראה כי בדומה לה"א הידיעה, גם יתר אותיות השימוש עשויות להביא להארכת התנועה בתיבה שאליה הן נספחות. כך, לדוגמה: "לְמַרְעַ ועד טוב" (שמואל ב יג, כב) – מוטעם במשרת (מונח) ומנוקד בקמץ.

ספרים מדויקים הקוף בפתח ובמאריך וכן נקוד פתח בספר בעל הלשון. וי"ס בקמץ ובמאריך וברוב הדפוסים בקמץ חטוף". מציאות זו משתקפת גם בסידורים רבים שניקדו כאן בפסוקי דזמרה "קרחו" בקמץ, וביניהם סידוריהם המדוקדקים של רש"ס (ב, 94), ר"ע ור"א (יח ע"ב) ורז"ה (יג ע"ב). ניקוד זה מעורר תמיהה אצל כל המצוי בדקדוק הלשון העברית, ומדקדקי הסידור לא היו יכולים לעבור על כך בשתיקה מבלי להסביר אותו. רש"ס מציע הסבר מורפו-פונטי וטוען כי שינוי התנועה לקמץ קטן ("קמץ חטוף") בעקבות הצטרפות כינוי מצויה גם במקרים אחרים בעברית.³⁶¹ רז"ה, לעומת זאת, אינו בא מכוח הדקדוק אלא תולה את הניקוד בקמץ בספרות המסורה. אומנם אין במסורה התייחסות ישירה לניקודה של תיבה זו, אך רז"ה מבקש ללמוד עליו בדרך עקיפה: "קרחו" נעדרת מרשימת מסורה המונה חמישים מילים המופיעות במקרא פעם אחת בלבד בניקוד פתח,³⁶² ומכך הוא מסיק שהיא מנוקדת בקמץ, שאם לא כן היינו מצפים שהיא תיכלל ברשימה זו: "משליך קרחו כפתים. הקו"ף בק"ח. ובקצת ספרים מצאתי הקו"ף בפת"ח וליתא להא. דהא בערך פת מני שטה חדא מן חמשין פתחין מן חד חד ולית דכו' ולא מני האי בהדייהו".³⁶³

סטנוב ניקד אף הוא "קרחו" בקמץ (כא ע"א) כמקובל בסידורי קודמיו, אך ההערה בגיליון מבהירה כי הוא מחזיק בדעה ההפוכה ובחיבורו "ויעתר יצחק" הוא מבסס אותה. בדבריו שם הוא מבקר את האופן שבו הגיע רז"ה למסקנתו מתוך דברי המסורה, ומציב עיקרון יסוד בעניין זה:

וראיתי אני עם לבי כלל גדול במסורה. והוא שכ"מ [=שכל מקום] שהמסורה מזכרת איזה מנין וסכום המשתוים בניקוד או בטעם. לאו כללא הוא ללמוד ממנו שאין שם עוד דומה להם בענין ההוא הנזכר. אבל יתכן שימצאו עוד הרבה דמיונות. אלא שהמסורה לא מנאה רק כפי ההזדמן אם בעבור שהנמנים היו מסופקי הניקוד בימים ההם. או לסבה אחרת זולתה. עכ"פ יתכן שימצאו שם הרבה כיוצא בם. אך דברי המסורה כינים ואמיתיים בעצמם לא בהפך הסותר המ"ב בזאת המסורה מני נ' פתחין מן חד חד דלית דכותי". הוא זה אמת שאלה הנו"ן שכל חד לית דכותי". אך לא אמרה המסורה שאין שם יותר מן נו"ן פתחין דלית דכותי". כי נמצאים הרבה מאד ולא הוצרכו לידיעה בעבור בירור נקודתן בימים ההם. או לסבה אחרת לא נכללו. לכן אין ללמוד סתום מן המפורש בהפך הסותר. דוק ותשכח שהכלל הזה הוא אמת שאין בו דופי. והוא נר מאיר לך הדרך תלך בו בהבנת

³⁶¹ "ומפני תוספת אות הכנוי נהפך הסגול לקמץ חטף כמו שנהפך גם כן במלת וערל לב וערל בשר (יחזקאל מ"ד) שהם תארים והענין בסגול וכשנוספה עליו ה"א לעשותו שם נהפך סגול הענין לקמץ חטף כמו אשר לו ערלה (בראשית ל"ד)". אין בסיס להסבר זה, ואין צורך לומר שהדוגמה עָרַל-עָרְלָה איננה ממין העניין כלל.

³⁶² מסורה סופית, ערך 'פת'. הרשימה מופיעה גם בספר אכלה ואכלה, רשימה מס' 22.

³⁶³ ש"ת, סי' סג.

דברי המסורה בכ"מ. ואשר לא שם לבו לזה הכלל הולך נתעה ושובב כאשר קרה לרבי' וכן שלמים אשר קידמוני. ולולי לא חובר זה הספר אלא להודיע זה הכלל לבד היה די (וי"צ, סי' קלה)

סטנוב קובע שהערות ורשימות המסורה המונות צורות על פי קריטריונים וקטגוריות שונות אינן מתיימרות להקיף את כל הפרטים ולהציג את כל הצורות המקראיות המדגמות את הכלל שהוצב. סיבות שונות עשויות להביא לכך שחלק מהדוגמאות הרלבנטיות לא נכללו ברשימה, ועל כן יש ללמוד רק מהמפורש, ואין מקום להסיק מסקנות מהיעדרה של צורה זו או אחרת מהרשימה.

בער מנקד אף הוא בפתח: "משליך קרחו כפתים" (וכפי שעשה גם היידנהיים לפניו). הוא מכיר את הניקוד בקמץ הרווח בסידורים ובספרי המקרא, ומוכיח בהערה כי הניקוד המדויק הוא בפתח. כך, לטענתו, מנוקד בספרי מקרא קדמונים וכך הועמד בדפוסים הראשונים של מקראות גדולות. עוד הוא מדגים את נטיית השמות הסגוליים במקרא שממנה מתבקש הניקוד בפתח, ואף מציין את שתיקתו של רד"ק בעניינה של תיבה זו, שתיקה המלמדת שאין כאן יוצא דופן והיא נוטה בפתח כמו יתר הצורות הדומות לה: "גם הרד"ק בשרשו כתב בפשיטות והשם קרח ובכנוי משליך קרחו כפתים עכ"ל ואם היה כאן זרות היה מזכירו כמנהגו בכל מקום". עם זאת, עיקר דבריו מכוונים כלפי רז"ה והאופן שבו ביקש ללמוד מהמסורה על הניקוד בקמץ. בער שותף לסטנוב בתפיסה כי רשימת מסורה זו אינה מתיימרת להעמיד רשימה של כל המילים היחידאיות במקרא שניקודן בפתח, ואולם הוא מדייק ומסביר זאת. לטענתו, הרשימה מונה מילים שבדרך כלל מנוקדות בקמץ, אך פעם אחת באופן חריג הן בפתח. מובן כי אין לצפות למצוא בה מילה כמו "קרחו" המופיעה במקרא כולו פעם אחת בלבד בפתח ואין לה רע בקמץ:

מה שבעל ש"ת רצה להוכיח כי הנכון קרחו מהא שנמצא במסרת שטה מן נ' פתחין ולא מנתה את זה בתוכה, טעה ואין להוכיח כלל מסרת ההיא על נקוד של קרחו, כי היא לא מנתה רק אותן התבות שהן יחידות בפתח וכל שאר חבריהם בקמץ כמו אדני של בראשית י"ט, ב' הוא היחיד שבא בפתח וכל חבריו הם אדני בקמץ, וע"כ קרחו אף כי גם הוא בפתח מ"מ אין לו מקום במסרת ההיא מפני שאין ריע לו בקמץ, וכבר גליתי סוד מסורות כאלה אשר רבים לא הבינו בהערותי לס' הרקמה דף 251.

מדבריו אלה של בער ניכר כי הוא מתייחס להבנה זו כ"סוד" ורואה בכך חידוש שרבים מקודמיו לא עמדו עליו, אולם דברים דומים נכתבו כבר מאה שנים קודם לכן על ידי ר' יעקב עמדין:

ומה שנתלה [רז"ה] במסרה משטה דחמשין פתחין. יצא חוץ לשטה. והעיד על עצמו כי הוא בער ולא יבין כונת המסרה. שהיא סיג לתורה והוא פרץ גדרה. שאין כוונתה רק על המלים הרגילים ומצויים לרוב. וכולן קמציין. חוץ מאלה המנויין. שאין להם חבר בפתחותן. כגון אדני יצחק כו' מה שאין כן קרחו שהוא קרח מכאן ומכאן. ואין דומה לו כלל. כי אך הוא לבדו. לא נמצא לו חבר לא קמוץ ולא פתח (לו"א, סי' קט)

חיבור זה של ר"י עמדין אינו נזכר בהקדמתו של בער בין הספרים ששימשו אותו בעבודתו, אך אין ספק כי הוא הכיר אותו, ובכמה מקרים אף מפנה אליו. עם זאת, "לוח ארש" לא זכה לתפוצה נרחבת וספק אם היה תחת ידיו של בער בקביעות כך שאין להוציא מכלל אפשרות שהוא אכן לא הכיר את דבריו של ר"י עמדין בעניין זה. מכל מקום, בין אם בער הגיע למסקנה זו מסברתו ובין אם שאב אותם מלו"א – קשה לחלוק על ניתוח זה ועל המסקנה הנובעת ממנו.

5.1.4 פְּעוּפֶּרֶת (עמ' 73)

עיקרון זה בהבנת דברי המסורה עומד גם ביסוד הצורה "פְּעוּפֶּרֶת" בשירת הים: "צללו כעופרת במים אדירים" (שמות טו, י). בער מנקד "פְּעוּפֶּרֶת" בפתח ויוצא כנגד הקמץ שהעמיד כאן רז"ה: **כעופרת** הכ"ף פתוחה, ודברי בעל ש"ת מסותרים ע"י מה שכתבתי למעלה אצל משליך קרחו כפתים.

על פי כללי הדקדוק המקובלים ניקודה של ה"א היידוע הוא בפתח ואילו לפני תיבה הפותחת בעי"ן הוא משתנה לקמץ. ואכן, כך מנקדים רש"ס (ב, 104), ר"ע ור"א (כ ע"א) ורז"ה (טו ע"א): "צללו פְּעוּפֶּרֶת". לפחות חלקם הכירו נוסחאות המנקדות כאן פתח, אך ראו בכך סטייה מכללי הדקדוק והכריעו להעמיד כדין, ובהתאם למה שמצאו במהדורות הדפוס של המקרא (בעיקר ונציה רפ"ד-רפ"ו). דוגמה לכך יש בסידורם של ר' עזריאל ור' אליה: "כעופרת. בקצת ס' [פרים] הכ' בפתח וכ"כ בא"ת [=באור תורה] ובס"מ [=ובספרים מדויקים] בקמץ כדינו לפני ע"י. הם מעידים על הניקוד בפתח שיש בחלק מהספרים ואינם מעלימים את העובדה שניקוד זה עולה גם מדבריו של בעל המסורה ר' מנחם די-לונזאנו בחיבורו "אור תורה", אף על פי כן הם קובעים כי "בספרים מדויקים" מנוקד בקמץ "כדינו לפני ע"י. גם רז"ה מעיר בסידורו על הקמץ המתבקש בכ"ף, ומאריך להצדיק זאת בחיבורו "שערי תפלה" (סי' סז). אף הוא הכיר את עדותו של בעל "אור תורה" על ספרי ספרד שבהם הכ"ף בפתח, אך טוען כי אין לסמוך עליהם בעניין זה שכן ההגייה הספרדית אינה מבחינה בין פתח לקמץ. לצד זאת, הוא מביא ראיה נוספת לניקוד בקמץ מהיעדרה של הצורה "כעופרת" מרשימת המסורה המונה תיבות יחידאיות שניקודן בפתח, ומסיק מכך כי היא מנוקדת קמץ. במקרה זה בער אינו מאריך להסביר את הטעות היסודית שיש לרז"ה

בהבנת דברי המסורה ומסתפק בהפניה לדברים שכתב בסמוך בעניין "קרחו", והעניין זהה: כאשר המסורה מציגה רשימה של תיבות יחידאיות בניקוד מסוים אין כוונתה לעמוד על כלל המילים היחידאיות המנוקדות כך, אלא היא מבקשת להבליט את המילים שבדרך כלל ניקודן שונה. העובדה שהצורה "כעופרת" אינה כלולה ברשימת המילים היחידאיות בפתח אינה מעידה על כך שניקודה קמץ, אלא משקפת את העובדה שזו הופעתה היחידה במקרא ואין אפוא צורך להדגיש את הניקוד בפתח. ניקוד זה אכן משקף את נוסח המקרא המדויק: כך הוא בכתב-יד לנינגרד, וזו מסקנתם של ר' שלמה ידידיה נורצי ב"מנחת שיי" ור' מנחם די-לונזאנו ב"אור תורה".

5.2 שמות שונים

ביאורו המקיף והיסודי של בער כולל דיון בצורתם של שמות העולים בסידור והוא עומד על גיזרונם, מדייק את צורתם או מכריע בין מסורות ועמדות שונות. שמות רבים שבער עסק בהם עלו על שולחנם של חוקרים בני זמננו וחלקם אף ציינו לדבריו ולמעשיו של בער בעניינם. מהם ייזכרו: יצור (עמ' 35, 388, 400); ³⁶⁴ זמן (עמ' 40); ³⁶⁵ לוית המת (עמ' 39); ³⁶⁶ ריבון (עמ' 40); ³⁶⁷ הפשט (עמ' 51); ³⁶⁸ רבי (עמ' 53); ³⁶⁹ שלש עשרה (עמ' 53); ³⁷⁰ בריות (עמ' 58); ³⁷¹ תשבחות (עמ' 59); ³⁷² לדתן (עמ' 194); ³⁷³ אברים (עמ' 207); ³⁷⁴ דברות (עמ' 403). ³⁷⁵ בסעיף זה יוצגו כמה מהערותיו של בער העוסקות בצורתם של שמות שונים אשר מעוררות עניין מצד תוכן או במה שהן תורמות להבנת שיטתו ודרכו.

5.2.1 רִאיוֹן (עמ' 38)

"רִאיוֹן" נזכרת במשנה הראשונה במסכת פאה בין הדברים "שאין להם שיעור". היא גזורה מהשורש רא"י והוראתה נוגעת לחובה לעלות למקדש בשלושת הרגלים ולהביא קורבן, אך מדקדקי הסידור חלוקים בניקודה: רש"ס מנקד "רִאיוֹן" (ב, 12), וכך ר"ע ור"א (ו ע"א), ואילו אצל רז"ה מנוקד "רִאיוֹן" (ד ע"א). ³⁷⁶ סטנוב דן באפשרויות השונות לניקודה של התיבה וקובע כי

³⁶⁴ אלדר, מסורת, ב, עמ' 113, 247; כהן, יצור. ריזיק, עמ' 366 והערה 94 שם. הספרות הנזכרת בהערה זו וביתר ההערות הבאות היא חלקית בלבד.
³⁶⁵ כהן, בימים ההם, עמ' 456 הערה 42, עמ' 458.
³⁶⁶ ילון, פרקי לשון, עמ' 466-464.
³⁶⁷ ילון, מבוא, עמ' 29; וידר, התגבשות, עמ' 502-506; אלדר, שם, עמ' 275 והספרות הנזכרת שם.
³⁶⁸ ילון, שם, עמ'; אלדר, שם, עמ' 160-161 והספרות הנזכרת שם.
³⁶⁹ אלדר, ניקוד ההגדה עמ' 215-216; כהן, ברייתא, עמ' 187-191.
³⁷⁰ כהן, שם, עמ' 191-192.
³⁷¹ קוטשר, לשון חז"ל, עמ' 27-31; בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 1265-1266.
³⁷² אלדר, שם, עמ' 85 והספרות הנזכרת שם; כהן, דקדוקי, עמ' 274-279.
³⁷³ ילון, מבוא, עמ' 55-56; בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 1104-1106.
³⁷⁴ ילון, שם, עמ' 40-43; בר-אשר, מחקרים, א, עמ' 144; הנ"ל, תורת הצורות, עמ' 405-407.
³⁷⁵ ילון, פרקי לשון, עמ' 462-460; ברגרין, עמ' 84-89; אלדר, שם, עמ' 235-236 והספרות הנזכרת שם.
³⁷⁶ בחיבורו "שערי תפלה" (סי' יח) רז"ה מסביר את הרקע לניקודו זה, וביסודו התפיסה (השגויה) שהציג בסעיף הקודם שלפיה תשלום דגש מתרחש רק במערכת הפועל ולא בשמות.

"אין הכרע למשקלו כי רבים הם המשקלים הבאים על תמונתו",³⁷⁷ אך מכריע לנקד "רַאָיוֹן" (ג ע"ב), וכך עושה גם היידנהיים (ב ע"ב). בער הולך בעקבות קודמיו ומאמץ את ניקודם:

וְהַרְאִיוֹן שם דבר מל' ראייה, ונקדו כך רוו"ה ז"ל ע"פ בעל וי"צ והוא על משקל אַחֲרוֹן

פְּעֻמּוֹן ובא האל"ף בשב"א לבד בעבור היו"ד שלאחריו דוגמת רַעְיוֹן (קהלת א', י"ז).

ואולם בער אינו אינו דוחה את הניקוד "רַאָיוֹן" שעל פי עדותו מצוי בסידורים ישנים, ומכיר באפשרות שזהו ניקודה המקורי של התיבה. על הגייה זו בפייהם של חז"ל הוא מבקש ללמוד ממהכתיב המלא "ריאיון" המצוי במקורות, ומורה לדעתו על ניקודה של הרי"ש בצירי:

ובסידורים ישנים נקדו וְהַרְאִיוֹן וגם הוא יתכן שאז הוא במשקל חַזְיוֹן ובעבור האל"ף בא הרי"ש בצירי דוגמת דְּרָאוֹן (סוף ישעיה), ובאמת נראה כן קריאת חז"ל ממה שנמצא בחגיגה דף ז' והריאיון, מאי הריאיון, ביו"ד אחרי רי"ש, אמנם בראש פאה גם בחולין קל"ז, ב' הוא והראיון בלי יו"ד.

ואכן, בכ"י קאופמן מוצאים כאן "ריאיון" בכתוב מלא יו"ד ובניקוד צירי. בכ"י פארמה א הכתיב חסר, אך הניקוד בסגול מעיד על מסורת הגייה דומה: רַאָיוֹן (בכ"י זה אין הבחנה בין צירי וסגול). עם זאת, בער מצביע על כך שבמקורות חז"ל הכתיב "ריאיון" אינו שיטתי, וייתכן כי מבחינתו יש בכך הצדקה לאמץ את ניקודם המתקן של סטנוב והיידנהיים, "רַאָיוֹן".

הנחתו של בער כי הכתיב המלא "ריאיון" מעיד על תנועת e עולה בקנה אחד עם המקובל במחקר לשון חז"ל המבוסס על כתבי-יד (בפרט בהברה פתוחה שאינה מוטעמת),³⁷⁸ אך יחד עם זאת דבריו כאן מדגימים כמה היבטים שבהם צעד המחקר המדעי של לשון חז"ל כברת דרך ארוכה במאה וחמישים השנים שחלפו מאז. מעבר לעובדה הפשוטה שבער מבסס את טענותיו על הכתיב, הניקוד והנוסח כפי שמופיע בדפוסים, קביעתו "ובאמת נראה כן קריאת חז"ל" מבטאת את חוסר המודעות לפער בין הלשון שהייתה בפייהם של חכמים ובין האופן שבו היא מיוצגת ומשתקפת בעדי הנוסח הכתובים כפי שהגיעו לידינו. במחקר כיום מוסכם כי הטקסטים של ספרות חז"ל שנמסרו והועתקו לאורך הדורות משקפים את מסורות הקריאה של זמנם ואין ללמוד מהם על שפתם החיה של הדוברים בתקופת התנאים. כמו כן, ניכר כאן שבער מתייחס לספרות חז"ל כמקשה אחת והראיות שהוא מביא ממנה בלולות ממשנה ומתלמוד, בעוד שבמחקר לשון חז"ל כיום מקובל להבחין בין לשון התנאים ולשון האמוראים ולראות בהן שני רובדי לשון מובחנים.

³⁷⁷ וי"צ, סי' כח.

³⁷⁸ בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 47.

5.2.2 לְוִיתַת הַמֵּת (עמ' 39)

בהמשך, מונה המשנה בפאה (א, א) את הדברים "שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא". בכתבי-היד הטובים למשנה ואף במהדורות הדפוס מפורטים ארבעה פריטים בלבד: "כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחברו ותלמוד תורה כנגד כולם", אך בסידורי אשכנז התקבעה משנה זו בנוסח רחב ומפורט יותר,³⁷⁹ והיא כוללת את הצירוף "הלויית המת", צירוף שמדקדקי הסידור נחלקו בצורתו. ילון סקר את המצוי בסידורים ואת דברי המדקדקים והוא מבקש לבסס ולהכשיר את המסורת הוותיקה "הלויית המת" אל מול המערערים עליה.³⁸⁰ להלן מוצגים הדברים בהרחבת-מה, וראיתי לנכון להוסיף עליהם ולעמוד על השיקולים השונים שהועלו בדיון זה, ומתוך כך להתמקד בעמדתו של בער.

הצורה השגורה "הלויית המת" מצויה בסידוריהם המדקדקים של רש"ס (ב, 13)³⁸¹ ור"ע ור"א (ו ע"א) והיא עולה מסידורים רבים - מוקדמים להם ומאוחרים מהם. ערעור על כך מוצאים לראשונה בדברי רז"ה הטוען כי השורש לו"י אינו עולה במקרא בבנין הפעיל במשמעות זו³⁸² ועל כן אין מקום לגזור ממנו את שם הפעולה "הלוייה": "כי לא יתכן תוספת ה"א בראש משקלי השמות אלא באותם שנמצאו בבנין הפעיל... משא"כ לשון לוייה לא יתכן מציאותו בבנין הפעיל רק בבנין הדגש".³⁸³ דבריו נגזרים מתפיסתו היוצרת זיקה הדוקה ומחייבת בין הפועל והשם,³⁸⁴ וכדרכו, את קיומן או היעדרן של הצורות רז"ה מבסס על המקרא. לאור זאת, רז"ה מכריע להעמיד בסידורו צורה מתוקנת: "לְוִיתַת הַמֵּת" (ד ע"א).

ר"י עמדין דוחה בדרך כלל את תיקונו של רז"ה ועושה מאמץ לקיים את הנוסחאות הישנות ולהצדיקן, אך במקרה זה הוא מודה לו במקצת ואף הוא מעדיף את הצורה "לוייה" על פני "הלוייה". בניגוד לרז"ה, הוא אינו מתעכב על ההיבט הדקדוקי-צורני ומבסס את עמדתו על בידול המשמעות שלדעתו חל כאן: הצורה "הלוייה" התייחדה להוראה של הלוואת כסף (ובכתיב באל"ף), ואילו להבעת המשמעות של 'ליווי והצטרפות' משמשת הצורה המתחרה "לוייה", והוא מעיד כי זו הצורה המצויה בספרים: "וכהאי גוונא הוא כאן בכל הספרים לוית המת בלי ה"א".³⁸⁵

³⁷⁹ עדות על תוספת זו מצויה כבר בדברי מהרש"ל אשר תמה עליה. ראו שו"ת מהרש"ל סי' סד.

³⁸⁰ ילון, פרקי לשון, עמ' 464-466.

³⁸¹ רש"ס מביא את הערת מהרש"ל על היעדרו של דגש בלמ"ד בתיבה זו והוא מסביר כי הדברים נועדו להדגיש כי הצורה היא "הלוייה" והה"א איננה ה"א היידוע המצטרפת לצורה "לוייה". קשה לקבוע האם הדברים אמורים כלפי מי שכבר אז גרס כאן "לוית המת" או שלפנינו דוגמה נוספת להערות דקדוקיות פשוטות ומוסכמות הרגילות הרבה אצל רש"ס.

³⁸² צורות פועל מהשורש לו"י בבנין הפעיל מצויות במקרא בהוראה של מתן כסף לתקופה קצובה: "אם כסף תלוה את עמי" (שמות כב,), אך לא בהוראה של ליווי והתלוות.

³⁸³ שו"ת, סי' כא.

³⁸⁴ וראו גם וורמסר, הענא, עמ' 185-186.

³⁸⁵ לו"א סי' לב.

בסידורים בני הזמן עדיין רווח כאן "הלויית המת", אולם עדותו של ר"י עמדין על שכיחותה של הצורה "לויה" משקפת את המציאות במהדורות השונות של ספרות חז"ל, וכדלהלן. מכל מקום, אף על פי שהוא שותף לרז"ה בהעדפתה של "לְוִיָּה" על פני "הַלְוִיָּה", הם חלוקים בניקודה של צורת הנסמך: רז"ה ניקד "לְוִיָּת המת" ואילו עמדין מוכיח ומדגים כי יש לנקד "לְוִיָּת המת", בחיריק. הוא קובע בצדק כי כך היא נטייתן הרגילה של צורות ממשקל פְּעֻלָּה (בְּרָכָה-בְּרַכְתָּ, צִדְקָה-צִדְקָתָה), ומציין להופעתה של צורה זו גופה במקרא: "לְוִיָּת חן הם לראשך" (משלי א, ט), פסוק שאף נדרש על ידי חז"ל בהקשר של ליווי: "ההולך בדרך ואין עמו לויה יעסוק בתורה שנאמר ולוית חן הם וגו'" (עירובין נד ע"א). הניקוד "לְוִיָּת המת" רחוק מאוד מהקריאה המקובלת "הַלְוִיָּת המת" (לעומת "לְוִיָּת המת" הקרובה אליה יותר) אך שלא כדרכו, ר"י עמדין אינו מתחשב בכך וקובע את הצורה כמתבקש מדקדוק: "והנכון והברור לְוִיָּת בחיר"ק ושו"א. ואין לזוז ממנו. אף על פי שהוא נגד הרגיל על לשוננו". לעומת זאת, דווקא סטנוב דוחה את הניסיונות לתקן את צורתו של צירוף זה ויוצא להגנתה של המסורת הוותיקה. הוא מצביע על שמות מקראיים בה"א תחילית שלא מתועדות להן במקרא צורות פועל מקבילות בבניין הפעיל ובכך מבקש להפריך את טענתו של רז"ה שפסל את "הלוייה" מן הטעם הזה. עם זאת, דומה שסטנוב שותף לתפיסה הקושרת בין צורות הפועל והשם והוא מצביע על קיומן של צורות פועל מהשורש לו"י בבניין הפעיל בתרגומים הארמיים ובספרות חז"ל והן משמשות עבורו הצדקה לצורה הרווחת "הלויית המת".³⁸⁶ דבריו אלה של סטנוב ראויים לתשומת לב מיוחדת שכן יש בהם חריגה משיטתו שבדרך כלל ממעיטה בחשיבותה של לשון חז"ל ומעניקה משקל כמעט בלעדי ללשון המקרא. יש אומנם מה להעיר לגופם של דברים (בפרט על התיבות היחידאיות והסתומות שהוא מביא מהמקרא), אך לענייננו חשובה העובדה שסטנוב מקיים כאן את הקריאה השגורה ומעמיד בסידורו: הלויית המת (ד ע"א), וכך עושה בעקבותיו גם היידנהיים (ב ע"ב).

למרות תמיכתם של סטנוב והיידנהיים במסורת הישנה "הלויית המת", בער לא פטר עצמו מביורור יסודי של הסוגיה, בירור שהביא אותו להכריע דווקא לטובת הצורה המתוקנת "לְוִיָּת המת". בניגוד לרז"ה ור"י עמדין שהתבססו על שיקולים דקדוקיים-סמנטיים, הכרעתו של בער נשענת בראש ובראשונה על מקורות חז"ליים (מוקדמים ומאוחרים) העושים שימוש נרחב בצורה זו:

וְלְוִיָּת המת, כן הציב בעל ש"ת וכן גם בסדור יעב"ץ,³⁸⁷ והוא הנכון, כי כן שם זה בדברי רז"ל לעולם כתוב לְוִיָּה לא הַלְוִיָּה, כמו פטרנוהו בלא לויה (ספרי סוף שופטים) הנחנוהו

³⁸⁶ ויי"צ, סי' לג.

³⁸⁷ כפי שהראינו, ר"י עמדין מצדד בניקוד "לְוִיָּת המת" (בחיריק), אך את נוסח סידורו "עמודי שמים" הוא העמיד כידוע על פי רז"ה, ושם אכן מנוקד "לְוִיָּת המת" (סד ע"ב).

בלא לוויה (סוטה מ"ו) מי שיעשה לוויה ברגליו (שם) המהלך בדרך ואין לו לוויה (שם) כופין ללויה, ששכר הלויה אין לה שיעור (שם). ואין לטעות בהה"א שאיננה אלא ה"א הידיעה) אין שילוח בכל מקום אלא לוויה (מכילתא בשלח) יהא אליך לוייתך (מדרש תהלים מזמור ק"ד) וכן אשל נוטריקון אכילה שתיה לוויה (מדרש תהלים מזמור ק"ז ורש"י לסוטה דף י"ו) וכן גם הרמב"ם הלכות אבל פ' י"ד כתב לוויה.

קשה שלא להתרשם מבקיאיותו של בער ומאוסף המובאות המגוון שהוא מציג (וכמובן מבלי שעמדו לרשותו אמצעי חיפוש) ונראה שאף קביעתו הנחרצת "כי כן שם זה בדברי רז"ל לעולם כתוב לוויה לא הלויה" אינה רחוקה מהמציאות: על פי "מאגרים" הצורה הרגילה בספרות חז"ל היא אכן "לויה", ואילו "הלויה" מופיעה פעם אחת בלבד בכ"י לידן של התלמוד הירושלמי (סוטה ט, ו; כג ע"ד).³⁸⁸ על אף שתמיכתו בצורה "לויה" מתבססת בעיקר על המציאות העולה מהמקורות הכתובים, בער מתייחס גם לתפיסתם הדקדוקית של קודמיו, ומתנגד לזיקה שהם יצרו, כל אחד בדרכו, בין הפועל והשם:

ואין לטעון ממה שנמצא הפעל לרז"ל בהפעיל כמו ואם הלוחו מה שכרו (ברכות י"ח) בשכר ד' פסיעות שהלוחו פרעה לאברהם (סוטה מ"ו) וכן בארמית בהפעיל ואלויו יתה (ת"א בראשית י"ב, כ') לאלויותהון (שם י"ח, ו') רבינא אלויה לרבא (סוטה מ"ו), כי נמצאנו כנגדן גם בפעל כמו ליווהו אנשי יריחו (סוטה מ"ו) ובארמית דלוואי ילווניה (כתובות ע"ב וקהלת רבה דף ק' ע"ב) אוכלית אשקית ולוית (ב"ר סוף פרשה מ"ח) וכן שם לוי (סוכה י"ג ולי"ג), וע"כ אין מן הפעל ללמוד על השם והוא במשקל הקל לְוִיָּה וביותר שבל' הכתוב בא גם הפעל בהוראה הזאת בל' קל והוא ילונו בעמלו (קהלת ח', ט"ו).

הדוגמאות הנזכרות מלמדות כי בעברית ובארמית של ספרות חז"ל משמש השורש לוי"י בבניינים שונים, ואין מקום, אפוא, לקבוע על פיהם את משקלו של שם הפעולה. מכל מקום ראינו כי הכרעתו של בער לטובת "לויה" נשענת בעיקר על מציאותה בספרים, ולמעשה גם את ניקודה של צורת הנסמך "לוית-" הוא אינו קובע על סמך שיקול דקדוקי אלא על פי מסורת הקריאה המורגלת:

ועודנו לברר את נקוד התבה כי לפי הכלל היה לנקד וְלִוְיָת המת שהוא הסמיכות מן לְוִיָּה ובפלס צִדְקָה צִדְקָת, וכמו שהוא במקרא כי לוית חן (משלי א', ט'), אבל קריאתו המורגלת לְוִיָּת המת ואין לשנות אחרי נמצא לה דומים מְעַרַת המכפלה מן מְעַרָה, תְּעַלָּת הברכה (ישעיה ז', ג') מן תְּעַלָּה.

³⁸⁸ ילון (מבוא, עמ' 465 הערה 48) תופס את בער בצדק על שהביא ציטוט זה מהספרי ולא נתן דעתו למקבילה בירושלמי שבה הצורה היא "הלויה". אך יתר הדוגמאות שהוא מביא לצורה "הלויה" הן מסופקות או מאוחרות.

בער אינו מנקד את צורת הנסמך בחיריק "לפי הכלל" (כדבריו) וכפי שמצויה גם במקרא ("לְוִי־חַי"), אלא מעדיף את הניקוד "לְוִי־הַמֵּת", בשווא. זו אומנם איננה דרך המלך במקרא, אך הוא מצביע על צורות נוספות הנוטות במקרא באופן דומה (מְעַרְהָ, מְעַרְת־; תְּעַלָּה, תְּעַלְת־),³⁸⁹ ומוצא בהן הצדקה לקיים את "קריאתנו המורגלת".³⁹⁰

5.2.3 זמן (עמ' 40)

חילופים בין המשקלים פֶּעַל ו-פָּעַל מצויים הרבה במסורות העברית, ומנקדים נבוכו בניקודם של שמות שונים במשקלים אלה. דוגמה אחת לכך היא התיבה "זמן" המנוקדת במקורות בשתי הדרכים. בער נדרש אליה בהופעתה בתפילת "אלהי נשמה": "כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך" וכו', והוא מנקד "זְמַן" בפתח כפי שעשו לפניו רז"ה (ד ע"א), סטנוב (ד ע"א) והיידינהיים (ב ע"ב). לדבריו, ניקוד זה מצוי "בכל כ"י [כתבי יד] וס"י [ספרים ישנים]", וכך אכן עולה מכמה סידורים ישנים כמו סידור רב הירץ וסידורי פראג רע"ו ו-רע"ט.³⁹¹ עם זאת, עיון בסידורים יש בו כדי לערער על קביעתו הנחרצת של בער, שכן הניקוד "זְמַן" בקמץ אף הוא מצוי בהם. כך בסידור רש"ס (ב, 15) ובסידור ר"ע ור"א (ו ע"א), וכך עולה גם מדברי רד"ק במכלול (קמה ע"ב). חלק ממדקדקי הסידור העירו על כך וביקשו להצדיק את עמדתם באמצעות טיעונים דקדוקיים שונים,³⁹² אך בער אינו מזכיר את דבריהם ואינו מתייחס אליהם. לאור מרכזיותו של המקרא בתפיסתו הדקדוקית ועל בסיס עיסוקו במסורה, דבריו של בער בעניינה של "זמן" מתמקדים בניחוח היקרויותיה במקרא ובמה שעולה מהן. ואכן, שורשיה של המחלוקת בניקודה של התיבה "זמן" נעוצים כבר במקרא עצמו. "זמן" עולה פעמיים בעברית המקרא ומנוקדת בקמץ,³⁹³ אך מדקדקים עמדו על כך שבשני המקרים היא עומדת בהפסק ונחלקו בשאלה האם הקמץ מצוי גם בצורת היסוד (זְמַן) או שעיקר ניקודה הוא "זְמַן", בפתח, והקמץ הוא רק מכוח ההפסק. בער מצדד בדעה השנייה, ולאור מקורה הארמי של המילה הוא פונה לארמית המקרא ומבקש להביא ממנה ראיות לניקוד בפתח:

זְמַן כן נקוד בכל כ"י וס"י וכן נכון. ומה שנמצא בקהלת ג' א' ונחמיה ב', ו' בקמץ, הוא בעבור ההפסק דוגמת דְּבַשׁ דְּבַשׁ מְעַט מְעַט. ועוד שעקר התבה מל' ארמי, ובדניאל ז', י"ב

³⁸⁹ בצורה זו עצמה לא מצאנו לכך תיעוד, אך אלדר קובע כי המגמה לשמור על משקל השם בנפרד גם בצורות הנוטיות מאפיינת את מסורת התצורה הקדם-אשכנזית, והיא ידועה גם במסורות לשוניות אחרות. ראו אלדר, מסורת, ב, עמ' 221-222.

³⁹⁰ בשאלת ניקודה של צורת הנסמך חל מעין "היפוך תפקידים" בין ר"י עמדין ובער: ר"י עמדין, שדרך כלל מבקש להגן על מסורת ההגייה ולקיים אותה, מנקד "לְוִי־חַי" בחיריק, כמתבקש על פי דקדוק ועל אף שהוא "נגד הרגיל על לשוננו", כלשונו. בער, לעומת זאת, מעדיף במקרה זה את "קריאתנו המורגלת" ("לְוִי־חַי־הַמֵּת") על פני הנטייה הדקדוקית המתבקשת (על אף שגם לה יש יסוד במקרא).

³⁹¹ ושלא כדברי ס' כי הניקוד "זמן" בפתח הוא "משינוי רז"ה" (ס', מילואים, עמ' קיב).

³⁹² ש"ת, ס' כב; לו"א ס' טו; השגות רמ"פ, ס' טו (בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' שכו).

³⁹³ "לכל זמן ועת לכל חפץ" (קהלת ג, א); "וישלחני ואתנה לו זמן" (נחמיה ב, ו).

עד זמן ועדן [וגם שם ב' ט"ז זמן ינתן לה בפתח בתנ"ך של ריינעק וכן מוכח מכח קבוצו כי המבורר ממנו זמןא (שם ג' ח') ואילו היה בקמץ היה המבורר זמןא וע"כ טעות מה שנקד במ"ג זמן ינתן לה בקמץ ומסור עליו "לית" וצ"ל בפתח ולמסור עליו "ב' פתח" והוא ברור כי מה למסור עליו לית הלא אם יהיה קמץ יהיו ג' ולא לית, ובאמת במקרא כ"י לא מצאתי נמסר עליו כלום]. והיוצא לעניננו כי הנכון הוא נקוד הפתח והארכתי בעבור הטעות שטעה בה רד"ק במכלול שמביאה בשקל פֶּעַל והיה לו להביאו בשקל פֶּעַל.

כפי שמציין בער, הניקוד בפתח מצוי בדניאל ז, יב: "עד זמן וְעֵדָן"³⁹⁴, והוא עולה בעקיפין גם מהצורה המיוחדת "זמןא" בדניאל ג, ח (ולא "זמןא" המתבקשת אילו צורת היסוד הייתה קמוצה). אומנם עומד כנגדו הניקוד "זמן ינתן לה" (דניאל ב, טז), אך בער פוטר אותו בטענה כי הקמץ הרווח כאן במהדורות המקרא הוא משובש, ובהתבסס על מהדורת המקרא "של ריינעק" ועל סברתו הדקדוקית הוא מגיה ומנקד גם אותו בפתח, "זמן". ואולם, מלבד הערעור על נוסח המסורה המקובל, בער נדרש להתמודד גם עם הערות המסורה המלוות אותו. במהדורות המקרא הנפוצות מנוקד, כאמור, בקמץ: "זמן ינתן לה", והמסורה הקטנה מעירה "ל[ית]". בער תמה על כך, בצדק, שהרי אין מדובר בצורה יחידאית והיא עולה במקרא בניקוד זה בשתי הזדמנויות נוספות!³⁹⁵ תמיהה זו מחזקת את טענתו כי הניקוד בקמץ הוא שיבוש, והוא מוסיף וקובע כי גם ההערה המלווה אותו – בטעות יסודה. ואכן, בער מעיד על כתב-יד של המקרא שבו אין כל הערה על תיבה זו ובכך סרות כל הקושיות: שתי היקרויותיה בקמץ (בעברית המקרא) הן מכוח ההפסק, ושתי ההיקרויות האחרות (בארמית) הן בפתח, וללא כל הערת מסורה. מעבר לדיון בצורתה של "זמן", לפנינו דוגמה נוספת לחירות שבער נוטל לידי כ אשר הדברים נוגעים לנוסח המקרא: הוא מגיה את ניקודה של תיבה מקראית מקמץ לפתח, ובעקבות כך מוחק גם את הערת המסורה המתייחסת אליה.

עדי הנוסח הטובים של המקרא אומנם אינם תומכים בהגהתו של בער ומנוקד בהם "זמן ינתן לה" בקמץ, אך הקושיה שהוא מציג על הערת המסורה "לית" המתייחסת לפסוק זה במקומה עומדת, וקשה להתעלם ממנה. ואולם, עיון מדוקדק בכתב-היד מעלה פתרון טכני, פשוט וקל: ההערה "לית" בדניאל ב, טו אינה משוייכת למילה "זמן" (שאכן אינה יחידאית) אלא למילה הסמוכה, "ינתן". טעות כזו בסימון אינה נדירה במהדורות הדפוס של המקרא (ואף בכ"י לנינגרד), ובכ"י ששון 1053 ניכר בבירור כי ההערה "לית" מתייחסת ל"ינתן" ואילו על המילה "זמן" אין כל הערת

³⁹⁴ אך העירני ד"ר רפאל זר על הערת המסורה שיש כאן בכ"י לנינגרד: "זמן מחלפ" המעידה כי יש שניקדו כאן בקמץ.

³⁹⁵ שתי הופעותיה הנוספות של "זמן" הן בעברית המקרא ולא בארמית, וככל הנראה כצורת הפסק, אך המסורה כידוע מתייחסת לצורתן של המילים ואינה מבחינה בין הוראותיהן או מקורן.

מסורה, וכפי שמעיד בער: "ובאמת במקרא כ"י לא מצאתי נמסר עליו כלום".³⁹⁶ כדרכו, בער אינו מציין מהו כתב-היד שאת עדותו הוא מביא, אך בעניין זה דבריו נמצאים מכוונים למה שעולה ממחקר המקרא המבוסס על כתבי-יד. מלבד הדוגמה שיש כאן להתמודדות של בער עם קביעת צורתה של תיבה שניקודה אינו מבורר מהמקרא, מקרה זה מדגים את ערנותו ואת אבחנותיו הדקות בכל הנוגע לענייני מסורה מחד, ואת עצמאותו המוחלטת בתחום זה מאידך.

5.2.4 הפֶּשֶׁט (עמ' 51)

דוגמה מובהקת לתיקון מדקדקים על דרך המקרא כנגד מסורת הקריאה מוצאים בצורה "הפֶּשֶׁט". צורה זו נזכרה במחקר לצד תיבות אחרות במשקל הֶקְטֵל, והחוקרים עמדו על ניקודן ושימושן של צורות אלה במקרא ועל השינוי שחל בהן במעבר אל לשון חז"ל: במקרא משמש בדרך כלל משקל הֶקְטֵל כמקור של בניין הפעיל והה"א מנוקדת בפתח. לעומת זאת, בלשון חכמים שימושו הרווח הוא כשם פעולה (שימוש המצוי כבר במקרא), והה"א בסגול, הֶקְטֵל.³⁹⁷ רבים מהם ציינו את השפעתו של המקרא על ניקודן של תיבות ממשקל זה בעברית שלאחר המקרא – השפעה הניכרת כבר בכ"י פארמה ב,³⁹⁸ והיא מצויה פה ושם גם בניקודם של מחזורי אשכנז ואיטליה³⁹⁹ והופכת לתופעה בחלק מהסידורים המדוקדקים.⁴⁰⁰ בהקשר זה נזכרים שמותיהם של היידנהיים ובער כמי שהיה להם תפקיד מכריע בהטמעתו של הניקוד המקראי בפתח בצורות ממשקל "הֶקְטֵל",⁴⁰¹ ואכן, הערתו על הצורה "הפֶּשֶׁט" במשנת "איזהו מקומן" מדגימה זאת היטב:

הפֶּשֶׁט הה"א פתוחה בסדור רפ"ז וכז"ל דוגמת הַשְׁמֵד (ישעיה י"ד, כ"ג) הַשְׁכֵּל (ירמיה ג', ט"ו) הַשְׁלֵךְ (שם ל"ו, כ') הַכְּשֵׁר (קהלת י', י') הַמְּשֵׁל (איוב כ"ה, י"ב) שכולם שמות הפעולה, והמון עם קורין הַפֶּשֶׁט וכן הַפֶּסֶד, הַקֹּדֶשׁ, הַרְגֵל, הַעֲלֵם הַתֵּר, הַזִּיק בסגול וטועין כי משקל הפֶּעַל לא נמצא וכולן עקר נקודן בפתח הַפֶּסֶד הַקֹּדֶשׁ, הַרְגֵל, הַעֲלֵם הַתֵּר הַזִּיק

בער קובע את ניקודה של הה"א התחילית בפתח על פי המקרא. הוא יוצא כנגד הקריאה המורגלת "הַפֶּשֶׁט" שנתפסה בעיניו כטעות של "המון עם", ומחזק את עמדתו מסידור פראג רפ"ז המעמיד כאן את הניקוד "הַפֶּשֶׁט". כידוע, ראה זו אין בה כדי להעיד על מקוריותו או קדמותו של הניקוד בפתח, ובהתייחס לצורה זו גופה הביע ילון את עמדתו הנחרצת על סידור זה: "נקדן סידור דפוס

³⁹⁶ תודתי לד"ר רפאל זר שסייע לי בפתרון העניין.

³⁹⁷ ילון, מבוא, עמ' 39-40; שרביט, לשונה וסגנונה, עמ' 196-198; אלדר, מסורת, ב, עמ' 160-161 והספרות הנזכרת שם.

³⁹⁸ בר-אשר, מחקרים, א, עמ' 159.

³⁹⁹ בעיקר בצורות המשמשות במקרא כשם פעולה או שם עצם: הַמְּשֵׁל, הַשְׁמֵד, הַשְׁקֵט (אלדר, מסורת, ב, עמ' 160). וראו ריזיק, עמ' 299.

⁴⁰⁰ ואולם, תיזכר כאן עמדתו של בירנבאום המצביע על ניקוד בפתח המתועד במשקל זה בקטעי גניזה וסובר כי הוא משקף הקייה אותנטית. ראו בירנבאום, גניזה, עמ' 62.

⁴⁰¹ אלדר, שם.

פראג [=רפ"ז] תיקן שם בכמה מקומות על פי דקדוק המקרא ואין לסמוך עליו.⁴⁰² בער, כאמור, הלך כאן בעקבות היידנהיים שקדם לו בניקוד "הפֿשט" במשנת "איזהו מקומן" (ו ע"ב),⁴⁰³ אך הוא יסודי ועקבי מקודמו ומנקד בדרך דומה גם את הצורה "הפסד" במסכת אבות: "והוא מחשב הפֿסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עברה כנגד הפֿסדה" (עמ' 274) כשהוא מעיר על כך בקצרה ומפנה לדבריו בעניין "הפשט".

עמדתו של ר"י עמדין לא הובאה על ידי החוקרים שעסקו בסוגיה זו, ולהשלמת התמונה ראיתי לנכון להציגה בקצרה. מהדברים עולה תפיסתו הדקדוקית הייחודית שטרם נחקרה באופן מקיף.⁴⁰⁴ ר"י עמדין מתייחס לניקודן של צורות במשקל "הקטל" בתשובה לשאלה מעשית שהופנתה אליו בעניין זה,⁴⁰⁵ והוא מאריך לדון בהבחנה בין המקור והשם ועומד על התרופפות הגבול ביניהן כבר במקרא. למעשה, הוא היה הראשון שהעלה את האפשרות לנקד את הצורות במשקל "הקטל" בפתח על פי המקרא ואף נתן לכך עדיפות, אך דומה שהניתוח הדקדוקי ודברי ההסבר שלו הם מדויקים ומכוונים יותר. בער קבע כי הצורות המקראיות במשקל הפֿעל הן "כולם שמות הפעולה", לעומת זאת, ר"י עמדין רואה בהן, בצדק, צורות מקור המשמשות בלשון המשנה כשמות: "אולם במלת הקטר ודומיו בלשון משנה. עם שיתכן היות השם על דרך המקור והצווי בנוסף. כמו שכתוב וְהִקְטֵר אֹתוֹ (מל"א ט, [כה]) וכך נקדתי בלחם נקודים משנה ראשונה דברכות".⁴⁰⁶ על אף תמיכתו בניקוד בפתח, ר"י עמדין מכיר במסורת ההגייה הרווחת, מייחס לה חשיבות ואינו פוסל אותה: "מכל מקום אינני מרחיק גם כן נקוד הה"א בסגול".

במחקר המודרני הוצעו הסברים שונים לשינוי שחל בצורתו של משקל זה: סגל הציע כי תנועת ה"א הבניין השפיעה,⁴⁰⁷ ואילו שרביט העלה את האפשרות כי ניקוד התחילית בסגול הוא בהשפעת תנועתה של ההברה השנייה e.⁴⁰⁸ ר"י עמדין מעלה השערה אחרת ומציע כי הניקוד בצירי צמח על מנת ליצור בידול בין המקור והשם: "ואין צריך להכריח העולם לשנות הקריאה המורגלת בפיהם בזה ובתבריו כי נראה שבכונה הסכימו חז"ל על כך. להפריד בין הצווי והפועל, והשם. שלא יביא

⁴⁰² ילון, מבוא, עמ' 40.

⁴⁰³ מדקדקי הסידור שקדמו לו, גם אלה הידועים בדבקותם בלשון המקרא, קיימו כאן את מסורת ההגייה המקובלת "הפֿשט" ולא הגיהו אותה על דרך המקרא. הדעת נותנת שהדבר קשור בכך שהצורה עולה בנוסח המשנה שבסידור שאותו הם מיעטו לתקן.

⁴⁰⁴ כמה הערות בעניין זה אפשר למצוא במאמרו של כהן (לדוגמה: כהן, הגפן, עמ' 190 והערה 26; הנ"ל, דקדוקי, עמ' 276 והערה 110). במהדורת "לוח ארשי" של יצחקי יש חומר רב במבוא (בעיקר עמ' 58-60) ובהערות שלאורך הספר, אך אין בו ניסיון להציג את תפיסתו הדקדוקית ואין צריך לומר שהם אינם עשויים על פי אמות מידה מדעיות.

⁴⁰⁵ שו"ת לו"א, סי' תעד-תעה (בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' קסא-קסו).

⁴⁰⁶ שם, עמ' קסה.

⁴⁰⁷ סגל, עמ' 80.

⁴⁰⁸ שרביט, לשונה וסגנונה, עמ' 197.

שבוש בהבנה".⁴⁰⁹ אין ספק כי ביסוד דבריו של ר"י עמדין עומת מסורת ההגיה הרווחת שאותה הוא מבקש לקיים ולהצדיק, והוא מציין זאת במפורש. מגמה דומה מוצאים גם אצל בער בכמה מקרים (מבוא 2.2) ואף הוא פונה אל מסורות ההגיה שבפי הציבור ומכיר בכוחן, אולם בדוגמה זו נפרדות דרכיהם: ר"י עמדין מקיים את הניקוד "הפֿשט" המשקף את "הקריאה המורגלת" ומצדיק אותה, ואילו בער מתאר אותה כקריאת "המון עם", דוחה אותה ומתקנה.

5.2.5 טְלִית (עמ' 55)

בחלק מהקילות אשכנזי נהגו שהחזן מתעטף בטלית לפני "ברוך שאמר" ומברך בקול באוזני הציבור, ועל כן יש מסידורי אשכנזי שנדפס בהם סדר עטיפת הטלית בפתח תפילת שחרית. התיבה "טלית" אינה עולה בנוסח הברכה עצמה שהוא כידוע "להתעטף בציצית", אך היא מופיעה בנוסח "יהי רצון" שיש נוהגים להקדים לברכה: "הנני מתעטף בטלית של ציצית... וכשם שאני מתכסה בטלית" וכו'. נוסח זה (שמקורו קבלי) מופיע בסדר עבו"י,⁴¹⁰ ובער מעיר על הצורה "טלית" העולה בו ועומד על ניקודה, גיזרונה וריבוייה:

בטלית, סדין שיש לו ארבע כנפות והוא ללבוש עליון על שאר בגדים לכסותו בו נקרא טְלִית בלי חכמים "בעדעקונג אומהיללונג" ושרשו טלל ורביו טְלִית (זבים פ' ד' משנה ה').

בער מנקד "טְלִית", בטי"ת פתוחה ובלמ"ד דגושה. דוברי העברית החדשה אינם מבחינים בין הפתח והקמץ ואינם מבטאים את המכפל, אך ניקוד זה משקף את ההגיה המקובלת כיום. ואולם, מעדי הנוסח הטובים של ספרות חז"ל עולה מסורת ניקוד אחרת, בצירי: טְלִית, והריבוי - טְלִיתות.⁴¹¹ בן-יהודה מבחין בין הניקוד בצירי המשקף את קריאת הספרדים ובין ההגיה "טְלִית" שנתפסה בעיניו כאשכנזית, אך המחקר מברר כי המסורת בצירי התקיימה גם בפיהם של אשכנזים לאורך הדורות, ועד ימינו: היא עולה מניקודם של מחזורי אשכנז הקדומים,⁴¹² מספר "התשבי" (ערך "טלית") ומהריבוי "טליתים" שביידיש.⁴¹³ גם במשניות (אשכנזיות) מנוקדות מוצאים את הניקוד בצירי עד קרוב לזמן האחרון (חלקם בטי"ת קמוצה ובלמ"ד רפה).⁴¹⁴

⁴⁰⁹ לו"א, שם.

⁴¹⁰ בער מביא נוסחה שונה מזו שהעמיד היידנהיים ונעדרים ממנה חלק גדול מהביטויים שישודם בעולם הקבלה והנסתר. ראו בהערותו בעמ' 55 וראו לעיל עמ' 16 הערה 34.

⁴¹¹ בר-אשר, פארמה, עמ' 175, ועוד. לצד זה, מתועדת גם צורת היחיד "טְלִית" וריבוייה טְלִיתות, טְלִיתות, טְלִיתים, טְלִיתות. בר-אשר, שם, הערה 109; שבטאל, מסורות התימנים, עמ' 221 וכן במסורת הניקוד הבבלי: פורת, עמ' 124; ייבין, ניקוד בבלי, עמ' 1066 והערה 11.

⁴¹² בית-אריה, וורמיזא, עמ' 327; אלדר, מסורת, ב, עמ' 245 והספרות הנזכרת שם.

⁴¹³ ברגרין, עמ' 79. אלדר (שם) כותב: "בלמ"ד צרויה גם קריאת הספרדים והאשכנזים כיום", והוא מסביר כי בפי האשכנזים התנועה הסופית בל"י היא עמומה, וצורת הריבוי "טְלִיתים" (במלעיל) מלמדת על היחיד "טְלִית".

⁴¹⁴ כך, לדוגמה, בפאה ד, ג: "פירש טְלִיתו" או בבא מציעא א, א: "שנים אוחזין בטְלִית". ניקוד זה נמצא בששה סדרי משנה שיצאו בכרך אחד בהוצאת ב. כהן בירושלים בשנת תרפ"ו, וכן מצאתיו בששה סדרי משנה עם נקודות ועם

אין ספק כי הגייה זו הייתה מוכרת לבער ונשמעה בסביבתו (בוודאי בצורת הריבוי שביידיש) והוא מבקש לדחותה, אך הניקוד "טלית" אינו חידוש שלו והוא אף אינו מנסה ליצור רושם כזה. להפך: הערתו מוצגת כביאור מילולי של צורה מלשון חכמים שניקודה מוסכם והוא מחזק אותו בהסבר דקדוקי. ברכת עטיפת הטלית ונוסח "יהי רצון" המקדים אותה לא נדפסו בכל הסידורים ולא ניתן להסתייע בהם כדי לעקוב אחרי תולדות ניקודה של הצורה "טלית", אך הניקוד "טלית" מצוי אצל היידנהיים ורווח בקרב מילונאים ומדקדקים בני דורו של בער ולאחריו.⁴¹⁵ מסורת ההגייה בלמ"ד חרוקה מתועדת, כאמור, כבר במקורות קדומים, וברגריין מציע כי יש כאן חילוף בין הסימט – ית והסימט המקראית – ית, חילוף המוכר גם מצורות נוספות.⁴¹⁶ מכל מקום, על בסיס העדויות המנוקדות ומסורות ההגייה של צורה זו, ביחיד וברבים, נחלקו מדקדקים גיזרונה: יש שגזרו אותה מהשורש טל"ל ויש שראו בה צורת ל"י מהשורש טל"י, והאריך בכך בן-יהודה בהערה במילונו וחותם: "ועוד לא נתברר מקור מלה זו שהיתה בזמן המשנה השם להמעיל שהיה אז נהוג בקרב היהודים והיה לבוש יהודי בפרט". ואכן, הקושי בקביעת גיזרונה של הצורה "טלית" מתחדד על רקע צורת הריבוי שלה: במשנה מוצאים את הריבוי "טליות" (זבים ד, ד), אך לצידה מוכרות גם המסורות "טליתים", "טליתות" המעידות לכאורה על תי"ו שורשית.⁴¹⁷ בער, כאמור, מתייחס לצורת היחיד "טלית", גוזר אותה מהשורש טל"ל וקובע, על פי המשנה, כי ריבוי "טליות". דומה שהוא ער לקושי שצורה זו מעוררת ועל כן בניגוד להרגלו הוא אינו מציין לצורות דומות נוספות ואין בדבריו ניסיון להסביר את צורת הרבים. אין כל ספק כי הוא הכיר את צורת הריבוי המתחרה "טליתות" ולא מן הנמנע שהוא מתעלם ממנה במכוון שכן היא אינה מתיישבת עם הניתוח הדקדוקי שהוא מציע ומוסיפה על המבוכה בקביעת גיזרונה של התיבה.

5.2.6 פְּרָקָן (עמ' 100)

בתפילת "על הניסים": "על הניסים ועל הגבורות... ועל הפרקן שעשית לאבותינו" וכו'. בסידורים רווחת צורה זו בתנועת u: "פּוֹרְקָן" (רש"י ב, 159; ר"ע ור"א כז ע"ב) או "פְּרָקָן" (סטנוב לד ע"ב;

תרגום אשכנזי מאת הרב שניאור פייבש שנדפסו בווינה בשנת תרפ"ז. במשניות שיצאו בגרמניה אף הן בשנות העשרים של המאה העשרים "בנקוד האותיות מתורגמים ומפורשים גרמנית על ידי חכמים שונים" משמשות שתי הצורות: "פירש טליתו" בפאה, אך "שנים אוחזין בְּטָלִית" בבא מציעא. סדר נזיקין מתורגם ומפורש על ידי רד"צ הופמן וייתכן שהוא הטמיע בו את הניקוד בחיריק שנתפס בעיניו כמדוקדק.

⁴¹⁵ כך מנקד קוהוט, בן-דורו של בער, ב"ערוך השלם", וכך מוצאים בהמשך במילונייהם של לוי ויסטרו. ותימה על בית-אריה שכתב: "אמנם כך בצירי מנקד לוי וקוהוט בערוך השלם" (בית-אריה, וורמייזא, עמ' 327). אני ראייתי במילונייהם בחיריק.

⁴¹⁶ ברגריין, עמ' 80 והערות 13-14.

⁴¹⁷ כך, לדוגמה, מציע ר"י עמדין. לדעתו, הצורה "טליות" העולה במשנה (זבים, ד, ד) היא ריבוי של היחיד "טליה" ("שענינו כמו טלאי ומטלית שהיו"ד נוספת במשכל משכית") מהשורש טל"י, ואינה צורת הריבוי של "טלית". ראו לחם שמים למסכת זבים ד, ד (בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' תיז).

היידנהיים כב ע"ב), וכך היא הגייתה הרווחת גם כיום בשימושיה השונים בעברית החדשה. מקורה של התיבה הוא בארמית וכך היא מתועדת בתרגומי המקרא.⁴¹⁸

השגה בעניין זה מוצאים בדברי רז"ה אשר מתנגד לשימוש בארמית בנוסח התפילה ומעמיד בסידורו "פֶּרְקָן" (כא ע"א). הוא קובע צורה זו מסברתו לאור העובדה שהשורש פֶּר"ק מצוי בעברית המקרא, והמשקל "פֶּעֱלָן" נתפס בעיניו כמשקל העברי המקביל ל"פֶּעֱלָן" הארמי: "על כן נכון לומר על הנסים ועל הפרקן בק"ח [=בקמץ חטף] הפ"א בדרך סברא עם היות שלא נמצא במקרא".⁴¹⁹ על דבריו אלה של רז"ה יצא קצפו של ר"י עמדין, והוא מקדיש את עיקר דבריו להתמודדות עם הסוגיה העקרונית של טיב הלשון שבה ראוי להשתמש בתפילה.⁴²⁰ טענתו המרכזית היא כי מילים שחדרו אל העברית משפות זרות והשתקעו בה בלשון חכמים אין לראות בהן מילים זרות, והוא אף מעלה את ההשערה כי במקורן אף הן היו בעברית. לגופה של הצורה "פֶּרְקָן" מעיר ר"י עמדין כי פסילתה מן הטעם שהיא אינה צורה עברית אין לה על מה שתסמוך שכן בעברית המקרא יש "קֶרֶבֶן" (נחמיה י, לה) ו-"שֶׁלָּחַן" והוא תמה על רז"ה שצורות אלה נשמטו ממנו. טענה דומה מופיעה בדבריו של סטנוב: "הפֶּרְקָן הפ"א בשור"ק. ועם היות שאין לו משקל בעברי מזה הענין הנה יצא ע"מ שֶׁלָּחַן. וְלִקְרָבֶן העצמי (נחמיה י, לה)). והוא נעלם מהמחבר".⁴²¹ ואכן, סטנוב מקיים בסידורו את הקריאה הרווחת "פֶּרְקָן" וכך נוהג גם היידנהיים. בער אינו הולך בעקבותיהם ומנקד "פֶּרְקָן", כפי שניקד רז"ה בסידורו. אף על פי שמסקנתם זהה, הם מבססים אותה על הנחות יסוד שונות והיא משקפת תפיסה דקדוקית שונה (ואולי משום כך בער אינו מציין לרז"ה שקדם לו בניקוד זה). בער אינו חולק על כך שמקורה של התיבה הוא בארמית,⁴²² אך מבקש להראות כי הניקוד "פֶּרְקָן" מתבקש הן מהעברית והן מהארמית, ויש לו תיעוד במקורות קדומים:

הפֶּרְקָן מלה ארמית וטעמה בעברית ישועה, הישועה הגדולה (ש"א י"ד, מ"ו) מתורגם פורקנא רבא. ונקודו הפ"א בקמץ חטוף בסדור רפ"ז גם כאן גם בנוסח יקום פרקן וכן העקר הן כשנשקול התבה במשקל העברי הן כשנשקלה במשקל ארמי, ובארמי משקלה כמו פֶּלָחַן, שֶׁלָּטֹן, ובעברי משקלה כמו קֶרֶבֶן, אֶבְדֹן,⁴²³ וכבר דברתי עליו בס' תוצאות חיים דף קט"ו.

⁴¹⁸ לדוגמה: אונקלוס לויקרא כה, לב; במדבר ג, מו ועוד.

⁴¹⁹ ש"ת, סי' קיא.

⁴²⁰ לו"א, סי' קעו.

⁴²¹ וי"צ, סי' קצה.

⁴²² אין בדבריו התייחסות מפורשת לסוגיית היחס למילים השאלות אך ייתכן שביסודם של הדברים עומדת תפיסה דומה לזו של ר"י עמדין, תפיסה המכירה בתהליך היטמעותן של מילים מלשונות זרות בעברית.

⁴²³ התיבה "אבדן" עולה במקרא בשתי הזדמנויות במגילת אסתר: "מכת חרב ואבדן" (ט, ה); "וראיתי באבדן מולדתי" (ח, ו), ונחלקו המדקדקים בנייתו וביטוי הזיקה שהן מקיימות ביניהן. בן-יהודה מעמיד שני ערכים נפרדים: אבדן, אבדן. ראו שם בערכו והערה 2.

כפי שמציין בסוף דבריו, הערה דומה יש בחיבורו "תוצאות חיים" ביחס להופעתה של התיבה בקדיש דרבנן: "יהא להון שלמא רבא... ופרקנא מן קדם אבוהון די בשמיא". כאן היא עולה בטקסט ארמי וברור כי יש לנקדה על דרך הארמית, ובער מדגיש כי גם בארמית תנועת הפ"א היא קמץ ולא u כמקובל. בהערה בסידור אין רמז לצורה הרווחת "פֶּרְקָן" והוא אינו מתמודד איתה ישירות, אך אין ספק כי היא עומדת ברקע ואליה מכוונים דבריו ב"תוצאות חיים": "ואף כי נמצא קרבן (נחמיה י, ל"ה. י"ג, ל"א) הוא על דרך זר, ולא ימצא על משקל פֶּרְקָן אמתי כי אם שֶּלְטָן".⁴²⁴ מכוח בקיאותו במקרא הוא מודע לקיומה של הצורה החריגה "קֶרְבָּן" אך דוחה את הניסיון לראות כאן משקל עברי סדיר המצדיק גם את הניקוד "פֶּרְקָן".

ההבדל בין תפיסותיהם של רז"ה ובער ביחס לניתוחה של התיבה "פרקן" בא לידי ביטוי בהופעתה בתפילה הארמית "יקום פורקן" הנאמרת לאחר הכנסת ספר תורה בשבת: רז"ה מנקד "פורקן", כמקובל (מא ע"ב) ואינו מעיר על כך שכן לשונה של התפילה היא ארמית ומתבקשת בה צורה ארמית. לעומת זאת, בער מנקד אף כאן "פֶּרְקָן" בקמץ (עמ' 229) שהרי לתפיסתו כך הוא משקלה הראוי גם בארמית: "פֶּרְקָן כן נקודו בסדור רפ"ז וכן העקר כמבואר למעלה דף 100".

התפיסה כי על אף מקורו הארמי משקל זה השתקע בעברית ומשמש בה באה לידי ביטוי גם בדבריו של בער על תיבה נוספת בלשון התפילה: שֶּלְטָן.

5.2.7 שֶּלְטָן (עמ' 365)

בברכת "קדושת היום" בתפילת הימים הנוראים: "כמו שידענו ה' אלהינו שהשלטון לפניך". בסידורים ובמחזורים מוצאים את התיבה "שלטון" כתובה ומנוקדת באופנים שונים, והיא עוררה דיון בקרב מהדירי הסידור ואף פוסקי ההלכה נדרשו להכריע בהגייתה.

ברוב הנוסחאות הכתיב הוא "שלטון", והצורה הגויה (ומנוקדת) בחיריק, וכמצוי במקרא: "ואין שֶּלְטָן ביום המות" (קהלת ח, ח). מבין כתבי היד המוקדמים ניתן לציין למחזור נירנברג שכת מופיע בו (עמ' 145), ומן הסידורים המדוקדקים ייזכרו סידוריהם של רש"ס (ב, 631), גם בשם מהרש"ל, ר"ע ור"א (נח ע"א), סטנוב (קה ע"א) והיידנהיים (קכב ע"א), בכולם מוצאים כאן: "כמו שידענו ה' אלהינו שהשֶּלְטָן לפניך". צורה מקראית זו מתועדת ברציפות בכתבי יד ובדפוסים, באשכנז ומחוצה לה, וכך עולה גם מעדותו של בער: "בסדור רפ"ה ובמחזור שאלוניק משנת שי"ד גם במחזור ויניציא משנת ש"ס נדפס שֶּלְטָן וכן הוא בכמה כ"י גם בסדורי הספרדים ובאבודרהם וכן גורס גם מהרש"ס". ואכן, "שלטון" היא צורה עברית תקינה העולה מן המקרא ולכאורה אינה מעוררת כל קושי ואינה זקוקה לשינוי ולתיקון. אף על פי כן, כבר משלב

⁴²⁴ בער, תוצאות חיים, עמ' 142.

מוקדם מתועדות כאן שלל מסורות נוסח, כתיב וניקוד: במקצת סידורים הומרה התיבה "שלטון" בביטוי דומה אחר (הממשלה), ובמקצתם נוספה לה מ"ם היחס: "שהשלטון מלפניך". בסידורים אחרים מוצאים מגוון צורות: שֶׁלְטָן, שולטן, שֶׁלְטוֹן, שֶׁלְטָן, לעיתים אף ניתן למצוא שתיים או שלוש צורות שונות באותו סידור.⁴²⁵ מכל מקום, מבין האפשרויות הנזכרות, הצורה "שֶׁלְטָן" היא הצורה הרווחת כבת תחרות ל"שלטון", והיחס בין שתי צורות אלה, "שלטון" ו"שלטן", העסיק את המדקדקים ועמד ברקע דברי הפוסקים. ניקוד זה מתועד כבר במחזור וורמייזא (ב, עמ' 426), ועדות על קיומו עולה גם מהערה של ר"ע ור"א שבה הם מבקשים לדחותו. ואכן, "שֶׁלְטָן" מופיעה בסידורים רבים - מיעוטם בכתב יד ורובם בדפוס.⁴²⁷ כך העמיד רז"ה (נח ע"א) והסכים עימו ר"י עמדין, בר-הפלוגתא החרף שלו, שתמך אף הוא בצורה "שֶׁלְטָן".⁴²⁸ "שלטן" היא צורה ארמית המתועדת במקרא: "ושֶׁלְטָן יהיב ליה" (דניאל ז, ו), ואת ראשית תהליך הטמעתה בנוסח התפילה מקובל לייחס למהרי"ל, שכך כותב בספר המנהגים שלו.⁴²⁹

ואולם, מה פסול מצא מהרי"ל (וההולכים בעקבותיו) במילה המקראית "שלטון", ומדוע ראה להעדיף על פניה את "שֶׁלְטָן"? הסבר לכך מצוי אצל תלמידו, ר' משה מת, בספר המנהגים שלו "מטה משה": "שהשלטון בחטף קמץ כי בחירק משמע אדם שלטון".⁴³⁰ הוא טוען לקיומה של הבחנה בין שתי הצורות, וקובע כי "שלטון" בחיריק הוראתה 'מושל', 'שליט'. הוראה זו, לא רק שאינה עולה יפה בנוסח התפילה הנדון, אלא אף עשויה לעלות ממנה משמעות פסולה – כביכול לפני הקב"ה יש מושל ושליט נוסף השותף עימו בהנהגת העולם. שיקול זה התיישב על ליבם של פוסקים רבים, והם מביאים אותו כטעם להכרעה שיש להגות בתפילה "שהשלטון לפניך". כך כותבים ה"ז והלבוש, וכך קובע ר' שניאור זלמן מלאדי בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' תקפב). משנה תוקף קיבלה הגייה זו מפסיקתו של "מגן אברהם": "שהשלטן. בקמץ תחת שי"ן שניה".⁴³¹

⁴²⁵ חלמיש (חקרי קבלה ותפילה, עמ' 266-286) דן באופן מקיף בסוגיה זו על היבטיה השונים. בחלקו הראשון של המאמר הוא פורש יריעה רחבה של עדויות לנוסחאות השונות העולות מסידורים ומחזורים, מוקדמים ומאוחרים, בכתבי יד ובדפוסים, מאשכנז ומחוצה לה.

⁴²⁶ במחזור וורמייזא הניקוד "שֶׁלְטָן" הורכב על צורת הכתיב "שלטון": שֶׁלְטָן. צורת כלאיים זו משקפת את ההתרוצצות בין שתי האפשרויות, ובמחזורים ובסידורים יש דוגמאות רבות נוספות לכפילות כזו.

⁴²⁷ חלמיש, שם, עמ' 275-276.

⁴²⁸ עמודי שמים, ח"ב, פב ע"ב, וראו לו"א, סי' שפט (קמא).

⁴²⁹ מנהגי מהרי"ל, סדר מוסף של ר"ה, עמ' רצה.

⁴³⁰ מטה משה, סי' תשצו.

⁴³¹ את טעם הדבר המבוסס, כאמור, על ההנחה ששתי הצורות "שלטון" ו-"שלטן" נבדלות במשמען משלים ר' שמואל הלוי בחיבורו "מחצית השקל" על מג"א: "שהשלטן בקמץ כו' דבחירק משמע דאדם השליט ביד ה', אבל בקמץ הכונה שהשלטנות והממשלה בידו יתברך. כ"כ אחרונים".

ואולם, על אף הכרעתם של פוסקי הלכה חשובים אלה, מדקדקי הסידור לא מיהרו לקבל את ההבחנה הסמנטית הזו בין "שלטון" שהוראתו 'מושל' לבין "שִׁלְטָן" המייצגת שם עצם מופשט שהוראתו 'ממשלה'. רש"ס אומנם מלמד זכות על מהרי"ל "שבימיו לא נתפרסמו ספרי הדקדוק" אך מבקר את הפוסקים האחרים שהשתבשו בכך: "על האחרונים ומהם מורי מהר"ם יפה [בעל ה"לבוש"] יש לתמוה". ואכן, בסידורים המדקדקים מוצאים בדרך כלל את הצורה העברית (המקראית) "שלטון".⁴³² בער, לעומת זאת, מצדד בצורה "שִׁלְטָן" ויוצא במפורש כנגד קודמיו, סטנוב והידנהיים, שהעמידו בסידוריהם את הצורה המתחרה:

אך קם בעל וי"צ ושב להדפיס שהשלטון בחירק בהסמכו על הכתוב ואין שלטון ביום המות (קהלת ח', ח') ורו"ה כדרכו להלוח בעקבותיו הדפיס ככה גם הוא.

בער אינו חולק על כך שחלק מהופעותיה של "שלטון" במקרא אכן ניתנות להתפרש במשמעות מופשטת של 'שליטה', 'ממשלה' (כמו, לדוגמה, בקהלת ח', ח' "ואין שלטון ביום המות"), אולם תפיסה רחבה יותר של הלשון העברית מביאה אותו להעדיף כאן דווקא את "שִׁלְטָן":

והנה שִׁלְטון טעמו מושל בארמית וכן בתלמוד ובמדרשים כמו שעל מנת שאדבר עליך לשִׁלְטון (קדושין דף ס"ג) כיון שבא השִׁלְטון התחיל לחבטו במקל (מדרש קהלת דף ק"ג) לאחד שהיה לו דין לפני השלטון (ב"ר פ' ס"ג), וע"כ בצדק אמר מהרי"ל שִׁלְטָן ולא שהשִׁלְטון אשר בקל יטעה בו השומע ויבינהו בטעם מושל ושליט ויהי נראה ח"ו כעושה שתי רשויות.⁴³³

בער מדגים כיצד משמשת המילה "שלטון" בספרות חז"ל כשם עצם מוחשי במשמעות של 'מושל', ומעלה את החשש כי מהנוסח "כמו שידענו ה' אלהינו שהשלטון לפניך" תעלה ההבנה המשובשת שכביכול יש שליט נוסף העומד לפני ה' ומנהיג את העולם לצידו. בער מבקש להימנע מכך, ועל כן מעמיד אף הוא את הצורה הארמית "שִׁלְטָן" המבטאת באופן ברור וחד-משמעי את המשמעות המופשטת המתבקשת כאן (וכפי שעשו גם רז"ה ור"י עמדין, הנזכרים שניהם בדבריו). נמצאנו למדים כי למרות מרכזיותו של המקרא ולשונו בהכרעותיו של בער, הוא מתחשב גם בהתפתחויות שחלו בהוראתן של מילים בעברית שלאחר המקרא.⁴³⁴ מכל מקום, גם אם העמדה שמציג כאן

⁴³² בחיבורו "ויעתר יצחק" סטנוב מאריך להצדיק זאת, ראו וי"צ, סי' שפז.

⁴³³ בהמשך, מבקש בער להביא הוכחה לבידול המשמעויות בלשון חז"ל: "והעד הנאמן כי חז"ל לקחו תבת שִׁלְטון לתואר אבל לשם דבר אמרו שִׁלְטָן נמצאהו בב"ר סוף פ' פ"ה כל מלך וְשִׁלְטָן שלא היה לו שִׁלְטָן בארץ הוא אומר איני שוה כלום". ראינו זו מלמדת על בקיאותו המופלגת של בער בספרות חז"ל, אך הוא מבסס את דבריו על נוסח המדרש במהדורות הדפוס בעוד שמעדי הנוסח הטובים עולה מציאות אחרת. ראו בראשית רבה פרשה פה, פיסקא יד (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 1050 ובחילופי הנוסחאות שם).

⁴³⁴ עוד מודגם כאן המקום שתופסים שיקולים הנגזרים מתפיסת עולם ומעקרונות האמונה הדתית בעיצוב נוסח התפילה ובהכרעותיו הדקדוקיות של בער. ראו גם פרק ב, סעיף 1.1.4.3 ("וממליכים את"); פרק ג, סעיף 5.6.3.6 (בעניין קונם-קונייהם).

בער מלמדת על תפיסה דקדוקית מורכבת, ההנחה שעליה מבוססים דבריו אינה עומדת במבחן המציאות: עיון בהופעותיהן של הצורות "שלטון" ו-"שלטן" במקורות העברית לדורותיה מלמד כי שתיהן משמשות הן בהוראה ממשית ('מושל') והן בהוראה מופשטת ('ממשלה'), ואין אפוא עדיפות לצורה "שלטון" על פני רעותה "שלטון".⁴³⁵

בסוגיה זו ניכרת גם הזיקה הבלתי-נמנעת בין פסיקת הלכה וההדרת הסידור. פוסקי הלכה חשובים תמכו בהעמדת הנוסח "כמו שידענו ה' אלהינו שהשלטן לפניך" על בסיס ההבחנה הסמנטית בין "שלטון" ו-"שלטון", ובער מזכיר אותם ומסתייע בהכרעתם:

אבל מהרי"ל אמר שֶהֶשֶׁלְטָן, וכן הורה הלבוש וכתב שזהו פירושו הממשלה, אבל שהשלטון בחירק יהיה פירושו שם תואר כאלו אמר שהמושל לפניך ואין זה כוונת המאמר, והסכימו עמו בעל מ"מ וט"ז ומג"א ויעב"ץ...

רש"ס, כאמור, תמה על פוסקי ההלכה שנקטו עמדה זו, ודוחה את הכרעתם. מכל מקום, גם בין הפוסקים יש שהסתייגו מההבחנה הסמנטית החדה בין "שלטון" (=מושל) ו-"שלטן" (=ממשלה) ונתנו מקום לשתי האפשרויות, תוך התייחסות למציאות בסידורים.⁴³⁶

5.2.8 לִידָתָן (עמ' 194)

בפרק "במה מדליקין": "על שלוש עברות נשים מתות בשעת לדתן..." (שבת ב, ו). במשניות מנוקדות, בסידורים ובמסורות ההגייה של העדות מוכרות שתי דרכים עיקריות בניקוד המשנה: לִידָתָן, לִידָתָן. ילון⁴³⁷ אסף את הממצאים והעדויות בעניין זה והראה כי שתי הצורות מתועדות במקורות ובמסורות השונות, ולשתיהן יש בסיס בכתבי היד הטובים למשנה: בכ"י פארמה א מנוקד "לִידָתָן" בצירי וכך ביתר נטיותיו של שם זה (לידתו, לידתה), לעומת זאת, הנקדן של כ"י קאופמן מנקד כאן בחיריק: "לִידָתָן" (יתר ההיקריות מנוקדות בצירי).⁴³⁸ התיבה עולה פעם אחת בכ"י פארמה ב, ואף שם בצירי: לִידות (טהרות ד, יג).

שתי מסורות אלה בקריאת המשנה היו מוכרות למדקדקי הסידור והם נדרשו להכריע ביניהן בבואם להדפיס אותה בסידוריהם. רש"ס מנקד "לִידָתָן" בצירי ודוחה את החלופה בחיריק: "לדתן. כ"ה הלמ"ד בצר"י והדל"ת בקמ"ץ ולא הלמ"ד בחיר"ק והדל"ת בשב"א נח".⁴³⁹ עמדתו זו

⁴³⁵ על פי "מאגריס", הצורה "שלטון" עולה 16 פעמים במקורות העברית. בהערכה גסה רק כמחצית מהם עשויים היו להיות מוכרים לבער ובחלקם היא מתפרשת בהוראה של 'שליט' אין מובהקות להוראה המופשטת.

⁴³⁶ כך כותב ר' יוסף תאומים בחיבורו ההלכתי על שו"ע, פרי מגדים. ראו אשל אברהם, סי' תקפב: "שלטון ג"כ שם דבר הוא לכן אין למחות על מי שאומר שלטון השי"ן שניה בחיר"ק מ"מ בסידורים נדפס שהשלטן השי"ן בקמץ". אותם "סידורים" שעליהם הוא מתבסס הם סידורי הדפוס המתוקנים, יש לשער שכוונתו לסידור רו"ה והדומים לו. ⁴³⁷ ילון, מבוא, עמ' 55-57.

⁴³⁸ יוער כי הכתיב "לִידָתָן" עשוי לשקף גם את הקריאה "לִידָתָן", בצירי, ואין לשלול את האפשרות כי הסופר והנקדן החזיקו כאן במסורות הגייה נבדלות. על מסורתו של הנקדן בעניין זה ראו להלן.

⁴³⁹ סידור רש"ס, ב, עמ' 305.

נשענת על דברי רד"ק במכלול המעיד על מנהג הקריאה של התיבה: "אבל בלדה נהגו בקריאתו מנהג צאָה לקיים הצריי",⁴⁴⁰ כלומר: הצירי של צורת היסוד "לידה" נשמר בנטייה. ר"ע ור"א אינם מקבלים את עמדת רש"י ומכריעים לטובת הניקוד בחיריק: לְדָתָן (לח ע"א). הם מעידים כי כך הוא בספרים מדויקים, ונסמכים על צורת המקור הנטויה במקרא המנוקדת בחיריק: "בהקשותה בלְדָתָה" (בראשית לה, טז). ניקוד זה מופיע בהמשך גם בסידוריהם המדוקדקים של רז"ה (לו ע"א) ושל סטנוב (סג ע"א),⁴⁴¹ אך היידנהיים אינו הולך בעקבותיהם ומנקד בצירי: לִידָתָן (נג ע"ב). כך נוהג גם בער ומסביר בהערה את הרקע להכרעתו:

לְדָתָן כך נקודו ברוב ס"י וגם בתלמוד בא ביו"ד אחרי הלמ"ד וזה לעד שהיו קוראים הלמ"ד בצירי, גם הרד"ק במכלול דף קפ"ט, ב' העיד כי בלְדָה נהגו לקיים הצירי ולומר לְדָתָו לְדָתָד. ובסדור רפ"ז נקוד לְדָתָן וגם הוא יתכן שאז הוא מקור בכנוי כמו ותקש בלדתה (בראשית ל"ה, ט"ז) ביום השלישי ללדתי (מ"א ג' י"ח).

על אף הכרעתו לטובת הניקוד בצירי, בער אינו שולל את הניקוד בחיריק המתועד, לדבריו, בסידור רפ"ז. הוא מנתח אותו מבחינה דקדוקית ומדגים אותו מהמקרא, אך את העדפתו לניקוד "לְדָתָן" בצירי הוא מבסס על "ספרים ישנים" ועל עדותו של רד"ק במכלול (שנזכרה גם בדברי רש"י). ראייה נוספת לקדמותו ועדיפותו של ניקוד זה בער מבקש להביא מהכתיב המלא "לידתן" המשקף לדעתו את התנועה e, ומהווה עדות לכך שהתיבה נהגתה בצירי.⁴⁴² התרשמותו זו של בער מצורות הכתיב מבוססת כמובן על מהדורות הדפוס, אך גם בעדי הנוסח הטובים של ספרות חז"ל רובן המוחלט של ההיקרויות הן בכתיב מלא יו"ד.⁴⁴³

שתי הצורות, "לְדָתָן" ו-"לְדָתָן", עשויות לשקף מסורות קריאה חלוקות, אך בר-אשר הציע שהן מביעות הוראה שונה ונבדלות אף בניתוחן הדקדוקי: הראשונה היא צורה נטויה של השם "לְדָה", שם פעולה בבניין נפעל המורה על יציאתו של היילוד ממעי אמו, והשנייה היא נטייה של המקור "לְדָתָה", המשקפת את פעולתה של היולדת.⁴⁴⁴ נקדן כ"י קאופמן מנקד כאן: על שלוש עבירות נשים

⁴⁴⁰ מכלול, קסח ע"ב.

⁴⁴¹ את ההסבר לכך הוא מציג בספרו 'ויעתר יצחק', ס"י רצא, וראו להלן.

⁴⁴² ראייה דומה מצורת הכתיב מביא גם ר' מרדכי דיסלדורף בהשגותיו על רז"ה: "לידתן. בכל ספרים ישנים הלמד בצירי וכן הוא רגיל בפי כל. גם יש ראייה קצת מן היו"ד שאחר הלמ"ד המורה על הצירי דאילו היה בחיריק והדל"ת שו"א נח לא נמצא דכוותיה במשנה יוד כמו תלתין..." (השגות רמ"פ, ס"י קו, בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' שמד)

⁴⁴³ הבדיקה נעשתה באמצעות תוכנת "מאגרים" של האקדמיה ללשון העברית. במשנה יש 15 היקרויות של "לידה", בנפרד ובנטייה. בכ"י קאופמן כתובות 14 מתוכן בכתיב מלא יו"ד. יוצאת מכלל זה הצורה "לְדָתָו" ביבמות יא, ב. מתוך מאות היקרויות נוספות בספרות התנאים והאמוראים רק בודדות כתובות בכתיב חסר.

⁴⁴⁴ בר-אשר, מחקרים, א, עמ' 298 הערה 148; הנ"ל, תורת הצורות, עמ' 1105 הערה ב. וראו גם ריז"ק, עמ' 250 לענין מסורת איטליה וניתוח הצורות.

מתות בשעת לידתן", בחיריק, בעוד שאת יתר הופעותיה של הצורה בנטייה הוא מנקד בצירי.⁴⁴⁵ ניתן לראות בכך טעות, או לחילופין - להניח שהכיר שתי מסורות וביקש לתת מקום לשתייהן. ואולם אפשרות נוספת היא שהוא הבחין בין משמעותן של הצורות כפי שהוצע, והכריע כי במקרה זה נדרש שימוש במקור הנטוי, ולא בשם פעולה מבניין נפעל: נשים מתות בשעה שהן יולדות, לא בשעה שהן נולדות.⁴⁴⁶ הבחנה מעין זו עולה בדבריו של סטנוב הטוען כי שתי מסורות ההגייה המתקיימות כאן משקפות שתי צורות דקדוקיות נבדלות, מקור ושם, והוא מצדיק את הניקוד "לדתן" שהעמיד בסידורו:

בְּשַׁעַת לִדְתָּן ...ומלת לדתן הלמ"ד בחירק והדל"ת בשו"א כי הוא מהנפרד בטרם לדת חוק (צפני' ב', [ב])... כי כל לידה אשר הוא בכתובי' הוא מקור או שם תאר דוקא משא"כ לדתן האמור בזה הוא שם המקר' כמו עת לָדַת יעלי סלע (איו' ל"ט, [א]) בטרם לָדַת חוק (צפני' ב', [ב]). ואף גם המקור יבוא על הרוב בחירק הלמ"ד כמו ותקש בְּלִדְתָּה (ראשית ל"ה, [טז]) לכן ראוי להגות בלשון המבורר בחירק הלמ"ד. (וי"צ, סי' רצא)

דבריו אלה של סטנוב מכוונים יפה, אך יש להעיר כי הוא שגה בניתוח הצורות והפך את היוצרות: "לָדַת" היא צורת מקור, ואילו "לִידָה" היא שם עצם, ולא להפך כפי שהוא כותב. מכל מקום, משוגה זו היא רק בהגדרות, ולמעשה הכרעתו של סטנוב לנקד כאן "בשעת לידתן" עולה בקנה אחד עם מסורתו של נקדן כ"י קאופמן. בער, כאמור, הכריע דווקא לטובת הניקוד בצירי, אך הכיר את שתי המסורות ובהמשך דבריו הוא מצביע על טעותו של סטנוב בניתוחן הדקדוקי:

אך מה שבעל וי"צ נתן יתרון לנקוד לידתן באמרו כי לידתן יהיה מקור טעה ונהפוך הוא כי לידת הוא מקור ולידה הוא שם דבר בפלס דעה וכמו שפירש הראב"ע להושע ט' י"א. מלבד תשומת הלב של בער לצורות הכתיב בספרות חז"ל והמשמעות שהוא מייחס להן, דבריו כאן משקפים את הדיוק שבו בחן את דברי קודמיו, ואת כושר הניתוח הדקדוקי שלו, גם כאשר מדובר במסורות וותיקות שכבר נזכרו ונידונו לפניו.

5.2.9 קצר (עמ' 276)

במסכת אבות ב, טו: "היום קצר והמלאכה מרובה". מהי צורתו של שם התואר "קצר"? דומה שדוברי העברית החדשה אינם מסתפקים בכך ואיש אינו מערער על הניקוד וההגייה "קָצֵר", אך דבריו של בער מלמדים על המסורות השונות שהתקיימו בו ועל הרקע לצמיחתן:

⁴⁴⁵ חיריק נוסף מוצאים אצל נקדן כ"י קאופמן בהופעה הראשונה בכריתות א, ז: חמש לידות (בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 1106 הערה ג).
⁴⁴⁶ בר-אשר, שם, עמ' 1105, הערה ב, ועמ' 1106 הערה 29.

קָצֵר, לא נמצאנו במקרא בנפרד לא ביחיד ולא ברבוי, רק בסמיכות קָצֵר אפים (משלי י"ד, י"ז) קָצֵר יד (מ"ב י"ד, כ"ו), לכן יתכן לנקד בנפרד קָצֵר גם קָצֵר כי ב' משקלים אלה שוים בסמיכות

כפי שמציין בער, שם התואר "קָצֵר" מופיע במקרא בנסמך בלבד (יחיד וריבוי) ומצורות נסמך אלה ניתן לגזור הן את הנפרד "קָצֵר" והן את "קָצֵר".⁴⁴⁷ בער מכריע לטובת הצורה "קָצֵר" כשהוא מסתייע באופן שבו חרזו אותו הפייטנים :

אמנם נמצא להפייטן יצחק אבן גיא את בפיוטו אלהי אחפש ימותי (ליוצר י"כ מנהג טריפולי) שחרז "חשתי בראותי מלאכתי מרבה ויומי קָצֵר, חלקי לקח מזמן מָצֵר, ואשלח אותו בית ה' אל היוצֵר", וכן הפייטן אבן גבירול בפיוטי שכחי יגונך (מנחה י"כ לספרדים) חרז "שובי נפשי לבקש היוצֵר, היום קָצֵר, ורחוק הַקָּצֵר", וכן רבי יהודה אלחריזי בתחכמוני חרז בהקדמה "לשונו קָצֵר, ומליצתה חֲסֵרָה" ובשער א' חרז "השפה החסרה, הצרה והקצרה", ונלמד כי הפייטנים החשובים העלו קריאת הצד"י בצרי, וראה גם תשובות הרשב"ץ חלק א' ס' צ"ב.

הדוגמאות שמביא בער אכן מצביעות על המסורת ההוגה "קָצֵר" שהייתה בפיהם של הפייטנים (וזו הצורה שמשחזרים מילוני המקרא), אך בעדי הנוסח של ספרות חז"ל מתועדות שתי הצורות "קָצֵר" ו-"קָצֵר" והן המשיכו להתקיים במקביל במסורות הקריאה וההגייה.⁴⁴⁸ סוף דבריו של בער מוליך אל תשובה של ר' שמעון בן צמח דוראן, מחכמי ספרד במאה החמש-עשרה, שנשאל בעניין זה ואף הוא עומד על הקושי להכריע את צורתו מן המקרא "כי לא מצאנוהו בכל המקרא מוכרת אלא יחיד סמוך או רבים סמוכים".⁴⁴⁹ הוא תומך בהגייה "קָצֵר" (שבה החזיק השואל, וכמקובל כיום) ומעיד כי כך היא קריאתו ואף מציע לה טעם דקדוקי "כי רוב שמות התואר הם על זה המשקל".⁴⁵⁰

מעבר לשאלה הדקדוקית, הערתו של בער מדגימה את רוחב ידיעותיו: הן בהיכרות עם הפיוטים (הספרדיים!) וביכולת לדלות מהם את הפרטים שיש בהם עניין לדבריו, והן בפנייה אל תשובות הרשב"ץ שלמרות חשיבותו הוא אינו נחשב לספר יסוד ודומה שלא רבים היו מצויים בו.

5.2.10 סָגֵן (עמ' 277)

התיבה "סָגֵן" עוררה אף היא שאלה דומה שכן היא עולה במקרא בצורת הריבוי בלבד, בעברית ובארמית, ולא מתועדת בו צורת הנפרד. סוגיה זו נידונה בהרחבה במחקר, והחוקרים עמדו על

⁴⁴⁷ כך כותב גם רד"ק בספר השורשים, שורש קצ"ר: "ומבלי סמיכות תאמר קָצֵר או קָצֵר".

⁴⁴⁸ שרביט, אבות, עמ' 108; הנ"ל, לשונה וסגנונה, עמ' 216-217, ושם מציין למסורת נוספת "קצור". ריזיק, עמ' 265.

⁴⁴⁹ תשובות הרשב"ץ, ח"א סי' צב (הוצאת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ח, עמ' רד).

⁴⁵⁰ הוא מעלה את ההשערה כי המסורת הקוראת "קָצֵר" בצירי היא בהשפעת הערבית: "ושמא הקורא בקמץ קטן [=צירי] עושה כן מפני שהוא שוה ללשון קידר בקריאה זו", ומציין לחרוז "קָצֵר – יוצֵר" המדגים מסורת זו.

המסורות השונות העולות מעדי הנוסח המנוקדים של ספרות חז"ל, מהפיוטים, ממחזורים, מדברי המדקדקים ומהמסורות שבעל-פה.⁴⁵¹ בער חי ופעל במאה שקדמה להם ורבות מהעדויות שעליהן נסמכים דבריהם לא היו מוכרות לו, אך הוא היה ער לקושי והעיר על כך ביחס לצירוף "סגן הכהנים" במשנה באבות (ג, ב):

סָגָן כַּךְ מְנוקֵד בַּסְפָּרִים וְכֵן בַּתְּרֻגּוֹם יוֹנֵתָן בַּמִּיב כ"ג, ד' וִירְמִיָּה נ"ב כ"ד כֵּהָן הַמִּשְׁנָה סָגָן כִּהְנִיָּא בְּנִקּוּד פִּתְחָ, וּבִמְקָרָא לֹא נִמְצָאָהּ כִּי אִם בְּל' רַבִּים סָגָנִים (עזרא ט', ב') גַּם בְּל' אֲרָמִי לֹא נִמְצָא בְּכַתּוּבִים כִּי אִם בְּרַבּוּי סָגָנִין וְסָגָנָא (דניאל ב', מ"ח. וג', ב') לִכֵּן אִין לַעֲמוּד עַל נִקּוּד נִפְרָדוּ וַיִּתְּכֵן שֶׁהוּא סָגָן גַּם סָגָן גַּם סָגָן, וְנִסְמָךְ עַל מִצִּיאוֹתוֹ בַּסְפָּרִים. הַאֲפִשְׁרוּיּוֹת הַשּׁוֹנוֹת שֶׁמִּצִּיעַ בַּעַר לְגִזְרֵת צוֹרֵת הַנִּפְרָד מִצּוֹרֵת הַנִּסְמָךְ (הַמוֹסְכֵמֶת) "סָגָן" אִכֵּן נִזְכָּרוֹת בְּדַבְּרֵי הַחוֹקְרִים בְּנִי-זִמְנֵנוּ וְהֵם הֵבִיאוּ לֵהָן רֵאיוֹת שׁוֹנוֹת, הוֹסִיפוּ עֲלֵיהֶן וְאָף עֲרֵעְרוּ עַל חִלְקָן. בַּעַר מִסְתַּפֵּק בַּהֲצָגָתָן אִךְ אֵינּוּ מִכְרִיעַ בִּינִיָּה, שֶׁכֵּן בְּצִירוף הַנְדוּן מִתְּבַקֶּשֶׁת צוֹרֵת נִסְמָךְ וְהַנִּיקּוּד (הַמוֹסְכֵם) "סָגָן" עֲשׂוּי לַעֲלוֹת מְכוּלָן.⁴⁵² וְאוֹלָם, בְּכַמָּה פִּיוטִים בְּסִידוֹר עוֹלָה צוֹרֵת הַנִּפְרָד "סָגָן", וּבַעַר מוֹדַע לִכְךָ שֶׁלֹּא יוֹכֵל לְהִמְלִיט מִהֲכַרְעָה בַּעֲנִינָהּ. הוּא אֵינּוּ מִסְתַּיֵּעַ בְּשִׁיקוּלִים דְּקֻדּוּקִיִּים כְּדִי לְקַבּוֹעַ אֶת נִיקּוּדָהּ, וּמוֹדִיעַ כִּי "נִסְמָךְ עַל מִצִּיאוֹתוֹ בַּסְפָּרִים". הוּא אֵינּוּ מִפְרֵשׁ כִּי מֵהִי, אִךְ הִכְרַעְתּוֹ מִתְּבַרְרֵת מִהַנִּיקּוּד שֶׁהוּא מַעֲמִיד בַּהֲמִשָּׁךְ הַסִּידוֹר: "לְמַעַן יְהִיָּה לָךְ פְּסָגָן בְּאַרְאֵלִי אֲשִׁ" (עמ' 374, הוֹשַׁעֲנָא לְהוֹשַׁעֲנָא רַבָּה); "זִכּוֹר סָגָן אֲשֶׁר נָגַן" (עמ' 595, סִלִּיחָה לְתַעֲנִית שְׁנֵי בְּנוֹסַח פּוֹלִין); "פְּעֻלָּתָהּ בְּסָגָן בְּעָדֵי מְשָׁזָר" (עמ' 688, יוֹצֵר לְפִרְשֵׁת פִּרְה).⁴⁵³ וְאִכֵּן, מִצִּיאוֹת זֹו עוֹלָה גַּם מִדְּבָרֵי שֶׁל אֶלְדֵּר הַקּוֹבַע כִּי זֹו הַצּוֹרֵה "בְּקִרְיַת סְפָרִידִים וְאִשְׁכְּנָזִים בְּתַקּוּפוֹת מְאוּחָרוֹת",⁴⁵⁴ וְהִיא מְקִיִּימַת אֶת מִסּוֹרֵת הַנִּיקּוּד הַעֲקֵבִית שֶׁל נִקְדָן כ"י קְאוּפְמָן וְעוֹלָה גַּם מִעֲדוֹתוֹ שֶׁל ר' אֵלִיָּהוּ בַּחּוֹר ב"תִּשְׁבִּי" (עֵרֶךְ "סָגָן"). עִם זֹאת, מִנִּיקּוּדֵם שֶׁל קְטַעֵי מִשְׁנָה בְּסִדֵּר הַמַּעֲמָדוֹת מִבְּצַבְצַת מִסּוֹרֵת אַחֲרֵת שֶׁהִכִּיר בַּעַר: "הִיָּה עוֹלָה בְּכַבֵּשׁ יְהִיָּה בְּסָגָן בִּימֵינוּ... אַחַז הַסָּגָן בִּימֵינוּ... הַסָּגָן עוֹמֵד עַל הַקֶּרֶן... וְהִנֵּף הַסָּגָן בְּסוֹדֵרִים" (עמ' 525, 541, תַּמִּיד ז, ג). הַהֲבַחָנָה בֵּין נִיקּוּד הַצּוֹרֵה בְּסִידוֹר לְבִין נִיקּוּדָהּ בְּמַעֲמָדוֹת וְהַעוֹבְדָה שֶׁבַּהֲעֵרְתּוֹ עַל "סָגָן הַכֹּהֲנִים" בַּעַר אֵינּוּ מִזְכִּיר אֶת הַנִּיקּוּד "סָגָן" בֵּין צוֹרוֹת הַנִּפְרָד הַאֲפִשְׁרוּיּוֹת עֲשׂוּיּוֹת לְהַצְבִּיעַ עַל כֵּךְ שֶׁהוּא הִיָּה מוֹדַע לִכְךָ שֶׁמְדוּבֵּר בַּמִּסּוֹרֵת קְרִיאָה עֲמִמִּית. וְאִכֵּן, בְּנִדּוּיד מִמַּעֲיֵט בַּעֲרֻכּוֹ שֶׁל הַנִּיקּוּד "סָגָן" הַעוֹלָה בְּמִשְׁנִיּוֹת וּבְמַחְזוֹרִים שֶׁבְּדָפוֹס וְקוֹבַע שֶׁאִין לוֹ

⁴⁵¹ בְּרַגְרִין, עמ' 26-32; אֶלְדֵּר, מִסּוֹרֵת, ב, עמ' 50-51 וְהַסְפָּרוֹת שֶׁהוּא מִצִּיין לָהּ; בֶּן-דוּד, הַסָּגָן, עמ' 222-224; בֶּר-אֲשֶׁר, תּוֹרַת הַצּוֹרוֹת, עמ' 424-425. רִיזִיק, עמ' 262.

⁴⁵² צוֹרוֹת בְּמִשְׁקַל סְגוּלִי נוֹטוֹת בְּדֶרֶךְ כִּלְל בְּקִיּוֹם תְּנוּעוֹתֵיהֶן אִךְ בְּמִקְרָא מוֹכֵרֶת גַּם הַנְטִיָּה זָרַע-זָרַע, וְכֵךְ נוֹהֵג בְּצוֹרֵה זֹו נִקְדָן כ"י קְאוּפְמָן: סָגָן בְּנִפְרָד, סָגָן בְּנִסְמָךְ (בֶּר-אֲשֶׁר, שֵׁם, הַעֲרָה 103). עִם זֹאת, ר"י עֲמִדִין מַעֲלָה אֶת הַאֲפִשְׁרוֹת לְנִקְדָן גַּם בְּנִסְמָךְ: "סָגָן הַכֹּהֲנִים" (לֶחֶם נִיקּוּדִים, אֲבוֹת ג, ב).

⁴⁵³ לְשֵׁתִי הַדּוּגְמָאוֹת הָרֵאשׁוֹנוֹת צִיין כֶּבֶר בְּרַגְרִין, עמ' 31. הַדּוּגְמָה הַשְּׁלִישִׁית נִשְׁמַטָּה מִמֶּנּוּ.

⁴⁵⁴ אֶלְדֵּר, מִסּוֹרֵת, ב, עמ' 51.

יסוד בכתב-היד, אך אין ספק שצורה זו מייצגת מסורת קריאה שהשתרשה בניהם של אשכנזים ובספריהם המנוקדים.⁴⁵⁵

5.2.11 מִכְתָּב (עמ' 286)

המשנה באבות (ה, ו) מונה עשרה דברים שנבראו בערב שבת בין השמשות, וביניהם "הכתב והמכתב". פרשנים ומדקדקים נחלקו בהוראתה ובניקודה של "מכתב". יש שפירשו כי ה"כתב" הוא צורתן של האותיות החקוקות בלוחות ואילו "מכתב" הוא הכלי שבאמצעותו נחקקו האותיות,⁴⁵⁶ ויש שפירשו כי "כתב" הוא צורת האותיות ואילו "מכתב" הוא אופן הכתיבה.⁴⁵⁷ מחלוקת זו במשמעותה של הצורה "מכתב" באה לידי ביטוי גם בניקודה, ובדבריהם של חלק מהמפרשים מוצאים זיקה בין המשמעות והצורה.

ניקודה הרווח של הצורה הוא "מִכְתָּב". כך בכ"י קאופמן ובמהדורות הדפוס של המשנה, וכך בסידורים המצויים ובסידוריהם המדוקדקים של רש"ס (ב, 606), ר"ע ור"א (עג ע"ב), סטנוב (קלט ע"ב) והיידנהיים (פח ע"ב).⁴⁵⁸ ניקוד זה אינו צריך הצדקה או הסבר שכן כך מנוקדת התיבה בכל ארבע הופעותיה במקרא.⁴⁵⁹ אף על פי כן, בער נוקט כאן צורה אחרת, ומנקד "הכתב וְהַמִּכְתָּב", וכפי שעשה כבר רז"ה לפניו (עב ע"א). ניקוד זה כמעט שאינו מתועד במשניות אך הוא נזכר בדבריהם של כמה ממפרשי המשנה, ובער נסמך עליהם:

וְהַמִּכְתָּב כן גורס רש"י ורבו אפרים ואברבנאל וכן כתב בהדיא ר' מתתיה היצהרי שכן הנקוד המי"ם בפתח וצרי תחת התי"ו וכן נקוד בש"ת [=שערי תפילה], והוא העט והחרט שנכתב בו חקיקת הלוחות. ונמצא תבה זו ג"כ בגמרא להורות על העט כמו המקדח והמכתב (קדושין כ"א ע"ב) מכתבא גללא בזע (ע"ז כ"ב ע"ב) וראה רש"י לפסחים נ"ד.

כפי שמציין בער, מקובל לייחס את הניקוד "מִכְתָּב" לרש"י, וזאת אף על פי שפירושו אינו מנוקד והוא אינו מתבטא בנוגע לניקודה של התיבה. רש"י ביאר כי "מכתב" הוא "עט וחרט שנכתב בו חקיקת הלוחות" ובהמשך, מתוך ההנחה כי כלים ומכשירים מיוצגים במשקל מְקָטֵל, נוצרה זיקה

⁴⁵⁵ העברית החדשה עושה שימוש במסורות השונות תוך בידול משמעות ביניהן: הנפרד "סֶגֶן" מייצג דרגה צבאית, ואילו "סֶגֶן" היא הצורה השכיחה לציון תפקידו של העוזר או המשנה.
⁴⁵⁶ כך מפרש אברבנאל, וכך עולה מפירושו השני של רש"י לפסחים נד ע"א. כך מפרש גם רז"ה (ש"ת סי' רפט) ומסביר כי על פי המדרש הלוחות היו עשויות חומר קשה ביותר ("סנפירון") והיה צורך בכלי כתיבה ניסי.
⁴⁵⁷ זהו הפירוש הראשון בדברי רש"י הנ"ל וכך פירש במשנה באבות ר' עובדיה מברטנורא ומסביר כי מדובר בצורת כתיבה ניסית שמאפשרת קריאה של הכתוב מכל ארבעת הצדדים.
⁴⁵⁸ שרביט (לשונה וסגנונה, עמ' 263 הערה 466) מונה את "סידור רדלחיים" בין סידורי המדקדקים האשכנזים שניקדו "מִכְתָּב". ניקוד זה אכן מצוי במהדורות מאוחרות של הסידור (ושמא בהשפעת הניקוד שיש בסדר עבו"י?), אך בסידורים שיצאו מתחת ידו של היידנהיים הניקוד הוא "מִכְתָּב".
⁴⁵⁹ שמות לב, טז; שם לט, ל; ישעיה לח, ט; דבה"י ב כא, יב. אף על פי כן, סטנוב עושה מאמץ להצדיק את הניקוד "מִכְתָּב" על רקע הניקוד "מִכְתָּב" שהעמיד רז"ה (וי"צ, סי' תע).

בין הסבר זה לבין המסורת הקוראת כאן "מִכְתָּב".⁴⁶⁰ מסורת כזו הייתה קיימת, והיא מוכרת כבר מכ"י פארמה א המנקד "מִכְתָּב" כאן ובשתי הופעותיה הנוספות של התיבה (כלים יג, ב; טז, ח). כך מנוקד גם בכ"י פארמה ב לסדר טהרות. מדבריהם של ראשונים שצידדו בניקוד זה וקשרו אותו לפירושה של התיבה נראה כי הם לא ביקשו אלא להטעים את מסורת הקריאה שהייתה בפיהם,⁴⁶¹ ואולם אצל בער אין הדבר כן. קשה להעלות על הדעת שהניקוד "מִכְתָּב" משקף מסורת הגייה שהתהלכה בימיו, ודבריו יוצרים את הרושם שהוא העמיד ניקוד זה מסברתו בהתאם לפירוש המועדף בעיניו כי "מכתב" הוא כלי הכתיבה.

קיומן של מסורות חלוקות בקריאתה של תיבה זו עולה כאמור מעדי נוסח של המשנה וממסורות העדות, והן חוזרות אחורה לתקופות קדומות. ואולם דומה שאין בסיס לניסיון להעמיד אותן כמשקפות את פירושה השונים של הצורה. כל עיקרה של הזיקה בין משקל ומשמעות אינה מוכרחת, ובפרט ביחס למשקלים בעלי מ"ם תחילית (במשנה) כבר הראה כהן⁴⁶² כי זיקה כזו אינה מתקיימת, בוודאי לא באופן המובהק שבו היא נתפסת כיום בעיני רבים. הוא מציג את הצורות השונות העולות במשנה במשקלים מְקָטֶל/מְקָטֶל ו-מְקָטֶל ועומד על כך שהמשקל מְקָטֶל לא התייחד לציון הכלי והמכשיר, לא במשנה ולא במקרא, ואף מדגים הוראה זו בשמות ממשקל מְקָטֶל, הן במשנה והן במקרא.⁴⁶³

5.2.12 דְּבָרוֹת קדש (עמ' 403)

הצירוף "עשרת הדברות" משמש הרבה בספרות חז"ל, והוא התייחד ככינוי לעשרת הציוויים שניתנו במעמד הר סיני ונכתבו על לוחות הברית.⁴⁶⁴ דומה שכיום איש אינו מתלבט בניקודו, וההגייה "עשרת הַדְּבָרוֹת" שגורה בפי דוברים, קוראים ומתפללים מעדות ישראל השונות.⁴⁶⁵ ואולם, מדקדקים מוקדמים ומאוחרים התקשו בו ויצאו לבקש את מקורו: חלקם פסלוהו והציעו לנקדו באופנים שונים, וחלקם קיימו את מסורת ההגייה המקובלת והציעו לה ניתוח והסבר. ואכן, ההסבר המקובל כיום הוא ש"דְּבָרוֹת" היא ריבוייה של צורת היחיד "דְּבַר" המצויה במקרא ו"הַדְּבַר אין בהם" (ירמיה ה, יג), ועולה גם מהניקוד "אנוס על פי הַדְּבַר" בחלק מההגדות

⁴⁶⁰ פירוש במחזור ויטרי המיוחס לרבינו יעקב בן שמשון (הרי"ש); ר' שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ) בפירושו "מגן אבות"; ר' שלמה עדני בפירושו "מלאכת שלמה". הסבר זה של המילה "מכתב" וההשלכה שיש ממנו על ניקוד עולים גם בהערה בסידור רש"י (ב, 606) וכך כותב גם רז"ה בחיבורו "שערי תפלה" (סי' רפט).

⁴⁶¹ ואני קיבלתי והמכתב" (רי"ש), "והמכתב גרסינן" (רשב"ץ).

⁴⁶² כהן, תחילית מ"ם.

⁴⁶³ לענייננו חשובה לציון העובדה כי הניקוד "מִכְתָּב" מצוי בכ"י קאופמן לא רק באבות, אלא גם בשתי הופעותיה של התיבה במסכת כלים, שם אין ספק כי הוראתה היא 'קולמוס', מכשיר הכתיבה.

⁴⁶⁴ במקרא הם מכוונים "עשרת הדברים" (שמות לד, כח; דברים ד, יג; שם ט, ד).

⁴⁶⁵ דוגמאות רבות ומראי מקום מעדות ישראל השונות ראו אצל: ברגרין, עמ' 85 הערות 12-13.

לפסח.⁴⁶⁶ תולדותיו של הצירוף "עשרת הדברות" ועמדותיהם השונות של המדקדקים נידונו במחקר,⁴⁶⁷ ובדרך כלל נזכרו גם ניקודיה של "דברות" בהופעתה בברכת "שופרות" במוסף לראש השנה: "ודברות קדשך מלהבות אש. כאן לא ראיתי אלא להזכיר בקצרה את הכרעתם של מדקדקי הסידור שקדמו לבער, ומתוך כך להאיר את עמדתו.

סטנוב ניקד בסידורו "דְּבָרוֹת קדשך" (קיד ע"א) מהיחיד "דְּבָרָה" על פי הצורה המקראית (היחידאית) "ישא מְדַבְּרִיךָ" (דברים לג, ג),⁴⁶⁸ וכך עושה היידנהיים בעקבותיו (קלא ע"א). זה הניקוד שמעמיד גם בער בסדר עבו"י, ובהערה קצרה הוא שולל את ההגייה הרווחת "דְּבָרוֹת" מן הטעם "כי לא נמצא משקל זה בעברית". ואולם, בחלק ההשלמות והתיקונים המופיע בסוף ההקדמה לסידור בער מציע את הניקוד "דְּבָרוֹת" שאינו רחוק הרבה מההגייה הרווחת:

אכן מי שיאמר וְדְּבָרוֹת הדל"ת בחירק והבי"ת רפויה גם הוא נכון, כי דְּבָרָה בבי"ת רפויה הוא משקל הנמצא במקרא, אשים דְּבָרְתִי (איוב ה' ח') על דְּבָרְת (תהלים ק"י, ד'), ובאמת נקוד ככה בסדור רפ"ז וְדְּבָרוֹת קדשך בבית רפויה עם קו רפה עליה.

לעומת פסילתה המוחלטת של "דְּבָרוֹת" שיש בהערה המקורית בסידור, דבריו אלה של בער משקפים את המאמץ לקיים במידת האפשר את מסורת ההגייה המקובלת וללמד עליה זכות. ייתכן שהסבר זה עלה בדעתו רק לאחר השלמת העמדת הסידור, והוא טורח להוסיף אותו כהשלמה להערה.⁴⁶⁹

5.2.13 הַהוֹר (עמ' 417)

בנוסח הווידוי ליום כיפור בער מנקד "ועל חטא שחטאנו לפניך בַּהֲהוֹר הלב". ניקוד זה, הזר לאוזנם של דוברי עברית, מתבסס על הופעתה (היחידאית) של התיבה בארמית המקרא: **בהרהור הלב**, במחשבות הלב וכמו שאחז"ל הרהורי עברה קשין מעברה (יומא כ"ט ע"א), והה"א צ"ל בפתח כמו שנמצא בדניאל ד', ב'.

קשה להתווכח עם קביעתו של בער. כך אכן מנוקד במקרא: "וְהַהֲרִין על משכביו" (דניאל ד, ב), ולמעשה, גם שמות אחרים במקרא הנגזרים משורשים כפולים, מנוקדים כולם בפתח: בְּקִבּוֹק, בְּרַבּוֹר, שְׁעָשׂוֹעַ, תַּעֲתוֹעַ ועוד. ואולם, במסורות העבריות שלאחר המקרא מוצאים תיבה זו בניקוד

⁴⁶⁶ ברגרין, עמ' 78, 84.

⁴⁶⁷ ילון, פרקי לשון, עמ' 460-462; ברגרין, עמ' 84-89; אלדר, מסורת, ב, עמ' 235-236 והספרות הנזכרת שם.

⁴⁶⁸ ויי"צ, סי' שצד.

⁴⁶⁹ דוגמה דומה יש בהערה על "להעבירם מחקי רצונך" בתפילת "על הניסים" לחנוכה (עמ' 101). ראו פרק ד, סעיף 3.5 והערה 92.

בחיריק: הַהוֹר. כך מנוקד במשנה (נזיר ט, ד; זבים ב, ב),⁴⁷⁰ במסורת הניקוד הבבלי⁴⁷¹ ובמסורת הקריאה התימנית,⁴⁷² וכך מנוקדות הופעותיה בפיוטים במחזורי אשכנז הקדומים⁴⁷³ ובמחזורי איטליה.⁴⁷⁴ גם בסידורים המדוקדקים רגיל הניקוד בחיריק: "על חטא שחטאנו לפניך בַּהַהוֹר הלב", כך רש"ס (ב, 699),⁴⁷⁵ ר"ע ור"א (סד ע"א), רז"ה (סג ע"א) וסטנוב (קיט ע"א). רובם לא נתנו דעתם לתיבה זו ולא העירו עליה, מלבד ר"י עמדין המזכיר אותה ברשימת המילים מלשון התפילה והברכות "היוצאות מגדר לשון המקרא והעברית בעצם": "וְהַהוֹרִים. ארמית. רק המשקל נשתנה בחיריק תחת חולם. ובמס תחת נו".⁴⁷⁶ הוא מכיר במקורה הארמי, אך קובע כי בשימושה העברי בלשון חכמים היא שקולה במשקל אחר, ומקבל אותו. הבחירה לנקד "הַהוֹר" על דרך הארמית שבמקרא היא חידוש של היידנהיים שאף מעיר על כך בסידורו: "כן נקודו בדניאל ד' ב"י (קל"ז ע"ב). בער מאמץ את הניקוד ואת טעמו, וכך מנקד גם בברכת "המפיל" בקריאת שמע שעל המיטה: "ואל יבהלוני רעיוני וחלומות רעים וְהַהוֹרִים רעים", אף כאן בלווית הערה המבקשת להצדיק זאת: "וההוֹרִים. מחשבות. והה"א בפתח כמו דניאל ד', ב"י (עמ' 573). על אף האמור לעיל, יש להעיר כי תיעוד מוקדם לניקוד בפתח יש במחזור איטלקי משנת רנ"ד (1494), הגם שצורת הכתיב היא ביו"ד: הירהור.⁴⁷⁷

5.2.14 פְּרָת (עמ' 420)

לצד הוראתו הפשוטה, משמשות במקרא צורות פועל מהשורש כר"ת (בעיקר בבניין נפעל) להורות על מיתה בידי שמים שאדם מתחייב בה כעונש על עבירות מסוימות: "ונכרתה הנפש ההיא" (ויקרא ז, כז), "ונכרתו... מקרב עמם" (ויקרא יח, כט). השם "כרת" אינו עולה בו,⁴⁷⁸ אך הוא מצוי הרבה במשנה ובספרות חז"ל, והגייתו המקובלת: פְּרָת. בלשון התפילה מופיעה תיבה זו בנוסח הווידוי ליום כיפור: "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם כרת וערירי". וכך היא מנוקדת

⁴⁷⁰ בכ"י קאופמן מעמיד הסופר כתיב מלא בשני המקומות: הירהור, אך בנזיר (ט, ד) הנקדן מנקד בצירי "הַהוֹר". בר-אשר קובע כי צירי זה אינו אלא 'סגול טברני', ותולה אותו בגורמים פונטיים. ראו בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 973. בכ"י פארמה ב: הַהוֹרִים

⁴⁷¹ ייבין, ניקוד בבלי, עמ' 163.

⁴⁷² שבטאל, עמ' 225.

⁴⁷³ אלדר, מסורת, ב, עמ' 205. במחזורים שכח בתיבה זו הכתיב "הירהורים", מלא יו"ד.

⁴⁷⁴ ריזיק, עמ' 375.

⁴⁷⁵ רש"ס עומד על מקורה הארמי של התיבה אך אינו מציין להופעתה בארמית המקרא אלא רק לתרגומים. ביחס לניקודה הוא קובע כי "הה"א נקודה בחיריק ולא בפתח כקצת נוסחאות". נראה שדבריו אלה אמורים כלפי תרגומי המקרא שבהם נוקדה הה"א בפתח, ואין בהם כדי להעיד על קדמותו של ניקוד זה בנוסח הווידוי.

⁴⁷⁶ לו"א, סוף סי' תע (יצחקי, לו"א, עמ' קנד).

⁴⁷⁷ ריזיק, עמ' 375. אינני בטוחה שקביעתו כי "הה"א פתוחה במסורת אשכנז" מוצדקת, והרושם העולה הוא כי מדובר בתיקון על דרך ארמית המקרא, גם אם כזה שהשתרש בזמנו ובמקומו.

⁴⁷⁸ משקל 'קָטַל' אינו מצוי במקרא כלל כשם פעולה והוא עולה בהוראה זו בלשון חז"ל, ולדעת קוטשר "כרת" הצטרפה למשקל זה בגלל הצורך להעמידה בלשון ריבוי (קוטשר, מחקרים, עמ' 116-117). בר-אשר חולק על כך וטוען כי הקמץ המתקיים בנטייה (פְּרִיתוֹ, פְּרִיתוֹת) מלמד שמקורו בתשלום דגש, והשם "כרת" הוא ממשקל פֶּעַל (דגוש). ואכן, בכתבי יד מנוקדים מוצאים לעיתים 'פְּרִית', בדגש ברי"ש (בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 1012).

במחזורי אשכנז הקדומים⁴⁷⁹ ובכל הסידורים, וכך גם בסידוריהם המדוקדקים של רש"ס (ב, 704) ושל ר"ע ור"א (סד ע"ב). דומה כי רז"ה היה הראשון שערער על כך, ובסידורו מנוקד "כָּרֶת", בקמץ ופתח (סג ע"ב) אך בהעדר הערה מלווה (בסידור או בחיבורו "שערי תפלה") קשה לעמוד על הרקע לכך.⁴⁸⁰ סטנוב משיג אף הוא על הניקוד המקובל ומעמיד "כָּרֶת" בשני קמצים (קכ ע"א). לטענתו, העובדה שמדובר בשם עצם מחייבת לדחות את הניקוד "כָּרֶת" שהעמיד רז"ה, ניקוד המורה על צורת פועל בעבר. סטנוב מזכיר אומנם את הצורה "כָּרֶת" אך אין בדבריו זכר לכך שזו הקריאה השגורה וכך ניקודה בכל הסידורים. ניקוד זה מיוחס אצלו לרמ"פ (ר' מרדכי פראג) וסטנוב מתעמת עם טיעונו⁴⁸¹ וחותרם בקביעה: "לכן הנכון לומר כָּרֶת בב' קמצין כמו שהורגלנו". אין ספק כי הניסיון להציג את הצורה "כָּרֶת" כקריאה המורגלת אין לו על מה שיסמוך. זהו חידוש-תיקון של סטנוב שאין לו תיעוד בסידורים או מסורות הגייה שקדמו לו, והוא אף לא הותיר כל רושם בסידורים שאחריו. ואכן, היידנהיים לא התפתה לחידושו זה של סטנוב והעמיד בסידורו ובמחזוריו את הניקוד המקובל "כָּרֶת". כך עושה גם בער, ומסביר:

כָּרֶת, שעבר עברה שנאמר בה ונכרתה הנפש ההיא. ובכל ס"י נקודו הרי"ש בצרי וכן הנכון כי כן נמצא בדברי חז"ל שאמרו בריבוי **כריתות** ביו"ד אחרי הרי"ש וידענו ממנו שהיחיד בצרי ובמשקל חָצֵר חֲצֵרוֹת.

קביעתו של בער כי כך מנוקד בכל "הספרים הישנים" אכן משקפת נכונה את המציאות בסידורים, והיא יפה גם למשנה שבה הניקוד "כָּרֶת" הוא היחיד המוכר בכל עשרות הופעותיה הן בכתבי היד והן בדפוסים המנוקדים. ראייה לקדמותו ומקוריותו של ניקוד זה בער מבקש להביא מכתב צורת הריבוי של התיבה בספרות חז"ל והוא טוען כי הכתיב המלא "כריתות" משקף את ההגייה בצרי. התרשמותו זו מתבססת אומנם על מהדורות הדפוס אך היא משקפת גם את המצב בכתבי היד הטובים למשנה: צורת הריבוי של "כרת" עולה במשנה שלוש פעמים, וכולן כתובות ביו"ד – "כריתות".⁴⁸² נקדן כ"י קאופמן מנקד בצרי, וכך גם בניקוד הבבלי,⁴⁸³ ובמסורת תימן. חיזוק נוסף ניתן להביא גם מהצורה הנטויה "כריתן" הנקריית פעם אחת במשנה (מכות ג, טו) ואף היא כתובה ביו"ד ומנוקדת ברי"ש צרויה. הריבוי "כריתות" שממנו מבקש בער להביא ראייה אינו שכיח במשנה והוא עולה בה שלוש פעמים בלבד, אך הצורה הייתה שגורה בפיהם של הלומדים ויש לה

⁴⁷⁹ אלדר, מסורת, ב, עמ' 96.

⁴⁸⁰ אם אין מדובר בשיבוש הדפסה יש בכך כדי לערער את קביעתו של ילון (מבוא, עמ' 55) שכאשר רז"ה אינו מלווה בהערה את הניקוד שהעמיד זהו "סימן לקריאת קבלה ולא של תיקון". הניקוד "כָּרֶת" מהווה סטייה של ממש מההגייה המקובלת ואין ספק שהוא אינו משקף "קריאת קבלה".

⁴⁸¹ למעשה, רמ"פ היה הראשון שנדרש להגן על מסורת ההגייה "כָּרֶת" ולהצדיק אותה על רקע השגותיהם של רז"ה וסטנוב. ראו השגות רמ"פ, סי' קמד (בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' שג).

⁴⁸² מכות ג, טו; שבועות א, ו; כריתות א, א.

⁴⁸³ פורת, עמ' 116; ייבין, ניקוד בבלי, עמ' 923.

מסורת הגייה מבוססת מכוח העובדה שיש במשנה מסכת הנושאת שם זה. עם זאת, יש להעיר כי אשכנזים הגו את שם המסכת "פְּרִיטוֹת", בחיטוף הכ"ף ובשורוק,⁴⁸⁴ והדעת נותנת כי הגייה אשכנזית עממית זו עומדת ברקע דבריו של בער, ולעומתה הוא מבקש להדגיש את הניקוד התקני "פְּרִיטוֹת" בצירי.

בער מבסס את הניקוד בצירי על המצוי ב"כל ספרים ישנים" ועל הכתיב המלא בספרות חז"ל, אך מקוריותו של ניקוד זה עולה גם מניתוח דקדוקי של הצורה ואופן צמיחתה. מקובל לראות בשם "כרת" קיצור של "הפְּרִיט" - צורת מקור בבניין נפעל המצויה הרבה במקרא בצירוף "הפְּרִיט תפְּרִיט" (במדבר טו, לא ועוד). צורה זו (כמו יתר צורות המקור המוחלט) אינה משמשת עוד בלשון חז"ל כצורת מקור אלא כשם עצם, ולעיתים אף בתוספת ה"א הידוע: "האוכל מהן... כזית חמץ חיב פְּהִיפְּרִיט" (חלה א, ב); "אף על פי שהן פְּהִיפְּרִיט" (כתובות ג, א), "פטורים מן הפְּרִיט" (פסחים ט, א). במחקר מקובלת ההנחה כי ההברה הראשונה נשלה עקב דמיונה לצורות מיוחדות, וכך נתקבעה הצורה "פְּרִיט".⁴⁸⁵

5.3 שמות מופשטים חתומי –ות

5.3.1 גמילות חסדים (עמ' 38)

הצירוף "גמילות חסדים" עולה בסידור במשנת "אלו דברים": "אלו דברים שאין להם שיעור... וגמילות חסדים" (פאה א, א). כך צורתו הרגילה בספרות חז"ל,⁴⁸⁶ והוא הולך ומשמש בעברית בצורתו זו עד ימינו אנו. אף על פי כן, בער רואה צורך להצדיק את הצורה "גמילות" באמצעות תיבות מקראיות שמשקלן זהה:

וְגַמְלִיּוֹת, בַּפֶּלֶס כְּסִילוֹת, הַרְיָסוֹת, שְׁרִירוֹת, יְדִידוֹת.⁴⁸⁷

מסתבר שהדברים אמורים כלפי סטנוב שביקש להעמיד כאן את הצורה המקראית "גְּמֻלָּה": "וְגַמְלִיּוֹת חֲסִדִּים. כְּצִ"ל הַמִּי"ם בְּשׁו"ג [=שורוק גדול] כמו למה יגמלני הַגְּמֻלָּה הזאת (ש"ב י"ט, [לז]). כי למה נמצא משקל חדש אחר שנוכל להגות בו במשקלו המקראי ובלי שינוי בתלמוד".⁴⁸⁸ סטנוב אומנם לא הגיה את נוסח המשנה בסידורו והעמיד בה "גמילות חסדים" כמקובל (ג ע"ב), אך הערתו הקצרה של בער מבהירה כי הוא אינו שותף לתפיסה שהציג קודמו, המבקשת להימנע

⁴⁸⁴ רד"צ הופמן מעיד על קריאה זו ומלמד עליה זכות: "ויען שממקור אי אפשר לומר מספר רבים, חז"ל לקחו להם שם הפעולה כריתה (על משקל סקילה, נפילה) כדי לצייר ממנו מספר הרבים כריתות, ולפי זה אין לשנות הקריאה אשר אנו רגילים בה [דהיינו: פְּרִיטוֹת]" (המסדרונה א, עמ' רטו. מובא אצל ילון, פרקי לשון, עמ' 349).

⁴⁸⁵ בן-יהודה בערכו והערה 3; ילון, פרקי לשון, עמ' 348-349. הסבר אחר ומניח את הדעת לצמיחתה של הצורה "פְּרִיט" הוצע לאחרונה על ידי בר-אשר (תורת הצורות, עמ' 1013), ואף הוא מורה באופן ברור על הניקוד בצירי.

⁴⁸⁶ בכ"י קאופמן צורן הריבוי נמחק ויש כאן "גמילות חסד", אך בהמשך המשנה "גמילות חסדים", ללא תיקון.

⁴⁸⁷ כסילות: "אשת כְּסִילוֹת הוּמִיָּה" (משלי ט, יג); הריסות: "כי חרבתיך ושממתיך וארץ הַרְסָתְךָ" (ישעיה מט, יט); שרירות: "כי בְּשָׁרְרוֹת לְבִי אֶלֶךְ" (דברים כט, יח) ועוד; ידידות: "נתתי את יְדוֹת נַפְשִׁי בְּכַף אוֹיְבִיָּה" (ירמיה יב, ז).

⁴⁸⁸ וי"צ סי' כט.

משימוש בצורה שאינה עולה במקרא, ובפרט כאשר המשקל עצמו קיים בו. ואולם, דומה שיש מקום להשיג על הזיקה שיוצר בער בין הצורה הנדונה "גמילות" לבין הצורות המקראיות שהוא מביא בהערה. צורות אלה הן צורות נפרד (לפחות ביחס ל"כסילות" ו"הריסות" ניתן לומר זאת בוודאות), ואילו "גמילות" היא צורת נסמך, ככל הנראה של הנפרד "גמילה". ואכן, צורות נסמך ממשקל קטילה בסיומת – וְ מוכרות במסורות לשון התפילה: צְמִיחוֹת קֶרֶן (מהנפרד "צמיחה"), עֲרִיכוֹת נֹר (מהנפרד "עריכה"), ובמיוחד בצירוף המוכר "שפיכות דמים" (מהנפרד "שפיכה").⁴⁸⁹ הכרעתו של בער לטובת הצורה השגורה "גמילות חסדים" אינה מפתיעה, ודחיית התיקון של סטנוב על דרך המקרא היא מובנת, אך דומה שבמקרה זה הוא לא דייק בניתוח תצורתה של התיבה.

5.3.2 רְשׁוֹת (עמ' 78), רְשׁוֹת (עמ' 272)

שני שמות חתומי – וְ, ספק דומים ספק זהים, נידונו אצל בער, והוא מדייק בניקודם ומבחין בהוראתם: "רְשׁוֹת" ו-"רְשׁוֹת". בברכת "יוצר" מתוארת תפילתם של המלאכים אשר "נותנים רשות זה לזה להקדיש ליוצרם" וכו'. בער עומד על הוראתה של "רשות" ומדגיש את הניקוד בשווא:

רְשׁוֹת מלה תלמודית ובלה"כ היא רשיון (עזרא ג', ז') ונקודה הרי"ש בשבא בכל הספרים והנה היא במשקל פדות, כסות.

לא מצאנו מי שניקד או פירש באופן שונה, ומסתבר כי הדברים אמורים בזיקה למחלוקת בניקודה והוראתה של "רשות" במסכת אבות: "אהב את המלאכה ושנא את הרבנות ואל תתודע לרשות" (א, יב); "הוּוּ זְהִירִין בְּרִשׁוֹת" (ב, ג). באמצעות השוואה בין שתי הצורות בער מבהיר את ההבחנה ביניהן: "רְשׁוֹת" בברכת "יוצר" מנוקדת בשווא, נגזרת מהשורש רש"י והוראתה 'רשיון', ואילו "רְשׁוֹת" באבות מנוקדת בקמץ, נגזרת מ'ראש', והוראתה 'שלטון':

לרשות, למלכות, וכטעם אל תתהדר לפני מלך (משלי כ"ה ו'), ונקודו רְשׁוֹת הרי"ש בקמץ בכל הסדורים, והוא מגזרת ראש בחסרון האל"ף, וכן האומר אין רְשׁוֹת בשמים (ספרי האזינו) הָרְשׁוֹת מקברת את בעליה (יומא פ"ו ע"ב) ורביו שתי רְשׁוֹת (ב"ר סוף דף ג') כמה רשיות (דברים רבה דף רפ"ט) הרבה רשיות (סנהדרין ל"ז), ונבטל [=ונבדל] בזה מן רְשׁוֹת שהרי"ש בשבא והוראתו רשיון לדבר ובל"א עלויבניט. וראה רד"ק בשרש רשה.

המובאות שמציין בער מספרות חז"ל אומנם מדגימות את השימוש ב"רשות" בהוראה של 'שלטון', אך אין בהן כדי ללמד על ניקודה בקמץ. ואכן, יש עדויות על הניקוד "רְשׁוֹת", בשווא, גם

⁴⁸⁹ ריזיק, עמ' 296, והספרות הנזכרת בהערות 297-298. וראו גם בהמשך, עמ' 367-368.

בהוראה זו: כך היא מנוקדת בכ"י קאופמן בשתי הופעותיה במסכת אבות וביתר היקרויותיה במשנה,⁴⁹⁰ וכך בסידורי איטליה ובכמה סידורים אחרים.⁴⁹¹ ניקוד זה עשוי לשקף פרשנות הגוזרת אף את "רשות" בהוראת 'שלטון' מהשורש רש"י ויוצרת זיקה בין משמעויותיהם, כפי שעולה מדברי ר"ע מברטנורה: "השררה קרויה רשות, מפני שהרשות בידה לעשות כרצונה". מכל מקום, בעדי נוסח רבים של המשנה ובסידורים מנוקד כאן "רשות", בקמץ,⁴⁹² ומדקדקים העדיפו לגזור את שתי התיבות משורשים שונים ולנקדן באופן שונה, כפי שעושה גם בער.

5.3.3 אֲמָדוֹת (עמ' 273)

"אמדות" עולה במסכת אבות (א, טז): "רבן גמליאל אומר: עשה לך רב והסתלק מן הספק ואל תרבה לעשר אמדות". זוהי צורה יחידאית במשנה ובמקורות העברית בכלל, ומפרשים ומדקדקים התקשו בצורתה, גיזרונה והוראתה.

המעמידים אותה בכתוב זה⁴⁹³ גזרו אותה, כצפוי, מהשורש אמ"ד שמשמעותו 'הערכה מקורבת', 'חישוב מספרי שאיננו מדויק'. רש"ס ניקד "אומדות" (ב, 565) כצורת הפסק של בינוני רבות⁴⁹⁴ המשמשת כאן כתואר למעשרות: אל תרבה לעשר מעשרות שהן אומדות, כלומר: שחשבונו אינו מדויק.⁴⁹⁵ ר"י עמדין תמך אף הוא בניקוד "אומדות" אך ראה בה צורת ריבוי של השם "אומד"⁴⁹⁶ ויצא בחריפות כנגד ניקודו של רז"ה "אמדות" (סו ע"ב): "לכן לא ידעתי מה הגיע לו שבדה משקל מלבו. אשר לא היה ולא נברא ולא נמצא דוגמתו לא מתורגם ולא נקרא".⁴⁹⁷ רז"ה אינו מעיר על צורה זו וקשה לדעת מהו הרקע להכרעתו, אך היידנהיים נוקט אף הוא את הניקוד "אמדות" (פב ע"ב) וללא תוספת ביאור והסבר. חלופה אחרת מוצעת על ידי סטנוב המנקד "אמדות" (קכו ע"א), תואר הפועל הגזור מהצורה הסגולית "אמד": "כי היא שם התאר למעשרות שנקחו באומד הדעת

⁴⁹⁰ מכשירין ב, ה-ו. כך מנוקד גם הצירוף "אגרות שלרשות" (מו"ק ג, ג), אך נחלקו שם בהוראתה. צורת הריבוי "רשויות" עולה במשנה פעם אחת (סנהדרין ד, ה), אך ניקודה בשווא אין בו כדי ללמד על היחיד.

⁴⁹¹ שרביט, אבות, עמ' 72, 83; ריזיק, עמ' 297.

⁴⁹² שרביט, שם.

⁴⁹³ זאת לעומת גרסתו של סופר כ"י קאופמן שבסוף השורה כתב "אומ", באל"ף, אך בראש השורה שאחריה העמיד את הצורה במלואה בכתוב בעי"ן: עומדות. גרסה זו נתפסה על ידי רס"ג כמסורת ארץ ישראל, והיא נזכרה גם על ידי רשב"ץ ומלאכת שלמה (שרביט, שם, עמ' 77). עיון מקיף במסורת סופר כ"י קאופמן מלמד כי במקרה זה הכתיב בעי"ן אינו משקף משמעות שונה וכך כתובות כל היקרויותיו של השורש אמ"ד במשנה, בפועל ובשם. לדוגמה: פאה ה, א; גיטין ז, ג; סנהדרין ד, ה; מכות ג, יא; תמיד ב, ה. גם בתוספתא ובירושלמי משמשים שני הכתיבים זה לצד זה, כשהכתיב בעי"ן מצוי יותר.

⁴⁹⁴ ייתכן שמסורת הכתיב בעי"ן הייתה מוכרת גם לרש"ס, והיא השפיעה על בחירת הדוגמאות המשובצות בדבריו: "אומדות. זאת המלה היא בינוני תאר לנקבות על משקל עומדות היו רגלינו... ונקדה המ"ם בקמץ מפני ההפסק כמ"ם והארץ לעולם עומדת".

⁴⁹⁵ במהדורה הראשונה של סידורם ר"ע ור"א ניקדו "אומדות" (סו ע"א), אך בשתי המהדורות הבאות קשה לקבוע בוודאות האם הוא"ו בחולם או בשורוק, והם אינם מעירים על כך דבר. יצחקי מעריך שהניקוד הוא "אומדות" כפי שיש אצל רש"ס (יצחקי, לו"א, עמ' מח).

⁴⁹⁶ על פי 'מאגרים' היא מתועדת פעם אחת בקדושתא לשבועות של הפייטן בנימין בן שמואל, המתוארכת לתחילת האלף השני. הניקוד "אומד" מתבקש שם מהחריזה.

⁴⁹⁷ לו"א ח"ב סי' כו.

(והוא חסר המתואר כמו ועשיר יענה עזות) וכפי מה שהורגלנו לקרא בנפרד אומד הדעת ע"מ קודש. לכן נאמר הרבוי ממנו אומדות ע"מ אחרות עקלקלות".⁴⁹⁸ בשונה מקודמיו שראו בסיומת – ות צורן ריבוי, סטנוב רואה בה צורן של תואר הפועל. בער מאמץ את עמדתו של סטנוב הגוזרת את "אמדות" מ"אמד" אך חולק עליו בניקודו והוראתו של הצורן הסופי. הוא מנקד "אומדות" ורואה בסיומת –ות בשורק צורן הפשטה:

אומדות כן נקודו וכן כתב בעל וי"צ רק שהוא נקד הוי"ו בחולם וצ"ל בשורק במשקל אומנות, והוראת התיבה כמחשבת עצמו וכטוב בעיניו בל"א נאך גוטדינקען.

5.3.4 ענותנותו (עמ' 309)

בסדר "ויתן לך" למוצאי שבת משובצת מובאה מהתלמוד הבבלי (מגילה לא ע"א) הפותחת במימרא משמו של ר' יוחנן: "בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש ברוך הוא שם אתה מוצא ענותנותו". מוסכם על הכול כי הצורה "ענותנות" בנויה על בסיס שם התואר "ענותן" בתוספת צורן ההפשטה –ות. במקרה זה לא נחלקו בהוראתה של התיבה או בניקודו של הצורן הסופי, והדיון נסוב על תנועתה של העי"ן בצורת היסוד.

על פי "מאגרים", "ענותנות" נקריית פעמיים בספרות התנאים⁴⁹⁹ ויותר מכך בספרות האמוראים. המקורות אינם מנוקדים אך כמה דוגמאות שיש בהן כתיב מלא יו"ד (עיותן, עינותנות) עשויות להעיד על הקריאה בחיריק, קריאה שעולה מהתרגומים הארמיים למקרא וממחזורים אשכנזיים.⁵⁰⁰ ואכן, בסידורים רווח כאן הניקוד "ענותנותו", וכך גם בכל הסידורים המדוקדקים.⁵⁰¹ לעומת כל קודמיו בער מכריע לנקד "ענותנותו", בפתח, ומעיר בקצרה:

ענותנותו עי"ן בפתח כן העקר כי נבנה מן ענו.

לכאורה, קשה לחלוק על קביעתו של בער: התואר "ענותן" מבוסס על "ענו" שבמקרא, ומתבקש שתישמר בו תנועת a המקורית. ואולם, פשוטה ככל שתהיה, קביעה זו עומדת בניגוד לכל מסורות הניקוד וההגייה בעברית ובארמית הקוראות בחיריק, ומסתבר, אפוא, שהיא מבוססת על הנחה שגויה. גרוס⁵⁰² קובע כי התואר "ענותן" והצורה המופשטת "ענותנות" שבנויה עליו לא עוצבו בלשון חכמים אלא בארמית שבפי היהודים, ותנועת העי"ן אכן משמרת את התנועה המקורית – אך לא זו של "ענו" (או "ענה"), אלא תנועת i שבארמית: "ענותא", "ענותא".

⁴⁹⁸ וי"צ סי' תלג.

⁴⁹⁹ מכילתא דר"י, בחדש (יתרו) פרשה ט; תוספתא שבת טז, ז.

⁵⁰⁰ גרוס, עמ' 116 הע' 104-105; אלדר, מסורת, ב, עמ' 187, 266.

⁵⁰¹ רש"ס (ב, 476); ר"ע ור"א (נא ע"א); רז"ה (נ ע"א); סטנוב (פט ע"א) והידנהיים (קא ע"ב).

⁵⁰² גרוס, עמ' 117.

בנוסח הווידוי "על חטא" ליום הכיפורים משמשים שמות רבים החתומים בצורן ההפשטה –ות: (ועידת) זנות, טפשות (פה), עזות (מצח), פלילות, קלות (ראש), קשיות (עורף), רכילות. בסדר עבו"י נוסף להם גם "על חטא שחטאנו לפניך בצרות עין", ובער קושר ביניהם:

בצרות עין הוי"ו בשורק כחבריו בפלילות בקלות בקשיות...

כך מנוקד בסידורים ובמחזוריים רבים וכך מורגל צירוף זה בפיהם של דוברי העברית, אולם דבריו של בער עשויים לרמז כי צורה זו אינה מוסכמת על הכול. ואכן, אצל סטנוב מוצאים כאן "בצרות עין", בחולם (קכ ע"א). ניקוד זה עשוי להיתפס כמשוגת הדפסה חסרת משמעות, אך בחיבורו "ויעתר יצחק" סטנוב מצדיק אותו ודן בחלופות השונות לניקודו של הצירוף:

בצרות רמ"פ בסי' קמ"ב הי' חוכך בו לנקד צרת עין כפי מציאותו בכתובים והנה שניהם

כאחד בכתובי אשר ראינו צרת נפשו (ראשית מ"ב, כא) צרות לבבי הרחיבו (תלי' כ"ה,

[יז]) אך עכ"פ אין מקום לנקד הרי"ש במלאפום כמו שנקד הש"ת. (וי"צ, סי' תד)

כפי שמציין סטנוב, ערעור על הניקוד "צרות עין" מצוי כבר בהשגותיו של ר' מרדכי דיסלדורף על סידור רז"ה מהטעם ש"משקל צרות במלאפום" לא נמצא במקרא,⁵⁰³ ושניהם פונים אל המקרא כדי לבקש בו חלופה מתאימה: רמ"פ מציע "בצרת עין" ואילו סטנוב מעדיף "בצרות עין". ניכר מדבריהם כי הם מציעים צורות אלה מסברתם מתוך שיקול דקדוקי, אך הצעותיהם מכוונות בדיעבד למסורות ישנות המתועדות במחזוריים: במחזור וורמייזא מנוקד "בצרות עין" (ב, עמ' 69), ואילו במחזור פראג רע"ו יש "בצרת עין".⁵⁰⁴ מכל מקום, הגהות אלה לא הותירו רושם של ממש - בכמה ממהדורות המחזור היידנהיים אומנם הלך בעקבות סטנוב והדפיס "בצרות עין",⁵⁰⁵ אך בסידורו הוא שב וניקד "צרות עין" (קלח ע"ב), כשהוא מלווה זאת בהערה בגיליון: "הוי"ו במלאפום כחבריו בקלות בקשיות". בער מעתיק את הערתו של היידנהיים ומרחיב אותה:

ובמס' ערכין דף ט"ז על ז' דברים נגעים באים על לשון הרע וכו' ועל צרות העין, ופירש

רש"י שצרה עינו באחרים ואינו מהנה שכניו מכליו על ידי שאלה וכן פירש גם בסוטה מ"ז

ע"ב (בל"א מיסגונוט).

מעבר להסבר (המועתק אף הוא מאחת ממהדורותיו של סידור היידנהיים) ולמראי המקום שהוא מציין להם, יש חשיבות לסוגריים שבסופם: "בל"א מיסגונוט". לעומת הצעות התיקון של רמ"פ

⁵⁰³ השגות רמ"פ, סי' קמב (בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' שג). למעשה רמ"פ דוחה את הצעת התיקון שלו מפני המציאות הרווחת: "אבל מפני שבכל הספרים נמצא במלאפום הנחתיהו".

⁵⁰⁴ במחזור פראג רע"ט יש כאן הניקוד המקובל: בצרות עין.

⁵⁰⁵ כך, לדוגמה, במחזור ערבית ליוה"כ תקס"ג, וכך במהדורת תקס"ז בשחרית (כז ע"א), מוסף (ז ע"א) ומנחה (כא ע"ב).

ושל סטנוב שנגזרו מהשם "צָרָה" בנטייתו המקראיות השונות, התרגום לגרמנית שבער מציע משקף את ההבנה כי מדובר בשם עצם מופשט הבנוי על בסיס שם התואר "צָר".

5.3.6 עֲרִירוֹת (עמ' 420)

דרך תצורה זו המצויה הרבה בנוסח הווידי עומדת ברקע דבריו של בער על הלשון "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם כרת וערירי". זהו הנוסח הרווח כיום במחזורים רבים, וכך כבר בסידור רב הירץ ובסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"ע (סד ע"ב), רז"ה (סג ע"ב) וסטנוב (קכ ע"א). כך מעמיד גם היידנהיים במחזור ליום כיפור, אך בהערה הוא עומד על הקושי הדקדוקי שמעוררת כאן הצורה "ערירי": "אכן מה שאמר כרת וערירי היא קשה כי ערירי הוא תואר וגם פה הי' לו לומר ערירות כמנהג הלשון".⁵⁰⁶ כפי שנוהג סטנוב במקרים דומים, היידנהיים אינו שולח ידו בנוסח הווידי ומציע את ההגהה בסוגריים: "כרת וערירי (נ"א וערירות)" (קלט ע"א).⁵⁰⁷ בער, לעומת זאת, אינו נרתע מתיקון לשונו של הווידי. הוא אינו מוצא צד זכות לנוסח הרווח "כרת וערירי" ואינו רואה הצדקה להנציח את השיבוש הדקדוקי שיש בו:

וערירות, כן הוא בסדור דפוס אמשטרדם משנת אמ"ת וכן העקר והוא שם דבר *(קינדערלאַסיגקייט)* דוגמת מרירות, פלילות, ובס"א **וערירי** ולא יתכן כי זה שם תואר *קינדערלאַס,* בראשית ט"ו, ב'. אך לדעת כי בסדור רב עמרם גם בכל ספרים ישנים וכ"י לא נמצא לא ערירי ולא ערירות וא"כ איננו אלא תוספת אחרונים...

אין ספק כי יש כאן מעשה מכוון של תיקון על פי דקדוק, אך כדרכו, בער מבקש ומוצא לו תיעוד מוקדם - בסידור שנדפס באמסטרדם בשנת תמ"א (1681). אילו עמד לפניו סידור רש"ס היה בער יכול להזכיר את גרסתו התומכת אף היא בכיוון זה: "כרת וְעִרְיֹת" (ב, 704). מכל מקום, במקרה זה האפשרות להביא ראיות ממקורות קדומים היא מוגבלת, שכן כפי שמציין בער ברבים מהם הנוסח הוא "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם כרת", ותו לא.

5.3.7 מִרְדּוֹת (עמ' 420)

צורה נוספת חתומת – ות העולה בנוסח הווידי היא "מרדות": "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם מכת מרדות". צורתה מוסכמת אך מפרשים ומדקדקים נחלקו בגיזרונה.

⁵⁰⁶ מחזור ערבית ליוה"כ, תקס"ג. מובא כאן על פי "ליקוטי רוו"ה" בתוך: סץ, מילואים, עמ' תמה.
⁵⁰⁷ כפילות זו מצויה גם במחזורים מתוקנים בני ימינו: כך בסידור "אוצר התפילות" ח"ב עמ' תקסח 1135, וכך נוהג גולדשמידט (יוה"כ, עמ' 8).

רש"ס גזר אותה מהשורש מר"ד: "מרדות. הוא שם מענין מרד כמו בן נעות המרדות (שמואל א' כ'),⁵⁰⁸ ואילו בער מביא ראיות מפירושו של רש"י לתלמוד ולמקרא כי היא גזורה מהשורש רד"י והמ"ם היא תחילית:

מכת מרדות, ...ורש"י בחולין קמ"א ע"ב פירש מכת מרדות, רידוי בתוכחת שלא ירגיל בזה, ואין לה קצבה אלא עד שיקבל עליו עכ"ל, וכן בשבת דף מ' ע"ב מכת מרדות ופירש רש"י רדוי, וכן בברכות דף ז' טובה מרדות אחת בלבו של אדם מכמה מלקיות ופירש רש"י ל' רדוי והכנעה, גם בש"א כ', ל' בן נעות המרדות פירש רש"י ראוייה לרדות וליסר, ובתנחומא ראש פ' שמות כל המונע בנו מן המרדות, וא"כ שרשו רדה והדל"ת דגושה ובשקל מִפְעוֹת.

רש"ס ובער מתבססים שניהם על הופעתה היחידאית של התיבה במקרא: "בן נעות המרדות" (שמ"א כ, ל), ועמדותיהם מייצגות את שני הכיוונים המצויים בפרשנות המסורתית, בפרשנות המודרנית ובמילוני המקרא.⁵⁰⁹ מכל מקום, גם אם בפסוק בשמואל ניתן לנתח את "מרדות" הן מהשורש מר"ד ועל בסיס השם "מִרְד" והן מהשורש רד"י בהוראה של "רידוי", בער רואה לנגד עיניו את ההקשר שבו נתונה התיבה בנוסח התפילה. בהקשר זה, בצירוף "מכת מרדות" האפשרות השנייה היא פשוטה וטבעית יותר: מכה שמטרתה לרדות.⁵¹⁰

5.4 שמות פרטיים

בתוך כלל ענייני התצורה מהווים השמות הפרטיים קטגוריה נפרדת בעלת מאפיינים ייחודיים: צורתם של השמות אינה נקבעת על ידי תבניות מורפולוגיות ידועות וקבועות, והיא משקפת בדרך כלל מוסכמות כתיב והגייה שהתקבעו על רקע גורמים שונים - היסטוריים, פונטיים או מורפולוגיים. בעקבות ויינרייך, ברויאר עומד על כך שבסביבה דו-לשונית השמות הפרטיים "אינם מתמיינים בבירור לאחת הלשוניות, כעולה ממנהגם של דוברים דו-לשוניים לנקוט צורת שם אחת בשתי הלשוניות".⁵¹¹ הבנה זו עומדת ביסוד הדיון שמציג ברויאר בצורתם של השמות בתלמוד, והדברים יפים גם לשמות פרטיים העולים בסידור. רוב השמות שבער מעיר עליהם ומדייק את צורתם הם שמותיהם של תנאים הנזכרים בפרקי המשנה וספרות חז"ל: חלק מהערותיו נוגעות

⁵⁰⁸ סידור רש"ס, ב, עמ' 704.

⁵⁰⁹ רד"ק, מצודת דוד ומלבי"ם פירשוה כנגזרת מהשורש מר"ד, וכן תרגמו השבעים, ואילו רש"י ורלב"ג גזרו אותה מרד"י וכן פירש קיל בסדרת "דעת מקרא". במילוני המקרא בד"ב ו-HALOT נזכרות זו לצד זו שתי האפשרויות.

⁵¹⁰ עם זאת, ניתן למצוא טעם בצירוף 'מכת מרדות' גם על בסיס השורש מר"ד: מכה שניתנת בעקבות מרד.

⁵¹¹ ברויאר, פסחים, עמ' 35.

לכתיב,⁵¹² אך בכמה מהן בער מתייחס לצורתו של השם וקובע את הגייתו הראויה – בדרך כלל בזיקה למקרא, אך עולים בדבריו גם שיקולים נוספים.

5.4.1 נְחוּם (עמ' 192)

במשנה הראשונה בפרק "במה מדליקין" מובאת מימרא משמו של נחום המדי: "נחום המדי אומר מדליקין בחלב מבושלי", ובער מעיר כי יש לנקד "נחום" בפתח כפי שמנוקד שמו של הנביא המקראי:

נְחוּם. נו"ן בפתח כן נקודו (נחום א', א')

הערה קצרה זו רומזת לקיומו של ניקוד אחר בשם זה, ואכן, בסידורי אשכנז רווח במשנה הניקוד "נְחוּם", בקמץ.⁵¹³ מעדותו של רש"ס עולה כי כך הייתה הגייתו המקובלת של השם "נחום" לא רק בקריאת המשנה אלא גם בשימוש החי והטבעי: "שמות האנשים אשר המה חיים עדנה הנקראים בשם זה בכולם קורין הנו"ן בקמץ".⁵¹⁴ רש"ס אומנם מכריע כי ראוי לנקד ולהגות "נְחוּם" בפתח כמציאותו במקרא, אך הערתו של בער (שנכתבה כמאתיים וחמישים שנה מאוחר יותר) וניקודם של סידורים ומשניות מלמדים כי הגייה אשכנזית זו המשיכה להתקיים, ולא עלה בידו לעקור אותה. ואכן, מסורת זו חוזרת מאות שנים אחורה ומתועדת כבר בכ"י קאופמן (בחמש מתוך שש הופעותיו של שם זה במשנה), ומשתקפת בהמשך גם בחלק מדפוסי המשנה.

סוגיה זו נתבררה על ידי ילון⁵¹⁵ אשר סקר את מסורות הניקוד וההגייה בדפוסים ובפיהם של עדות ישראל, והראה כי רבות מהן מקיימות את הניקוד המקראי "נְחוּם". בתוך כך עמד ילון על הרקע לניקוד בקמץ המאפיין את המסורת האשכנזית, וקבע כי מדובר בהתפתחות מאוחרת שיסודה בשינויים שחלו בהגייה האשכנזית במהלך המאה הארבע-עשרה. ידוע המעתק o < a בהגיית הקמץ בפיהם של אשכנזים, אך לצידו מוצאים גם כמה דוגמאות הפוכות לתיבות שניקודן בפתח ויהודי מזרח אירופה הוגים בהן את הפתח כקמץ, כמו לדוגמה: פָּחור, קֶדס, וכך גם נְחוּם.⁵¹⁶ הכרעתו של ילון לנקד במשנה "נְחוּם" בפתח עולה בקנה אחד עם מעשיו של בער כמאה שנים קודם לכן, אך הם הגיעו למסקנה זו מתוך תפיסות דקדוקיות שונות ועל בסיס הנחות שונות: דבריו של בער משקפים את תפיסתו המעניקה עדיפות לניקוד המקרא ומבקשת, במידת האפשר, להעמיד על פיו גם את הצורות במשנה. ילון, לעומת זאת, מכיר בקיומן של מסורות הגייה בספרות חז"ל הסוטות

⁵¹² לדוגמה: "עקיבה" בה"א (עמ' 203) או "נְתַי" (עמ' 272) ו-"שמי" (עמ' 273) ללא אל"ף.

⁵¹³ כך, לדוגמה, בסידורי רב הירץ, פראג רע"ו ו-רע"ט, הדרת קודש ולובלין תל"ח, וכך בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (לו ע"ב), רז"ה (לו ע"א) וסטנוב (סב ע"ב).

⁵¹⁴ סידור רש"ס, ב, עמ' 301. דבריו של רש"ס כי "כן מורגל בפי כל ישראל" מתייחסים, כמובן, למרחב האשכנזי שאותו הוא הכיר.

⁵¹⁵ ילון, מבוא לניקוד המשנה, עמ' 111-112.

⁵¹⁶ על פי הסבר אחר שמציע ילון, המעתק מפתח לקמץ בתיבות אלה הוא בהשפעת העיצור הגרוני. עיין שם.

מדקדוק המקרא, ואינו נרתע מלנקד את המשנה על פיה. ניתוח צמיחתו של הניקוד "נְחוּם" מלמד כי מדובר בתופעה אשכנזית נקודתית, ועל כן קובע ילון כי במקרה זה אין להתחשב בו ויש לנקד "נְחוּם" בפתח - כפי שהוא במקרא וכפי שקיימו יתר עדות ישראל בניקודן ובהגייתן.

5.4.2 אַנְטִיגֶנוֹס (עמ' 271)

אנטיגנוס איש סוכו נזכר במשנה פעם אחת, באבות א, ג: "אנטיגנוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק" וכו'. כך מופיע שמו של תנא זה בסדר עבו⁵¹⁷ וכפי שהוא בסידורים רבים אחרים ובכל הסידורים המדוקדקים.⁵¹⁸ עם זאת, במקורות הוא מתועד באופנים שונים⁵¹⁹ ובער מתייחס לניקוד "אנטיגֶנוֹס" בפתח:

אנטיגנוס, כתב רשב"ץ כי הגרסה הקדומה אנטיגֶנוֹס הנו"ן פתוחה, ובאמת כן מצאתי בב' כ"י, אבל ברוב סדורינו הוא בוי"ו אחרי נו"ן וכן אלעזר בן אנטיגנוס (חולין נ"ה, ב') חנינא בן אנטיגנוס (קדושין ע"ו)...

כפי שמציין בער, יש שראו ב"אנטיגֶנוֹס" את צורתו המקורית והקדומה של שם זה, ואכן, כך מנוקד כאן בכ"י קאופמן וכך גם ביתר היקרויותיו של השם במשנה (14X).⁵²⁰ מסורת זו עולה גם מהכתיב החסר "אנטיגנס" המצוי הרבה בעדי הנוסח הטובים של ספרות חז"ל,⁵²¹ ובער מוסיף עדות על הניקוד בפתח בשני כתבי-יד שהיו לפניו. ואולם, כנגדם עומדים רוב הסידורים שהכיר שבהם כתוב "אנטיגנוס" מלא וא"ו, ולאור זאת הוא מכריע לנקד במשנה "אנטיגנוס איש סוכו", בחולם. בער מחזק את הכרעתו מהכתיב בוא"ו שמוצאים בכמה מקומות בתלמוד. דבריו מתבססים על מהדורות הדפוס, אך גם בעדי הנוסח הטובים של ספרות חז"ל שכיח עד מאוד הכתיב המלא "אנטיגנוס" (לצד "אנטיגנס").⁵²²

5.4.3 יוֹסִי (עמ' 272)

בין זוגות התנאים הנזכרים בפרק הראשון של מסכת אבות מוצאים במשנה ד את הזוג "יוסי בן יעזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים". בער מעיר כי השם "יוסי" אינו אלא קיצורו של השם "יוסף", כפי שאכן מצוי בכמה מעדי הנוסח של המשנה ובחלק מהסידורים:⁵²³

יוֹסִי בן יעזר, שמו השלם יוֹסֶף בן יעזר (וכמו שכתוב גם בקצת נוסחאות יוסף ולא יוסי) אלא שנתקצר, וכן יוסי בן יוחנן נתקצר מן יוסף, וכן כל יוסי הוא יוסף...

⁵¹⁷ את שם העיר "סוכו" בער מעמיד בכתיב בש"ן כפי שהיא במקרא. ראו לעיל, פרק א, סעיף 3.2.1.

⁵¹⁸ רש"ס מנקד "אנטיגנוס", בשורוק. סידור רש"ס, ב, עמ' 556.

⁵¹⁹ שרביט, אבות, עמ' 64.

⁵²⁰ מלבד משנה זו באבות שבה נזכר אנטיגנוס איש סוכו, יתר היקרויותיו של "אנטיגנוס" במשנה הן בשמו של ר' חנניה בן אנטיגנוס (לדוגמה: בכורות ז, ב; קידושין ד, ה; נדה ח, ב ועוד).

⁵²¹ לדוגמה: ספרא אמור ז, א; תוספתא סוכה, ד, ב; ירושלמי שבת ד, ב (ז ע"א), ועוד. הבדיקה על פי "מאגרים".

⁵²² לדוגמה: מכילתא דרשב"י יתרו פרשה ו; תוספתא ערובין ג, יא; יבמות פ ע"א; בכורות ל ע"ב ועוד.

⁵²³ שרביט, אבות, עמ' 66.

הוא אינו מציין זאת במפורש, אך הדעת נותנת שהדברים אמורים על רקע ההגייה העממית "יוסי" שרווחה בפייהם של אשכנזים ונשמעת גם כיום. ההכרה בכך שהשם המלא הוא "יוסף" מוליכה אל המסקנה כי יש לנקד ולהגות "יוסי", בצירי ולא בחיריק. ברקע עניין מורפולוגי זה שבער טורח להעמידו על דיוקו עומדת סוגיית כתיב שבער אינו מרחיב עליה ונוגעת להבדלי הכתיב בין ארץ ישראל ובבל: השם "יוסף" עולה בספרות התנאים והאמוראים בצורה מקוצרת, אך בספרי ארץ ישראל מוצאים אותו בכתיב "יוסה" ואילו בתלמוד הבבלי הצירי הסופי מסומן ביו"ד ועל כן שכיח בו הכתיב "יוסי".⁵²⁴ כתיב זה נתפס בטעות כמשקף תנועת חיריק, וכתוצאה מכך נהגתה צורתו המקוצרת של השם "יוסף" באופן רחוק ממקורו. הגייה אשכנזית זו נשתקעה בפייהם של דוברי העברית החדשה, וכך, בחיריק, מקובל כיום לבטא את כינוי החיבה מהשם "יוסף".

5.4.4 מתתיה (עמ' 283)

במסכת אבות ד, טו נזכר שמו של ר' מתתיה בן חרש, ובער עומד על החילופים המצויים בצורתו של השם "מתתיה" בסידורים ובספרות חז"ל:

רבי מתתיה, כן הוא במחזור רומא גם במדרש שמואל. אבל בכ"י ושאר סדורים כתוב מתיא וכן במשניות ובגמרא ברוב המקומות כגון שאל מתיא בן חרש (יומא, נ"ג) מתיא בן חרש מתיר (שם פ"ג) אלעזר בן מתיא (פסחים ע"ט סוטה ל"ד קדושין ל"ב) יוחנן בן מתיא (ב"מ ראש פ' ז') יהושע בן מתיא (עדות פ' ב') וכן במשנה א' פרק ג' דיומא מתיא בן שמואל כפי נוסח הגמרא, אמנם בנוסח המשניות שם גם בשקלים פ' ה' משנה א' **מתתיה**. ונראה כי קראו מתיא תי"ו בחיריק ודגוש להורות על חסרון תי"ו אחרת ובמלואו הוא מתתיה כמו במקרא (דה"א כ"ה, כ"א) וראה אבן העזר ס' קכ"ט סעיף כ"ד...

בדיקה של הנתונים ב"מאגרים" מבססת את הרושם העולה מהדוגמאות שמביא בער: השם המלא "מתתיה" מופיע במיעוט המקרים,⁵²⁵ ואילו ברובן המוחלט של ההיקריות בספרות חז"ל באה הצורה ה'מקוצרת' בתי"ו אחת, והן מתחלקות באופן כמעט שווה בין הכתיב באל"ף (מתיא) ובה"א (מתיה).

⁵²⁴ ברויאר, פסחים, עמ' 53 והספרות הנזכרת בהערות 220, 221.

⁵²⁵ השם 'מתתיה' עולה במטבעות מהמאה הראשונה לפנה"ס ובהמשך הוא שב ומופיע בפיוטים ובספרות המדרשית המאוחרת. לעומת זאת, בספרות התנאים והאמוראים הוא מצוי פעמים ספורות בלבד: הכתיב 'מתתיה' חוזר שלוש פעמים במסורת סופר כ"י קאופמן, פעם נוספת בספרי דברים (פ"י קלב), וכן בבבלי (מגילה יא ע"א). בין שלוש היקריותיו בכ"י קאופמן, בשתי הזדמנויות סמוכות הוא מנוקד 'מתתיה' (יומא ה, ו), אך בהופעתו במסכת אבות הנקדן מותיר את התי"ו השניה ללא ניקוד, ומביא בכך לידי ביטוי את מסורת ההגייה האחרת: מתתיה. תופעה דומה חוזרת שלוש פעמים בפרק א' של אבות דרבי נתן בכתב היד JTS Rab.25, שהועמד כמסירה הטובה ביותר של חיבור זה ב'מאגרים'.

אין להתפלא, אפוא, כי גם בסידורים מצויה צורה זו,⁵²⁶ ואף במדוקדקים שבהם כתוב ומנוקד "מִתְנָא". כך רש"ס (ב, 599), ר"ע ור"א (עב ע"א) רז"ה (עא ע"א) וסטנוב (קלז ע"א). לעומת זאת, היידנהיים מתקן ומעמיד כאן את השם בצורתו המלאה "מִתְנָא" (פז ע"א) וכך עושה בער בעקבותיו, אך מדייק את הכתיב בה"א על פי המקרא: מתתיה (דבה"י א כה, כא). מכל מקום, הניקוד "מִתְנָא" הרווח, כאמור, במשניות ובסידורים מפריך את השערתו כי הצורה המקוצרת נהגתה 'מִתְנָא', בחיריק ודגש בעקבות היבלעותה של התי"ו.

5.4.5. יוֹחֲנָן (עמ' 309)

בסדר "ויתן לך" הנאמר במוצאי שבת משובצת מובאה מהתלמוד הבבלי הפותחת במימרא: "אמר ר' יוחנן: בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש ברוך הוא שם אתה מוצא ענותותו" (מגילה לא ע"א). בער מבקש לדייק את צורתו של השם "יוחנן" כפי ניקודו במקרא:

יוֹחָנָן, החי"ת והנו"ן שניהן בקמץ (עזרא ח' י"ב ונחמיה י"ב, כ"ב. וכ"ג).

כך מנקדים גם סטנוב (פט ע"א) והיידנהיים (קא ע"ב), אך דבריו של בער אמורים כלפי הניקוד "יוֹחָנָן" שהיה מצוי כאן בחלק מהסידורים. כך ניקדו ר"ע ור"א (נא ע"א) ורז"ה (נ ע"א),⁵²⁷ ועדות על ניקוד זה עולה כבר מדבריו של רש"ס אשר ראה בו "טעות מפורסם" ויצא לתקנו אף הוא על פי המקרא: "יוחנן. כ"ה בפסוק החי"ת והנו"ן בקמץ ומבני עזגד יוחנן (עזרא ח') ובקצת סדורים ננקדה החי"ת בחטף פת"ח והוא טעות מפורסם".⁵²⁸ הקפדתם של מדקדקים אלה על צורתו של השם "יוֹחָנָן" כמציאותו במקרא אין בה כדי להפגיע, ואף נקדן כ"י קאופמן הקפיד בדרך כלל על מסורת הניקוד המקראית בבואו לנקד שם זה במשנה. עם זאת, בכ"י פארמה א מוצאים את הניקוד המקראי "יוֹחָנָן" (חגיגה ב, ז) לצד "יוֹחָנָן" (מעשר שני ה, טו), אך יש בו גם "יוֹחָנָן" (שקלים ה, א), ו-"יוֹחָנָן" (סוכה ב, ז). ניתן לתלות זאת בחוסר ההבחנה בין פתח וקמץ המאפיינת את ניקודו של כתב-יד זה, אך אין להוציא מכלל אפשרות כי אכן התהלכו מסורות הגייה שונות בשם "יוחנן" ולא הכול הגו אותו כצורתו המקראית.

לצד דוגמאות אלה המשקפות את המסורות השונות בניקודם והגייתם של שמות תנאים במשנה, בער מדייק גם את צורתו (החריגה) של שם מקראי:

5.4.6. אֵלִיָּה (עמ' 556)

בחלק החותם את ברכת המזון, בין סדרת בקשות הפותחות ב"הרחמן" מופיעה הבקשה: "הרחמן הוא ישלח לנו את אליהו הנביא זכור לטוב". כך הוא הנוסח הרגיל בסידורים ובנוסחאות

⁵²⁶ ראו שרביט, אבות, עמ' 165.

⁵²⁷ אומנם בנוסח "על הניסים" שניהם מעמידים "יוֹחָנָן" בחי"ת קמוצה.

⁵²⁸ סידור רש"ס, ב, עמ' 160. דבריו אלה של רש"ס מתייחסים להופעתו של השם "יוחנן" בנוסח "על הניסים" לחנוכה, אך גם בסדר "ויתן לך" מעיר רש"ס על ניקודו הראוי של שם זה, ומפנה לדבריו אלה (ב, עמ' 476).

הנדפסות של ברכת המזון, וכך שגור בפי כול. בער מדייק כי ראויה כאן הצורה "אליה" כפי שהוא במקרא, בפסוק שעומד ביסודו של נוסח זה:

אֱלֹהֵי הַנְּבִיאַ, כֵּן הִנֵּחוֹן כִּי הִלְשׁוֹן עֲשִׂיהָ מֵלֹאכִי ג', כ"ב. וְשֵׁם אֱלֹהֵי כְּתִיב בְּלִי וְיוֹ בְּסוּף.

קשה לחלוק על הקביעה כי נוסח זה בנוי על פי לשון הפסוק בסוף ספר מלאכי: "הנה אנכי שלח לכם את אֱלֹהֵי הַנְּבִיאַ לפני בוא יום ה' הגדול והנורא" (ג, כב), ושם אכן נזכר הנביא בשם "אֱלֹהֵי" ולא "אליהו" כמקובל בדרך כלל במקרא.⁵²⁹ בער מעדיף את הדבקות במקור המקראי אף על פי שהוא מכריח שינוי של ממש בנוסח המקובל – בכתוב ובהגייה. ייתכן שהעובדה שברכת המזון (ובפרט החלק החותם אותה) אינה נאמרת בציבור הקלה עליו בהכרעה זו לתקן את נוסח הברכה.

5.5 שמות בארמית

5.5.1 עֲלֵם (עמ' 127)

התיבה "עלם" עולה כמה פעמים בארמית שבסידור: "קדיש לעלם ולעלמי עלמא" (עמ' 127); "ה' מלכותה קאם לעלם ולעלמי עלמא" (עמ' 128); "יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמא" (עמ' 129). בער מנקד "עֲלֵם" בלמ"ד פתוחה כפי שהוא במקרא (דניאל ג, לג ועוד), וכפי שמוכח מהיחספות התנועה בצורות הנטויות השונות:

לְעֵלֵם הַלְמִ"ד פתוחה כן הוא בכל ס"י וכן נקוד בדניאל ג', ל"ג, וקבוצו עֲלֵמָא עֲלֵמִין (שם ב', כ'. ומי"ד) יורה עליו שכן העקר ובפלס אֲשֶׁף אֲשֶׁפִין (שם ב', י'. וכ"ז). ואם יהיה נקודו עֲלֵם בקמץ יהיה קבוצו עֲלֵמָא עֲלֵמִין כמו חֶבֶל חֶבְלָא, כְּתָב כְּתָבָא כי כל הקמוצין בסוף לא יסור מהן הקמץ בקבוצן. ובאמת משקל פֶּעֶל לא נמצא בלי ארמית, וכבר דברתי מזה בסי' תוצאות חיים דף קי"ד.

כפי שמציין בער, הניקוד בפתח עולה באופן ישיר ופשוט מן המקרא, ובסידורים רבים (ובעיקר המדוקדקים שבהם) אכן מנוקד "עֲלֵם", כדין. עם זאת, בסידורים מהמאה השש-עשרה מתגלה מבוכה וחוסר עקביות בניקודה של התיבה ומוצאים בהם עֲלֵם, עֲלֵם, עֲלֵם, עֲלֵם, ואף עֲלֵם.⁵³⁰ ניתן לראות בכך עניין פונטי ולתלות זאת בטשטוש ההבדל בין הגייתם של הפתח והקמץ בחלק מן המסורות, אך לשכיחותו הגבוהה של הניקוד "עֲלֵם" ניתן להציע הסבר אחר. הפסוק "ה' ימלוד לעולם ועד" (שמות טו, יח) מתורגם על ידי אונקלוס "ה' מלכותה קאם לעלם ולעלמי עלמא"

⁵²⁹ מלבד בפסוק זה, השם "אליה" מופיע במקרא ארבע פעמים נוספות במלכים ב פרק א (ג, ד, ח, יב) והוא מכוון לאליהו הנביא. וראו רש"י לויקרא כו, מב.

⁵³⁰ לדוגמה: בסידור רב הירץ "קדיש לְעֵלֵם ולעלמי עלמא", "ה' מלכותה קאם לְעֵלֵם ולעלמי עלמא", "יש"ר מברך לְעֵלֵם ולעלמי עלמא"; בסידור פראג רע"ו: "קדיש לְעֵלֵם עלמא", "ה' מלכותה קאם לְעֵלֵם ולעלמי עלמא", "יש"ר מברך לְעֵלֵם ולעלמי עלמא", ועוד כיו"ב.

ובמהדורות המקרא רווח הניקוד "לְעֶלֶם", בשני קמצים.⁵³¹ פסוק זה ותרגומו היו שגורים על לשונם של המתפללים – מלבד קריאתם בפרשת השבוע "שניים מקרא ואחד תרגום" הם משובצים בקדושה דסידרא, וגם בשירת הים פשט מנהג האר"י לאומרו לצד תרגומו.⁵³² הדעת נותנת שהמדפיסים העתיקו אל הסידורים את הניקוד שהכירו מתרגום אונקלוס, ואגב כך ניקדו גם את יתר הופעותיה של "עלם" שלא כניקודה במקרא. רש"ס עמד על שיבוש זה והצביע על מקורו, ובסידורו הוא תיקן את הניקוד והעמיד בלמ"ד פתוחה כמתבקש מארמית המקרא:

לעלם. כ"ה למ"ד השמוש בשב"א והעי"ן בקמ"ץ והלמ"ד השנייה שהיא שרשית בפתח ובתרגום שבתורה על פסוק זה נקדה למ"ד השמוש בפת"ח והעי"ן בחטף פת"ח ולמ"ד השרש בקמ"ץ והוא טעות וסבת הטעות כתובה בהקדמת ספר המתורגמן וכתב שם שיש לבנות יסוד הנקוד של תרגום על ספר דניאל ועזרא... (סידור רש"ס, ב, עמ' 219)

דבריו מדגימים את המבוכה בניקודה של התיבה שכן הניקוד שהוא מכיר בה בתרגום אונקלוס הוא "לְעֶלֶם", אך חשיבותם הם בעיקרון שהוא מביא משמו של ר' אליהו בחור הקובע כי יש לנקד את תרגומי המקרא הארמיים על פי כללי הדקדוק של ארמית המקרא.⁵³³ עיקרון זה התקבל על דעתם של יתר מדקדקי הסידור והם מנקדים "לְעֶלֶם", כדין. על רקע זה בולטת דרכו החריגה של היידנהיים המקיים בסידורו את הניקוד הישן בקמץ: "ה' מלכותה קאם לְעֶלֶם ולעלמי עלמיא" (לב ע"א). קשה לראות בניקוד זה טעות דפוס או פליטת קולמוס שכן כך מנוקדת הצורה גם בהופעתה הנוספת בקדושה דסידרא: "קדיש לְעֶלֶם ולעלמי עלמיא", ובקדיש: "יהא שמה רבא מברך לְעֶלֶם ולעלמי עלמיא" (לב ע"ב). היידנהיים אינו מעיר על כך וניתן רק לשער כי ניקד "עֶלֶם" על פי תרגום אונקלוס. אף על פי שמדקדקי הסידור הצליחו לעקור ניקוד זה שהיה שכיח בסידורים ישנים, נראה שהופעתו המחודשת אצל היידנהיים היא שהביאה את בער להעיר על כך כאן, ושוב בהמשך בנוסח הקדיש: "לְעֶלֶם למ"ד פתוחה וכמבואר למעלה דף 127, וכבר העיר על זה הרב שלי"ה דף רנ"ג ע"ב".⁵³⁴

בער חותם את דבריו בהפניה להערה דומה המופיעה בחיבורו "תוצאות חיים" שאומנם לגופו של עניין אין בה חידוש, אך היא מעוררת עניין שראוי להעיר עליו. וז"ל: "לְעֶלֶם. למ"ד בפתח כצ"ל

⁵³¹ כך הוא הניקוד במהדורת ברלינר שנדפסה על פי דפוס סביונטה שי"ז, וכך במהדורות הדפוס הנפוצות של המקרא. הקושי הדקדוקי העיקרי המתעורר ביחס לתרגום הארמי לפסוק זה נוגע לצורת הפועל "קאם", וראו לעיל 3.5.1.
⁵³² רמ"א, או"ח סי' נא, ז; מ"ב שם ס"ק יז. בער מתייחס למנהג זה ולמקורותיו בהערה בעמ' 74. בסידורו הוא מעמיד את התרגום הארמי בסוגריים - בניקוד המקראי "עֶלֶם" וללא צורת הפועל (המשובשת) "קאם".

⁵³³ "על כן אמרתי שיש דרך ישר לפני איש לעשות דקדוק לשון התרגום וזה שיעשה יסודו מן תרגום של דניאל ועזרא ועליו יבנה בניני ולא על זולתו מהתרגומים ויוציא ממנו דיני הדקדוק אם לא כולו מקצתו" (הקדמה לספר מתורגמן, איזנא ש"א. ההקדמה ללא ציון מספרי עמודים).

⁵³⁴ וזו לשונו של שלי"ה שם: "גם קבלתי תיבת לעלם נקוד שו"א תחת למ"ד וקמץ תחת עי"ן ופתח תחת למ"ד כי כן נקוד תיבת לעלם בתרגום של דניאל. אף שבתרגום חומש אינו כן הוא טעות ולא מדויק אבל בדניאל הוא מדויק" (שני לוחות הברית, ח"ב, ירושלים תשכ"ג, פא ע"ב).

וכן נקוד בדניאל ג, לג. ד, לא. ז, יד עלם בפתח בכל ספרים מדויקים וכן כתב מנחת שי". מהדברים עולה הרושם כי זוהי סוגיה שהעסיקה את בעלי המסורה על רקע מסורות שניקדו בדניאל באופן שונה, אך ספרים כאלה אינם ידועים לנו, וגם במנחת שי לא מצאתי כל התייחסות לניקודה של התיבה.⁵³⁵ בכל הנוגע לנוסח המקרא ולענייני מסורה בער היה ידען ובקי גדול, אך דבריו לוקים לעיתים בחוסר דיוק, ומנוסחים באופן שיוצר רושם מוטעה המתברר רק למעיין במקורות.

5.5.2 קל (עמ' 127)

בקדושה דסידרא מובא הפסוק מיחזקאל ג, יב: "ואשמע אחרי קול רעש גדול", ולצידו התרגום: "ואשמע אחרי קל רעש שגיא". השוואה לשפות אחרות והחולם בצורה העברית "קול" מלמדים כי ביסודה הייתה כאן תנועת a ארוכה, ובהופעותיה בארמית המקרא היא אכן מנוקדת בקמץ: קל (דניאל ג, ה ועוד). כך מנקד בער ומעיר: "קל, כל קל דארמית בקמץ, מסרה". הניקוד בקמץ מצוי בסידוריהם של ר"ע ור"א (לג ע"ב), רז"ה (כח ע"א) והיידנהיים (לב ע"א), אך בסידור רש"ס (ב, 218) מנוקד "קל" בפתח, וכך גם אצל סטנוב (מז ע"ב).⁵³⁶ הם אינם מעירים בעניין זה וקשה לדעת האם ניקדו כך בכוונה תחילה או שיש כאן דוגמה נוספת לחוסר הדיוק שאינו נדיר בניקודן של התיבות הארמיות שבסידור.

הניקוד בקמץ שמעמיד כאן בער אין בו משום חידוש – לא ביחס למסורת הניקוד של המקרא ולא ביחס למרבית הסידורים. אולם הראיה שהוא מביא לניקוד זה ראויה לתשומת לב מיוחדת. שלא כדרכו, בער אינו פונה אל המקרא כדי להצדיק ממנו את הכרעתו (כפי שעושה בדרך כלל, ובפרט בנוגע לצורתן של תיבות בארמית) אלא נשען על מסורת הקובעת כי "כל קל דארמית בקמץ". בהערות המסורה שנדפסו בצמוד לנוסח המקרא במהדורותיו הנדפסות אין זכר להערה כזו וניתן היה לחשוד בבער שהוא בודה אותה מליבו, אולם קיומה עולה מכמה כתבי-יד והיא נזכרת גם בעיבודים העבריים של החיבור הקדום "הוריית הקורא".⁵³⁷ דוגמה זו מוכיחה כי היחס החשדני שלו זכו לעיתים דבריו של בער בענייני מסורה איננו מוצדק, וגם כאשר הוא מצטט הערות מסורה שאינן מוכרות לנו, אין הכרח להניח שהן פרי דמיונו. מתברר כי במקרים רבים דבריו נשענים על כתבי יד שהוא ראה ועל חומרי מסורה עלומים שהייתה לו גישה אליהם.

⁵³⁵ דומה שגם במקרה זה קביעתו של בער "וכן כתב מנחת שי" מתייחסת לנוסח המקרא שבמהדורת הדפוס שבה הופיע חיבור זה לראשונה. בער מייחס בטעות את ניקוד המקרא במהדורה זו אל מחבר מנחת שי, ולא היא. ראו לעיל בעניין כתיב "קנינך" (פרק א, סעיף 1.1.12, הערה 36) ולגבי ניקוד "נקדש" (פרק ג, סעיף 3.1.2.2, הערה 112).

⁵³⁶ גם בסידורים שנדפסו מאוחר יותר, ואף בימינו, עוד מצוי הניקוד "קל" בפתח. כך מנוקד בסדר תפלות על כל השנה כמנהג ספרד (נורשה 1903), סדור תפלת כל פה (אמסטרדם תרפ"ח), סדור תהלת ה' על פי נוסח האר"י ז"ל (ברוקלין 1946), וכך גם בסידור "אוצר התפילות" (ח"א, עמ' 430).

⁵³⁷ ראו עופר, ברוי דיוסף, עמ' 427; עמ' 430-431.

5.5.3 קִדְשָׁא (עמ' 130)

בקדיש: "יתברך וישתבח... שמה דקודשא בריך הוא לעלא מן כל ברכתא". בסידורים הנפוצים רגילה כאן הצורה "קִדְשָׁא", בכתוב מלא וא"ו ובשורוק, וכך גם בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (מהד' שניה, לו ע"ב), רז"ה (כט ע"א), סטנוב (מח ע"ב) והידנהיים (לג ע"א). אף על פי שאין לכך השלכה על קריאתה של התיבה, בער מבקש לדייק את צורתה וקובע כי על פי הדקדוק יש לנקד בקובוץ והכתיב אפוא הוא חסר:

קִדְשָׁא הקו"ף בקבוץ ע"פ דקדוק הלשון ולא קִדְשָׁא בוי"ו שרוקה.

דיוק זה הוא חידוש של בער ביחס לסידורי קודמיו, ורש"ס הוא היחיד שקדם לבער בהעמדת הצורה "קִדְשָׁא" (ב, 234), אך ללא הערה בעניין. למעשה, גם בער מסתפק בקביעה שכך הוא "על פי דקדוק הלשון" ואינו מפרט מעבר לכך. השוואה לשפות קרובות מבררת כי בתיבה זו יש תנועת u קצרה, ואכן בעברית (ובארמית) היא באה לידי ביטוי בקובוץ ולא בשורוק.

5.5.4 סיעתא (עמ' 229)

הצירוף "בסיעתא דשמיא" הוא הגרסה הארמית לביטוי השגור "בעזרת ה'", והיא נשמעת בפיהם של חלק מדוברי העברית גם כיום, בעיקר בסביבה דתית-למדנית. צירוף זה עולה בסידור בנוסח "יקום פורקן" הנאמר בשבת לאחר קריאת ההפטרה: "יקום פורקן מן שמיא, חנא וחסדא ורחמי וחיי אריכי ומזוני רויחי וסיעתא דשמיא" וכו'. אין חולק על משמעותו של הביטוי ועל כך ש"סיעתא" נגזרת מן השורש סי"ע והוראתה 'עזרה', אך בסידורים היא מנוקדת באופנים שונים הנבדלים זה מזה ברב או במעט. בער מנקד "סִיעֶתָא" כפי שמנוקד ב"סידורים ישנים"⁵³⁸ וכפי שעשו לפניו גם רש"ס (ב, 375) ור"ע ור"א (מא ע"ב), ויוצא כנגד סטנוב שניקד "סִיעֶתָא" (עה ע"א).⁵³⁹ למשמע אופן, ההבדל הבולט בין שתי אפשרויות אלה הוא בתנועתה של הסמ"ך – בפתח או בחיריק – אך בער קובע כי מנקודת מבט דקדוקית מדובר בהבדל זניח:

והנה **סִיעֶתָא** הוא שם דבר במשקל יִפְתָּא (ת"א למדבר ל"א, ו') וכן נמצא נקודו בתרגום תהלים מ"ו, ב' במ"ג משנת רפ"ו רק ששם הסמך בחיריק ואין הבדל משמעת בזה כי אז הוא במשקל אִגְתָּא.

⁵³⁸ הוא מציין בהקשר זה את סידור רפ"ה ורפ"ז ו"ספרים ישנים", וכך מנוקד גם בסידור רב הירץ, בסידורי פראג רע"ו ו-רע"ט ועוד.

⁵³⁹ רז"ה קדם לסטנוב בניקוד "סִיעֶתָא" (מא ע"ב), אך סימני הניקוד מוזחים מעט שמאלה, ולמעשה מופיע אצלו "סִיעֶתָא". סטנוב יצא כנגד רז"ה על ניקודו המתמיה (וי"צ סי' שלב), אך אין ספק כי לא לכך התכוון רז"ה כפי שעולה בצורה ברורה מהופעת החוזרת של תיבה זו בהמשך העמוד. העובדה שמדובר בתזוזה של סימני הניקוד מוכחת גם מהיעדרו של סימן ניקוד לוא"ו החיבור בראש התיבה, עיין שם.

כך אכן מנוקד אצל היידנהיים: סִיעָתָא (סו ע"ב), אך בער אינו טורח לציין זאת או להעיר על כך. עיקר ביקורתו על הניקוד שהעמיד סטנוב נוגע להיעדרה של התנועה ביו"ד. בער קובע כי השורש הארמי סיי"ע הבא בהוראה של עזרה נוטה בבניינים הכבדים (בפועל ובשם) ביו"ד דגושה והגויה:

וְסִיעָתָא סמ"ך פתוחה ויו"ד דגושה ופתוחה והעי"ן בשבא נח ותי"ו דגושה, כך נקוד בסדורי רפ"ה ורפ"ז וס"י וכצ"ל, כי הוא ל' עזר וישועה בארמית ובטעם זה לא בא כי אם במשקל הכבד ר"ל ביו"ד דגושה הן בשמות הן בפעלים (כמו בתרגום זכריה א', ט"ו). תהלים ל"ב, כ'. ל"ז, מ') וכן נמצא גם לרז"ל כל **סיוע** שהוא ל' עזר וסעד נכתב בב' יודי"ן לרמז על הדגש.

מלבד ההסתמכות על דוגמאות מנוקדות בתרגומי המקרא (שבהם הסמ"ך בפתח אך יש גם בחיריק), בער מבקש להוכיח את עיצוריותה של היו"ד גם מהכתיב ביו"ד כפולה הרווח בהופעתן של צורות כאלה בספרות חז"ל.⁵⁴⁰ התרשמותו מבוססת אומנם על מהדורות הדפוס אך כתיב זה עולה גם מכתבי-היד ומעדי הנוסח הטובים של ספרות התנאים והאמוראים.⁵⁴¹ בהמשך דבריו בער משיג על ניקודו של סטנוב גם מהתחום הסמנטי, וטוען כי היעדר התנועה ביו"ד משנה את משמעותה של התיבה שכן "סיעה" מתפרשת בהוראה של 'חבורה':

אכן מה שנקד בעל וי"צ סִיעָתָא היו"ד נחה העי"ן בשבא נע טעה למאד והרס את התבה ממשמעתה כי סיעָא ביו"ד נחה על החירק הוא ל' חברה ואגודה כמו בתרגום יהושע ט', ב'. וש"ב ב', כ"ה. וכן גם בת"א בראשית כ"ו, כ"ו וְסִיעָתָא מרחמוהי טעמו ואגודת אוהביו. ובב"ר פ' צ"ד סיעָה של בני אדם, ובברכות י"ז ע"ב סיעָתָנו כְּסִיעָתָנו של דוד, ובשבת י"ג ע"ב חנניה בן חזקיה וְסִיעָתָנו, ובגמר' ב"ב דף ט"ו ופסחים קי"ז חזקיה וְסִיעָתָנו, ובסנהדרין כ"ו שבנא וְסִיעָתָנו, וכולם ל' חברה ואגודה.

טענה זו הועלתה קודם על ידי ר' יעקב עמדין בהשגתו על הניקוד "סיעָתָא" אצל רז"ה,⁵⁴² והוא מעיד על הגייתה הרווחת של התיבה בימיו: "היו"ד מונעת בפתח ועין שואית כשגור בפי כל".⁵⁴³ ודוק: הוא מציין את תנועותיהן של היו"ד והעי"ן, ואינו אומר דבר על הסמ"ך אם בחיריק היא או בפתח. נראה שכמו בער אף הוא ראה בהן חלופות קרובות ולא ראה צורך להכריע ביניהן.

כאמור, הביטוי "סיעתא דשמיא" משמש גם בימינו, והכול הוגים בו סמ"ך בחיריק: סיעתא. מעבר לכך קשה לומר דברים ברורים ביחס לניקודה של התיבה שכן הדוברים מתקשים לבטא יו"ד עיצורית בסמוך לעי"ן בשווא והם מטילים את תנועתה על העי"ן כך שאין הבדל ברור בין

⁵⁴⁰ על כתיב יו"ד עיצורית בשתי יו"דין ראו בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 59-60.

⁵⁴¹ על פי "מאגרים".

⁵⁴² ומכאן ראה נוספת שזהו הניקוד שאליו כיוון רז"ה, ראו לעיל הערה 539.

⁵⁴³ לו"א, סי' שכג.

"סִיעָתָא" (ניקודו של סטנוב שבער יוצא כנגדו) ובין "סִיעָתָא" (ניקודו של היידנהיים שקרוב מאוד לעמדתו של בער).

5.5.5 אַרְכָּה (עמ' 229)

בהמשך נוסח "יקום פורקן": "ויתן ארכה לשניהון". בסידורים שכיחה הצורה "אַרְכָּא" בכ"ף רפה ובאל"ף. כך בסידור רב הירץ, בסידורי פראג רע"ו ו-רע"ט, וכך גם בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (מב ע"א) ורז"ה (מא ע"ב). תיבה ארמית זו עולה במקרא, וסטנוב מדייק את ניקודה, "אַרְכָּא": "הכ"ף בדגש קל כמו הן תהוא ארכא לשלותך (דניאל ד')".⁵⁴⁴ בער משיג על הכתיב והניקוד שהעמיד סטנוב, ובאורח פלא אף הוא מבסס את עמדתו על המקרא, ומציין למראה מקום שנזכר אצל סטנוב:

אַרְכָּה כף רפויה וה"א בסוף, כן הוא בדניאל ד', כ"ד בס"מ.

החסבר לכך מצוי בעולם המסורה שבער היה מצוי בו מאוד, ורמוז בראשי התיבות "בס"מ", כלומר: בספרים מדויקים. במהדורות הדפוס שהותקנו טרם חשיפתם של כתבי-היד החשובים למקרא אכן יש כאן "אַרְכָּא" כפי שהעמיד סטנוב בסידורו (עה ע"א), אולם מכוח היכרותו עם עדי נוסח של המקרא בער קובע כי הצורה המדויקת היא "אַרְכָּה".⁵⁴⁵ כדרכו, הוא אינו מציין מהם אותם "ספרים מדויקים" שעליהם הוא נסמך, אך קביעתו תואמת את נוסח המקרא בכ"י לנינגרד, וכך עולה מהערתו של ר' ידידיה נורצי, בעל "מנחת שיי" (לפחות ביחס לרפיון הכ"ף). ספר דניאל הוא בין חלקיו של "הכתר" שלא הגיעו לידינו, אך יש עדות עקיפה כי גם שם הצורה היא "אַרְכָּה".⁵⁴⁶ אף על פי כן, יש להעיר כי בער לא היה הראשון לתקן צורה זו על פי מקראות מהימנים, וקדם לו היידנהיים שהעמיד כאן "ויתן אַרְכָּה לשניהון" (סו ע"ב), אך ללא הערה. ההדרת הסידור לא הייתה מפעלו היחיד של בער, ותחום עיסוקו המרכזי היה המסורה. לפנינו דוגמה נוספת לזיקה בין שני התחומים, כאשר בער מדייק בהעמדתו של צורה (ארמית) מלשון התפילה מכוח ידיעותיו ומקורותיו בנוסח המקרא. כמו במקרים רבים אחרים (גם אם לא בכלם), הכרעתו עולה בקנה אחד עם עדי הנוסח הטובים של המקרא.

ההצדקה שמביא בער לצורה "ארכה" מספרי מקרא מדויקים מדגימה את שיטתו של בער הרואה בלשון המקרא בסיס להעמדת צורות הסידור (ובפרט בצורות הארמיות) וכאן היא חשובה שבעתיים שכן בער מערער על הצורה שהעמיד סטנוב בהסתמך על מקראות שאינם מדויקים. ואולם, התחרות בין שתי הצורות "אַרְכָּא(ה)" ו"אַרְכָּה" אינה עניין לנוסח המסורה בלבד, ולמעשה

⁵⁴⁴ ויי"צ, סי' שלד.

⁵⁴⁵ "ארכה" עולה במקרא פעם נוספת: "וארכה בחיין יהיבת להון" (דניאל ז, יב) ובפסוק זה כתוב ומנוקד "אַרְכָּה" גם במהדורות שבהיקרותה הקודמת (ד, כד) העמידו "אַרְכָּא". דוגמה זו אינה נזכרת בדיון, ואין בידי חסבר לכך.

⁵⁴⁶ עופר, כתר, עמ' 346.

היא משקפת שתי מסורות הגייה שהתהלכו בצורה ארמית זו בשימושה בעברית. על פי "מאגרים" היא נקריית כמה פעמים במדרשי ההלכה (ובלא ניקוד), אך בהמשך היא עולה בכמה מפיוטי הקליר והחריזה מעידה בבירור על ההגייה "אַךְה" בכ"ף רפה.⁵⁴⁷ במחזורי אשכנז הקדומים מתועדות שתי הצורות – בכ"ף רפה ובכ"ף דגושה – ואלדר קובע כי "צורת אַךְה נצמחה בודאי מתוך הידמות לצורות קטלה שע' שורשן אינה רי"ש".⁵⁴⁸

5.6 צורות ריבוי

5.6.1 קביעת צורת הריבוי

5.6.1.1 אַבְרִים (עמ' 207)

במקרא מנוקדת צורת היחיד במשקל סגולי: אַבְר (ישעיה מ, לא, ועוד) אך צורת הריבוי אינה נקריית בו. על פי דקדוק המקרא מתבקש לגזור את הריבוי "אַבְרִים", אך מעדויות רבות בכתב ובעל-פה עולה ההגייה "אַבְרִים", בצירי. פרשייה זו נידונה בהרחבה בספרות המחקר,⁵⁴⁹ וכבר הדגים ילון את הניקוד בצירי והוכיח את קדמותו מכתבי-יד ומהדפוסים, מהעברית ומהארמית, מהפרוזה ומהפיוט, מעדים מנוקדים וממסורות ההגייה.⁵⁵⁰

ניקודה של צורת הריבוי "אברים" העסיק גם את מדקדקי הסידור והם דנו בה בהופעתה בנוסח "נשמת": "על כן אברים שפלטת בנו". רש"ס (ב, 317) ור"ה (לז ע"א) ניקדו "אַבְרִים" כמתבקש על פי דקדוק מהיחיד "אַבְר", אך הם מודעים לכך שזו אינה ההגייה הרווחת ושניהם מעמידים הערה דקדוקית המבקשת להצדיק את הכרעתם על רקע הניקוד בצירי השכיח במשניות ובסידורים.⁵⁵¹ דווקא סטנוב, הידוע בגישתו הטהרנית, מקיים כאן את הניקוד "אַבְרִים" (סד ע"ב) אף על פי שהוא אינו עשוי על פי דקדוק המקרא,⁵⁵² וכך עושה היידנהיים בעקבותיו (נו ע"א). בער ממשיך

⁵⁴⁷ "זבולי חרכה. ומתממי פרכה. וניתן לה ארכה" (קדושתא לשחרית של ר"ה); "נמצאת דת במידותיה רחבה וארוכה. והיא ניתנה לעולם מרפא וארוכה. ובימינה קוצבת כל ימי ארכה. ובשמאלה שוקלת עושר וכבוד וברכה" (סילוק לפרשת שקלים). סילוק זה מופיע גם בסדר עבו"י (עמ' 655) ושם בער מעיר על דיגוש הכ"ף בצורת הנקבה "ארוכה", ראו פרק ה, סעיף 2.2.

⁵⁴⁸ אלדר, מסורת, ב, עמ' 136. וכן בית-אריה, וורמייזא, עמ' 326.

⁵⁴⁹ ילון, מבוא, עמ' 40-43; אלדר, מסורת, ב, עמ' 35 והספרות הנזכרת שם; בר-אשר, מחקרים, א, עמ' 144; ריז"ק, עמ' 355.

⁵⁵⁰ ילון, שם.

⁵⁵¹ וז"ל רש"ס: "כ"ה האל"ף בחטף פת"ח ובכל הסדורים שלנו גם בסדורי קלף ובסדורי ספרד נקדה האל"ף בצר"י והוא טעות". רש"ס קובע כי הניקוד בצירי הוא בהשפעת התרגומים הארמיים, ומציג הסבר דקדוקי מסורבל לגזירת צורת הריבוי בסגוליים. רז"ה מדגים את הריבוי משמות אחרים במשקל זה: "על כן אַבְרִים שפלטת בנו האל"ף בח"פ. כי כמו שנאמר מן עגל עגלים ומן עֶדֶר עֶדְרִים כך נאמר מן אַבְר אַבְרִים. ועי' ר"ע ור"א נדפס אַבְרִים בציר"י האל"ף וכ"ה בדפוס שני וכבר השגתי עליהם... ואחרי הגיע דברי אליהם הדרי בהו בדפוס השלישי ונקדו האל"ף בח"פ" (ש"ת, סי' רא).

⁵⁵² גם אם ברקע הדברים עומדת ההגייה הרווחת בצירי והרצון לקיימה, סטנוב אינו מזכיר זאת כשיקול לתמיכתו בניקוד "אַבְרִים". הוא קובע כי בהוראתה זו "אבר" היא צורה ארמית ומבסס את ניקודה של צורת הרבים על תרגומי המקרא. יתרה מכך. סטנוב עומד על ההבדל בהוראתה של המילה במקרא ובלשון חכמים ומדבריו עולה כי הוא רואה בהן שתי צורות נפרדות ולא מילה שמשמעותה השתנתה או התרחבה. ומתוך כך גם ניקודה של צורת הריבוי אינו כפוף לעקרונות דקדוק המקרא. ראו ויי"צ סי' פז, ש.

את דרכם של קודמיו ומנקד אף הוא "אַבְרָם", וההערה שבה הוא דן בניקודה של הצורה ומסביר את הרקע להכרעתו מדגימה מאפיינים בשיטתו הדקדוקית. למרות אורכה היא מובאת כאן ברובה :

אַבְרָם, כך נקודו בכל ס"י, וכן קראו גם הפייטנים החשובים הקדמונים... גם בדברי רז"ל נמצאנו כן במקומות הרבה כתוב ביו"ד אחרי האל"ף להורות על הצרי, וא"כ ברור שהיחיד ממנו אַבְרָם, והשתמשו בו חז"ל להורות על נתח מחלקי הגוף ובל"א "קַאֲרַפְעֶרְטֶהִיל, גליעד", ומקורו בל' ארמי, ונבדל ע"י נקודו מן אַבְרָם שבמקרא אשר טעמו כנף העוף (פליעגל). והנה אַבְרָם בא במשקל אֶתֶן אֶתְנִים, או גם במשקל אֶלֶם אֶלְמוֹת אֶלְמִיו רק שנקוד הבי"ת בקמץ ברבוי בעבור הרי"ש שאיננה סובלת הדגש. ואין לחדד כי לולא הקריאה המורגלת היה לומר ג"כ שהרבו מן אַבְרָם ינוקד אַבְרָם (לא אַבְרִים כשטה המוטעת של בעל ש"ת) ויהיה היו"ד שמצאנו לו בדברי חז"ל אחרי האל"ף לרמוז על חטף הסגול, כי כן רמזו לפעמים ביו"ד אל חטף סגול כמו במה שכתבו **אינש אינשי** לרמוז על נקוד אֶנְשִׁי אֶנְשִׁי וכמו אימורי הרגלים (סוכה נ"ב, ב') אימורי חטאת (זבחים פ"ט) להקטיר אימוריו (שם כ"ז, ב') שנקודו אֶמּוּרִי אֶמּוּרִיו בפלס אֶמּוּן אֶמּוּנִים, אמנם אחרי כי בכל ס"י האל"ף בצרי, לכן נאחז בו גם אנחנו ולא נזוז ממנו.

בער אומנם מציע הסבר דקדוקי לניקוד "אַבְרָם", אך אין ספק שביסוד הכול עומדת העובדה שכך היא מסורת הניקוד וההגייה של התיבה: כך הוא פותח את דבריו, כך הוא חותם אותם, ואף במהלך הדיון הוא מעניק משקל ל"קריאה המורגלת" ומבטל מפניה את סברתו הדקדוקית. תפיסה זו המכירה בערכן של מסורות ההגייה ונותנת להם מקום בקביעת צורתן של תיבות עולה בכמה מהערותיו,⁵⁵³ וגם אם במקרים רבים נראה כי הכרעותיו נגזרות משיקולי דקדוק בלבד ללא התחשבות במסורת, באות דוגמאות אלה ומלמדות כי תפיסתו הדקדוקית היא רחבה ומורכבת ואינה מתעלמת ממסורות ההגייה. עוד מודגמת כאן בקיאותו הנרחבת של בער במקורות ספרותיים שונים. מפאת אורכן נמנעתי מלהביא את הדוגמאות, אך לאחר הקביעה "וכן קראו גם הפייטנים החשובים הקדמונים" בער מבסס את הצורה "אַבְרָם" מפיוטים שונים שבהם משקל היתדות והתנועות מורה על ניקוד זה.⁵⁵⁴ הפיוטים הנזכרים על ידיו הם משל פייטני ספרד והיכרותו איתם מעידה על רוחב ידיעותיו שאינו מוגבל למה שיש בסידורים ובמחזורים במנהגי התפילה שהוא רגיל בהם. ראייה נוספת לניקוד בצירי בער מביא מהכתיב המלא "איברים" הרגיל

⁵⁵³ לדוגמה: לוית המת (עמ' 39), זכויות (עמ' 110), מחק (עמ' 110), תריס (עמ' 283), לא חסר לנו (עמ' 555), עזרת- (עמ' 633), בכיות (עמ' 702) ועוד.
⁵⁵⁴ קדם לו בכך אברהם גייגר (ילון, מבוא, עמ' 41 והערה 9) אך בער מוסיף דוגמאות שלא נזכרו בדבריו.

בספרות חז"ל. שיקול זה נזכר בכמה מהערתיו⁵⁵⁵ והוא עולה בקנה אחד עם המקובל במחקר לשון חז"ל המבוסס על כתבי-יד.⁵⁵⁶ לצד הניסיון לקיים את מסורת ההגייה "אֶבְרִים" ולהצדיק אותה,⁵⁵⁷ מחשבתו העצמאית של בער ניכרת כאן בניקוד "אֶבְרִים" שהוא מבקש להציע. לניקוד זה אין השפעה של ממש על הגייתו של התיבה, ובער מדגים מספרות חז"ל כתיב מלא יו"ד המשקף חטף-סגול (אֶנְשֵׁי, אֶנְשֵׁי-אִנְשֵׁי, אינשי). ואולם בהכרעתו למעשה בער אינו סוטה מהניקוד המקובל, ומעמיד "אֶבְרִים" כפי שעשו קודמיו ובהתאם למסורת ההגייה הרווחת.

5.6.1.2 ערבים (עמ' 164)

צורת הריבוי של "עֶרֶב" עולה בחתימת הברכה הראשונה שלפני קריאת שמע בערבית, וניקודה המקובל "המעריב עֶרְבִים". ערער על כך מוצאים בדברי סטנוב שהציע את צורת הזוגי "עֶרְבִים",⁵⁵⁸ וכדרכו, על בסיס לשון המקרא. צורת ריבוי פשוט של "עֶרֶב" אינה מתועדת במקרא ועולה בו רק הצורה "עֶרְבִים": "בין הָעֶרְבִים יקטירנה" (שמות ל, ח); "בארבעה עשר לחדש בין הָעֶרְבִים" (ויקרא כג, ה). צורה זו התפרשה כצפוי כצורת זוגי וכך היא נדרשת בספרות חז"ל,⁵⁵⁹ אך במחקר הועלתה גם האפשרות לראות בה צורת ריבוי פשוט.⁵⁶⁰ סטנוב מנקד בסידורו "המעריב עֶרְבִים", כמקובל (נה ע"ב), אף על פי כן בער רואה לנכון להאריך בהפרכת טענותיו ולהשיב עליהן:

עֶרְבִים כן נקוד בכל סדורים וכל כ"י, ובעל וי"צ סמן רע"ז השיג על נקוד זה והגיה עֶרְבִים כל' המקרא, אמנם לא חזה באספקלריא מאירה כי כל עֶרְבִים שבמקרא טעמו על זוג של ערב והעד שכתוב בכל מקום בִּין הערבים ר"ל בין שתי ערבים, אבל ערבים שבתפלתנו זו הרצון בו על רבוי גדול של כמה ערבים ולא דוקא שנים, ולכן השכילו המנקדים לנקד עֶרְבִים במשקל אלף אֶלְפִים שהוא מורה על רבוי סתם של אלף ואם הרצון דוקא בשנים אלף אז יאמר אֶלְפִים וזה ברור.

בער עומד על כך שהצורה "עֶרְבִים" אינה עולה במקרא אלא במסגרת הצירוף "בין הערבים" (8X), ומכך הוא מבקש ללמוד שהיא אכן מורה על צורת זוגי "בין שתי ערבים" כדרשת חז"ל, ואילו ריבוי הפשוט של "עֶרֶב" הוא "עֶרְבִים": עֶרֶב-עֶרְבִים-עֶרְבִים כמו: אֶלֶף-אֶלְפִים-אֶלְפִים. בער מבטל את חששו של סטנוב כי צורת ריבוי זו עשויה להתחלף עם "עֶרְבִים" המשמשת במקרא כריבוי

⁵⁵⁵ לדוגמה: פירות (עמ' 38), ראיון (עמ' 38), לדתן (עמ' 194), ילף (עמ' 273), ברתותא (עמ' 278), כרת (עמ' 420)

⁵⁵⁶ בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 46-49.

⁵⁵⁷ בדומה לסטנוב, בער מבחין בין "אֶבְרִי" המקראית לבין "אֶבְרִי" שמקורה ארמי ומשמשת בלשון חז"ל. הצורות נבדלות במקורן, בניקודן, בהוראתן, ואף בריבוי.

⁵⁵⁸ וי"צ סי' רעז.

⁵⁵⁹ לדוגמה: מכילתא דרשב"י פרק יב פסוק ו (מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 12), פסחים נח ע"א, זבחים יא ע"ב, ירושלמי פסחים ה, א (לא ע"ד), ועוד.

⁵⁶⁰ ראו הערתו של סגל במילון בן-יהודה, בערכו: "אפשר שאינו מ"ז [=מספר זוגי] אלא בצורתו, והוא באמת מ"ר [=מספר ריבוי]"

של "עֲרָבָה" (תהלים קלז, ב) וקובע כי אין לחשוש מכך שכן "נמצא כמה וכמה תבות שיש לתבה אחת כמה טעמים ויסמוך המדבר על הבנת השומע".

בער מתמודד גם עם טענתו של סטנוב כי צורת הריבוי המתבקשת מן המקרא היא "עֲרָבוֹת", כפי שמופיע בפסוק "זאב ערבות ישדדם" (ירמיה ה, ו). צורה זו נתפרשה על ידי מתרגמים, פרשנים וחוקרים כריבוי של "עֲרָב", בהקבלה ל"זאבי ערב" שבצפניה (ג, ג) וחבקוק (א, ח).⁵⁶¹ לכאורה, יש טעם בטענתו, אך מלבד מה שבער נמנע מהגהות נוסח בוטות מעין זו, הוא שולל את הצעתו של סטנוב מכוח ההבחנה בין לשון תורה ולשון חכמים ואף מלווה אותה בנימוק סמנטי שמעורב בו גם שיקול תיאולוגי:

אמנם גם תמיהה זאת איננה אחרי ידענו כי לשון תורה לעצמה ול' חכמים לעצמה, ונראה שחז"ל לא רצו להשתמש על ערב ברבוי **ערבות**, מפני שזאת המלה באה ג"כ להורות על השמים העליונים משכן כסא הכבוד (תהלים ס"ח, ה'. וחגיגה י"ב, ב') וע"כ חששו שיובן המעריב ערבות על מקום העליון ההוא ויצא ממנו חרבה וחרוף, ובעבור זה הכריעו לומר עֲרָבִים שלא לתת יד לטעות.

בער עומד על כך שבספרות חז"ל משמשת צורת הריבוי הנקבית "ערבות" ככינוי לאחד מרקיעי השמים וכפי שיש גם במקרא "סולו לרוכב בערבות" (תהלים סח, ה), ועל מנת למנוע השתמעות זאת בנוסח הברכה ש"יצא ממנו חרבה וחרוף", העדיפו מסדרי לשון התפילה את הריבוי הזכרי "עֲרָבִים". מכל מקום, על גבי אריכות הדברים של בער וההתמודדות השיטתית שלו עם טענותיו של סטנוב, יש להזכיר את העובדות הפשוטות והמפורסמות: צורת ריבוי זו מתועדת במשנה: "מאימתי קורין את שמע בערבים" (ברכות א, א),⁵⁶² והניקוד "עֲרָבִים" עולה מכל מסורות הניקוד וההגייה העבריות, ולא מצאנו מי שחלק על כך בניקוד המשנה וביתר הופעותיה ושימושיה בעברית לתקופותיה ועד ימינו.

5.6.1.3 קרבנות (עמ' 239)

צורת היחיד "קרבן" שכיחה במקרא, אך הריבוי עולה בו פעם אחת בלבד ובצירוף הכינוי לנסתרים: "להקריב את קרבניהם" (ויקרא ז, לח). בבסיסה של צורה נטויה זו עומד הריבוי "קִרְבָּנִים" אך הוא אינו מתועד במקורות העברית, וצורת הריבוי היחידה המשמשת בשם זה היא

⁵⁶¹ פרשני המקרא, חוקרים ומילונאים עמדו אף הם על זיקה זו. קוהלר-באומגרטנר, לדוגמה, מציעים לקרוא בצפניה וחבקוק "זאבי ערבה" על פי ירמיהו, במקום "זאבי ערב", ואילו מנחם בולה (בפירושו לספר ירמיה בסדרת "דעת מקרא" בהוצאת מוסד הרב קוק) מצביע על כפל המשמעות המכוון שיש בצירוף זה: "התבה ערבות יוצאת לשתי פנים: א. ערב (ועי' רד"ק) כי הזאב יוצא לצוד את טרפו לעת ערב ב. לשון ערבה, מדבר שומם בלא מים ומשכנו של הזאב הוא ביערות ובערבות".

⁵⁶² הדעת נותנת כי הופעה יחידאית זו אינה משקפת את שכיחותה בלשונם החיה של דוברי העברית.

"קרבנות", בצורן הריבוי הנקבי.⁵⁶³ כך בכל מקום בספרות התנאים והאמוראים, בפיוטים, בספרות ההלכה ובפרשנות המקרא, וכך בהופעותיה החוזרות בנוסחאות של תפילות המוספים בכל הסידורים. אף על פי כן, סטנוב מעדיף את השימוש בלשון המקרא ומעמיד בסידורו לצד הריבוי הנקבי הרגיל את הצורה המתוקנת בריבוי זכרי: "תכנת שבת רצית קְרָבְנֹתֶיךָ (קְרָבְנֶיךָ)... ושם נעשה לפניך את קְרָבְנֹת (נ"ח קְרָבְנִי) חובותינו" (עז ע"א, ועוד).⁵⁶⁴ היידנהיים דוחה תיקון זה, ובער הולך בעקבותיו ויוצא להגנתה של הצורה השגורה "קרבנות":

קרבנותיה, לא נמצא במקרא קבוץ של קרבן אלא בכנוי נסתרים קרבניהם (ויקרא ז' ל"ח) ונסתייע ממנו בעל וי"צ להגיה **קרבניה**, אמנם במשנה בכל מקום יאמר **קרבנות** בקבוץ הנקבות (כמו זבחים קי"ב ע"ב) וגם רד"ק במכלול דף קפ"ב ע"ב כתב כי משקל פֶּעֶלְוֹ יתרבה בל' נקבות קרבנות שלחנות וכן כתב גם הבלמשי בס' מקנה אברם.

בער דוחה בשתי ידיים את תיקונו של סטנוב מכוח המציאות בספרות חז"ל ומסתייע גם בדבריהם של מדקדקים,⁵⁶⁵ אך גם אם הוא אינו מציין זאת, אין ספק כי ההעדפה הברורה של הצורה "קרבנות" נשענת בראש ובראשונה על מסורת ההגייה השגורה בפהם של כל עדות ישראל, בקריאתם במשנה, בלימודם ובתפילתם.

5.6.1.4 מועדות (עמ' 51)

בפרק "איזהו מקומן": "אלו הן חטאות הצבור שעירי ראשי חדשים ושל מועדות" (זבחים ה, ג). בער מעיר על צורת הריבוי "מועדות" ומצביע על ההבחנה שיש בעניין זה בין לשון המקרא ולשון חכמים:

מועדות. בל' מקרא בא לרוב ברבוי זכר מוֹעֲדִים מוֹעֲדֵי ובל' משנה ברבוי נקבה כמו המבזה את המועדות (אבות ג', ט"ו) וכן נמצא פעם אחת במקרא דה"ב ח', י"ג

כפי שקובע בער, במקרא משמשת צורת הריבוי הזכרית "מועדים" (25X), ואילו בל' משנה⁵⁶⁶ משמש הריבוי הנקבי "מועדות". בקיאותו של בער במקרא והמקום המרכזי שהוא ממלא בתפיסתו הדקדוקית באים לידי ביטוי גם כאן, והוא מקפיד לציין להיקרותה היחידאית של

⁵⁶³ על פי "מאגרים", צורת הריבוי "קורבנים" מתועדת פעם אחת במגילות מדבר יהודה והיא תוקנה ל"קרבנות": "מנחת הקורבנים" (ות) הבאה עליה" (4Q365a 2 i 4). פעם נוספת היא מצויה בפיוט לשבועות (מתוארך לפני שנת 600), ולצורכי חריזה: "וירד טהור משמי מעונים, ידידו להנחיל יקרה מפנינים... למודים ערך מוספי קרבנים, הנקדש במחנות עורכי ספר תורת כהנים".

⁵⁶⁴ וי"צ סי' שמג.

⁵⁶⁵ מכלול קסב ע"ב (במהדורת ריטנברג. ההפניה בדבריו של בער היא למהדורת פיורדא תקנ"ג); מקנה אברהם, בחלוקת השמות, המסילה הרביעית.

⁵⁶⁶ ההבחנה המקובלת כיום בין לשון התנאים ולשון האמוראים עוד לא הייתה ידועה בזמנו של בער וקשה להעלות על הדעת שבער אכן התכוון כאן ללשון המשנה דווקא, ולהבדיל מספרות חז"ל שאחריה, אך במקרה זה ניתן להצביע על הבדל של ממש בין שתי חטיבות לשוניות אלה: הצורה "מועדות" אכן מאפיינת את ספרות התנאים, בעוד שבתלמודים ובספרות האמוראים היא משמשת לצד צורת הריבוי המקראית "מועדים" בשכיחות דומה. ראו שרביט, ריבוי, עמ' 355-356.

"מועדות" גם במקרא.⁵⁶⁷ במקרה זה לא מצאנו מי שהציע לתקן את צורת הריבוי "מועדות" ולהעמיד תחתיה את הצורה המקראית "מועדים", ויש להניח שהדבר קשור בכך שהתיבה עולה בנוסח המשנה שבסידור. גם רז"ה וסטנוב הידועים בשיטתם הטהרנית, חשו לתקן את נוסח התפילה כאשר זיהו בו השפעה של לשון המשנה, אבל את המשניות גופן הם הניחו בצורתן המקובלת ובדרך כלל לא הגיהו אותם על פי דקדוק המקרא על בסיס ההנחה כי "לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמה".

5.6.1.5 עולמות (עמ' 224)

צורת הריבוי של היחיד "עולם" שכיחה בנוסחאות תפילה, ובכולן משמש הריבוי הזכרי "עולמים": ריבון (כל ה)עולמים, אדון (כל ה)עולמים, לעולם ולעולמי עולמים ועוד. נציין עוד את היקרותה בברכת "בורא נפשות": ברוך חי העולמים, ואת הפיוט "האדרת והאמונה" ליום כיפור שחוזר בו הפזמון "לחי עולמים". לצד זה, בנוסח הנאמר בעת הוצאת ספר תורה בשבת מופיעה הצורה הנקבית "עולמות": "על הכל יתגדל ויתקדש... שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא בעולמות שברא העולם הזה והעולם הבא" וכו'.

עיון במקורות ובספרות המחקר מלמד כי גם במקרה זה כפל הצורה משקף את ההבחנה בין לשון המקרא ולשון חכמים. במקרא משמשת הצורה "עולמים" וכך גם במגילות מדבר יהודה, ואילו צורת הריבוי הנקבית "עולמות" נתחדשה בלשון חז"ל - היא עולה פעם או פעמיים בלשון התנאים,⁵⁶⁸ ועוד הרבה בלשון האמוראים. בשונה מדוגמאות אחרות, אין מדובר בגיוון סתמי או מקרי של צורן הריבוי, ויש כאן דוגמה לאופן שבו ניצלה לשון חז"ל את העושר המורפולוגי של העברית על מנת להביא לידי ביטוי את התרחבות הוראותיה של התיבה.⁵⁶⁹ חוקרים עמדו על ההבחנה הסמנטית בין צורות הריבוי השונות בספרות חז"ל: בעוד הריבוי הזכרי "עולמים" מביע את מימד הזמן הגלום בתיבה "עולם" במקרא, הרי שהריבוי הנקבי "עולמות" מביע את מימד המקום שהתחדש בלשון חכמים.⁵⁷⁰ הבחנה זו מצויה כבר בדבריו של בער:

⁵⁶⁷ דבה"י ב ח, יג: "לשבתות ולחדשים ולמועדות". רצף זה מופיע בשתי הזדמנויות נוספות בספר דבה"י ובהן מוצאים את צורן הריבוי הזכרי הרגיל במקרא: "לשבתות ולחדשים ולמועדים" (דבה"י א כג, לא; דבה"י ב לא, ג). דומה שבמקרה זה אזכורה של הצורה המקראית "מועדות" אינו נדרש לבער להצדקת השימוש בה, ואין צורך לומר שהוא אינו מתייחס לעובדה שהיא עולה בלשון המקראית המאוחרת הקרובה בזמנה ללשון חז"ל.

⁵⁶⁸ שרביט (ריבוי, עמ' 359) מציין למשנה בסוף עוקצין ולספרי במדבר, אך פרידמן (לשון ומינוח, עמ' 36-37) חלק על הכללתה של משנת עוקצין בחטיבת לשון התנאים.

⁵⁶⁹ הוראותיה של "עולם" בלשון חכמים הן רבות ומגוונות ופרידמן (שם) מתאר קשת משמעויות רחבה ש'נצח' (=זמן) ו'תבל' (=מקום) הם שני הקצוות שלה. הוא עומד על הרצף הסמנטי שביניהן ובוחן את היקרויותיה השונות של 'עולם' בלשון חכמים ואת המונחים והצירופים השונים שבהם היא משמשת. לטענתו, השינויים שחלו בהוראתה של התיבה אינם תהליכים סמנטיים שהתרחשו בתוך העברית, אלא משקפים תופעות תרבותיות הקשורות בהשפעתם של מושגי החשיבה ההלניסטית.

⁵⁷⁰ שרביט, ריבוי עמ' 359; פרידמן, לשון ומינוח עמ' 36-43; בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 931.

בעולמות כן בכל הספרים, ובעל וי"צ חשב להגיה בעולמים כלי המקרא. אמנם למדנו מן העיון בדברי רז"ל כי הבדילו בין עולמים ובין עולמות, ואמרו **עולמים** אם הכוונה בו כמו במקרא על הנצחיות ועל קדימת הזמנים בל"א עויגקייט, פארציט, וכן אמרו צדיק חי העולמים (ב"ר פ' א') שלום חי העולמים (ב"ר פ' ס"ו) רבון העולמים (ב"ר פ' ל"ט) ובתפלה אדון עולמים, לפליטת עולמים, לעד ולעולמי עולמים. אבל אם המובן להם העולם הנברא בל"א וועלט, אז השתמשו רק ברבוי הנקבה **עולמות**, כמו ש"י עולמות (סוף עוקצין) בורא עולמות ומחריב עולמות (פרקי ר"א פ' י"ג. וב"ר פ' ג'. ופ' ט') שבע עולמות ברא (פר"א פ' י"ח) שלא תבראו עולמות אחרים (ב"ר פ' י"ט) שהן שני עולמות העה"ז והעה"ב (תנחומא בראשית). וע"כ גם פה **בעולמות** ברבוי הנקבה טעמו עולמות הבריה.

כפי שמעיד בער, בכל הסידורים מופיעה בנוסח זה צורת הריבוי "עולמות", וספק אם הוא היה נדרש לכך לולא הצעתו של סטנוב לתקן את הנוסח על דרך המקרא ולהעמיד כאן "בעולמים שברא".⁵⁷¹ בער דוחה הגהה זו, ומלבד העובדה ש"כן בכל הספרים", הוא מצדיק את הצורה "עולמות" על בסיס הבידול הסמנטי שנוצר בלשון חכמים בין שתי צורות הריבוי: "עולמות" בהוראה של מקום ו-"עולמים" בהוראה של זמן. לדבריו, לשון התפילה "בעולמות שברא, העולם הזה והעולם הבא" מכוונת למשמע המקום ומתבקשת בה, אפוא, צורת הריבוי "עולמות".⁵⁷² בער מוסיף ומחדד הבחנה זו באמצעות המשך נוסח זה, שעולה בו גם צורת הריבוי הזכרית: "צור העולמים אדון כל הבריות אלוה כל הנפשות" וכו'. הוא מציין למקורו המקראי של הצירוף "צור העולמים" בישעיה כו, ד: "בטחו בה' עדי עד כי ביה ה' צור עולמים" ועומד על כך שמפרשי המקרא פירשוהו במובן של זמן: "ולמטה בא צור העולמים שהוא עש"ה ישעיה כ"ו, ד'. ופירשו ראב"ע ורד"ק חוזק הזמנים כולם". הצירוף "צור העולמים" עולה בסמיכות מקום גם בנוסח ברכת ההפטרה "צור כל העולמים צדיק בכל הדורות" והתקבולת שיש בו מורה באופן ברור על "עולמים" בממד הזמן. בהערתו שם בער אינו מרחיב את הדיבור ומסתפק במראה מקום לפסוק בישעיה, אך לאור דבריו הסמוכים בעניין "עולמות" ו-"עולמים" מקבלת הפניה סתמית זו משנה משמעות.

⁵⁷¹ וי"צ, ס"י שכה. סטנוב אינו מגיה את נוסח התפילה אלא מעמיד בסידורו את התיקון בסוגריים לצד הנוסח המקובל (עב ע"ב).

⁵⁷² גם אם ההבחנה העקרונית שבער מציג היא מקובלת ומוסכמת, אין תמימות דעים בכך שהמונחים 'עולם הזה' ו'עולם הבא' הרווחים בספרות חז"ל ומשמשים בנוסח תפילה זה אכן מביעים את מימד המקום כפי שעולה מדבריו של בער, ויש שהעדיפו לראות בהם גוון משמעות במרחב הזמן בהוראה של 'תקופה', 'עידן' (פרידמן, לשון ומינוח, עמ' 70-83).

5.6.2 צורות ריבוי נטויות

5.6.2.1 עשבות בשמים (עמ' 568)

בין ברכות הנהנין בער מעמיד בסידורו גם את ברכות הריח השונות ובהן ברכת "בורא עשבי בשמים". לשונה של ברכה זו נידונה על ידי מדקדקי הסידור ופוסקי ההלכה, והם נחלקו בצורתה וניקודה של צורת הריבוי בנסמך "עשבי-".

צורת היחיד "עֶשְׂב" עולה הרבה במקרא. היא מזדמנת פעם אחת בנטייה: "וְכָל עֶשְׂבֹּת אֹבִישׁ" (ישעיה מב, טו) וכן מצויה בו צורת הריבוי הנקבי בנסמך: "וְנֹאסְפוּ עֶשְׂבוֹת הָרִים" (משלי כז, כה) אך הריבוי הזכרי "עשבים" וצורת הנסמך "עשבי-" הנגזרת ממנו אינן מתועדות במקרא, ועל רקע זה רבו הדעות והשיטות בניקודם.⁵⁷³ העניין נתברר ביסודיות על ידי כהן⁵⁷⁴ אשר פרש את הדעות השונות וניתח את הרקע הדקדוקי של כל אחת מחלופות הניקוד שהוצעו לצורת הנסמך "עשבי" בנוסח הברכה. הוא עמד על תפיסותיהם השונות של המדקדקים המקבלות כאן את ביטוי, ועקב אחרי האופן שבו השפיעו דבריהם על פוסקי ההלכה.⁵⁷⁵ לצורך שלמות הדיון מובא כאן סיכומם של הדברים בקיצור נמרץ: בתלמוד מופיע נוסח הברכה "בורא עשבי בשמים" (ברכות מג ע"ב) ובהעדר מסורת ניקוד מקודשת או מוסכמת לצורת הנסמך "עשבי-" מוצאים בדברי הפוסקים ובסידורים דרכים שונות בניקודה: עֶשְׂבִי-, עֶשְׂבִי-, עֶשְׂבִי-, עֶשְׂבִי-, עֶשְׂבִי-, כל אחד טעמו עמו ונימוקו בצדו. בניגוד לכולם, סטנוב קבע בלשון הברכה את צורת הריבוי נסמך הנקבית "בורא עֶשְׂבוֹת בשמים". זו צורת הנסמך המתועדת במקרא, וסטנוב דחה מפניה את הצורה "עשבי" שבתלמוד ובפוסקים. אין צריך לומר שנוסח מתוקן זה לא חלחל אל ספרות ההלכה אך באופן מפתיע הוא התקבל על ידי היידנהיים ואף בער הלך בעקבותיו וכך העמיד את נוסח הברכה בסדר עבו". כהן הביא את דבריו של בער בעניין זה ודייק על פיהם את תפיסתו הדקדוקית שאינה זהה לזו של סטנוב. בשל חשיבותם לענייננו הדברים ייזכרו גם כאן. וזו לשונו של בער:

בורא עשבות בשמים, ברכות מ"ג, ע"ב. ושם גורס **עשבי**, אך במקרא רבוי של עשב הוא עשבות (משלי כ"ז, כ"ה) ולי המקרא מעולה שהוא המבורר לנו ונקוד עשבי איננו מבורר (ובט"ז לא"ח ס' רט"ז אות י"ב יש טעות).

⁵⁷³ הדיון כאן מתמקד בצורת הנסמך "עשבי-" העולה בלשון הברכה אך גם בצורת הריבוי "עשבים" מוכרות מסורות שונות. מצד המשקל מתבקשת כאן הצורה "עֶשְׂבִים" אולם בפי אשכנזים רווחה ההגייה "עֶשְׂבִים", בבי"ת דגושה. כהן, עשבי בשמים, עמ' 150 והערות 20-22.

⁵⁷⁴ כהן, שם.

⁵⁷⁵ מחקרו זה של כהן מדגים את יחסי הגומלין בין מדקדקי הסידור והפוסקים ואת הזיקה הנוצרת ביניהם במקרים שבהם משיקים זה לזה ענייני דקדוק והלכה. הרצאה ששמעתי מפיו על בסיס מאמרו זה במסגרת לימודי התואר השני שלי חשפה בפני תחום מרתק זה שאני מקווה לעסוק בו בעתיד.

הדברים קצרים ופשוטים: אף על פי שבתלמוד נוסח הברכה הוא "בורא עשבי בשמים" יש לדחות אותו ולהעמיד תחתיו את הצורה המקראית "עשבות". שמו של סטנוב אינו נזכר כאן אך אין ספק כי בער מאמץ כאן את הגהתו הנגזרת מעמדתו העקרונית הרואה בלשון המקרא מופת דקדוקי שראוי לדבוק בו: "ובהיות שמצאנוהו במקרא בריבוי וא"ו תי"ו אין לנו לבדות מלבנו רבוי ביו"ד מ"ם".⁵⁷⁶ בקריאה ראשונה עשויים דבריו של בער להיתפס כהמשך ישיר לגישתו זו של סטנוב הפוסלת צורות שאינן עשויות על פי דקדוק המקרא, אולם מהערות רבות בסידורו עולה כי עמדתו הדקדוקית היא מורכבת יותר. ואכן, אף על פי שבער שותף לתפיסה המעניקה עדיפות ללשון המקרא, כהן עומד על כך שאליבא דבער יתרונה של הצורה "עשבות" הוא במה שיש לה מסורת ניקוד מבוררת לעומת "עשבי" שנחלקו בניקודה והגייתה. מובן שביסודו הבדל זה נובע מכך שהיא מופיעה במקרא, אך לא כך הוא בוחר להציג את הדברים, ויש בכך כדי ללמד על תפיסת הלשון שלו.

על גבי זה יש מקום להתייחס להכרעתו של בער הנוגעת במקרה זה בפסיקת הלכה ועומדת בניגוד גמור לדברי התלמוד ולמקובל בספרות ההלכה. הבחירה לאמץ את הנוסח "בורא עשבות בשמים" עשויה להיתפס כביטוי לנאמנותו המוחלטת של בער ללשון המקרא ולקודמיו גם כשהדבר כרוך בסטייה ממטבע הברכות שטבעו חכמים ומדבריהם של פוסקי ההלכה. עיון מקיף בהערותיו לסידור מלמד כי זו איננה דרכו ויש כאן חריגה של ממש משיטתו. במקרים אחרים שבהם מוצאים אצלו הכרעה דקדוקית המנוגדת לפסיקת ההלכה המקובלת, בער אינו מסתפק בהצגת טיעונים דקדוקיים אלא מקפיד לנהל את הדיון גם בשדה ההלכתי ולבסס את דעתו ממקורות הלכתיים (גם אם הם שוליים או דחויים). לעומת זאת, את נוסח הברכה המתוקן "בורא עשבות בשמים" בער תומך בשיקולים דקדוקיים בלבד והוא אינו נמנע מלהעמידו על אף שאין לו כל בסיס ויסוד בדברי פוסק מן הפוסקים. כיצד, אפוא, נטל בער לידי את החירות לשלוח יד במטבע שטבעו חכמים בברכות מבלי שמצא לכך מקור או אסמכתא, ובניגוד לדרכו? דומה שהדבר קשור במאפייניה של ברכה זו, ובמנהג האשכנזי בפרט, כפי שעמד עליהם כהן בסוף דבריו. ברכת "בורא עשבי בשמים" אינה מן הברכות התדירות והיא נשמעה לעיתים רחוקות, אם בכלל, בפיהם של אשכנזים.⁵⁷⁷ מכל מקום, גם אם מזדמן לְבָרְכָה במקרים אחרים, היא אינה נאמרת בקול אלא המברך משמיעה בינו לבינו.⁵⁷⁸ העמדת נוסח ברכה זו לא נתפסה, אפוא, בעיניו של בער כהכרעת

⁵⁷⁶ סידור ויי"צ, קנו ע"א.

⁵⁷⁷ כידוע, בהבדלה נוהגים אשכנזים לברך "בורא מיני בשמים", בלא הבחנה בין נותני הריח השונים. ראו שו"ע או"ח רטז, ב ובאר היטב שם ס"ק ו.

⁵⁷⁸ כהן, עשבי בשמים, עמ' 156-157.

הלכה למעשה, ובצירוף לכך שהפוסקים נותרו חלוקים בניקודה של "עשבי" הוא ראה עצמו חופשי לקבוע בסידורו את הנוסח הנכון בעיניו.⁵⁷⁹

5.6.2.2 פירותיהם (עמ' 38)

במשנת "אלו דברים" שבתפילת השחר: "אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם"⁵⁸⁰ בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא" (פאה א, א). "פירותיהם" היא צורת הריבוי של היחיד "פרי" בתוספת כינוי הרבים, ובכל המשניות והסידורים היא מנוקדת בצירי: פְּרִיָּתֵהֶם. בדומה למקרים אחרים, העובדה שהיא אינה מתועדת במקרא⁵⁸¹ הביאה את סטנוב לערער על הניקוד המקובל. על בסיס ההשוואה בין "פְּרִי" ו-"פְּלִי" הוא מציע את הריבוי "פְּרִיָּתֵהֶם" בחיטוף הצירי: פְּרִי-פְּרִי-פְּרִיָּתֵהֶם, על דרך פְּלִי-פְּלִי-פְּלִיָּתֵהֶם.⁵⁸² כך מנקד סטנוב את נוסח המשנה בסידורו (ד ע"א), אך תיקון זה לא הותיר רושם בסידורים מלבד מה שהוא עומד ברקע דבריו של בער שיצא להצדיק את הניקוד המקובל:

פְּרִיָּתֵהֶם, אחרי כי כתבו חזל פירותיהם ביו"ד אחרי פ"א לכן ודאי שקראוהו בצרי והנה הוא על משקל פְּלִי, מְעִי אשר הרבוי ממנו פְּלִים מְעִים בצר"י כן פְּרִי הרבוי ממנו פְּרִיָּתֵהֶם. הערה קצרה זו כוללת למעשה שתי טענות – אחת מן המציאות ואחת מן הדקדוק. בער מבקש לטעון כי הכתיב המלא "פירותיהם" השכיח בספרות חז"ל מלמד על הגייה בצירי.⁵⁸³ התרשמותו בעניין הכתיב ביו"ד של צורה זו מבוססת אומנם על מהדורות הדפוס אך המחקר תומך בדברים ומאשש אותם: בעדי הנוסח הטובים של המשנה רובן המכריע של צורות הריבוי "פירות" אכן כתובות ביו"ד ומנוקדות בצירי או סגול.⁵⁸⁴ בהתאם לשיטתו כי אימות הקריאה המייצגות את התנועות אינן נצרכות בטקסט מנוקד אלא נועדו לסייע לקורא מטקסט שאין בו סימני ניקוד,⁵⁸⁵ בער מעמיד בסידורו "פְּרִיָּתֵהֶם" בכתיב חסר ובניקוד צירי, כמקובל.

⁵⁷⁹ כפי שהתברר, מקורו של הנוסח "עשבות בשמים" שבער מעמיד בסידורו הוא בהגהה של סטנוב שהתקבלה על ידי היידנהיים. אף על פי שמדובר בדמויות מרכזיות בתחום דקדוק הסידור, לא הייתה להם סמכות הלכתית והם לא נתפסו כבעלי סמכות כזו, ובער מעדיף שלא להזכיר אותם בהקשר זה ולהציג זאת כהכרעה שלו.
⁵⁸⁰ בכתבי היד הטובים של המשנה הנוסח הוא "מפרותיהם". נוסח זה המשיך להתקיים בפי המתפללים וכך נדפס בסידור רש"ס (ב, 13) ובסידור רז"ה (ד ע"א). ר"ע ור"א השמיטו את המ"ם והעירו על כך (ו ע"א) ואף ר"י עמדין (לו"א, סי' ל) וסטנוב (וי"צ, סי' ל) עוד הכירו נוסח זה ויצאו כנגדו.
⁵⁸¹ למעשה, גם צורת הריבוי "פרות" אינה עולה במקרא, וצורת היחיד "פרי" משמשת בו גם במשמעות של ריבוי קיבוצי. בישיעה ב, כ יש "לְחַפֵּר פְּרִיָּתֵהֶם", ומפרשים ומדקדקים ראו בה בדרך כלל מילה אחת והיא צורת הריבוי של "חפרפת", אך יש שחלקו על כך.

⁵⁸² וי"צ, סי' ל.

⁵⁸³ טיעון זה משמש את בער גם בקביעתן של הצורות: ראיון (לעיל 5.2.1), לדתן (לעיל 5.2.8) אברים (לעיל 5.6.1.1).
⁵⁸⁴ בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 623-624. בכ"י פארמה א כל הצורות הן ביו"ד, ואילו בכ"י קאופמן 167 צורות ביו"ד, לעומת 26 בכתיב חסר. בר-אשר עומד על כך שהכתיב החסר רווח בסדר נזיקין, ומעלה השערה להסבר העניין. ראו שם הערה 145.

⁵⁸⁵ עמדתו זו הוצגה בהרחבה בהערה על התיבה "חשמונאי" (עמ' 101). ראו לעיל, פרק א, סעיף 2.

על גבי טענתו מן המציאות בער מבקש לבסס את ניקודה של צורת הריבוי גם מדקדוק באמצעות אנלוגיה לצורות הדומות "פְּלִי" ו-"מְעִי" המתרבות אף הן בצירי: פְּלִים, מְעִים. השוואה זו אכן מלמדת כי צורת הריבוי של "פְּרִי" היא "פְּרוֹת" (צורה שגם סטנוב לא הטיל בה ספק), אך אין בה כדי ללמד על ניקודה של הצורה הנטויה והיא אינה תורמת תרומה של ממש לחיזוק טענתו של בער. ולהפך. צורת הריבוי הנטויה של "פְּלִי" היא "פְּלִיָּהם" בחיטוף הצירי, וכאמור, זו הצורה שעל פיה בנה סטנוב את הצעתו לנקד "פְּרוֹתֵיהֶם". ניקוד זה אינו מתועד במקורות, ובעדים המנוקדים של ספרות חז"ל התנועה אינה נחטפת למרות מרחקה מהטעם. בכל המשניות והסידורים מוצאים כאן "פְּרוֹתֵיהֶם" בצירי - כך היא הגויה בפיהם של מתפללים לאורך הדורות וכך היא נשמעת מפיהם של דוברי העברית, עד ימינו.

5.6.2.3 שפתי (עמ' 104)

תפילת העמידה נחתמת בתפילתו של מר בריה דרבינא (ברכות יז ע"א) "אלהי נצור לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה" וכו'. כך הוא הנוסח הרגיל בסידורים ובער מציין למקורו המקראי בתהלים לד, יד: "נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה". במקרה זה אין מדובר בהפניה סתמית אל המקרא והוא מבקש להביא ממנה ראיה לצורה "שפתי" ולדחות את "שפתותי":

נצור לשוני מרע עש"ה תהלים ל"ד י"ד, ויוצא משם שעקר הנוסחא הוא וְשַׁפְּתֵי (וכן בסדור רפ"ז) ולא וְשַׁפְּתוֹתֵי, ולא נמצא בכל המקרא שפתותי אלא שְׁפָתִי.

דבריו אלה של בער אמורים על רקע גרסה אחרת שהתקיימה כאן בסידורים, ובה אכן משמשת הצורה "שפתותי". גרסה זו מתועדת בכמה מסידורי איטליה⁵⁸⁶ והיא מצויה במקצת סידורים מהמאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה.⁵⁸⁷ עדות מפורשת על קדמותה של נוסחה זו ועל השינוי שחל בה עולה מדבריו של רש"י: "הנה מה שנשתנה הנוסח בסידורים שלנו שכתבו ושפתי במקום ושפתותי נראה שעשו כן מפני שהבקשה נתסדה ע"ש פסוק נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה (תלים ל"ד) ולא כתיב ושפתותיך".⁵⁸⁸ הרי שרש"י עוד מכיר את הנוסחה "אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה" ואף הוא מצביע על הפסוק בתהלים כגורם להחלפת "שפתותי" ב"שפתי". ואולם, העדפתה של הצורה "שפתי" אינה מבוססת על לשונו של פסוק זה בלבד, אלא נגזרת מהמציאות בכל המקרא שבו רגילה צורת הזוגי "שְׁפָתַיִם" (הבנויה על היחיד "שְׁפָת") וממנה בנטייה: שְׁפָתִי, שְׁפָתֶיךָ, שְׁפָתֵינוּ, שְׁפָתֶיהָ, וכו'. מהו, אם כן, הבסיס לנוסח "שפתותיך"? עיון במקרא מלמד כי לצד "שְׁפָתַיִם" התקיימה גם הצורה "שְׁפָתוֹתַיִם" הבנויה על צורת הריבוי

⁵⁸⁶ ס"ץ, מילואים, עמ' קנג.

⁵⁸⁷ לדוגמה: סדר תפלות למועדים טובים כמנהג ק"ק ספרדים... אמשטרדם תע"ו; מחזור כמנהג אשכנזי ופולין, מיץ תקכ"ג; מחזור לשלש רגלים כמנהג ק"ק ספרדים... ע"י העוסק במלאכת הקודש ישראל ב' חיים, וינה 1836.

⁵⁸⁸ סידור רש"י, ב, עמ' 166.

"שְׁפָתוֹת". צורה זו מתועדת במקרא רק בנסמך "שְׁפָתוֹת כסיל תבלענו" (קהלת י, יב) ובכמה צורות נטויות: "נִפְתַּת תִּטְפְּנָה שְׁפָתַיִךְ כָּלָה" (שיר השירים ד, יא); "שְׁפָתוֹתֶיכֶם דִּבְרוּ שֶׁקֶר" (ישעיה נט, ג), ועוד אחדים. קשה להתווכח עם קביעתו של בער כי "לא נמצא בכל המקרא שפתותי אלא שְׁפָתִי" אך יש בקביעה זו כדי להטעות שכן גם אם בגוף ראשון היא אינה עולה במקרא, בגופים אחרים נטייה זו מצויה (גם אם אינה שכיחה).

עמדתו של בער מתבססת על המקרא ולשונו, אך הוא תומך אותה גם מסידור פראג רפ"ז שבו אכן מתועד הנוסח "אלהי נצור לשוני מרע ושפתי מדבר מרמה". סידור זה ידוע בהשפעה המקראית הניכרת בו, וברגרין מזכיר את הצורה "שפתי" בנוסח זה כאחת הדוגמאות לתיקונו על דרך המקרא,⁵⁸⁹ ואולם דווקא בעניין זה אין לתלות בו את התיקון שכן הוא מתועד כבר בסידורי פראג מן העשור שקדם לו (רע"ו ו-רע"ט). כאמור, בימיו של רש"ס עוד הייתה מוכרת בסידורים הנוסחה "שפתותי" והיא הלכה ונדחקה מפניה של "שפתי", עד שבזמנו של בער לא נותרו ממנה אלא שרידים מעטים בלבד. ואולם, בניגוד לסידורים שתוקנו ביסודיות לאור המקרא על ידי מדקדקים, נוסח התלמוד לא הוגה באותו אופן. וכך, במהדורות התלמוד מופיעה תפילת מר בריה דרבינא בגרסה המקורית "אלהי נצור לשוני מרע ושפתותי מדבר מרמה", בלא תיקון של "שפתותי" ל"שפתי" כפי שפשט בסידור.⁵⁹⁰ זהו נוסח התלמוד המוכר לציבור, וייתכן ש(אף) הוא עמד ברקע דבריו של בער שביקש להעמיד על הצורה הראויה בתפילה, על פי דקדוק המקרא ולשונו.

5.6.3 צורת יחיד או רבים

בכל הדוגמאות שנידונו לעיל יש הסכמה על השימוש בצורת ריבוי ולא נחלקו אלא בצורתה. לצידן, כמה מהערותיו של בער משקפות מחלוקת מהותית יותר וביסודן השאלה האם מתבקשת בנוסח התפילה צורת יחיד או רבים. הערות אלה הן למעשה הערות נוסח ולא דקדוק, אך חלקן נוגעות גם בענייני דקדוק, ולא נמנעתי מלהביא אותן ולדון בהן.

5.6.3.1 זרע ישראל עבדיך (עמ' 84)

בברכת "אמת ויציב": "על אבותינו ועלינו... ועל כל דורות זרע ישראל עֲבָדֶיךָ". בכל הסידורים הצורה "עבדיך" כתובה ומנוקדת כצורת ריבוי, אך סטנוב ערער על כך והעמיד כאן "עֲבָדֶיךָ" (כח ע"ב) על פי הפסוק "זרע ישראל עבדו" (דבה"י א טז, יג). היידנהיים דחה תיקון זה והאריך להסביר את טעם הדבר: הוא קובע כי אין הנדון דומה לראיה שכן בפסוק הנזכר יש טעם מְחַבֵּר המבהיר כי "עבדו" מוסב על "ישראל", ואילו בנוסח התפילה התיבה "עבדיך" אינה מתייחסת

⁵⁸⁹ ברגרין, עמ' 87. עם זאת, ברגרין מודע לכך שכבר בכ"י מינכן של התלמוד הבבלי הנוסח הוא "שפתי".
⁵⁹⁰ ראויה לציון העובדה המפתיעה שדווקא בכתבי-היד יש כאן הצורה "שְׁפָתִי" המשקפת את מקורו המקראי של הנוסח ואת דרך המלך של הנטייה במקרא. וצריך עיון.

למילה "ישראל" לבדה אלא לצירוף "כל דורות זרע ישראל", ועל כן מוצדקת צורת הריבוי הרווחת בסידורים.⁵⁹¹ בער מסכם בקצרה את דברי קודמו:

עבדיך. ל' רבים כן הוא בכל כ"י וכל סדורים קדמונים וכן העקר כי התבה מוסבת על כל דורות ר"ל כל הדורות של זרע ישראל שהן עבדיך והוא כמו בני ישראל עבדיך (נחמיה א'), (ו') ובעל וי"צ הגיה עבדך בל' יחיד וכבר השיב עליו רו"ה בסדורו

5.6.3.2 בנחמת ציון עירך (עמ' 557)

בנוסח "רצה" הנוסף לברכת המזון בשבת: "והראנו ה' אלהינו בנחמת ציון עירך". כך מעמיד בער, וקדמו לו בכך היידנהיים (קנד ע"א) וסטנוב (קנב ע"ב), אולם אין כל קושי להראות כי בנוסח המקורי הייתה כאן צורת ריבוי "**בנחמות** ציון עירך". כך בנוסחאות ברכת המזון של תלמידי רש"ס - מה"ר נפתלי (הגדה של פסח עמ' מ, כ) ומהר"ח באכנר (שם עמ' סח), כך בסידוריהם של ר"ע ור"א (פב ע"א) ורז"ה (עו ע"ב), וכך מופיע בכל הסידורים הקדומים. סטנוב קובע כי ניקודה הראוי של צורת הריבוי הרווחת בסידורים הוא "נַחְמוֹת" ולא "נְחָמוֹת", אך מערער על עצם השימוש בה, וקובע כי הנוסח הראוי הוא בלשון יחיד: "בְּנַחְמַת ציון עירך. כצ"ל בלשון יחיד".⁵⁹² סטנוב אינו מוסיף הסבר או נימוק לקביעה זו, ואף בער שקיבל את הגהתו אינו מציע טעם לדבר: "בנחמת. בל' יחיד כן העקר וכן בסדורי הספרדים". בין השינויים הרבים שביקש סטנוב להכניס בלשון התפילה והברכות יש שנדחו ולא הותירו כל רושם ויש שהתקבלו והשתקעו בסידורים. לשון היחיד "**בנחמת** ציון עירך" היא דוגמה לתיקון שנחל הצלחה - כך רווח כיום בנוסחאות ברכת המזון, ודומה שאיש אינו מודע לכך שיש כאן מעשה תיקון שימיו אינם ארוכים.

5.6.3.3 על מצות עשה (עמ' 420)

לאחר פירוטם של החטאים השונים בסדר א"ב נחתם נוסח הווידוי במשפט המבקש לכלול את כל סוגי החטאים האפשריים שעליהם מתוודים: "על עשה ועל לא תעשה, בין שיש בה קום עשה בין שאין בה קום עשה". זהו הנוסח בסידוריהם של רש"ס (ב, 705), ר"ע ור"א (סד ע"ב, במניין הדפים השני), רז"ה (סג ע"ב) וסטנוב (קכ ע"ב), וכפי שמצוי כבר במחזור וורמייזא (ב, עמ' 115), במחזור פראג רע"ו ו-רע"ט, בסידור רב הירץ ובמחזורי רבים אחרים. לעומתם, היידנהיים מעמיד בסידור (קלט ע"א) ובמחזור (שחרית ליום כיפור כז ע"ב)⁵⁹³ את הנוסח: "על **מִצְוֹת** עשה ועל **מִצְוֹת**

⁵⁹¹ היידנהיים כידוע אינו מרבה להעיר בסידורו, וגם הערותיו המעטות הן קצרות ותמציתיות. דבריו אלה בעניין צורת הריבוי "עבדיך" חריגים באורכם, ואין פלא כי במקרה זה בער הזכיר אותו בשמו וראה לנכון לייחס אליו את הדברים.

⁵⁹² וי"צ, עמק ברכה, סי' יז.

⁵⁹³ ייתכן שיש בעניין זה הבדלים בין המהדורות השונות של סידורי ומחזורי היידנהיים. במסגרת מחקר זה לא ערכתי בדיקה מקיפה של העניין.

לא תעשה".⁵⁹⁴ הוא אינו מסביר את הרקע לכך אך הדעת נותנת שהוא ביקש לשמור על הניסוח בלשון רבים המאפיין את רצף משפטי הווידוי הקודמים: "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם עולה, ועל חטאים שאנו חייבים עליהם חטאת" וכו'. בער מאמץ בעיקרו את תיקונו של היידנהיים אך עומד על חוסר ההתאם שיש בו: "על מצות עשה ועל מצות לא תעשה, בין שיש בה קום עשה ובין שאין בה קום עשה" – הרי "מצוות" בלשון רבים, והכינוי המוסב "בה" בלשון יחיד! בער בוחר להגיה את הצורה "מְצוֹת" ולנקדה כצורת יחיד "מְצוֹת" גם במחיר סטייה מלשון הרבים בקטע זה, (זאת לעומת הגהת הכינוי הכרוכה לא רק בשינוי הניקוד אלא בתיקון הצורה בה<בהן), והוא מחזק נוסח זה מעדויות קדומות:

על מצות עשה ועל מצות לא תעשה, כן בכל כ"י וכן במחזור ויניציא דפוס ש"ס וכן במחזור רומא גם בסדורי הספרדים ובאבודרהם, גם רו"ה סדר כך רק שהוא נקד מצות בחולם, אמנם הלשון בין שיש בה שלאחריו יורה בברור שצ"ל מצות בלי יחיד.

יש מקום לערער על קביעתו של בער כי "כן בכל כ"י" (במחזור ורמייזא, כאמור, אין הדבר כן), מכל מקום, בין אם בער מקיים כאן נוסחה קדומה ובין אם זו הגהה (של בער) על גבי הגהה (של היידנהיים), זהו נוסח הווידוי ברבים מהמחזורים הנפוצים כיום: כך במחזור רבה, במחזור רב פנינים, במחזור כלבו ובמחזור כל בו וילנא, ואין צריך לומר שכך העמידו במחזורים המודרניים.

5.6.3.4 על מצות תפילין (עמ' 57)

דיון דומה מוצאים ביחס לברכת התפילין. בסידורי אשכנז מופיעות שתי ברכות בסדר הנחת התפילין: "להניח תפילין", "על מצות תפילין". מציאות זו משקפת את העמדה המקובלת בקרב פוסקי אשכנז הנוקטת כי יש לברך בנפרד על תפילין של יד ועל תפילין של ראש, בניגוד לדעת השולחן ערוך שהתקבלה במנהג ספרד שיש לברך רק ברכה אחת "להניח תפילין".⁵⁹⁵ בסדר עבו"י בער מעמיד את הנוסח "על מצות תפילין" והוא מלווה בהערה קצרה שכל תוכנה הוא הפניות לספרות ההלכה ודקדוק התפילה:

על מצות תפילין, וכן בסדור של"ה ועיין מג"א ס' כ"ה אות ט'. ושם בט"ז תשובת בעל שיח יצחק⁵⁹⁶ גם בסי' לוח ארש סי' תנ"ט גם וי"צ סי' א'.

⁵⁹⁴ המונחים "עשה" ו"לא תעשה" מתייחסים כמובן למצוות ואינם אלא קיצור של "מצות עשה", "מצות לא תעשה". מינוח מקוצר זה שכיח בספרות חז"ל ובספרות הרבנית לצד השימוש בצירוף בצורתו המלאה, לדוגמה: הוריות ב, ד; יומא ח, ח.

⁵⁹⁵ שו"ע או"ח סי' כה סעיף ה, והגהת רמ"א שם.

⁵⁹⁶ ההערה יוצרת את הרושם כי המקורות הנזכרים בה מצדדים כולם בצורת היחיד (פתח), והם מהווים בסיס להכרעתו של בער לנקד "על מצות תפילין". כך הוא אכן ביחס לרוב ההפניות שמציין בער, אומנם בחירתו לציין בהקשר זה את דברי הט"ז היא תמוהה. הט"ז (ס"ק ו) מביא במלואה תשובה שכתב אחיו, ר' יצחק הלוי, בספרו "שיח יצחק", ומסקנתו שם היא הפוכה: יש לומר "על מצות תפילין", בחולם. וז"ל: "מצינו למדין שאותם שנוהגין לברך שתים אי על ש"י ואי על ש"ר יאמרו על מצות בחול"ם לי רבים כיון דקאי אתרווייהו שהן ב' מצות".

הצורך להצדיק את נוסח הברכה ולבסס אותו עולה על רקע עמדתו של רז"ה שאומנם לא כלל בסידורו את סדר הנחת תפילין, אך בחיבורו "שערי תפלה" האריך להוכיח כי יש לנקד "על מצות תפילין", בחולם.⁵⁹⁷ השאלה האם בנוסח הברכה יש צורת יחיד (מצות) או רבים (מצות) אינה שאלה דקדוקית, ולמעשה היא נגזרת ממחלוקת הלכתית ביחס להגדרתה של המצווה: האם תפילין של יד ותפילין של ראש נחשבות לשתי מצוות נפרדות או שהן אינן אלא שני חלקיה של מצוה אחת. ואכן, גם מדקדקי הסידור שהתייחסו לכך,⁵⁹⁸ וקל וחומר פוסקי ההלכה שעסקו בעניין זה התמקדו בבירור הסוגיות ההלכתיות ודעות הפוסקים במחלוקת זו. דיון זה כשלעצמו אינו מענייננו כאן, אך ייתכן שבדבריו של בעל "מגן אברהם" שאליהם מציין בער, רמוז גם טיעון הנגזר מדקדוק. "מגן אברהם" מצדד בצורת היחיד "על מצות תפילין", ולצד טיעוני ההלכתיים הוא מציג נימוק נוסף: "ועוד מצינו בקרא מצות ה' ברה וקאי על כל המצות משא"כ כשיאמר מצות בחול"ם לא אתי שפיר לאידך פירושי".⁵⁹⁹ כלומר: צורת היחיד 'מצוה' עשויה לשמש כשם קיבוצי ולהורות על ריבוי כפי שמודגם בפסוק "מצות ה' ברה מאירת עיניים" (תהלים יט, ט) הנוקט לשון יחיד אף שכוונתו לכלל המצוות.⁶⁰⁰ לאור זאת הוא טוען כי יתרונו של הניקוד "על מצות תפילין" הוא בכך שהוא עולה לשתי הדעות: הן למי שרואה כאן שתי מצוות נפרדות ומברך אותה רק על תפילין של ראש, והן למי שסובר שהברכה מתייחסת לשתי המצוות כאחד. בהערתו הקצרה בער מזכיר את פסיקתו של "מגן אברהם" בעניין זה ומפנה למראה מקום מדויק בדבריו, ושמה יש ללמוד מכך שהוא נותן מקום לטענתו הדקדוקית-הלכתית.

אף על פי שביסודו של דבר מדובר בעניין הלכתי גרידא ולא בשאלה דקדוקית, ייתכן שבמקרה זה בער ראה חשיבות מיוחדת לצאת כנגד עמדתו של רז"ה ולשלול אותה. בקרב פוסקי ההלכה נתפס רז"ה כבר-סמכא בענייני לשון ודקדוק⁶⁰¹ והיה מקום, אפוא, לחשוש שההבדל בין "מצות" ל"מצות" ייתפס על ידם כעניין לשוני והם ייתנו לעמדתו משקל ויקבלו אותה. מכל מקום, נראה כי בעניין זה עמדתו של רז"ה לא הותירה כל רושם בספרות ההלכה, ואף בסידורים אין לה כל ביטוי – מלבד הערתו של בער הרומזת אליה בעקיפין.

⁵⁹⁷ ש"ת, סי' שיח.

⁵⁹⁸ ש"ת סי' שיח; לו"א סי' תנט; ויי"צ סי' א.

⁵⁹⁹ מג"א לשו"ע או"ח סי' כה ס"ק ט.

⁶⁰⁰ רז"ה יוצא כנגד טיעון זה ומבחין בין הצירוף "מצות ה'" שבפסוק ובין "מצות תפילין" בנוסח הברכה. לדבריו, למרות הדמיון הצורני ביניהם, כל אחד מהם משקף מבנה עומק אחר וממילא לא ניתן ללמוד מאחד על השני.

⁶⁰¹ כהן, יתגדל, עמ' 69 הערה 30; הנ"ל, עשבי בשמים, עמ' 151, ועוד. וראו גם וורמסר, הענא, עמ' 17-18.

5.6.3.5 מעונותם (עמ' 266)

הדוגמאות שהוצגו לעיל הן מתוך לשון התפילה והברכות שבהן רבו המסורות והנוסחאות. ואולם במקרה חריג אחד מוצאים מחלוקת בשאלה האם יש להעמיד צורת יחיד או רבים גם בלשונו של פסוק מהמקרא המופיע בסידור.

בער מעיר על הניקוד בחולם המתבקש על פי המסורה בצורה "מְעוֹנָתָם" במזמור "ברכי נפשי":
"ואל מעונותם ירבצון" (תהלים קד, כב):

מְעוֹנָתָם נו"ן בחולם כן בכל ס"מ וכ"י, וכן מוכח ממסורת באיוב ל"ח, מ'. אך ששם נפל טעות הדפוס כי מה שנדפס שם ואל מעונותם ישובון צריך להיות ומעונתי הוליד והוא בדה"א ד', י"ד.

לכאורה יש כאן הערת דיוק ניקוד שכמוה הוא מעמיד לצורות רבות בפרקי המקרא שבסידור (מכוח עיסוקו במסורה ובנוסח המקרא), אך במקרה זה יש לכך ביטוי של ממש בהגייה ולדיוק זה נודעת גם השפעה על משמעותה של התיבה, אם צורת רבים היא או יחיד. קביעתו של בער כי יש לנקד "מעונותם" בחולם באה על רקע מסורת אחרת המנקדת "מעונותם" בנו"ן קמוצה. כך מנוקד במקראות גדולות רפ"ד-רפ"ו ובמהדורות דפוס נוספות, וכך הוא בסידור ר"ע ור"א (מה ע"ב). עדות נוספת על הניקוד בקמץ בחלק מהספרים עולה מדברי ר' מרדכי דיסלדורף אשר תומך בניקוד זה משיקול דקדוקי, אם כי למעשה הוא מבטל דעתו מפני דעת הרוב, המנקדים כאן בחולם: "ברוב הספרים הנו"ן בחולם. אבל בקצתם מצאתיה קמוצה וכן היה נראה נכון להיותו לשון יחיד דאילו לשון רבים היה צ"ל מעונותיהם. ואף דלפעמים בא כיוצא בו במקרא... מ"מ יש לילך אחר הרוב".⁶⁰² קיומו של הניקוד "מעונותם" עולה גם מדברי "מנחת שי", אך הוא רואה בו טעות: "בדפוסים אחרונים כתוב מעונותם בקמץ הנו"ן וטעות נפל בהם כי בדפוסים ראשונים ובכל ספרים כ"י בחולם". בכתבי-היד הטובים של המקרא אכן מוצאים כאן את הניקוד בחולם "ואל מְעוֹנָתָם ירבצון", וכך הוא ברוב הסידורים המדוקדקים (מלבד ר"ע ור"א): כך מנקד רש"י ומצדיק זאת בהערה (ב, 452), וכך מנוקד בסידוריהם של רז"ה (מו ע"א), סטנוב (פא ע"א) והיידנהיים (עח ע"א). בער הולך בעקבות קודמיו, אך כדרכו בענייני מסורה הוא מקפיד לבחון את הדברים באופן עצמאי באמצעות המקורות וכלי המחקר שעמדו לרשותו: הוא מבסס את הניקוד בחולם המבטא לשון רבים על עדויות קדומות שהיו לפניו, ומוכיח אותו גם מספרות המסורה.⁶⁰³

⁶⁰² השגות רמ"פ, סי' קיט (בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' שמה).

⁶⁰³ בער מעמיד על טעות שהשתרבה להערת המסורה הגדולה לאיוב לח, מ: המסורה מזכירה את הפסוק "ואל מעונותם ישובון" אך פסוק כזה אינו קיים במקרא ובער קובע כי הפסוק שצריך להופיע שם הוא "ומעונתי הוליד" (דה"א ד, יד). עניין זה אינו נוגע ישירות לדיון בכתוב ובניקוד של 'מעונותם' אך משתקפת כאן היסודיות של בער בעיסוקו בספרות המסורה, והאחריות שהוא רואה לעצמו לברר ולזקק את החומרים שהוא עוסק בהם.

5.6.3.6 קוֹנָם (עמ' 78)

לדיון העוסק בהתלבטות בין צורת יחיד לצורת רבים יש מקום לצרף גם את המקרה של קונם-קוניהם. מצד הוראתה מוסכם כי היא מכוונת אל הבורא היחיד, אך מדקדקי הסידור נחלקו בצורתה בהופעתה בכמה לשונות תפילה.

שם העצם "קוֹנָה" בכינוי השייכות לרבים מופיע בברכת יוצר אור בתפילת שחרית: "וכולם עושים באימה וביראה רצון קונם" (עמ' 78). צורה זו עולה בסידור גם בפיט "אל אדון" בשחרית לשבת: "עושים באימה רצון קונם" (עמ' 212), ובנוסח קידוש לבנה: "ששים ושמחים לעשות רצון קונם" (עמ' 337). בסידורים רבים מוצאים בנוסחאות אלה את הריבוי "קוֹנִיָּהֶם": כך בסדר רב עמרם גאון (עמ' יג), באבודרהם (עמ' עג), בנוסח התפילה של הרמב"ם⁶⁰⁴ ובמחזור ויטרי (עמ' 65).⁶⁰⁵ כך הוא בסידור ר' הירץ, וכך העמידו גם רש"ס (ב, 115),⁶⁰⁶ ר"א ור"ע (כא ע"ב), רז"ה (טז ע"א) ור' יעקב עמדין (קיד ע"ב).⁶⁰⁷ צורת היחיד "קוֹנָם" עולה מכמה עדויות וסידורים,⁶⁰⁸ אך התיקון מ"קוניהם" ל"קונם" הלך וקנה לו שביטה בסידורים בעקבות סטנוב. בסידורו הוא מעמיד את הצורה "קונם" באופן עקבי בכל המקומות שבהם היא עולה בלשון התפילה (כה ע"ב; סז ע"א; קנז ע"א), ובעקבותיו עושה כך גם היידנהיים (טז ע"ב; נח ע"א; קסג ע"א). בער מאמץ תיקון זה, ומעמיד בברכת "יוצר": "וכולם עושים באימה וביראה רצון קונם", וכך ב"אל אדון" ובקידוש לבנה. בהערה הוא מייחס את התיקון לסטנוב וכדרכו מקפיד לבסס אותו ממקורות נוספים, אולם נראה כי תמיכתו בצורה "קונם" נוגעת למשמעותה ולהשתמעותה:

קוֹנָם, כן תקן בעל וי"צ [=ויעתר יצחק] וכן הוא בסדורי הספרדים גם במחזור רומא והוא הנכון, כי לא יבוא מלת קוֹנָה במקרא בלי רבים על יחיד, וע"כ אין נכון לומר קוֹנִיָּהֶם שלא יהא נשמע ח"ו כעושה שתי רשויות.

שתי הצורות, "קונם" ו"קוניהם", הן צורות תקינות מבחינה דקדוקית⁶⁰⁹ אך נבדלות זו מזו במשמעותן - האחת ביחיד, והשנייה בריבוי. הכרעתו של בער לטובת הראשונה נשענת על שיקול תיאולוגי שכן מלשון הרבים "קוניהם" עשוי להשתמע שיש לעולם יותר ממנהיג אחד, דבר העומד

⁶⁰⁴ גולדשמידט, מחקרי, עמ' 195.

⁶⁰⁵ וכך גם בכ"י רגיו של מחזור ויטרי, ראו גולדשמידט, מחקרי, עמ' 68.

⁶⁰⁶ רש"ס מעמיד "קוֹנִיָּהֶם", בכתב חסר יו"ד, ומעיר על כך באריכות בהקדמה לסידורו (סידור רש"ס, א, עמ' 57-58).
⁶⁰⁷ יעב"ץ מתייחס לעניין גם בספרו "מור וקציעה", סי' נט (יצחקי, לו"א, עמ' שפד). כמו כן, בהקדמה לספרו "לוח ארש" הוא מציין את "קוניהם" ברשימת הדוגמאות המלמדות על מאמציהם של גדולי ישראל לאורך הדורות לשמר את הנוסחאות הישנות (יצחקי, לו"א, עמ' ח).

⁶⁰⁸ מהדברים שכותב רש"ס בהערה עולה כי כבר בימיו היו שהעדיפו כאן את "קונם": "קוניהם". כן הוא הנוסח האמתי כמו שכתבתי... והוכחתי בראיות ברורות בטול דעת המתחכמים לומר קונם" (עמ' 115). עדויות נוספות נזכרות בהערות של בער, להלן.

⁶⁰⁹ התייחסות מפורטת לדרך צמיחתן ולרקע הדקדוקי שלהן ראו מ' פלורנטיין, איך נפלו גבריה ויקומו גבריו תחתיו: מעמד הה"א בין תנועות, כינוי הגוף של הנסתר והנסתרת וכיוצא הדיפתונגים בעברית, לשוננו עט (תשעז), עמ' 82-64.

בסתירה לעקרונות האמונה המונותאיסטית היהודית: "וע"כ אין נכון לומר קוניהם שלא יהא נשמע ח"ו כעושה שתי רשויות". ואולם, שימוש בצורת ריבוי שמשמעותה יחיד קיים בעברית: "אדונים" (שמות כא, ד), "בעלים" (שמות כא, כט). שימוש כזה מצוי גם ביחס לקב"ה: "ישמח ישראל בעושי"ו" (תהלים קמט, ב), "בורא השמים ונוטיהם" (ישעיה מב, ה) ועוד, ופרשני המקרא רואים בכך דרך כבוד ומַעֲלָה. בער מכיר באפשרות לפרש בדרך זו את צורת הריבוי "קוניהם" אך דוחה זאת מן הטעם "כי לא יבוא מלת קוֹנָה במקרא בל' רבים על יחיד". כלומר: גם אם שימוש כזה מצוי במקרא בשמות אחרים, העובדה שהוא אינו עולה בשם "קונה" עצמו היא סיבה לדחותו ולהעדיף על פניו את צורת היחיד "קונם" שהוראתה ברורה. לכאורה, הדברים משקפים דבקות מוחלטת וקיצונית בלשון המקרא, גישה המצויה כבר במה שכותב סטנוב בעניין זה (ויי"צ סי' קמו). אולם המשך דבריו של בער מלמד כי אף על פי שהוא שותף למסקנתו של סטנוב, תפיסתו הדקדוקית היא מורכבת יותר. הוא אינו מתעלם מהעברית שלאחר המקרא ומראה כי בספרות חז"ל קיים שימוש בצורת הריבוי "קוניהם" ככינוי לקב"ה, על הדרך הקיימת במקרא במילים אחרות מאותו שדה סמנטי:

ואף כי נמצא לרז"ל שאמרו לפעמים קוניהם על הקב"ה כמו בב"ר פ' י' שהיו ידי **קוניהם** ממשמשין, כיון שנחו ידי **קוניהם** מהן, מ"מ בתפלותינו אין לנו לאחוז אלא בל' ברורה וצחה

בער אינו דוחה את "קוניהם" רק משום שהיא אינה מופיעה במקרא כפי שעושה סטנוב. הוא מכיר בקיומו של שימוש כזה במקרא (בשמות אחרים) ובדברי חז"ל (גם בשם זה גופו),⁶¹⁰ אך העובדה שהוא עשוי להתפרש ככפירה באחדותו של האל מכריעה אצלו את הכף לדחותו, ולהעדיף את התיקון לצורת היחיד "קונם" שהיא "לשון ברורה וצחה" ואינה משתמעת לשתי פנים.⁶¹¹ לחיזוק עמדתו, בער מציין כי בנוסח קידוש לבנה מופיעה הצורה "קונם" בכל הסידורים, גם אלה שהעמידו כאן "קוניהם", ובהערותו שם (עמ' 337) הוא מביא רשימה של סידורים ומקורות שכך עולה מהם.⁶¹²

⁶¹⁰ וראו גם סוכה ב, ט: "משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג לקונו ושפך הקיתון על פניו". כך בכתבי-היד הטובים, אך בנוסח המשנה שבדפוסים מוצאים "שבא למזוג כוס לרבו" וכו'. מסתבר כי מדובר בתיקון דומה על רקע הרצון להימנע משימוש בלשון ריבוי המתייחס לקב"ה (במקרה זה – אפילו בלשון המשל).

⁶¹¹ בהערותיו של בער ניתן להצביע על דוגמאות נוספות למרכזיותה של האמונה באל אחד והחשש מכל ניסוח שעלולה לעלות ממנו, חלילה, משמעות העומדת בסתירה לכך.

⁶¹² לצד צורת הריבוי "קוניהם" וצורת היחיד "קונם" מוכרת גם אפשרות נוספת: "קונהם", ללא יו"ד. כך בסידור רש"ס (ב, 115) והוא מעיד כי כך הוא בסידור פראג ובסידור מהרש"ל (סידור רש"ס, א, עמ' 58. הקדמה כללית, פרק ז' בהגה"ה). תמיכה באפשרות זו מוצאים גם בדברי ר' מנחם מנדל אוירבך, בעל "עטרת זקנים" על שולחן ערוך או"ח סי' נט: "רצון קונהם. בלא יו"ד בין נו"ן לה"א". סטנוב מתייחס לכך ומבהיר כי השמטת היו"ד לבדה אינה משנה את הוראת הריבוי שיש בתיבה והיא אינה מועילה: "ובעל עטרת זקנים השמיט היו"ד והניח הה"א. והוא כעושה פשר דבר לאין נכון כי משפט אחד לשניהם".

5.7 בין פועל לשם - קביעת חלק הדיבר

בכמה מקרים, מחלוקת בניקודה של תיבה משקפת הבנה שונה של הוראתה, והדיוק בצורתה משפיעה על קביעת חלק הדיבר שהיא מבטאת. לעיתים מדובר במסורות ניקוד חלוקות ולעיתים בטעויות שהשתרשו. הודות לחושי הלשוניים הערים של בער הוא עומד על הבחנות דקדוקיות אלה, ועושה בהן שימוש על מנת להסביר תיבות, צירופים ונוסחאות העולים בסידור.

5.7.1 טְהָרָה (עמ' 78)

בער מעיר על הצורה "טהרה" בברכת "יוצר" שבתפילת שחרית: "וכלם פותחים את פיהם בקדושה ובטהרה בשירה ובזמרה", וקובע את ניקודה על פי המקרא:

וּבְטָהֳרָה הִטִּייתָ בְּקִמְץ וְהָא בְּקִמְץ חֲטוּף כִּי הוּא שֵׁם דָּבָר דּוּגְמָת תִּשָּׁב עַל דְּמֵי טָהָרָה (ויקרא י"ב, ד').

כך מנוקד כאן בכל הסידורים המדוקדקים וכך היא במקרא, אך הערות דומות בעניין זה מצויות כבר בסידור רש"י⁶¹³ ובסידורם של ר"ע ור"א⁶¹⁴ והן אמורות כולן כלפי הניקוד וההגייה "טְהָרָה" שרווחו בצורה זו. מדקדקי הסידור ראו בכך שיבוש שהתרחש בהשפעתה של צורת הפועל לנסתרת "טְהָרָה", אך יש עדויות רבות כי זוהי מסורת קדומה ומבוססת. כך מנוקדת התיבה בכ"י קאופמן בכל היקרויותיה⁶¹⁵, וניקוד זה עולה ממסורת הניקוד הבבלי של לשון חז"ל⁶¹⁶ ושכיח במחזורי אשכנז⁶¹⁷ ואיטליה (לצד הניקוד המקראי, טְהָרָה).⁶¹⁸ מכל מקום, מדקדקי הסידור האשכנזי ראו בכך טעות והעמידו (כולם!) את ניקודה על פי המקרא: טְהָרָה.

5.7.2 צְהָלָה (עמ' 212)

עניין דומה מוצאים בניקודה של "צהלה" בפיוט "אל אדון": "צהלה ורנה לזכר מלכותו". השורש צה"ל מופיע במקרא בכמה צורות פועל, אך השם "צהלה" אינו עולה בו. במשנה יש לו היקרות יחידאית, בצורת נסמך בלבד: "אל ירך לבבכם מפני צהלת סוסים וציחצוח חרבות" (סוטה ח, א). יש שסברו כי מהניקוד "צְהָלָה" בכ"י קאופמן ראוי לגזור את הנפרד "צְהָלָה"

⁶¹³ "והטִייתָ נְקוּדָה בְּקִמְץ וְהָא בְּחֲטוּף קִמְץ כְּמוֹ שֶׁהוּא בְּפִסּוּק בְּדִמֵי טָהָרָה (ויקרא י"ב) שֶׁהוּא שֵׁם בְּתוֹסֶפֶת ה"א וּבִלְאִי ה"א הוּא טוֹהַר כְּמוֹ וְכַעֲצֵם הַשְּׁמַיִם לְטוֹהַר (שְׁמוֹת כ"ד)" (סידור רש"י, ב, עמ' 115)

⁶¹⁴ "הט' בקמץ והה' בק"ח כמו דמי טהרה (ויקרא י"ב) ומשמרת הטהרה (נחמיה י"ה) ועי' מ"ש הרד"ק בשרש טהרה" (סידור ר"ע ור"א, כא ע"ב).

⁶¹⁵ וכבר עמד על כך ילון במבוא לניקוד המשנה (עמ' 30). עם זאת, במסורת הסופר של כ"י קאופמן מוצאים עשרות פעמים את צורת הכתיב "טהורה", כתיב העשוי להעיד שהוא גרס "טְהָרָה" (בכתיב מלא של חטף קמץ), כפי שהיא במקרא. כך מנוקד דרך קבע בכ"י פארמה ב. ראו בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 1198-1199; 1202; 1212.

⁶¹⁶ פורת, עמ' 102; ייבין, ניקוד בבלי, עמ' 494.

⁶¹⁷ אלדר, מסורת, ב, עמ' 138-139, והספרות הנוכרת שם. אלדר קובע כי "בל"ח נשתנה משקלה ונהיה טְהָרָה". כך אכן עולה מניקודו של כ"י קאופמן, אך כפי שהראה בר-אשר (שם), מסורת הסופר משקפת כנראה את הצורה המקראית "טְהָרָה", וכך מנוקד בכ"י פארמה ב.

⁶¹⁸ ריזיק, עמ' 359.

במשקל פְּעֻלָּה המציין קולות,⁶¹⁹ אך ברוב הסידורים והמחזורים וברוב מסורות הלשון צורת היחיד היא "צִהֲלָה".⁶²⁰ ואולם, רוב מדקדקי הסידור ניקדוה במשקל הסגולי "צִהֲלָה".⁶²¹ כך מנקד רש"ס, ומהערות עולה עדות מפורשת על הניקוד "צִהֲלָה" ועל תיקונו: "צהלה. כ"ה הצד"י בקמ"ץ והה"א בחטף קמ"ץ כי הוא שם בתוספת ה"א על משקל טהרה ומהרש"ל כתב בסדורו בשם רי"ן שהצד"י בפת"ח והה"א בחטף פת"ח והוא דבר תימה וכתב אח"כ צהלה בקמ"ץ וחטף קמ"ץ כדלעיל".⁶²² כך מנקדים גם ר"ע ור"א (מ ע"א); רז"ה (לח ע"א) והיידנהיים (נח ע"א), וכך בסדר עבו"י.⁶²³ בער אינו יכול להצדיק את ניקודה של התיבה מהמקרא (כפי שעשה בצורה "טְהֲרָה"), והוא מציג את הבסיס הדקדוקי להכרעתו לנקד "צִהֲלָה", בחטף קמץ:

צִהֲלָה ל' עליזות מגזרת צהלי ורני יושבת ציון (ישעיה י"ב, ו'), והוא שם דבר כחברו ורנה וע"כ הה"א בחטף קמץ דוגמת בדמי טְהֲרָה (ויקרא י"ב, ד'), ויובדל בזה מן צִהֲלָה ושמחה (אסתר ח', ט"ו) שהוא בחטף פתח בעבור שהוא פעל דוגמת טְהֲרָה מזובח (ויקרא ט"ו, כ"ח).

אומנם אין מניעה לפרש את "צִהֲלָה" כשם עצם במשקל פְּעֻלָּה, אך בער מעדיף את הניקוד בחטף קמץ המורה באופן מובהק על היותה שם עצם, ומובחן מהניקוד "צִהֲלָה" העשוי להתפרש גם כפועל.⁶²⁴ הוא מסתייע בדוגמה דומה מהשורש טה"ר (שנידונה לעיל) שבו אכן עולות במקרא שתי הצורות: "טְהֲרָה" (שם עצם), ו-"טְהֲרָה" (צורת פועל). ייתכן שעמדה לנגד עיניהם של מדקדקי הסידור הופעתה של צורת פועל זו בפסוק השגור במגילת אסתר "והעיר שושן צִהֲלָה ושמחה", ועל רקע זה הם ראו צורך לקבוע את ניקודו של השם "צהלה" במשקל אחר, ולהימנע מדמיון ובלבול אפשרי בין הפועל והשם.

5.7.3 כְּנַאמֶךְ (עמ' 86)

ברכת "אמת ויציב" נחתמת במילים "ופדה כנאמך יהודה וישראל, בא"י גאל ישראל", ובסידורים מנוקדת הצורה "כנאמך" בדרכים שונות המשקפות מגוון אפשרויות לניתוחה הדקדוקי. רש"ס מייחד לכך סעיף בהקדמה לסידורו, ומתאר את המבוכה בניקודה של התיבה: "ובעבור שראיתי מלת כנאמך מנוקדת בסדורים בפנים שונים זה מזה לא ראי זה כראי זה כולם כאחד טעו

⁶¹⁹ קוטשר, קובץ, א, עמ' 112. כך ניקדו יסטרוב ולוי במילונייהם.

⁶²⁰ בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 1204 והערה 45; ריז"ק, עמ' 360.

⁶²¹ עדות קדומה לניקוד זה מצויה במחזור איטלקי משנת קנ"ט (1399), ראו ריז"ק שם.

⁶²² סידור רש"ס, ב, עמ' 330.

⁶²³ קוטשר (שם) מתייחס לניקוד 'צִהֲלָה' כמשקף את ניקודם של אשכנזים. גם אם אין זו המסורת האשכנזית המקורית, זהו אכן הרושם העולה מסידורים אשכנזיים רבים, מדקדקים ושאנים כאלה.

⁶²⁴ כך מנוקד אצל סטנוב (סז ע"א), והוא מעיר כי "צהלה ורינה. איננו ע"מ [=על משקלה] בעבריי" (וי"צ סי' שטו).

במדבר שגו ברואה ובחווה לכן אמרתי להוכיח נקודתה האמתית במקום הזה".⁶²⁵ הוא מאריך להסביר ולבסס את הניקוד "כְּנֶאֱמָךְ" המתפרש כצורה נטויה של השם (המקראי) "נֶאֱם". כך הוא מעמיד בסידורו (ב, 133), וכך מנוקדת התיבה בסידורים אשכנזיים רבים, ובהם סידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (כד ע"א), רז"ה (יח ע"א),⁶²⁶ סטנוב (כט ע"ב), והידנהיים (יט ע"א).

עם זאת, בסידורים ובמחזורים מתועדות מסורות ניקוד אחרות שנהגו בצורה זו.

במחזור וורמייזא מנוקד: "ופדה כְּנֶאֱמָךְ יהודה וישראל" (א, a3), ובאופן דומה בסידור רב הירץ: "כְּנֶאֱמָךְ". כך בסידור פראג רע"ו, ובשינוי הכינוי לנוכח על דרך המקרא גם בסידור פראג רע"ט: "כְּנֶאֱמָךְ". בער מעיד כי כך הוא ניקודה גם בסידור פראג רפ"ז, אך כצורת הפסק: "כְּנֶאֱמָךְ". גרסה זו עולה גם מספר "המנהיג" (ר' אברהם בן נתן הירחי, פרובנס, המאה הי"ב). זהו ספר המרכז הלכות, הנהגות ומנהגים אך בתוך דיני התפילה מופיעים ציטוטים רבים מלשון התפילה, וביניהן הנוסח: "ופדה כנואמך יהודה וישראל".⁶²⁷ כתיב וניקוד זה משקפים כנראה נטייה של השם הסגולי "נֶאֱם" שהתחדש בלשון הפייטנים ומשמש הרבה בפיוטים במחזורים אשכנזיים.⁶²⁸ אומנם, דומה כי לא הכול פירשוהו כך, בפרט מדקדקים שראו לנגד עיניהם את לשון המקרא, וכפי שיתבאר. בער אינו הולך בדרך זו, ובעקבות קודמיו הוא מנקד את התיבה על בסיס השם "נֶאֱם". אך מתנגד להעמדתה כצורת הפסק:

כנואמך, שם דבר נֶאֱם (הבא חסר וי"ו בכל המקרא) עם כנוי הנוכח, בל"א "נֶאֱךְ דיינעם אויזשפרוכע", וכן נקוד בסדור של יעב"ץ ובסדור ויי"צ. גם יש לומר כְּנֶאֱמָךְ ואז הוא מקור דוגמת אֶמְךְ אֶלְךְ ובל"א "וויא דוא געשפראַכען". ובסדור רפ"ז נקוד כְּנֶאֱמָךְ ובסדור של רו"ה כְּנֶאֱמָךְ, אך אין פה מקום להפסק גדול כל כך שישתנה השב"א לסגול.

לצד הניקוד "כְּנֶאֱמָךְ", בער מציין את האפשרות להעמיד כאן את הצורה "כְּנֶאֱמָךְ". לא מצאתי תיעוד לניקוד זה, אך ייתכן שהוא רואה בו חלופה לצורה "כְּנֶאֱמָךְ" שרווחה בסידורים הישנים. האפשרות לראות בה נטייה של השם "נֶאֱם" לא עלתה על דעתו (או לא נתיישה עליה), ועל פי דקדוק המקרא היא נתפרשה לו כמקור נטוי מבניין קל שניתן להביעו גם בניקוד "כְּנֶאֱמָךְ".⁶²⁹

מכל מקום, בכל הסידורים המדוקדקים מנוקד "כְּנֶאֱמָךְ", ונראה שהיא משקפת את העדפתם שצורה שבבסיסה עומד "נֶאֱם" המקראי על פני "כְּנֶאֱמָךְ" הבנויה על הצורה "נֶאֱם". ניתוח זה עולה

⁶²⁵ סידור רש"ס, א, עמ' 24 (הקדמה כללית, פרק ג).

⁶²⁶ אך רז"ה מעמיד צורת הקשר: כְּנֶאֱמָךְ.

⁶²⁷ ספר המנהיג, מהדורת י' רפאל, א, ירושלים תשל"ח, עמ' עז.

⁶²⁸ ברגרין, עמ' 42-44; אלדר, מסורת, ב, עמ' 48.

⁶²⁹ שתי דרכים אלה מופיעות זו לצד זו במקרא להבעת המקור הנטוי של בניין קל עם הכינוי לנוכח: "בְּשֶׁכְּבֶדְךָ" (דברים ו, ז) לצד "אֶכְלֶךְ" (בראשית ב, יז). ראו גזניוס §61a,d.

גם מדבריו של ברגרין הקובע כי צורות במחזורי אשכנז המנוקדות על דרך "נאם" מאפיינות את הפיוטים והסליחות "שנכתבו ונדפסו לפני תקופת מתקני לשון המחזורים והסידורים על פי דקדוק לשון המקרא".⁶³⁰ ואולם מן הראוי לציין כי גם אם הניקוד "כְּנֶאֱמָד" בסידורים המדוקדקים הוא אכן מעשה של תיקון בזיקה למקרא, צורה זו משקפת מסורת קדומה המתועדת כבר במחזור נירנברג. בחתימת "אמת ויציב" מנוקד בו "כְּנֶאֱמָד" (עמ' 3), וכך גם בהיקרויות נוספות של התיבה בלשון התפילה והפיוט.⁶³¹ בשולי הדברים יוער כי במסורת האשכנזית מוכרת תיבה זו במשקל נוסף, "נאום", אף הוא מלשון הפיוט.⁶³²

5.7.4 מלכות יון הַרְשָׁעָה (עמ' 101)

בנוסח "על הניסים" לחנוכה: "בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול כשעמדה עליהם מלכות יון הַרְשָׁעָה" וכו'. בער מדגיש בהערה קצרה את ניקודה והוראתה של התיבה "הרשעה":
הַרְשָׁעָה שם תואר בל' נקבה כמו מדרכו הרשעה (יחזקאל ג' י"ח) וראה נמוק הבחור לשרשים שרש רשע.

קביעה דקדוקית פשוטה זו אמורה על רקע שיבוש שהיה נפוץ כאן, שיבוש שעליו מעיד ר' אליהו בחור בנימוקיו לספר השורשים של רד"ק (שורש רש"ע): "וכן ראוי לומר בברכת על הנסים דחנוכה מלכות יון הרשעה הרי"ש בשוא והשי"ן בקמץ. ורבים טועים ואומרים הרשעה הרי"ש בחיר"ק והשי"ן בשב"א". טעות גסה זו יכולה הייתה לצמוח רק על רקע חוסר ידע והבנה בסיסיים בדקדוק העברית. הניקוד "מלכות יון הַרְשָׁעָה" אינו מתועד בסידורים, והדעת נותנת שגם אם הגייה משובשת זו נשמעה בפי מתפללים רבים (כעדותו של הבחור), מנקדי הסידורים והמדפיסים זיהו את הטעות ותיקנוה, ולא נתנו לה ביטוי בכתב. מדוע, אם כן, ראה בער להעיר על כך? ייתכן שהערה זו עומדת בזיקה לטעות אפשרית בכיוון ההפוך, והוא רואה בהן שני צדדים של אותו המטבע. לעומת "מלכות יון הַרְשָׁעָה" שם נדרש שם תואר, בער עומד על כך שבנוסח "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה" בתפילת הימים הנוראים מתבקש דווקא שם עצם, ויש לנקד ולהגות "הַרְשָׁעָה":

הַרְשָׁעָה, מעשה הרשעות ושם מקרה הוא/בְּאֲזֵהִיט) כמו מלאכי ג', י"ט (עמ' 386).

⁶³⁰ ברגרין, עמ' 42-44.

⁶³¹ כך, לדוגמה, מנוקד במחזור נירנברג בסליחה לערבית של יום כיפור: "סלח נא גיעולם ויחיו ממקור עמך, לעוון דגליך שא ותנחם כְּנֶאֱמָד", "סלח נא טפש טפלות רשעי אומך, לעוון ידידיך יבוקש ואיננו כְּנֶאֱמָד" (עמ' a351).

במחזור וורמייזא, לעומת זאת, מנוקד בשניהם "כְּנֶאֱמָד" (ב, עמ' a64).

⁶³² אלדר, מסורת, ב, עמ' 104. וראו גם גייגר, דברי קהלת, עמ' 297.

5.7.5 יָקָר (עמ' 132)

בתפילת "עלינו לשבח" יש דוגמה נוספת לתיבה שבער מדגיש את ניקודה המורה על כך שהיא שם עצם ודוחה את האפשרות לנקדה כשם תואר. הוא מנקד "ולכבוד שמך יָקָר יתנו" ויוצא כנגד מי שקורא כאן "יָקָר":

יָקָר, כבוד, והוא שם דבר, וע"כ יטעה האומר יָקָר יתנו, כי זה יהיה שם תואר, וכמו שכתב הראב"ע בפירוש קהלת י', א'.

דבריו של בער עשויים ליצור את הרושם כי טעות כזו הייתה מוכרת לו ואולי אף נשמעה בסביבתו, אך הניקוד "יָקָר יתנו" אינו מתועד בסידורים, וגם מדקדקי הסידור שקדמו לו אינם מעידים על קיומו או רומזים לכך. מסתבר כי הערה דקדוקית זו, מוצדקת כשלעצמה, אינה באה על רקע הגייה משובשת בת-הזמן, ולמעשה היא מבוססת על דברי אבן-עזרא שבער מציין להם. וכך כותב ראב"ע בפירושו לפסוק "יקר מחכמה מכבוד" (קהלת י, א): "ודע כי יקר הקמוץ הוא תואר השם, ומלת יקר בשו"א תחת היו"ד הוא שם כמו כבוד... על כן יטעה האומר בתפלת ר"ה ולכבוד שמך יקר יתנו בקמצת היו"ד. והאמת שהוא בשוא כמו וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן". אין סיבה להטיל ספק בעדותו זו של ראב"ע, ומסתבר שהקריאה המוטעית "ולכבוד שמך יָקָר יתנו" אכן נשמעה בימיו. במציאות שבה הקהל לא התפלל מתוך סידור ועל רקע ידיעה דלה של הלשון העברית ודקדוקה, אין כל קושי להבין כיצד צמח שיבוש כזה. אצל בער, לעומת זאת, הדברים מובאים כעניין תיאורטי שנועד לחדד את ההבנה הדקדוקית, וההערה אינה מכוונת לתיקון ניקוד או הגייה משובשים.

5.7.6 כְּמִצָּנָה עלינו (עמ' 404)

בתפילת מוסף לראש השנה אומרים "ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו **כמצוה עלינו** בתורתך על ידי משה עבדך מפי כבודך כאמור" וכו'. במקצת סידורים מנוקד "כְּמִצָּנָה עלינו" ובער עומד על השיבוש שיש בניקוד זה ומגיה אותו:

כְּמִצָּנָה עלינו, כן נקוד בסידור הנזכר משנת רפ"ה וכן כתב בעל וי"צ גם רוו"ה מצא כך בכי"י, והוא הנכון ובטעם עלינו מצוות (נחמיה י', ג); ומה שברוב סידורים נקוד כְּמִצָּנָה עלינו טעות הוא ולא יתכן כלל בלשון, שאז היה לו לומר כְּמִצָּנוֹת אנחנו, אבל כְּמִצָּנָה עלינו יהי טעמו אשה אחת מצווה בשבילנו, וע"כ אינו אלא טעות.

עדותו של בער כי שיבוש זה מאפיין את "רוב הסידורים" היא ככל הנראה מופרזת, אך הניקוד "כְּמִצָּנָה עלינו", כצורת בינוני נקבית, מתועד בסידורים, ובהם גם בסידוריהם המדוקדקים של ר"ע ור"א (סב ע"ב) ושל רז"ה (סא ע"ב). כפי שמציין בער, הניקוד המתוקן "כְּמִצָּנָה עלינו" הוצע

על ידי סטנוב (וי"צ סי' שצה), אך בסידורו הוא מעמיד אותו בסוגריים לצד הניקוד השכיח, המשובש: **כְּמִצָּה** (נ"ח כְּמִצָּה) (קטו ע"ב). היידנהיים אימץ את הניקוד "**כְּמִצָּה**" ואף מעיד בהערה על קיומו של ב"כתב יד ישן", אך אף הוא נמנע מלהטמיע אותו באופן מלא בסידור ונוקט כאן גרסה כפולה (קלא ע"ב), שלא כדרכו. מסתבר כי למרות השיבוש הדקדוקי הבוטה שיש בניקוד "**כְּמִצָּה** עלינו", הוא היה מושרש היטב בלשון התפילה, וסטנוב והיידנהיים נמנעו מלשלוך בו את ידם. בער משלים את המהלך שהחלו קודמיו, ומעמיד את הניקוד המוגה: **כְּמִצָּה** עלינו. קשה לחלוק על קביעתו של בער כי הניקוד "**כְּמִצָּה** עלינו" "אינו אלא טעות", עם זאת, הגהתו של סטנוב הכרוכה בשינוי יסודי של הניקוד ושל חלק הדיבר (שם עצם במקום צורת פועל) – אינה מוכרחת. ניתן היה להציע הגהה פשוטה וטבעית יותר, ולהעמיד כאן צורת פועל בלשון זכר: **כְּמִצָּה** עלינו. ניקוד זה אכן מתועד בסידורי המאה השש-עשרה (פראג רע"ו ו-רע"ט, לובלין שי"ד, רב הירץ), וכך מנקד רש"ס כשברקע עומדת ככל הנראה הצורה המשובשת בלשון נקבה: "**כְּמִצָּה** הצד"י בשור"ק והוי"ו דגושה ונקודה בסגול כי הוא פעול מבנין הדגש מנחי הלמ"ד כמו מצפה על חרש (משלי כ"ו) ולשון זכר קאי על הענין".⁶³³ הדעת נותנת כי זהו הניקוד המקורי והקדום של נוסח זה, וכך אכן הנוסח במחזור וורמייזא: "ושם נעשה לפניך **כְּמִצָּה** עלינו בתורתך" (ב, עמ' a28). קשה למצוא הסבר או הצדקה לצורה המשובשת "**כְּמִצָּה** עלינו" שרווחה בסידורים וייתכן שמקורה בחילוף גרפי בין הסגול והקמץ.

5.7.7 בוש פנים (עמ' 289)

במסכת אבות (ה, כ): "עז פנים לגהינם ובושת פנים לגן עדן". נוסח זה המצוי בדפוס המשוש ובסידורים⁶³⁴ מעורר קושי שכן יש בו חוסר ההתאמה בין שני חלקי המשפט: ברישא משמש שם תואר "עז פנים", ואילו בסיפא יש שם עצם, "בושת פנים". בער מעיר על כך ומעמיד בסידורו שני שמות תואר:

ובוש פנים, כן גורס רשב"ץ וכן במחזור שאלוניק ורומא וכצ"ל והוא תואר כחברו עז פנים, ובל"א איין פֶּעֶרְשָׁאֲמַטֶּעֶר. אבל בַּשֵּׁת פנים הוא שם המקרה בל"א פֶּעֶרְשָׁאֲמַטֶּהֵיט, כמו מי שאין לו בשת פנים (נדרים כ').

הדברים מעוררים את התחושה כי מדובר בהגהה שבער מעמיד מסברתו, וכדרכו הוא מבקש למצוא לה בסיס במקורות שקדמו לו. ואולם, עיון במקורות מלמד שהתקיימו בנוסח זה מסורות חלוקות, וגם אם האחת אינה אלא תיקון על גבי קודמתה הרי שזמנו קדום ביחס. תיקון כזה

⁶³³ סידור רש"ס, ב, עמ' 679.

⁶³⁴ שרביט, אבות, עמ' 210.

מתועד כבר בכ"י קאופמן שבו העמיד הסופר את שם העצם "בושת פנים", ואילו הנקדן מחק את התי"ו וניקד כשם תואר, "בוש פנים". הדעת נותנת כי הצורה המקורית הייתה "בושת פנים" והיא תוקנה על ידי הנקדן מן הטעם שבער מזכיר, אך ייתכן שהיה כאן תהליך הפוך: בנוסח המשנה היה התואר "בוש פנים" במקביל ל"עז פנים", והסופר העמיד בטעות "בושת פנים" לאור שכיחותו הגבוהה של צירוף זה בספרות חז"ל, במדרשים ובפיוטים. השערה זו מקבלת חיזוק מכ"י פארמה א שאף הוא מעמיד כאן שם תואר בשני חלקי המשנה: "עז פנים לגיהנום ובוש פנים לגן עדן". מכל מקום, על אף חוסר הסימטריה שיש בו, בדפוס המשנה ובסידורים השתרש הנוסח "עז פנים... ובושת פנים" וכך הוא גם ברוב הסידורים המדוקדקים. שינוי בעניין זה מוצאים לראשונה אצל היידנהיים, והוא קדם לבער בהעמדת הנוסח המתוקן "בוש פנים" (שאולי אינו אלא חזרה לגרסה המקורית של המשנה). בער מסביר את הרקע הדקדוקי לכך ותומך אותו במקורות קודמים, אך אין בדבריו רמז לכך שהגהה זו אינה משלו.

פרק ד: ענייני תחביר

פתיחה

ספרות הדקדוק המסורתית מתמקדת בתורת ההגה והצורות של העברית, ותחומים אלה זכו לבירור מקיף ויסודי מידיהם של מדקדקים. בספרי הדקדוק הקלאסיים, מראשית ימי הביניים ועד העת החדשה, מתוארות תופעות פונטיות שונות ונידונות דרכי תצורתם של שמות ופעלים אך אין בהם עיסוק שיטתי בענייני תחביר. גם אם יש בדברי המדקדקים התייחסות לסוגיות שנתפסות כיום כשייכות לתחביר כמו יידוע או מינם הדקדוקי של שמות, הם עסקו בהם מתוך ראייה וניתוח נקודתי שלא הבשילה לכדי תפיסה רחבה של מכלולי המשפט והשיח.¹ ההתפתחות המשמעותית שחלה במחקר תחום זה במהלך המאה התשע-עשרה קשורה בצמיחתה של הבלשנות ההיסטורית ששרטטה את הקשרים בין השפות השונות וסייעה להסיט את המבט מהתופעות והצורות המאפיינות כל שפה בפני עצמה אל היסודות המבניים המשותפים. תהליכי שינוי אלה באים לידי ביטוי בספרי הדקדוק המודרניים של העברית המקראית שבהם כבר מוצאים חלקים ניכרים המוקדשים לענייני תחביר.² תחום זה הלך והתפתח במהלך המאה העשרים: תיאוריות בלשניות ותחביריות צמחו, וסוגיות בתחביר לשון המקרא נידונו ונתבררו לאורן.

ביחס ללשון המקרא מאוחר, אפוא, העיסוק בתחביר מאות שנים ליתר תחומי הדקדוק, אך ביחס ללשון חז"ל המצב שונה. המחקר המדעי של לשון חז"ל ודקדוקה עשה את צעדיו הראשונים במאה התשע-עשרה ואף הוא התרכז בראשיתו בענייני הגה, צורות ומילונות, אולם בתקופה זו כבר הוכר התחביר כחלק מתחומי הדקדוק והחוקרים לא משכו את ידיהם גם מעיסוק בתחביר לשון המשנה. ואכן, כבר בספרי הדקדוק הראשונים של לשון חז"ל יש התייחסות לתחום זה - במגבלות הידועות של ההסתמכות על מהדורות הדפוס והמצב הבוסרי שבו היה נתון מחקר התחביר בכללותו בימיהם. כך, למשל, בספרו החלוצי של אייזיק הירש וייס "משפט לשון המשנה" (וינה תרכ"ז) מוקדש החלק הראשון של הספר לענייני תחביר, ואילו "חלק הדקדוק" שנידונים בו ענייני הגה ותצורה מופיע בהמשך. בהקדמתו לספר הוא מנמק את בחירתו זו ומסביר כי החלק העוסק ב"שמוש הלשון ומשפטיה" הוצב בראש הספר "כי לו משפט הבכורה בהיותו

¹ יוער כי טעמי המקרא מהווים חלק בלתי-נפרד מהעיסוק בלשון המקרא, והדיון בעניינים נוגע פעמים רבות להקשרים רחבים של המשפט. עיסוק המסורתי בטעמי המקרא לא הצמיח תפיסות תחביריות במובן המודרני, אך הוא הבטיח שהעיסוק בלשון המקרא לא יצטמצם לתיבה הבודדת, ולעולם יעמוד בזיקה ליתר חלקי הפסוק.

² גזניוס מקדיש לענייני תחביר את החלק השלישי של ספרו וכך גם זיואון (אלא שאצלו חלק זה תופס כרך שלם!). בסוף המאה התשע-עשרה יצאו לאור כמה ספרי דקדוק המתמקדים בתחביר לשון המקרא, הפניות לכמה מהם יש בהערה בפתח חלק התחביר של גזניוס, 106 הערה 1.

העיקר, והוא היתד אשר כל התועליות היוצאות מן הדרישה הזאת תלויות עליו".³ גם סגל מייחד ל"תורת הפסוק" כשליש מהיקף חיבורו על דקדוק לשון המשנה⁴ אולם הוא מציג את תחומי הלשון השונים בסדר המקובל, ומקדים את העיסוק בתורת ההגה ובתורת הצורות לענייני התחביר. ספרי דקדוק אלה התבססו, כאמור, על דפוסי המשנה אך גם לאחר התנופה העצומה שחלה במחקר לשון חכמים במחצית המאה העשרים בעקבות ההכרה בחשיבותם של כתבי היד הטובים וביסוס המחקר עליהם, עדיין נתקפח חלקו של התחביר והעיסוק בו נותר מצומצם בהשוואה לתחומי הדקדוק האחרים. מכל מקום, בעשרות השנים האחרונות חל שינוי גם בעניין זה, וחלקם של מחקרים המתמקדים בסוגיות תחביריות של לשון חכמים הולך וגדל, ומתוכם עולה ומתבררת תמונה עשירה של תחביר לשון חז"ל שבמשנה ובספרות התנאים.⁵

דברי מבוא אלה חשוב שיהיו לנגד עיניו של המבקש לעסוק בענייני תחביר לשון התפילה מתוך עיון בדבריהם של מדקדקי הסידור. תפיסתם הלשונית של מדקדקים אלה התגבשה ועוצבה על רקע המציאות שבה הם חיו ופעלו, ובהתאם למצב המחקר הדקדוקי שהיה קיים בימיהם שלא פָּלַל עיסוק של ממש בענייני תחביר, בוודאי לא באופן שיטתי. רגישותם ופירוניהם לשימושי הלשון השונים הניבו הערות ולעיתים אף תיקונים שיסודם בשאלות תחביריות, אך בהשוואה לענייני הגה ותצורה תפיסתם התחבירית לא הייתה מבוררת דיה. בין מדקדקי הסידור בער הוא היחיד שעסק בההדרת הסידור וכתב את הערותיו הדקדוקיות לנוסח התפילה בשעה שענייני תחביר כבר עלו על שולחנם של מדקדקים וחוקרי לשון, אך תחום מחקר זה היה, כאמור, בראשיתו והתפיסות לא היו מפותחות כל צורכן. עובדה זו באה לידי ביטוי בכמה מהערותיו התחביריות שבהן ניכר כי הוא חָסַר את המינוח ואת ההגדרות שבאמצעותן יוכל להציג את טיעונו בצורה מבוססת, והוא נאלץ להסתפק באמירות המשקפות את תחושותיו וללא נימוקים ברורים או הפניות לספרות הדקדוק: "וגרסה זאת באמת יותר נכונה במליצת הלשון" (עמ' 558), "היא הברורה והצחה בלשון" (עמ' 337) וכיו"ב. מכל מקום, על אף שלא הייתה בידו מסורת מחקרית מסודרת, חושי הלשוניים פעלו היטב גם בענייני תחביר והוא היה רגיש למבנים תחביריים, לצירופי לשון ולהתנהגותן של תיבות בְּהִקְשֶׁר. גם בתחום זה משתקפת מרכזיותו של המקרא בתפיסתו של בער וניכר כי הוא

³ א"ה וייס, משפט לשון המשנה, וינה תרכ"ז, עמ' xv (בהקדמה).

⁴ סגל, עמ' 173-247.

⁵ מהם ייזכרו ספרו של משה אזר "תחביר לשון המשנה", וקדמו לו עבודות הגמר והדוקטור של חיים א' כהן (כהן), כינוי המושא; כהן, ההיצב התחבירי. מספר עבודות גמר ודוקטור בהנחייתו של כהן מרחיבות ומעמיקות את העיסוק בתחום זה: ל' גרילק, דרכי הקישור של פסוקיות במדרשי ההלכה על-פי מכילתא דר' ישמעאל (עבודת גמר), תל-אביב תשנ"ט; ר' מנור, מילות יחס המשמשות את התיאורים בלשון התנאים על-פי ספרי דברים (עבודת גמר), תל-אביב תש"ס; א' מור, מילות הצגה בלשון חז"ל על-פי כתב-יד רומי 32 לספרי במדבר (עבודת גמר), תל-אביב תשס"ד. במקביל, חלק ניכר מפרסומיה של רבקה שמש מוקדשים אף הם לתיאור ענייני תחביר שונים בלשון חכמים.

ניגש ללשון התפילה מתוך אינטואיציה דקדוקית-תחבירית שעוצבה על ידי המקרא. בחלק מהמקרים הכרעותיו מתבררות בדיעבד כמכוונות למסקנות המחקר המודרני, אך במקרים אחרים ניתן לחוש בפער בין מערכת השיקולים והתפיסות שלו הנגזרים מלשון המקרא לבין הטקסטים שאליהם הוא מתייחס שלשונם משקפת התפתחויות תחביריות וסמנטיות שחלו בעברית. בפרק זה מוצגות הערותיו של בער שיש בהן נגיעה לענייני תחביר. רובן עוסקות, כצפוי, בתחביר הצירופים – תחום שהעסיק גם את המדקדקים שקדמו לו, אך הוא עָר גם להיבטים תחביריים נוספים.

1. סמיכות וצמידות

בדומה לשפות שמיות אחרות גם בעברית עשויים שני שמות עצם להוות צירוף שמני של גרעין ולוואי (צמידות) או לקיים ביניהם קשר של סמיכות. אופן הצטרפותם של השמות משפיע על הוראת הצירוף ועל ניקוד מרכיביו, ובער מעיר על כמה צירופים כאלה בסידור – בקטעי המשנה ובנוסח התפילה. הוא מצביע על המבנה התחבירי שהם מבטאים, ויוצא לדייק את הוראתם וניקודם.

1.1 אשם תלוי (עמ' 52)

הצירוף "אשם תלוי" עולה בפרק "איזהו מקומן" (זבחים ה, ה) והוא אחד משישה סוגי אשמות המנויים במשנה: "אלו הן אשמות: אשם גזלות, אשם מעילות, אשם שפחה חרופה, אשם נזיר, אשם מצורע, אשם תלוי". בער עומד על ההבדל בין הצירוף "אשם תלוי" ובין הקודמים לו:

אָשֶׁם תְּלוּי. כצ"ל כי תלוי תואר לאשם וע"כ הוא נפרד מה שאין כן בחבריו שצריך להוסיף

בהן מלת של בפתרונם

קביעתו של בער כי "כן צריך להיות" מתייחסת לניקודה של התיבה "אָשֶׁם" בשני קמצים, ניקוד שלטענתו מתבקש מכך ש"אשם תלוי" איננו צירוף סמיכות כמו יתר סוגי האשם. הצירופים "אשם גזלות", "אשם מעילות", "אשם שפחה חרופה", "אשם נזיר" ו"אשם מצורע" הם כולם צירופי סמיכות (במשמעויותיה השונות) ומנוקדים בהתאם: 'אָשֶׁם-'. לעומת זאת, "אשם תלוי" הוא צירוף צמידות: אשם שהוא תלוי. אין להוציא מכלל אפשרות שבער הכיר סידורים שנוקדו ברשלנות ולא דייקו בכך, אך במקרה זה כל מדקדקי הסידור היו ערים לכך, ובכל הסידורים המדוקדקים מנוקד כאן "אָשֶׁם תְּלוּי", כדין. אף על פי כן, דומה שהערותיו של בער אינה מיותרת. מבנה כזה בנוסח המשנה מועד להתרחשותה של גרירה, ואף אם הניקוד בסידור הוא מדויק

ומדוקדק, המתפלל עשוי להגות "אֶשֶׁם תלוי" כפי שהגה את הצירופים שקדמו לו.⁶ ייתכן שבהערה זו בער מבקש להסב את תשומת ליבו של המתפלל לשיבוש אפשרי זה ולהגביר את ערנותו לקריאה מדויקת של הצירופים השונים במשנה. ואכן, עדות לגרירה כזו יש בכ"י קאופמן שבו ניקד הנקדן "אֶשֶׁם תלוי", כצורת נסמך. אילו היה מדובר רק בניקודה של השי"ן בפתח ניתן היה לתלות זאת בחילופי קמץ-פתח המצויים אצלו הרבה, אך החטף-פתח שבאל"ף מחזק את הרושם כי הנקדן הושפע מניקודם של הצירופים הקודמים והחיל אותו גם על "אשם תלוי".

1.2 איל נזיר (עמ' 52)

במשנה העוקבת נזכר קורבן נוסף ששמו עורר אף הוא דיון דומה ביחס למבנה הצירוף, הוראתו וניקודו: "התודה ואיל נזיר קדשים קלים שחיטתן בכל מקום בעזרה" (זבחים ה, ו). "איל נזיר" הנזכר כאן הוא קרבן שלמים שמקריב הנזיר בתום תקופת נזירותו (במדבר ו, יד), ומבחינה דקדוקית צפוי כאן צירוף סמיכות המבטא קשר של שייכות: האיל של הנזיר. בסידורים ובמשניות אכן מנוקד בדרך כלל "אֵיל נזיר", ובער רואה לנכון להעמיד הערה קצרה המדגישה זאת: "וְאֵיל כן נקוד בסדור רפ"ז וכצ"ל בסמיכות". אין ממנהגו של בער להעיר על ענייני לשון פשוטים וצורות מוסכמות, ודבריו אלה אכן רומזים לקיומה של מסורת ניקוד אחרת שהוא מבקש לדחות.

מסורת כזו נזכרת בדברי רש"ס המעיד על הניקוד "אֵיל נזיר", ולא רק בניקוד המשנה והסידור אלא כמסורת קריאה חיה שהילכה בימיו.⁷ הגייה זו שבה הצורה בנסמך אינה שונה מצורת הנפרד עולה באופן ברור גם מניקודם של מחזוריים איטלקיים.⁸ צירוף זה בנוסח המשנה שבסידורים המדוקדקים נידון על ידי כהן,⁹ והוא הראה כי הקריאה "אֵיל נזיר" שעשויה להיתפס כ"קריאה המונית שאינה עשויה על פי דקדוק" משקפת תופעה בניקודה והגייתה של לשון חז"ל. תופעה זו של צורות נפרד המשמשות גם במעמד נסמך עולה מכתבי-יד מנוקדים וממסורות שבעל פה, והיא מצויה ביותר במסורות לשון חז"ל בשמות ממשקל פֶּיל ובשם "אֵיל" גופו, וכהן מצביע על קיומה גם בעברית האשכנזית ובעברית שביידיש. מלבד הראיות שמביא כהן, עדות נוספת למסורת הגייה זו שבה היטשטשה ההבחנה בין צורת הנפרד והנסמך במשקל פֶּיל עולה גם מההערה שהעמידו כאן ר"ע ור"א בסידורם: "וְאֵיל נזיר. כ"ה בסמיכו[ת] כמו אֵיל האשם (ויקרא) וכן כל השמות ממשקל

⁶ הדברים אמורים, כמובן, כלפי המתפלל האשכנזי שהבחין בין הגיית הפתח והקמץ.

⁷ "והקורא ואיל בפת"ח וחיר"ק יצטרך לפרשו ואיל שהוא נזיר, ובאמת הקורא ההוא ראוי לו להיות נזיר מהבלי העולם... ובפרט החזנים שכשאינם מדקדקים בתפלתם גורמים רעה לעצמם ולהממנים אותם ולהסומכים עליהם חלילה" וכו' (סידור רש"ס, ב, עמ' 46).

⁸ ריזיק, עמ' 251.

⁹ כהן, לשון המשנה, עמ' 77-78.

זה חיל פרס (אסתר א') עין גדי (שיר א') וזכור כלל זה".¹⁰ ניסוח הדברים מלמד כי הם חשו (בצדק) שאין מדובר בהערה נקודתית הנוגעת לשם "אֵיל" ולצירוף הנדון כאן, וביקשו להעמיד על השיבוש שכנראה היה מצוי גם בצורות נוספות במשקל זה.

כהן קובע כי דבריו של רש"י מעידים על "שגירותה [של תופעה זו] גם בזמנו ובמקומו", ודומה שגם האזהרה שבה חותמים ר"ע ור"א את הערתם ("וזכור כלל זה") מלמדת שתופעה זו הייתה חיה בימיהם. פעילותם של מדקדקי הסידור בעניין זה נשאה פרי, ודומה שהקריאה "אֵיל נזיר" נעקרה מפיהם של מתפללים ומסידוריהם. קשה להעלות על הדעת שקריאה זו עדיין התהלכה בימיו של בער (ומכל מקום אין עדויות לכך), ואף על פי כן הוא אינו נמנע מלהעיר עליה. ואולם, ביחס לתופעה זו תפיסתו הדקדוקית לא הייתה מופשטת דיה והוא ראה לנגד עיניו את השיבוש בניקודו וקריאתו של הצירוף "איל נזיר" בלבד ולא היו לו כלים לראות אותו כדוגמה לתופעה נרחבת יותר – במשקל זה, ובכלל. מבט הרואה את "איל" בהקשר של המשקל שאליו היא שייכת (וכפי שעושה כהן) היה מוליך אותו אל דוגמה שעשויה להעיד על קיומה של תופעה זו כבר במקרא: "אשקך מִיַּן הַרְקָח" (שיר השירים ח, ב).¹¹

1.3 בנין אב (עמ' 53)

בסמוך לפרק "איזהו מקומן" נדפסת בסידורים "ברייתא דרבי ישמעאל" מהספרא, מדרש ההלכה התנאי לספר ויקרא. מנויות בה המידות שהתורה נדרשת בהן, וביניהן "בנין אב" – צירוף שבער נדרש לניתוחו התחבירי ועל פיו קובע את ניקודו:

מבנין אב, היו"ד בקמץ כי הוא נפרד, ואב תואר לבנין והמובן בנין שהוא אב וראש, דוגמת
דָּ חֲזָקָה, עֲנֵן רַע.

צירוף זה נידון אף הוא על ידי כהן,¹² וגם כאן עומדת בבסיס הדיון הערה המצויה בסידור רש"י. רש"י מעיר כי "בנין אב" אינו צירוף סמיכות ועל כן יש לנקדו בקמץ: "בִּנְיָן אֵב",¹³ ובכך יוצא כנגד רבים מסידורי זמנו (וקודם לו) שבהם מנוקד בדרך כלל "בִּנְיָן אֵב" כצירוף סמיכות. ואולם, כהן עומד על מקוריותו של הניקוד בקמץ ומראה כי הוא מתועד כבר בכ"י רומי לספרא. ניקוד זה עשוי לשקף את התופעה הנזכרת של הטשטוש בין צורות הנפרד והנסמך, אך בניגוד לדוגמאות

¹⁰ סידור ר"ע ור"א, ט ע"ב.

¹¹ יש שלא ראו כאן צירוף סמיכות ופירשוהו כתמורה: יין שהוא רקח. וראו בד"ב בערכו, וגזניוס §131c והערה 2. קוהר-באומגרטר מעלים במילונם את האפשרות לתקן את הניקוד לצורת נסמך, ומעידים על שישה כתבי-יד שאכן מנקדים כאן "יין". בדרך אגב יוער כי דוגמה הפוכה במשקל זה, שבה משמשת צורת הנסמך כנפרד יש בישעיה טו, א: "כִּי בָלִיל שָׁדֵד עָר", ובער אף מעיר על כך ביחס ללשון התפילה המחורזת "אֵל הַכְּבוֹד אֶתֵּן לָךְ שִׁיר וְהִלֵּל. וְאֶעֱבֹד-לָךְ יוֹם וְלַיִל" (עמ' 156). הוא קובע כי במקרה זה "ליל" היא צורת נפרד, והיא הועמדה בצורת הנסמך שלה לצורכי חריזה.

¹² ראו כהן, ברייתא, עמ' 192-193.

¹³ סידור רש"י, ב, עמ' 50.

הקודמות ("אשם תלוי", "איל נזיר") הצירוף "בנין אב" נתון לפרשנות (גם אם יש הסכמה על אופן השימוש בו במדרשי ההלכה) והוא עשוי להתפרש כצמידות או כסמיכות. ואכן, ר"ע ור"א שבו וניקדו בפתח בניגוד לרש"ס (י ע"א) וכך ניקד גם רז"ה (ז ע"ב). דומה שהיידנהיים התקשה להכריע בין שני ניקודים אלה המשקפים שני ניתוחים תחביריים שונים של הצירוף, ויש בעניין זה הבדלים בין המהדורות השונות של סידוריו ומחזוריו.¹⁴ על רקע זה בער מציג את עמדתו הברורה והחד-משמעית: "בנין אב" איננו צירוף סמיכות, ויש לנקד "בנין" בקמץ כצורת נפרד.

2. מבנה הסמיכות

בצירופי סמיכות מכירה העברית דרכים שונות. במקרא, כידוע, רגיל השימוש בסמיכות החבורה ואילו הסמיכות הפרודה באמצעות המילית "של" היא ממאפייניה הבולטים של לשון חכמים (גם אם יש לה כמה דוגמאות בספרי המקרא המאוחרים). על גבי מבנה סמיכות זה, מוכרת בספרות חז"ל גם הסמיכות הכפולה שבה מלבד השימוש ב"של" כולל הנסמך כינוי מקדים המותאם אל הסומך ומתייחס אליו, כמו למשל: שלוחו של האדם וכיו"ב. גלגוליהם של צירופי סמיכות אלה ומה שעלה להם במרוצת הדורות בעטיים של מעתיקים תוארו על ידי חוקרי לשון חז"ל שביססו את דבריהם על כתבי-היד הטובים של המשנה, והם ידועים לכל מי שמצוי בתחום זה: מעדי הנוסח הטובים של ספרות חז"ל וממסורות הקריאה שלה עולה כי במקורה נסתפחה "של" לתיבה שלאחריה, בכתובתה ובקריאתה: אימהות שֶׁלְצִצְלִים (פאה ג, ד); שבכה שֶׁלְצִקְנָה (כלים כח, ט), וכפי שמוצאים פעמיים כבר בספרי המקרא המאוחרים: "בְּשִׁלְמִי הרעה הזאת" (יונה א, ז), "מטתו שֶׁלְשִׁלְמָה" (שיר השירים ג, ז). עוד עמדו החוקרים על כך שבאופן זה, יידוע הצירוף לא ניכר אלא בתנועתה של הלמ"ד בלבד. בשלב מאוחר יותר פשט הנוהג בקרב סופרים ומעתיקים לנתק אותה ולהעמידה בפני עצמה, וכתוצאה מכך נוצרו בנוסח המשנה מבנים תחביריים בעייתיים שיש בהם חוסר עקביות ביידוע ואי-בהירות במשמעותם.¹⁵

צירופי סמיכות פרודה ("של") המצויים הרבה מאוד בספרות חז"ל עולים גם בכמה נוסחאות תפילה וברכות, ומדקדקי הסידור עסקו בהם ונדרשו להכריע באיזה אופן להעמידם בסידור: יש שפסלו מבנה סמיכות זה המאפיין את לשון חז"ל והעדיפו את הסמיכות החבורה הרגילה במקרא, ויש שהכשירו אותו וקיימוהו בסידוריהם. האחרונים, יש מביניהם שהעמידו את המילית "של" בפני עצמה ויש שהצמידוה לתיבה שאחריה. על אף שהעיסוק בענייני תחביר לא היה מפותח דיו,

¹⁴ כהן, ברייתא.

¹⁵ ילון, מבוא, עמ' 26-27, 189-193; בר-אשר, פארמה, עמ' 178; בן-דוד, שני עניינים, עמ' 315-316. וראו גם ברויאר (פסחים, עמ' 77-79) שהאיר סוגיה זו על פי כתבי-היד של התלמוד הבבלי.

שאלת צירופי הסמיכות דווקא זכתה להתייחסות נרחבת בספרות דקדוק לשון התפילה, והמדקדקים גיבשו את עמדתם בעניינה כל אחד על פי דרכו. מדבריהם ניכר כי חלקם הבינו וחשו ששאלות אלו קשורות בהבדלים שבין לשון המקרא ולשון חכמים, אך בדרך כלל לא עמדו לרשותם הכלים לכוון כראוי לאמיתתם של דברים.

בחינת הופעתם של צירופי הסמיכות הפרודה בסדר עבו"י – בלשון התפילה והברכות ובפרקי המשנה – יוצרת את הרושם כי בער נוהג בהם בחוסר עקביות ומעמיד אותם בדרכים שונות. ואולם בהערותיו הוא מציג את תפיסתו הדקדוקית שיש בה כדי לשפוך אור על הכרעותיו בחלק מהמקרים. במקרים אחרים הכרעתו נגזרת משיקולים שאינם דקדוקיים או שהוא אינו מעיר עליהם, וכפי שיתבאר.

2.1 איזהו מקומן של זבחים (עמ' 50)

דיון במבנה הסמיכות מופיע לראשונה בהערותיו של בער על המילים הפותחות את הפרק החמישי במסכת זבחים: "איזהו מקומן של זבחים". בכתבי-היד הטובים של המשנה מחוברת כרגיל התיבה "של" לזו שאחריה: שְׁלֹזְבָחִין,¹⁶ אך במהדורות הדפוס של המשנה לא נותר זכר לנוהג זה והצירוף נכתב בשתי מילים: של זבחים. זו המציאות שהכירו מדקדקי הסידור וכך הם העמידו את נוסח המשנה בסידוריהם¹⁷ ולא ראו להעיר על כך דבר.¹⁸ בניגוד לכל קודמיו ובלא הערה או הסבר, בסידורו של היידנהיים מוצאים כאן: שְׁלֹזְבָחִים (ו ע"א).¹⁹ בער מאשים אותו בשינוי מכוון של לשון המשנה, ומדבריו מתבררת תפיסתו ביחס לצירופי הסמיכות הפרודה ולאופן העמדתה של המילית "של":

שֶׁל-זָבָחִים כן הנוסחא בכל סדורים ישנים וכ"י וכן במשניות ובגמרא, וכן שֶׁל יוֹם, שֶׁל מִזְבֵּחַ, וְשֶׁל מוֹעֲדוֹת כוֹלן מִלֵּת שֶׁל בִּפְנֵי עֲצֻמָּה, ואין לנו רשות לשנות הלשון ולכתוב שְׁלֹזְבָחִים, שְׁלֵיִם, שְׁלִמְזָבֵחַ, כמו שעשה רו"ה, כי כן בלשון משנה מִלֵּת שֶׁל מִלָּה בִּפְנֵי עֲצֻמָּה בכל מקום כמו שֶׁל-אַבְרָהָם, שֶׁל-אַהֲרֹן, שֶׁל-צִדִּיקִים, (אבות א', י"ב. ב', כ"א. ה' ה' ה')

¹⁶ כך בכ"י קאופמן – "של" חבורה, ובלמ"ד פתוחה המשקפת יידוע. בכ"י פארמה א: שלזבחים, בלא ניקוד.

¹⁷ כך רש"י (ב, 40), ר"ע ור"א (ט ע"א), רז"ה (ו ע"ב) וסטנוב (ח ע"ב).

¹⁸ הערה יחידה בעניין זה יש בדברי רש"י בהמשך הפרק אך היא אינה מציעה שיטה או עמדה בעניין אלא מתייחסת לצירוף "שְׁלֹזְבָחִים החיצון" בלבד. כך מעמיד אותו רש"י בסידורו על פי עדות מהרש"ל כי כך הוא ב"ספרים אחרים". מכל מקום, ביתר צירופי הסמיכות הפרודה – בפרק משנה זה ובנוסח התפילה בכלל – הוא מעמיד את "של" בפני עצמה. בדרך אגב יוער כי מהרש"ל נשען בעניין זה על הרוקח אך בסידור הרוקח אין לכך זכר, והדבר אף עומד בסתירה לקביעתו ביחס למניין הכולל של התיבות בפרק זה (כפי שמביא גם בער בהערותיו, וראו להלן).

¹⁹ אין מדובר בטעות או במקרה שכן כך נוהג היידנהיים בכל צירופי הסמיכות הפרודה בפרק משנה זה: שליום הכיפורים, שלמזבח, שלמועדות. הוא אינו מעיר על כך וקשה לדעת על מה התבסס בהעמידו את הצירוף בשונה ממהדורות המשנה והסידורים הנפוצים בימיו. יש להעיר כי היידנהיים מנקד "שלזבחים", בחריק, ניקוד המשקף צורה בלתי מיועדת, אך כתבי-היד ומסורות הקריאה התימניות מעידים על צורה מיועדת. יידוע זה, שבא לידי ביטוי בניקודה של הלמ"ד בפתח, נתקפח כאשר הופרדה "של" והועמדה בפני עצמה, אך היידנהיים לא היה ער לכך והחזיר את המצב לקדמותו מבחינת הכתיב, מבלי לעמוד על עניין היידוע.

כ"ב) אף כי נמצא בל' המקרא שְׁלֹשְׁלֹמָה (שיר ג', ז') בְּשִׁלְמִי (יונה א' ז'), כי כבר אמרו לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמה (ע"ז נ"ח, ב'. חולין קל"ז, ב'), ועוד כי גם במקרא בְּשִׁל אשר יעמול (קהלת ח', י"ז) מלה בפני עצמה, ועוד כי כבר העמידו קדמונינו את תיבות הפרק על מספר שמ"ד

על בסיס דפוס המשנה שהכיר, בער מתרשם כי לשון המקרא ולשון חכמים נוהגות דרכים שונות בעניין זה והוא מבחין בין לשון חכמים שבה נכתבת המילית "של" בנפרד מהתיבה שאחריה, לבין המקרא שבו היא חבורה אליה. על בסיס המימרא "לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמה, בער אינו רואה צורך להגיה את נוסח המשנה על פי עקרונות הדקדוק של לשון המקרא, ומעמיד "מקומן של זבחים", בהפרדת "של", כפי שהוא (לדעתו) בדקדוק לשון חכמים, ואינו חש לתקן ולהעמידו במחובר על פי מה שנתפס בעיניו כדרכו של המקרא.²⁰ אף על פי כן, הוא רואה צורך לציין כי גם למבנה זה המייצג עבורו את דקדוק לשון חז"ל יש בסיס כבר במקרא: "בשל אשר יעמול" (קהלת ח', יז), עובדה המקלה עליו להעמיד מבנה 'חז"ל' זה בסידורו. לצד הטיעון הדקדוקי, בער תומך את הכרעתו גם מעולם המיסטיקה ומזכיר את המסורת המונה שמ"ד תיבות בפרק משנה זה, מניין העולה יפה רק כאשר מיליות "של" שבפרק עומדות כל אחת בפני עצמה.²¹

בדבריו אלה של בער מודגם יפה הפער בין העבודה הדקדוקית השיטתית שלו והתיאוריות הלשוניות שהוא מציג על סמך הנתונים שיש בידו, לבין העמדה המקובלת כיום במחקר: קביעתו הנחרצת כי "כי כן בלשון משנה מלת שֶׁל מלה בפני עצמה בכל מקום" מבוססת על המציאות המוכרת לו ממהדורות הדפוס של ספרות חז"ל, בעוד שכידוע, המחקר המושתת על כתבי-היד מלמד כי ההיפך הוא הנכון ודרכה של לשון חכמים היא דווקא בהצמדת המילית "של" לשאחריה. בער לא ראה כתבי-יד אלה ולא הכיר את מסורות העדות המשמרות מאפיין מקורי זה של לשון חז"ל ואין לבוא עמו בטרזניה על מסקנתו השגויה, עם זאת, יש מקום להעיר על האופן שבו הוא מנתח את המצאי המקראי ומציג אותו. הניסיון להציג את ההבדל בין דרכי הכתיבה השונות של מבנה הסמיכות הפרודה ("של" מחוברת או נפרדת) כמייצגים את ההבדל שבין לשון המקרא ולשון חכמים אין לו על מה שיסמוך שהרי כל עצמה של הסמיכות הפרודה נתחדשה בלשון חכמים ומאפיינת אותה! הדוגמאות שבער מביא לסמיכות כזו במקרא הן יוצאות דופן, ומשקפות למעשה

²⁰ יש להעיר כי דוגמה זו אינה מייצגת את עמדתו העקרונית של בער, ובמקומות רבים אחרים הוא אינו נמנע מלתקן ולהגיה את נוסח המשנה ומחיל עליו את כללי הדקדוק המקראיים.

²¹ מסורת זו נזכרת בסידור הרוקח, דף לג.

את כלל הופעותיה בו: פעמיים היא כתובה בצמוד לתיבה שאחריה (בשלמי, שלשלמה)²² ואילו פעם אחת היא עומדת בפני עצמה (בשל אשר²³). אין צריך לומר כי היקרויות חריגות אלה אינן יכולות להוות בסיס למסקנות ביחס לדרכו של המקרא, שכאמור, מבנה הסמיכות הרגיל בו הוא הסמיכות החבורה, מבנה שאין בו המילית "של" – במחובר או בנפרד.

הכרעתו של בער להעמיד כאן "של זבחים" בשתי מילים נגזרת מכך שזוהי לשון משנה והיא אינה כפופה למה שנתפס בעיניו כדקדוק המקרא. לעומת זאת, בצירופים אחרים העולים בלשון התפילה והברכות בער מחיל את התקן המקראי (כהבנתו המוטעית) ומחבר את "של" לשאחריה: זה שבח שְׁלִיִּים השביעי (עמ' 212), ברוך שפטרני מעונשו שְׁלֹזָה (עמ' 226), להדליק נר שְׁלַחֲנוּכָה (עמ' 439). עם זאת, בכמה נוסחאות ברכה מוצאים גם אצלו את הכתיב הפרוד: להדליק נר של שבת (עמ' 173), אשר קדשנו בקדושתו של אהרן (עמ' 359), להכניסו בבריתו של אברהם אבינו (עמ' 582). כל אחד מהם קובע דיון לעצמו והעיון בהם מדגים כמה היבטים עקרוניים בעבודתו הדקדוקית של בער ושופך אור על דרכו ותפיסתו.

2.2 זה שבח שְׁלִיִּים השביעי (עמ' 212)

בברכת "יוצר" בשחרית לשבת: "זה שבח של יום השביעי שבו שבת אל מכל מלאכתו". כך, בהפרדת "של" וללא יידוע של "יום", מופיע בסידור רש"ס (ב, 331) ואצל ר"ע ור"א (מ ע"א), וכפי שמצוי בסידורים בני זמנם וקודם להם. ערעור על כך מצוי בדברי רז"ה המביע את התנגדותו העקרונית לשימוש במבנה תחבירי זה בלשון התפילה, וז"ל: "בכל הנסחאות מצאתי זה שבח של יום השביעי ולדעתי ט"ס [=טעות סופר] הוא כי אין מנהג לשון עברי להשתמש במלת של אבל סמיכות הענין יספיק להורות הוראת מלת של ואין ראוי להזכירו כפי משפט הלשון הצחה".²⁴ לשיטתו, הסמיכות החבורה מבטאת היטב את כוונת המאמר, והשימוש במילית "של" שלא בדרך המקרא אינו נצרך. ואכן, בסידורו מוצאים כאן את הנוסח המתוקן בסמיכות חבורה: "זה שבח יום השביעי" (לח ע"ב).²⁵ אין מדובר בהגהת דקדוק נקודתית אלא בעמדה עקרונית שאותה הוא מחיל על לשון התפילה בכל מקום. רז"ה מקפיד לנפות את הסידור מכל צירופי הסמיכות הפרודה

²² מקובל לראות בדוגמאות בודדות אלה ביטוי לניב שהיה מדובר בארץ ישראל בתקופת הבית השני, שממנו ככל הנראה התפתחה לשון חכמים.

²³ היקרות יחידאית זו בספר קהלת (ח, יז) נזכרת בדבריו של בער כהצדקה להעמדת "של" בפני עצמה "כפי שהוא בלשון חכמים", ואולם פרשנים, מתרגמים וחוקרים נחלקו בהוראתה. ראו ילון, מבוא, עמ' 192.

²⁴ ש"ת סי' רח. התייחסות נרחבת של רז"ה למבנה הסמיכות בעברית יש בחיבורו "יסוד הניקוד", שער השמות יח-כג. שם, בסי' כג הוא מעלה השערה לגבי מהותה של הטעות שלדעתו הביאה להוספת המילה "של" בנוסח התפילה כאן. לדיון מקיף בתפיסתו הדקדוקית של רז"ה במבני הסמיכות השונים ראו וורמסר, הענא, עמ' 214-217.

²⁵ אין כל ספק שמבחינתו של רז"ה יש כאן מעשה של תיקון על דרך דקדוק המקרא, עם זאת, יש להעיר כי הנוסח "זה שבח יום השביעי" בסמיכות חבורה מצוי כבר בסידור רב עמרם גאון (גולדשמידט, עמרם גאון, עמ' עא).

ולהעמיד תחתיהם סמיכות חבורה,²⁶ אך את קטעי המשנה שבסידור הוא אינו מגיה ומשאר בהם סמיכויות "של" כצורתן בדפוסי המשנה הנפוצים (כמו הדוגמה "מקומן של זבחים" לעיל). סטנוב קיבל את עמדתו העקרונית של רז"ה והעמיד כאן אף הוא "שבח יום השביעי" (סז ע"א), אך היידנהיים לא המשיך בדרכם ודומה שבכך נחרץ גורלו של תיקון זה להידחות מסידור התפילה. היידנהיים משיב את מבנה הסמיכות הפרודה כפי שהיה לפני תיקונו של רז"ה, אך מכניס בו שינויים מפליגים: הוא מצמיד את "של" לתיבה שלאחריה, ומיידע את הסומך באמצעות הניקוד בפתח: "זה שבח שְׁלִיִּים השביעי" (נח ע"א). כדרכו, הוא אינו מרבה בהערות ואין דרך לדעת מה הרקע לבחירתו זו: האם ראה כתבי-יד או סידורים שכך נכתב בהם, או שמא תיקן מדעתו בחשבו שבכך הוא מכוון לדקדוק המקרא. בער מאמץ את הנוסח שהעמיד קודמו על כל מרכיביו: מבנה הסמיכות, אופן כתיבתה, והיידוע העולה מניקודה. בהערה הוא מסביר את חוסר העקביות שבו הוא נוהג, לכאורה, שכן כאן קיבל את עמדת היידנהיים בעניין חיבור "של", ואילו במקרה הקודם, "של-זבחים", הוא דחה אותה. בער תולה זאת בהבחנה שבין לשון מקרא ולשון חכמים: בעוד שבנוסח המשנה יש לנהוג על פי דקדוק לשון חכמים ולהעמיד את "של" בפני עצמה, הרי שבלשון התפילה יש לדבוק בדקדוק המקרא ולחבר אותה לתיבה שלאחריה:²⁷

שְׁלִיִּים כן תקן רו"ה ונכון כמו שלשלמה (שיר ג', ז') בשלמי (יונה א' ז') והוא להוראת תוספת התחזקות הקנין; ואין לדמות אל של-זבחים בפרק איזהו מקומן כי שם לי משנה הוא, ופה בתפלה יש לאחוז בלי המקרא כי לי תורה לעצמה ולי חכמים לעצמה.

הנוסח "זה שבח שְׁלִיִּים השביעי" אינו מתועד בסידורי אשכנז הקדומים המוכרים לנו,²⁸ אך לא מן הנמנע שזוהי צורתה המקורית של לשון התפילה כאן, וכמקובל בעדי הנוסח המעולים של ספרות חז"ל.²⁹ מכל מקום, גם אם הנוסח שהעמיד בער מכוון לצורה מקורית זו, הוא הגיע אליה על בסיס הנחות יסוד ותפיסות שגויות שאינן עומדות במבחן המחקר המדעי בן זמננו: מה שהוא מחשיב כדקדוק המקרא ועל פיו מעמיד את נוסח התפילה, הוא למעשה קו מאפיין בדרכה של לשון חכמים שבכתבי-היד של ספרות חז"ל!

²⁶ בברכת הדלקת נר חנוכה מעמיד רז"ה באופן יוצא דופן את הנוסח בסמיכות פרודה "להדליק נר שלחנוכה", אך טורח להצדיק את הסטייה מדרכו, ראו להלן סעיף 2.4. לצד זה, יש מקרה אחד שנשמט ממנו: "שמו של מלך מלכי המלכים" (מ ע"א), ור"י עמדין תופס אותו על כך. עיינו לוי"א, ס"י שיח.

²⁷ אין בדבריו התייחסות לניקוד בפתח, שְׁלִיִּים, ולשאלת היידוע שהוא מבטא. קרוב לוודאי כי שאלה זו אינה קשורה ישירות למבנה הסמיכות אלא משקפת את התפיסה התחבירית המבוססת על המקרא ולפיה בצירופים שמניים מתבקש התאם ביידוע, וראו להלן סעיף 5.

²⁸ באחד מכתבי-היד של סידור רב עמרם גאון יש כאן "שליוס". ראו גולדשמידט, עמרם גאון עמ' עא באפראט. הנוסח אינו מנוקד כך שאין דרך לדעת האם מיועד או לא.

²⁹ חיבור "של" לשאחריה שכיח אומנם בחלק מסידורי הספרדים והתימנים המשמרים בזאת את מסורת לשון חכמים, אך גם בהם אין כאן סימן המעיד על יידוע.

הכרעתו נשענת כאמור בעיקר על תפיסתו הדקדוקית (והשגויה) באשר להבדל בין לשון המקרא ולשון חכמים, אך בדרך אגב בער רומז לקיומה של הבחנה סמנטית ביניהן: "והוא להוראת תוספת התחזקות הקנין". הוא אינו מפרש את הדברים וקשה לעמוד על כוונתם, אך הם מתבארים מתוך דבריו במקום אחר שבהם הוא מבקש להצדיק את הכרעותיו השונות בנוסח ברכת הדלקת נרות חנוכה ונרות שבת, וכפי שיתבאר בשני הסעיפים הבאים.

2.3 להדליק נר של שבת (עמ' 173)

על אף שהיא אינה חלק מנוסח התפילה וסדרי בית הכנסת, בער מעמיד בסידורו את נוסח הברכה הנאמרת בעת הדלקת נרות שבת: "בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת". הוא מפנה אצבע מאשימה אל רז"ה (ש"ת סי' שטו) וסטנוב (קס ע"ב) שהגיהו את לשון הברכה והסירו ממנה את המילית "של":

להדליק נר של שבת, בעלי ש"ת ווי"צ השמיטו מלת **של** בעבור כי מובנת כבר ע"י הסמיכות. אמנם בכל הסדורים נמצא **שֶׁל** שבת וכן הוא בסדור רב עמרם וברמב"ם הלכות שבת ראש פרק ה' וברוקח סי' מ"ו ובתניא סי' י"ב וטור סי' רס"ד ומט"מ סי' תי"ו, גם סי' המנהיג הלכות שבת סי' י"ז מביא כך הנוסחא בשם רב אחא משבא, וע"כ אין לשנות. וראה עוד למטה בברכת חנוכה...

בער מזכיר בקצרה את טענתו המרכזית של רז"ה לפיה די בסמיכות החבורה (כדרך המקרא) להבעת השייכות ואין כאן הצדקה לשימוש בצירוף "של",³⁰ אך אף על פי שמדובר בסוגיה דקדוקית מובהקת שיש לו בעניינה משנה סדורה (גם אם מוטעית), במקרה זה בער אינו דן בשאלה מצד הדקדוק. הטיעונים שמכוחם הוא מבקש לדחות את הנוסח "להדליק נר שבת" אינם דקדוקיים אלא טקסטואליים, ואת ההצדקה לשימוש בסמיכות הפרודה "להדליק נר של שבת" הוא מוצא בסידורים ובספרות ההלכה והמנהג שכך העמידו את לשון הברכה.

יש להעיר כי בניגוד לרושם העולה מדבריו של בער, בדברי הפוסקים אין כל התייחסות ישירה לנוסח הברכה.³¹ גם במקורות הנזכרים בדבריו ושמהם הוא מבקש לתמוך את הכרעתו אין דיון והכרעה בשאלה זו, והנוסח "להדליק נר של שבת" נזכר בהם כמסיחים לפי תומם אגב ציון עצם

³⁰ רז"ה טוען כי "של" השתרבבה לברכת "להדליק נר של שבת" בהשפעת הנוסח "להדליק נר של חנוכה" שבו היא מצויה כדין גם לשיטתו. ש"ת סי' ש"ו, וראו להלן.

³¹ על רקע זה, יוצא דופן ר' כלפון משה הכהן, מרבני תוניסיה בדור הקודם (1874-1950) שדן בנוסח הברכה בשו"ת "שואל ונשאל" שלו, ומתייחס לשאלה הדקדוקית ואף לדברים שכתב רז"ה. ראו חלק ה, או"ח סי' קיב.

החובה לברך בעת הדלקת הנרות.³² ואכן, עיון בדברי הפוסקים ובספרי המנהגים מלמד כי במשך תקופה ארוכה נוסח הברכה לא היה מקובע לחלוטין והתקיימו בו מנהגים שונים, והניסיון לומר דברים ברורים ומוחלטים ביחס למנהג או להלכה בעניין זה חוטא לאמת.³³

מכל מקום, קשה להתווכח עם המציאות - בספרות ההלכה והמנהג אכן רווח הנוסח "להדליק נר של שבת", והוא הנשמע בבתי ישראל בערבי שבתות. כך קובע אותו בער בסדר עבו"י – בהתאם למנהג המוכר לו וכפי שיש גם אצל היידנהיים (מה ע"א), תוך שהוא דוחה את תיקונם של רז"ה וסטנוב אך מבלי להתמודד עם שיטתם הדקדוקית העקרונית בעניין מבני הסמיכות בעברית ושימושם הראוי בלשון התפילה והברכות. במקרה זה, הדיון הדקדוקי נדחק הצדה ואף סוגיית הצטרפות "של" לתיבה שאחריה שעמדה במוקד הערותיו הקודמות בעניין זה, אינה עולה כאן כלל. בנוסח ברכת הדלקת נר שבת לא מצאנו מי שמצדד בנוסח "להדליק נר של שבת", אך בער מתייחס לאפשרות תיאורטית זו בהערתו לנוסח הברכה "להדליק נר שלחנכה", בניסיונו להסביר את ההבדל בין הכרעותיו השונות בכל אחת מהברכות, וכדלהלן.

2.4 להדליק נר שְׁלַחֲנָה (עמ' 439)

סדר הדלקת נרות חנוכה אף הוא איננו מגוף התפילה, אך הוא נדפס בחלק מהסידורים. ניתן לראות זאת כחלק מהמגמה להציג בסידור בצורה שלמה ומקיפה את מעגל השנה היהודי, אך ייתכן שבמקרה זה הסיבה העיקרית לכך היא המנהג להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת ולברך עליהם. ברכת ההדלקה אצל בער היא "להדליק נר שְׁלַחֲנָה", וכפי שעשה היידנהיים לפניו (קמט ע"ב). כבר התברר שכתוב חבור זה נתפס בעיניו כמשקף את דקדוק המקרא שעל פיו יש להעמיד את נוסח התפילה והברכות, אך כמו בברכת הדלקת נר שבת, גם כאן הוא אינו מצדיק את עמדתו באמצעות טיעונים מתחום הדקדוק. הוא תולה נוסח זה במהרש"ל, ומציע לו, בשם של"ה, נימוק פרשני המתבסס על היבט צורני:

שְׁלַחֲנָה תבה אחת, והוא כמו אשר לחנוכה כלומר מיועד לחנוכה ולא לזולת דבר אחר, כן כתב הרש"ל מביאו השל"ה בדף רמ"ט ע"ב וז"ל להדליק נר שְׁלַחֲנָה, תבה אחת, ולא של חנכה, קבלתי וטעם יפה נראה דבשלמא נר של שבת שהוא נר לצורך שלום בית ולעצמו רק שמצות שבת עליו נקרא שְׁלַחֲנָה, אבל הכא הנר אינו כשאר נרות ואינו עשוי להאיר

³² המנהג לברך על הדלקת נרות שבת נקבע בשו"ע (או"ח סי' רסג, ה) ופשט בכל ישראל, אך אין להתעלם מכך ש"חובה" זו אינה מובנת מאליה, והראשונים דנו בכך והזכירו דעות חולקות בעניין זה (תוס' שבת כה ע"ב, ד"ה "חובה"; הגהות מרדכי, שבת פ"ב).

³³ הנוסח "להדליק נר שבת", בלא "של", מתועד בכמה ספרי הלכה ומנהג: שו"ת מהר"י ברונא (סי' פד); אור זרוע (ה' ערב שבת סי' יא); ארחות חיים (ח"א, דין הדלקת הנר בערב שבת); ובכלבו (סי' צח). בער אומנם מציין את סידור רב עמרם גאון כראיה לעמדתו וכך אכן מעמיד גולדשמידט במהדורתו, אך באחד משני כתבי-היד המוסמכים של סידור זה מופיע הנוסח "להדליק נר לשבת" (גולדשמידט, עמרם גאון, עמ' סא, באפראט), וכך הוא במחזור ויטרי, סי' קב (עמ' 80) ובסידור רש"י (סי' תעג, עמ' 293).

לעצמו אלא לפרסומי נסא דחנוכה, משום הכי מברכין נר **שְלַחנֵכָה** כלומר שאינו עשוי

אלא לחלוקה [הטעות במקור] ולא לזולתו עכ"ל

של"ה טוען כי למבנה הסמיכות יש משמעות סמנטית והוא משקף את עוצמת הקשר בין מרכיביה: הכתיב החבור מבטא זיקה הדוקה בין הסומך והנסמך, יותר מזו המתקיימת ביניהם בצירופים שבהם "של" עומדת כמילה עצמאית. במקרה זה, ההצטרפות "נר שלחנוכה" בכתיב ובהגייה מבטאת את שייכותו הבלעדית של ה'נר' ל'חנוכה', שכן כל מהותו של הנר היא היותו מודלק לשם החנוכה. נרות אלה לא נועדו לשמש לתאורה ומטרתם היחידה היא לפרסם את נס החנוכה (כפי שבא לידי ביטוי באיסור ההלכתי להשתמש בהם). לעומת זאת, ההפרדה בין המילים בברכה "להדליק נר של שבת" משקפת קשר רופף יותר בין הנר והשבת – הנרות מודלקים אומנם לכבוד השבת אך הם ממלאים את תפקידם הטבעי והמקורי: להאיר את החשיכה ולהוסיף אור.³⁴ אין חולק על קביעותיו ההלכתיות של של"ה ביחס למטרותיהם השונות של נרות חנוכה ונרות השבת, אך מיותר לומר כי הניסיון לתלות זאת במבני הסמיכות השונים אין לו בסיס.³⁵ הסבר זה מדברי השל"ה מובא קודם כבר אצל רז"ה והוא מעניק לו חשיבות רבה עד כדי שהוא מכריע לסטות משיטתו הדקדוקית ולהעמיד כאן את הנוסח "להדליק נר שלחנוכה" ולא להגיה אותו למבנה של סמיכות חבורה (להדליק נר חנוכה) כמתבקש מדקדוק המקרא.³⁶

אם נניח לסוגיה הדקדוקית, שאלת נוסח ברכת הדלקת נרות חנוכה היא בראש ובראשונה שאלה הלכתית. ואכן, ר' אברהם אבלי גומבינר, מחשובי פוסקי אשכנז, מתייחס אליה בחיבורו "מגן אברהם" ואף הוא מתבסס על דברי מהרש"ל ושל"ה הנזכרים ופוסק כי יש להגות "להדליק נר שלחנוכה", ולהקפיד על הגיית "של" כשהיא חבורה לתיבה שאחריה.³⁷ פסיקתו זו של בעל "מגן אברהם" עולה בקנה אחד עם הנוסח שבו מצדד בער משיקולים דקדוקיים ופרשניים כאחד, ויש לתמוה מדוע בער אינו מציין לדבריו של פוסק מרכזי זה ואינו מביא מהם חיזוק לעמדתו.

³⁴ ראו, לדוגמה, משנה ברורה בסי' רסג ס"ק ל.

³⁵ לתפיסה זו המייחסת משמעות פרשנית-סמנטית לאופן הצטרפותה של המילית "של" במבנה הסמיכות רמז בער בדבריו על "שבח שליוש השביעי", שם קבע כי מבנה חבור זה "הוא להוראת תוספת התחזקות הקניין". לעיל, סעיף 2.2.

³⁶ ש"ת סי' שיו. רז"ה מתייחס למבני הסמיכות בעברית גם בחיבורו הדקדוקי "יסוד הניקוד" ואף שם עולה עמדתו העקרונית נגד שימוש בצירופי "של". ואולם מדבריו שם נראה שהוא מחיל את תפיסתו גם על ברכה זו: "ובברכת נר חנוכה נכון לומר להדליק נר חנוכה" (יסוד הניקוד, שער השמות, כג). ספר זה מאוחר ל"שערי תפלה" וייתכן שרז"ה שינה דעתו בעניין זה. עם זאת, אין להוציא מכלל אפשרות שב"יסוד הניקוד" הוא נתן ביטוי לעמדתו הדקדוקית האמיתית שאינה עולה בקנה אחד עם הפסיקה והמנהג המקובלים, ואילו בחיבורו "שערי תפלה" שנתפס כמעשי והלכתי יותר, הוא מנסה להצדיק את המנהג הרווח.

³⁷ או"ח סי' תרעו ס"ק א.

שתי ברכות אלה, על הדלקת נר שבת ונר חנוכה, הן תדירות ומסורות לכול. לצידן, מוצאים התייחסות לשאלת הסמיכות הפרודה בנוסחאותיהן של שלוש ברכות נוספות שהשימוש בהן מוגבל ומצומצם יותר: ברוך שפטרני, ברכת כהנים וברכת המילה.

2.5 ברוך שפטרני מעונשו שלזה (עמ' 226)

בקהילות רבות פשט המנהג שהאב מברך "ברוך שפטרני" כאשר בנו מגיע לגיל חיוב במצוות.³⁸ לברכה זו אין מקור בתלמוד, בספרות הגאונים, בטור או בשולחן ערוך, והיא נזכרת בדברי הרמ"א: "יש אומרים מי שנעשה בנו בר מצוה יברך ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם שפטרני מעונשו של זה".³⁹ מנהג זה נזכר בכמה ספרי מנהגים⁴⁰ ויש עדויות לקיומו כבר בימיהם של חכמי אשכנז הראשונים,⁴¹ אך אין בהם הסכמה בפרטי נוסח הברכה. בחלק מהמקורות המתעדים מנהג זה (בעיקר הקדומים שבהם) הברכה מופיעה בשם ומלכות, אך הפוסקים נחלקו בכך, ורמ"א פסק כי "טוב לאמרה בלא שם ומלכות".⁴² לצד שאלה הלכתית מובהקת זו, יש בנוסח הברכה גם עניין של דקדוק שאינו נזכר בדברי הפוסקים אך מדקדקי הסידור עסקו בו, והוא נוגע למבנהו וצורתו של צירוף הסמיכות "מעונשו של זה".

צירוף זה עשוי במתכונת לשון חכמים (ואף כולל כינוי מקדים), והוא עורר, כצפוי, את התנגדותו של רז"ה אשר קובע בהערה בסידורו כי "לא כן משפט לשון עברי" (מ ע"ב). כדרכו, הוא מבקש להימנע משימוש בצירופי סמיכות כאלה שאינם על פי דקדוק המקרא. ואולם רז"ה מודע לכך כי במקרה זה לא עומדת לו האפשרות להחליף את הסמיכות הפרודה בסמיכות חבורה כפי שעשה בצירופים דומים בלשון התפילה, שכן הדבר גורם לשינוי של ממש במשמעות: הסמיכות הפרודה "עונשו של זה" מורה על השייכות, ואילו הסמיכות החבורה "עונש זה" מתפרשת כסמיכות מגדירה. לאור תפיסתו המבקשת להימנע מהשימוש ב"של" אך תוך ניסיון לשמור על משמעות הברכה רז"ה מציע כאן את הנוסח המתוקן: "בא"י אמ"ה שפטרני מעונש הַלְזָה" (מ ע"ב).⁴³ דומה כי הוא תופס את כינוי הרמז המקראי "הלזה" כמתייחס באופן מובהק לבני אדם,⁴⁴ ובנוסח

³⁸ לתולדות המנהג ונוסח הברכה ראו י"ד גילת, ברוך שפטרני מעונשו של זה לתולדותיו של מנהג, סיני קיח (תשנ"ו), עמ' קע-קפב. בדיון שם אין התייחסות לענייני דקדוק העולים מנוסח הברכה ומתבררים בסעיף זה.

³⁹ או"ח סי' רכה, סעיף ב.

⁴⁰ מנהגי מהרי"ל, הלי קריאת התורה, עמ' תנג; תשב"ץ סי' שצ.

⁴¹ עדות כזו נזכרת ביחס לר' יהודה ב"ר ברוך, מתלמידי רגמ"ה במאה האחת-עשרה (גילת, הערות 5-6).

⁴² וכך כותב גם ב"דרכי משה" על טור או"ח סי' רכה: "ולא מצאתי ברכה זו בגמרא וקשה עלי שיברכו ברכה שלא הוזכרה בגמרא ובפוסקים". אומנם בקרב פוסקי אשכנז האחרונים שוב מוצאים מי שמורה לברך בשם ומלכות. כך הגר"א, חיי אדם, ערוך השולחן, קצור שולחן ערוך, ועוד. ראו גילת, עמ' קעט.

⁴³ מלבד ההגהה הדקדוקית בולטת העובדה כי רז"ה מכריע כאן גם הכרעה הלכתית של ממש ומעמיד את הברכה בשם ומלכות.

⁴⁴ הכינוי הרומז "הלזה" מזדמן במקרא פעמיים, ובשניהם הנרמז הוא אכן אדם: האיש הלזה (בראשית כד, סה), בעל החלומות הלזה (בראשית לו, יט), אך מדקדקי המקרא אינם רואים בו כינוי רומז שהתייחד לבני אדם. בצורתו

המוצע "עונש הלוזה" הוא מתפרש כמתייחס לרכיב האנושי הנרמז ולא לעונש' וכך מתקבלת המשמעות המבוקשת. ובלשונו בסידור: "והנכון לומר 'מעונש הלוזה' כלומר – המיוחס לזה, ושלו הוא". ר"י עמדין אינו עובר בשתיקה על הניסיון להגיה באופן כה בוטה את נוסח הברכה והוא יוצא להגן על הנוסח המקורי. הוא קובע כי במקרה זה אין מנוס משימוש בסמיכות הפרודה המיטיבה לבטא את כוונתה של הברכה: "וכן בכאן נזהרו [חז"ל] שלא יובן ממנו העונש הזה. מה שלא יתכן כלל. ואין לו הבנה לפי הענין. על כן הרגילו במלת של אשר אמנם הוא גם כן מדרך לשון מקרא. ואם מעטים הם חבריו. להיטיב הבאור ולהשמר מן הטעות ושבוס ההבנה".⁴⁵ כשלעצמו הוא סובר כי התפילות נתחברו בלשון חכמים⁴⁶ ועל כן אינו רואה פגם בסמיכות הפרודה ואינו רואה צורך להצדיק אותה, אך כמענה לרז"ה שטען כי "אין מנהג לשון עברי להשתמש במלת של" הוא מזכיר כי שימוש כזה מצוי גם במקרא, גם אם במקרים בודדים (כוונתו, כמובן, לדוגמאות הידועות "בשלמי", "שלשלמה", "בשל אשר").

סטנוב שותף לר"י עמדין בביקורתו על הצעת התיקון של רז"ה ועומד על השיבוש העולה ממנה, אולם אף הוא מבקש להימנע מהשימוש בסמיכות הפרודה ומציע נוסח מתוקן אחר: "מעונש אשר לזה" (וי"צ סי' שלה). למרות זאת, בסידורו מוצאים את הנוסח "בא"י אמ"ה שפטרני מעונש הַלְזָה", כפי שהגיה רז"ה (גם לעניין שם ומלכות), ואילו הצעת התיקון שלו מופיעה בסוגריים (עג ע"א).

בניגוד לרז"ה ולסטנוב, היידנהיים אינו רואה פסול בסמיכות הפרודה. הוא שב ומעמיד בסידורו את הנוסח "ברוך שפטרני מעונשו שלזה" (סה ע"ב) כפי שמופיע בספרות ההלכה והמנהג, אך מטביע בו את חותמו – בכתב החבור ובניקוד בקמץ: שְׁלָזָה.⁴⁷ בעניין זה בער מקבל את עמדתו של היידנהיים במלואה: הנוסח, אופן הכתיבה והניקוד, ואף הוא מעמיד בסידורו: "ברוך שפטרני מעונשו שְׁלָזָה" (עמ' 226). לסוגיה שנדונה כאן הוא מתייחס בהערה קצרה בת שתי מילים: "שלזה כן העקר". כמו במקרים רבים אחרים, גם כאן קשה לעמוד על טיבה של ההכרעה הדקדוקית המקופלת בהערה זו ללא עיון יסודי בתולדות נוסח הברכה ובדברי המדקדקים שעסקו בה.

המקוצרת, הַלְזָה, הוא מתייחס לדוממים: הסלע הלו (שופטים ו, כ), הציון הלו (מלכים ב כג, יז), ואף צורתו הנקבית, הַלְזוּ, אינה מתייחדת לבני אדם: הארץ הלו (יחזקאל לו, לה).

⁴⁵ לו"א, סי' שכא.

⁴⁶ לדוגמה לו"א סי' נח. בסי' ע הוא מונה כמאה צורות מלשון התפילה שכולן מלשון חכמים.

⁴⁷ יידוע זה אינו עולה מצירוף הסמיכות "עונשו של זה" בכתב הפרוד, אך אין להוציא מכלל אפשרות שבמקורו הצירוף אכן היה מיודע, יידוע שהתקפח עם הפרדתה של "של", וכידוע (ילון, מבוא, עמ' 26-27). מכל מקום, אפשר שאין כאן אלא קמץ לפני הברה מוטעמת כמצוי במקרא: בָּזָה, לָזָה, לָזָה – תמיד בקמץ. תודתי לפרופ' יוסף עופר על הפניית תשומת הלב לעניין זה.

היידנהיים אינו חושף את מקורותיו או שיקוליו בקביעת הנוסח "שְׁלֹזָה", ובער אינו מרחיב בהסבר ואינו מנמק מדוע קיבל אותו. לפחות ביחס לבער יש להניח כי ברקע עומדת תפיסתו השגויה שהכתיב החבור משקף את דקדוק לשון המקרא שבו יש לדבוק בלשון התפילה. כאמור, המחקר מברר כי ההפך הוא הנכון וחיבור "של" לתיבה שאחריה מאפיין את דרכה של לשון חכמים. כך אכן מופיע צירוף זה גופו בספרות האמוראים: "אמר ר' אלעזר בר' שמעון צריך אדם להיטפל בבנו י"ג שנה מיכן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מעונשו שלזה".⁴⁸ נראה שדרשה זו מתייחסת להגדרת נקודת סיום המחויבות החינוכית של האב כלפי בנו ואינה מבקשת לקבוע חיוב או מנהג לברך (בוודאי לא בשם ומלכות), אף על פי כן, מוצאים כאן את מטבע הלשון "ברוך שפטרני מעונשו שלזה" שנקבע בהמשך כנוסח הברכה, וכך, בסמיכות פרודה אך בהצטרפות "של", הוא מופיע בעדי הנוסח הטובים של בראשית רבה.⁴⁹ הטקסט אינו מנוקד, כך שלא ניתן להסתייע ממנו בשאלת היידוע.

מנהג זה אינו נזכר בתלמוד או בספרות הגאונים אך אין להוציא מכלל אפשרות כי זהו מנהג ארצישראלי קדום (כפי שעולה ממדרש בראשית רבה), ומסורת זו התגלגלה לאשכנז.⁵⁰ אם אכן מדובר בנוסח ששורשיו בארץ ישראל במאות הראשונות לספירה, הדעת נותנת שכך, "עונשו שלזה" הייתה צורתו המקורית. אם נכונה השערתנו, הרי שיש כאן דוגמה נוספת להכרעה נכונה של בער המתבססת על הנחות יסוד שגויות: את הנוסח "עונשו שלזה" הוא קובע מתוך נאמנות למה שנתפס בעיניו כדקדוק המקרא, וקביעתו מתבררת בדיעבד כמכוונת היטב דווקא לדקדוק לשון חז"ל המושתת על כתבי-יד.

2.6 אשר קדשנו בקדושתו של אהרן (עמ' 359)

נוסח הברכה על נשיאת כפיים שמברכים הכהנים בעלותם לדוכן הוא: "בא"י אמ"ה אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה". גם במקרה זה רז"ה מביע את התנגדותו לצירוף הסמיכות "קדושתו של אהרן" ומעמיד בסידורו נוסח מתוקן של הברכה בסמיכות חבורה: "אשר קדשנו בקדושת אהרן" (נה ע"א). ככהן, הוא מעיד על עצמו שכך מנהגו למעשה כאשר הוא עולה לדוכן: "גם בברכת כהנים אני נוהג לומר בְּקִדְשֵׁת אהרן כי אין נכון מלת של במקום הסמיכות, ועוד שהרי בלאו הכי דבר זר הוא במה שיבוא הכנוי קודם הידיעה ואין נכון להכניס

⁴⁸ בראשית רבה פרשה סג, כז (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 693).

⁴⁹ בפתח הדיון בברכה זו ולפני ההערות הפרטניות בענייני דקדוק הנוסח, בער מציין למקורותיו של המנהג וביניהם גם מדרש זה. הוא מביא אותו ממהדורות הדפוס הנפוצות של בראשית רבה ולא עלה על דעתו שיש בו כדי לתרום לדיון הדקדוקי בלשון הברכה.

⁵⁰ על הזיקה של מנהגי אשכנז לארץ ישראל ראו תא-שמע, מנהג אשכנז, עמ' 85-88, ועוד.

זרים כאלה בתפלתנו".⁵¹ מלבד התנגדותו העקרונית לסמיכות הפרודה שאינה מדרכו של המקרא, רז"ה מצביע על פגם דקדוקי נוסף בנוסח המקובל והוא הכינוי המקדים "קדושתו של אהרן". מבנה הסמיכות הכפולה הכוללת כינוי קטפורי רווח בלשון חכמים: ידו של (ה)עני, מקומם של (ה)זבחים, ריבונו של (ה)עולם, וכיו"ב, אך כפי שמציין רז"ה בצדק, ביחס ללשון המקרא מבנה תחבירי זה הוא "דבר זר" אף על פי שגם לו יש דוגמה (יחידאית) במקרא: מטתו שלשלמה.⁵² הנוסח המתקן המוצע על ידו, "קדושת אהרן", מונע גם שימוש תחבירי זה.

בין פוסקי ההלכה האשכנזיים יש שייחסו חשיבות לעמדותיו הדקדוקיות של רז"ה והטמיעו אותן בפסיקותיהם ההלכתיות, לעיתים תוך אזכור מפורש שלו בשמו,⁵³ אולם במקרה זה דבריו לא הותירו כל רושם בספרות ההלכה, ואף בסידורים לא נודעה להם השפעה של ממש. סטנוב אומנם קיבל את תיקונו של רז"ה והדפיס בסידורו: "אשר קדשנו בקדושת אהרן" (קג ע"א), אך אצל היידנהיים יש הנוסח המקורי והמקובל, בסמיכות פרודה (סדר נשיאת כפיים, י ע"ב) וכך עושה גם בער (עמ' 359). אין ספק כי עמדתם העקרונית של רז"ה וסטנוב ביחס למבנה הסמיכות וההגהה שהכניסו בנוסח ברכה זו היו מוכרות לבער, אך במקרה זה הוא בוחר שלא להזכיר אותן ואינו רואה לנכון להתמודד איתן. אין בסידורו הערה או רמז להצעות תיקון אלה, והוא מתעלם לחלוטין מדבריהם.

2.7 להכניסו בבריתו של אברהם אבינו (עמ' 582)

צירוף סמיכות פרודה ובתוספת כינוי קטפורי עולה גם בנוסח ברכת המילה: "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". סדר ברית המילה לא נכלל בסידורו של רז"ה אך במסגרת הדיון הדקדוקי במבנה הסמיכות הפרודה הוא מזכיר אותו ומביע את מורת רוחו מנוסח ברכה מקובל זה.⁵⁴ סטנוב שותף לעמדתו הדקדוקית של רז"ה, ובעקבותיו הציע בסידורו את התיקון המתבקש - בהסרתה של המילית "של" והכינוי המקדים: "להכניסו בבריתו של (נ"ח בברית) אברהם אבינו" (קנט ע"ב), בגרסה כפולה, בתוך סוגריים, כדרכו בהגהות נוסח מופלגות. בער אינו נותן לכך כל ביטוי בסידורו ומקיים את ברכת המילה בצורתה המקובלת, ואף כאן ללא כל הערה המסגירה את עמדתם של

⁵¹ דקדוק השמות שער ח יסוד כג.

⁵² רז"ה מביא מדרש הרואה בלשון זו משמעות של ריבוי: "הנה מטתו שלשלמה, מטותיו ושבטיו" וכו' (שהש"ר ג, ו), וייתכן שהוא מבקש לרמוז לאפשרות שיש להחליף את סדר האותיות ולקרוא כאן 'מטות' תחת 'מטות', ובכך סר הקושי לפחות ביחס לכינוי המקדים, גם אם לא ביחס לצירוף הסמיכות כולו.

⁵³ לדוגמה: פרי מגדים, משבצות זהב או"ח סי' רטז ס"ק יב (לעניין ברכת בורא עשבי בשמים) וכן או"ח סי' נו (בניקוד הקדיש). פרטי הדברים ודיון כולל בסוגיה ראו אצל כהן, עשבי בשמים; הנ"ל, יתגדל.

⁵⁴ יסוד הניקוד, השמות ח, כג.

קודמיו (עמ' 582). נוסחאותיהן של ברכות אלו לא עלו לדיון בספרות דקדוק התפילה או מחקר הלשון והתדירות הנמוכה של השימוש בהן⁵⁵ עשויה להסביר את העניין המועט שהן עוררו.⁵⁶

3. הצרכת מילת יחס אל הפועל / דרכי ההשלמה של צורות פועל

הוראתם של פעלים שונים עשויה להשתנות בהתאם למילת היחס המשלימה אותם ומדקדקי הסידור עסקו בכמה מקרים כאלה בנוסח התפילה והברכות. הם דנו במשמעויות העולות מדרכי ההצטרפות השונות וביקשו לקבוע מהי השלמתו הראויה של הפועל, בדרך כלל על רקע לשון המקרא. כהן עמד על דוגמה אחת מעניין זה בנוסח "ותערב לפניך עתירתנו כעולה וכקרבן" הנאמר בברכת העבודה בחזרת הש"ץ של מוסף בימים טובים.⁵⁷ הוא עקב אחרי השינויים שבאו בו מידיהם של מדקדקים בצורתו של הפועל ובדרכי השלמתו: צורת הנפעל "ותַעַרְב" הוחלפה בצורה מבניין קל "ותַעַרְב", ותחת מילת היחס "ותערב לפניך" השתרש התיקון "ותערב עליך". כהן מצביע על מקורו הקדום ביחס של התיקון, תיקון המצוי כבר בדברי ר' אברהם אבן עזרא בהשראת הפסוק "יַעַרְב עליו שיחי" (תהלים קד, לד).⁵⁸ הוא מציין לדברי רש"י שהעיר על כך, אך הצעה מפורשת לתיקון בגופו של נוסח תפילה זה מוצאים לראשונה אצל סטנוב, וכצפוי, על רקע לשון המקרא: השורש ער"ב נוטה במקרא בבניין קל, וכאשר הוא בא במשמעות זו (של עונג ונעימות) השלמתו היא באמצעות מילת היחס "על", וכפי שמודגם בפסוק הנזכר "יערב עליו שיחי".⁵⁹ סטנוב הציע גם כמה הגהות מרחיקות לכת בתחום אוצר המילים⁶⁰ והן נדחו על ידי היידנהיים, אך את תיקוני הדקדוק הוא אימץ וקבע אותם בסידורו ובמחזוריו: "ותַעַרְב עליך עתירתנו כעולה וכקרבן" (סדר נשיאת כפיים, י ע"ב). כך מעמיד גם בער (עמ' 358) ומעיר בקצרה:

⁵⁵ ביחס לברכת כהנים הכוונה, כמובן, למנהג אשכנז שלפיו הכהנים אינם נושאים את כפיהם אלא בתפילת מוסף של ימים טובים. על פי מנהג זה, ברכת כהנים נאמרה פעמים בודדות בשנה בלבד, וכיון שכך היא הפכה לאירוע חגיגי: נספחו אליה פסוקים ותחינות, והוטענו עליה משמעויות ומנהגים. לאור זאת, בסידורים אשכנזים רבים (וסדר עבו"י בכללם) נדפסת ברכת הכהנים בסמוך למוסף לרגלים ולא כחלק מתפילת העמידה לחול.

⁵⁶ טעם זה משמש לר"ה להסביר את ההבדל שנוצר בין נוסחאות הברכות השונות. הוא טוען כי בברכות התדירות הנאמרות על ידי רבים לא חל שיבוש ונשמר בהן הנוסח המקורי והראוי, ללא "של" (על נטילת לולב, על אכילת מצה). לעומת זאת, בברכות המסורות בידי יחידים ונאמרות לעיתים רחוקות נפל שינוי, והמלית "של" השתרבה אל הנוסח (קדושתו של אהרן, עונשו שלזה). ברכת הדלקת נר שבת נאמרת אומנם באופן תדיר, ורז"ה תולה את השיבוש שחל בה במיעוט ידיעתן של הנשים המופקדות על ברכה זו (יסוד הניקוד, שער השמות, כב).

⁵⁷ כהן, ותערב.

⁵⁸ תיקונה של מילת היחס המשלימה את הפועל ("על" ולא "לפני") מפורש בדברי ראב"ע, אך הג

⁵⁹ במקרא מוצאים גם: "ושנתי ערבה לי" (ירמיה לא, כה). ראב"ע אומנם מזכיר זאת אך מדקדקי הסידור שעסקו בנוסח זה התייחסו למילת היחס "על" כמבטאת את דרכו הבלעדית של המקרא בהשלמתו של הפועל "ערב" במשמעות זו, וכפי שהוא בפסוק "יערב עליו שיחי" בתהלים קד, לד.

⁶⁰ הנוסח שאותו היה ראוי להציב כאן לדעתו הוא: "ותַעַרְב עליך תפלתנו כקטרת וכקרבן" (אגרת בית תפלה, סי' שסו; ויי"צ, סי' שעו; וכהן, ותערב, עמ' 362-364. חלק ממרכיבי השינוי הוא הטמיע בסידורו (ותַעַרְב-ותַעַרְב, וכך, בשני סגולים ולא בסגול וחטף-סגול), חלק הוא הציע בסוגריים (כעולה וכקרבן-קְטָרֶת וכקרבן), ולחלק הוא לא נתן ביטוי בנוסח התפילה (לפניך-עליך, עתירתנו-תפלתנו). ראו סידור ויי"צ קב ע"ב.

ותערב עליך, כן העמיד רו"ה את הנוסחא עש"ה יערב עליו שיחי (תהלים ק"ד ל"ד) וכן העקר כמו שכתב הראב"ע בצחות דף מ"ג.

בער אינו מתייחס לנוסח שקדם להגהה ואינו מתאר את תהליכי השינוי שהתרחשו, אך קשה שלא לחוש כי הדברים אמורים על רקע מעשה תיקון שהוא מבקש להצדיק ולבסס. הוא אינו מוסיף על קודמו ולא נזכרים בדבריו נימוקים או מקורות חדשים, אך דומה שהעמדתו של הנוסח המתוקן בסדר עבו"י מהווה חוליה חשובה בתהליך קבלתו בסידורי אשכנז. נוסח זה זכה לתפוצה רחבה, ופשט (בחלקו או בשלמותו) בסידורים אשכנזיים רבים.⁶¹

לצד הנוסח "ותערב" ומה שהגיהו בו מדקדקים, עולות בלשון התפילה והברכות נוסחאות נוספות המעוררות אף הן עניין דקדוקי בנוגע להשלמתן של צורות הפועל ודרכי ההצטרפות אליהן. בער עוסק בכמה מהן - חלקן נידונו על ידי מדקדקי הסידור שקדמו לו ולעיתים אף עלו בספרות ההלכה, אך לצידן יש גם דוגמאות שלא עוררו את תשומת ליבם של קודמיו, ובער נדרש אליהן במסגרת עבודתו היסודית הודות לחושי השוניים הערים. רובן ככולן של ההגהות בקטגוריה זו באות על רקע הפער בין לשון המקרא לבין העברית שלאחריו, ומכוח בקיאותו המופלגת במקרא בער יוצא להעיר על שימושי לשון בנוסח התפילה הסוטים מתחביר לשון המקרא. במקרים רבים, עיון במקורות העברית לתולדותיה מעלה כי מדובר בצירופים המצויים בלשון המדרש, הפיוט והשירה, ותחבירם משקף את ההתפתחויות שחלו בעברית לאורך הדורות.⁶²

3.1 ויחון אותנו (עמ' 122)

בסידורים מופיעה תפילה קצרה שנהגו לומר בשעת הולכת ספר התורה מארון הקודש אל הבימה: "אב הרחמים הוא ירחם עם עמוסים ויזכור ברית איתנים ויציל נפשותינו מן השעות הרעות ויגער ביצר הרע מן הנשואים ויחון אותנו לפליטת עולמים וימלא משאלותינו במדה טובה ישועה ורחמים". כך הוא הנוסח בסדר עבו"י, אך בסידורים רבים שקדמו לו יש כאן "ויחון עלינו לפליטת עולמים". כך במחזור ויטרי (עמ' 157), בסידור רב הירץ, ובסידוריהם של רש"ס (ב, 364), ר"ע ור"א (מא ע"ב) ורז"ה (מ ע"א). יסודו של הנוסח "ויחון אותנו" שהעמיד בער הוא בתיקון שהוצע על ידי סטנוב ומבוסס כצפוי על המקרא. הוא קובע כי במקרא משמש הפועל "חנן" כשהשלמתו היא במושא ישיר ולא באמצעות מילת היחס "על", וכפי שמודגם בפסוק "ויחן ה' אותם וירחמם" (מלכים ב יג, כג). סטנוב אף מציע הסבר לאופן שבו חל השיבוש ומצביע על השורש חו"ס, מאותו שדה סמנטי, שאכן בא בדרך כלל בצירוף למילת היחס "על": "ונפל הטעות מפעל חוס אשר הוא

⁶¹ על תפוצתו ותחולתו של התיקון והחילוקים שנתהוו בו בסידורי אשכנז ראו כהן, שם, עמ' 366-367, 371-373.

⁶² עיון זה במקורות העברית לתולדותיה נעשה בדרך כלל באמצעות תוכנת "מאגרים" של האקדמיה ללשון העברית, והודות לכלי החיפוש המתקדמים שהיא מספקת.

לעולם מקושר עם מלת על יחוס על דל ואביון (תלים ע"ב).⁶³ מכל מקום, הוא אינו מתקן את לשון התפילה, ומעמיד את הגהתו בסוגריים לצד הנוסח הקיים: "ויחון עלינו (נ"ח: אותנו)" (עב ע"ב). את העובדה שגורלה של הגהה היה שונה מהצעות תיקון אחרות שסטנוב הניח בסוגריים ולא הותירו רושם בסידורים⁶⁴ יש לזקוף לזכותו (או לחובתו) של היידנהיים שאימץ את התיקון וקבע אותו בסידורו (כט ע"ב). בער הולך בעקבות קודמיו ואינו נמנע מלציין במפורש כי הנוסח "ויחון אותנו" הוא תוצאה של תיקון שמקורו בסטנוב:

ויחון אותנו כן תקן בעל וי"צ במקום ויחון עלינו שבסידורים שלפניו ונכון הוא דוגמת ויחן ה' אותם (מ"ב י"ג, כ"ג), וכן תמיד אחרי פעל חן יחס הנשוא או למ"ד⁶⁵ ולא מלת על. קשה לחלוק על כך שהשימוש במילת היחס "על" כהשלמה לפועל "חן" אכן זר ללשון המקרא, אך במקורות העברית לתולדותיה הוא מצוי הרבה, בעיקר בלשון השירה והפיוט: "**חן על** נְיָי מוֹצָא מִפְּשֵׁד" (אמרתך צרופה, קרובה ליום שני של ר"ה, שמעון בר יצחק, המאה העשירית);⁶⁶ "**חון עלימו** ממכון מושבך" (אסתופך באולמך, רשות למוסף יום ראשון של ר"ה);⁶⁷ "**חון עלי** מתענים כרחם אב על בנים" (אלהים סלח נא, סליחה לנעילה);⁶⁸ ועוד רבים. שימוש לשוני כזה מצוי גם בשירת ספרד: "פנה אלי **וחון עלי** והפק לי רצונך" (יצחק אבן גיאת, המאה האחת-עשרה), "חונן אדם דעת **תחון על** עם נכאב", "**וחון על** פליטת לאומך" (דויד בן אלעזר אבן בקודה, המאה השתים-עשרה) "**ויחון עליך** בימי עניך בעולם הזה" (בחי בן יוסף הדיין אבן בקודה, המאה השתים-עשרה); "קבץ פרודים **וחון על** מרודים" (יצחק השני בן יהודה בן נתנאל, מאות י"ב-י"ג) ועוד.⁶⁹ השלמה של הפועל "חן" (בבניין קל) באמצעות מילת היחס "על" מתועדת גם בלשון הפרוזה מאותה תקופה: "לקדש שמו שלקב"ה **לחון עליהם** ולעשות דין ביניהם" (במדבר רבה,

⁶³ וי"צ, סי' שכו.

⁶⁴ לדוגמה: "הגומל לחייבים (נ"ח: לרעים) טובות" (עג ע"א); "ושם נעשה לפניך את קרבנות (נ"ח: קרבני) חובותינו" (עז ע"א); "ותערב עליך עתירתנו כעולה (נ"ח: כקטרת) וכקרבן" (קב ע"ב), ועוד.

⁶⁵ ניסוח זה מדגים את דייקנותו של בער, ובפרט כאשר הדברים נוגעים למקרא וללשונו. בנוסח הנדון כאן השורש חנ"ן בא בבניין קל ובמשמעות של 'חנינה', נטיית חסד', והשלמתו במקרא היא אכן במושא ישיר או באמצעות מילת היחס "ל" (כפי שכתב סטנוב). אף על פי כן, בער אינו מתעלם מנטייתו גם בבניין התפעל, "להתחנן", למרות הוראתו השונה. במקרים אלה מוצאים השלמה בלמ"ד: "ותבך ותתחנן לו" (אסתר ח, ג); "במו פי אתחנן לו" (איוב יט, טז), או במילת היחס "אל": "והתחננו אליך בבית הזה" (מ"א ח, לג); "בהתחננו אלינו ולא שמענו" (בראשית מב, כא). ואכן, לצד "אליך" הוא מזכיר גם השלמה זו כשהוא מציג את דרכי ההצטרפות לפועל "חן" במקרא.

⁶⁶ כך במחזור וורמייזא (ב, עמ' 32a); מחזור היידנהיים (מחזור לר"ה, תפלה ליום שני כח ע"ב), וכך גולדשמידט, ר"ה עמ' 88.

⁶⁷ על פי "מאגרים" 'רשות' זו מיוחסת לפייטן אברהם ומתוארכת לפני שנת 900. ראו גולדשמידט ר"ה עמ' 156. רשות זו נהגה רק בצרפת וקהילות אפ"ם ועל כן אינה מופיעה אצל היידנהיים.

⁶⁸ גולדשמידט יוה"כ עמ' 753. על פי "מאגרים" מחברה אינו ידוע ואף היא מתוארכת לפני שנת 900.

⁶⁹ בפיוט הסליחות של יוצאי מרוקו "בת אהובת" שהולחן לאחרונה וזכה לתפוצה רחבה, יש: "חון תחון על בניך" (גם במקרה זה מחברו וזמנו אינם ידועים).

פרשה יא, א).⁷⁰ שלל הדוגמאות הללו מצטרפות לעדויות בסידורים שקדמו לסטנוב, והן תומכות בנוסחה המקורית **"ויחון עלינו"** לפליטת עולמים" ומחזקות אותה. ואולם התיקון שהציע סטנוב על פי המקרא, התקבל כאמור על ידי היידנהיים ובער, וזכה לתפוצה רחבה בסידורים שאחריהם, וברובם יש כאן **"ויחון אותנו"**.⁷¹

3.2 שובה אלינו בהמון רחמיך (עמ' 355)

הנוסח **"שובה אלינו בהמון רחמיך בגלל אבות שעשו רצונך"** בתפילת מוסף לרגלים, עורר דיון דומה ביחס להשלמתה של צורת הפועל. בכל הסידורים שקדמו לסטנוב הלשון היא **"שובה עלינו"**. כך בסידורי המאה השש-עשרה (פראג רע"ו ו-רע"ט, רב הירץ), וכך בסידוריהם המדוקדקים של רש"ס (ב, 538), ר"ע ור"א (נז ע"ב), ורז"ה (נה ע"א). זה הנוסח המתועד גם בסידורי התפילה הקדמונים, וללא יוצא מן הכלל: סידור רס"ג (עמ' קנב), רב עמרם גאון,⁷² נוסח התפילה של הרמב"ם,⁷³ מחזור וורמייזא (א, עמ' 60a), מחזור נירנברג (עמ' 7), מחזור ויטרי (עמ' 301), אבודרהם (עמ' רלח) ורבים אחרים. מקוריותו וקדמותו של נוסח זה מוכחת ממציאותו בנוסח התפילה של כל קהילות ישראל, לכל תפוצותיהם.⁷⁴

שינוי בנוסח זה בא מידינו של סטנוב אשר העדיף להשלים את השורש שו"ב באמצעות מילת היחס **"אל"** על פי הפסוק: **"שובו אלי ואשובה אליכם"**.⁷⁵ גם כאן הצעת התיקון מובאת בסידורו בסוגריים: **"שובה עלינו (נ"ח אלינו)"** (קא ע"ב), אך היידנהיים אימץ אותה והטמיע את התיקון בסידורו (קטז ע"א) ובכך סלל את הדרך להתקבלותו. על גבי הכרעתו זו של היידנהיים לא נדרש בער לתעוזה יוצאת דופן כדי להעמיד אף הוא את הנוסח המתוקן **"שובה אלינו"**, והוא מצדיק אותו בהערה קצרה:

שובה אלינו כן הגיה בעל וי"צ ונכון הוא עש"ה שובו אלי ואשובה אליכם (מלאכי ג' ז).

⁷⁰ יצחקי (לו"א, עמ' תלו, הערה 37) מביא דוגמאות לשימוש זה בפרוזה גם בשלב מאוחר יותר - בלשונם של רד"ק ורמב"ם. דוגמה נוספת יש בנוסח הנאמר לפני קריאת התורה: "ותגלה ותראה מלכותו... ויחון על פליטתנו" (מסכת סופרים יד, יב). כך במחזור ויטרי (עמ' 707). יוער כי במהדורת היגער נוסח הפנים הוא במושא ישיר: ויחון פליטתנו" (היגער, עמ' 260).

⁷¹ הפועל "חנן" הוא דו-אתרי ("יוצא לשני פעולים"), ולעיתים יש לו השלמה נוספת המתייחסת לתוכן החנינה. בסידורים מוצאים אותה בדרך כלל בלמ"ד: ויחון אותנו לפליטת עולמים", אך סטנוב מבקש להגיה גם אותה וקובע כי מתבקש כאן השימוש בבי"ת: "לחון את... ב' - (וי"צ סי' רנב). השלמה זו מופיעה במחזור ויטרי: "ויחון עלינו בפליטת עולמים" (עמ' 157), אך שם, כאמור, "ויחון עלינו" ולא "ויחון אותנו".

⁷² כך הוא בכתבי היד החשובים של סידור זה, וצריך עיון מדוע העמיד גולדשמידט בנוסח הפנים של מהדורתו את הנוסח המתוקן **"שובה אלינו"** (עמ' קכו), וללא כל הערה באפראט.

⁷³ גולדשמידט, מחקרי, עמ' 208.

⁷⁴ ויספיש מציג רשימה של 82 (!) כתבי יד וסידורים מכל תפוצות ישראל המעידים על הנוסח **"שובה עלינו"**. הסקירה שהוא מעמיד (והאכסניה שבה היא נדפסה) איננה אקדמית ואינה מתיימרת להיות כזאת, אך המידע והנתונים בה הם אמין ויש בהם כדי לחזק ולהוכיח את דברינו.

⁷⁵ וי"צ סי' שעג. פסוק זה נזכר אצל סטנוב כבסיס להגהה אך ציון מראה המקום המופיע בו הוא משובש. בער בהערותו שב ומעמיד דברים על דיוקם.

הפסוק שאליו מציין בער (בעקבות סטנוב) הוא פרט המלמד על הכלל, ובמקרא אכן רגילה השלמתן של צורות מהשורש שו"ב באמצעות מילת היחס "אל": **"וישובו אל** ארץ פלשתים" (בראשית כא, לב), **"אשר שב אל ה' בכל לבבו"** (מ"ב כג, כה), ועוד. ואולם, בלשון הפיוט מצוי הרבה השימוש בצירוף **"שו"ב על"** להבעת המשמעות של רחמים וחינוך הקשר בין הקב"ה לישראל:⁷⁶ **"עד שתשוב עלינו ברחמים"** (לך ה' הצדקה, קינה לתשעה באב, ר' אלעזר הקליר); **"ברחמים שובה על עם נברא"** (אם כאשר נתכה עברה, סליחה ליום כיפור, רס"ג); **"שבתי עליך ה' אלהי בכל ליבי ובכל נפשי"**; **"שבנו עליך ה' חננו"** (שירה בנוסח המקרא, מתוארך לפני 1050); **"ויאמר להם שבתי עליכם ברחמים"** (סילוק מקדושת נחמו, מתוארך לפני 1050); **"יום לא כמוהו כל הימים לשוב עלינו ברחמים"** (פיוט לאחר הוידוי ביוה"כ); וכן בפרוזה: **"ואף על פי כן עתיד אני לשוב על עולמי ברחמים ולהפרותו ולהרבותו"** (פסיקתא רבתי, פסיקתא יד נז ע"ב). גם אם שימושים אלו בלשון הפיוט (המובאים כאן על פי "מאגריס") היו מוכרים וידועים לבער, לא היה בהם כדי להשפיע על הכרעתו. והוא מעדיף את הנוסח **"שובה אלינו"** המשקף את דרך ההצטרפות הרווחת במקרא כפי שתיקן סטנוב והתקבל על ידי היידנהיים כמעט בכל מהדורות הסידור שהוציא. כמעט בכולן, למעט באחת. במהדורה שנדפסה בשנת פטירתו – תקצ"ב (ככל הנראה האחרונה שיצאה על ידו, וחתומה "מאתי"), מופיע הנוסח **"שובה אלינו"** בהמון רחמיק" (קס ע"א), וכפי שהוא בכל הסידורים הקדמונים קודם תיקונו של סטנוב!⁷⁷ קשה לדעת האם יש כאן פליטת קולמוס של מדפיס שנשתרבה לו הנוסחה השגורה בפיו מאבותיו, או שמא בימיו האחרונים היידנהיים אכן חזר בו מהתיקון וביקש לשוב לנוסח המקורי. מכל מקום, דומה שמהדורה זו לא הייתה לנגד עיניו של בער, וגם אם הכיר אותה, הוא לא ראה לנכון להזכיר זאת ולא ייחס לכך חשיבות.

הנוסח המתוקן **"שובה אלינו"** בהמון רחמיק" התקבל באופן גורף וחסר תקדים, וכך מוצאים בכל סידור ומחזור אשכנזי שיוצא לאור בזמן הזה. עם זאת, המגמה לתקן את לשון התפילה ולהעמיד אותה על פי המקרא ודקדוקו התפתחה בקרב מדקדקי הסידור האשכנזיים ולא השפיעה על נוסח

⁷⁶ למעשה, גם במקרא מוצאים כמה דוגמאות לשימוש בצירוף **"שו"ב על"**: **"ככלב שב על קיאו"** (משלי כו, יא); **"מכל המקומות אשר תשובו עלינו"** (נחמיה ד, ט); **"ויתר אחיו ישובו על בני ישראל"** (מיכה ה, ב); **"כי שובכם על ה'"** (דבה"י ב, ל, ט). מלבד האחרונה, כולן מבטאות הוראה ממשית של שיבה ואין בהן המשמעות המופשטת של חידוש מערכת יחסים כמתבקש בלשון התפילה הנדון. ייתכן שזו הסיבה לכך שסטנוב (ובער) לא ראו להביא מהן הצדקה לנוסח השכיח **"שובה עלינו"** והעדיפו לתקנו.

⁷⁷ פרט חשוב זה חותם את רשימתו הנזכרת של ויספיש. תודתי נתונה לו על שניאות להציג בפניי את מהדורת סידור היידנהיים שברשותו. לצורך הדיוק ולמען הסר ספק: בשנה זו, תקצ"ב, יצאו לפחות שתי מהדורות של הסידור. במוקדמת מביניהן ("מהדורא שביעאה", זמינה במלואה במרשתת באתר hebrewbooks) יש הנוסח המתוקן **"שובה אלינו"** (קסד ע"ב) ולא אליה כוונתנו. לעומת זאת, במהדורה מאוחרת יותר מאותה השנה ("מהדורא תמינאה" שאותה הראני ר' אליעזר ויספיש) נדפס הנוסח הקדמון **"שובה עלינו"** (קס ע"א).

ספרד באותו אופן, ואכן בסידורי ספרד ובתכלאלים התימניים מופיע גם כיום הנוסח המקורי "שובה עלינו בהמון רחמך".

3.3 ינחילנו יום שכולו שבת (עמ' 555, ועוד)

כמה צורות פועל מהשורש נח"ל בבניין הפעיל עולות בנוסח הברכות, בעיקר בברכת המזון: "נודה לך... על שהנחלת לאבותינו" (עמ' 555); "הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו שבת" (עמ' 561); "ועל ארץ חמדה טובה שרצית והנחלת לאבותינו" (עמ' 567).

הפועל "הנחיל" הוא דו-אתרי ("יוצא לשני פעולים") ופעמים רבות יש לו השלמה כפולה: מקבל ההנחלה, ומה שמונח לו. במקרא, שתי ההשלמות הן בדרך כלל במושא ישיר, עם "את" או בלעדיה: "והנחלתי את שארית העם הזה את כל אלה" (זכריה ח, יב); "להנחיל אוהבי יש" (משלי ח, כא); "והוא ינחיל אותם את הארץ" (דברים ג, כח), ועוד. לצידן, יש שההשלמה המתייחסת למקבל ההנחלה מצטרפת אל הפועל באמצעות למ"ד: "והנחלתם לבניכם אחריכם" (דבה"י א כח, ח).⁷⁸ השלמה זו בלמ"ד מופיעה פה ושם בעברית שלאחר המקרא: "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק" וכו' (עוקצין ג, יב);⁷⁹ "ביום נחלה. ביום שהנחלתי לכם את התורה" (ויקרא רבה, פרשה יח, ג); "למי מנחילין לו תורה" (היכלות רבתי א, ב). על פי "מאגרים", גם בלשון השירה והפיוט מוצאים כמה דוגמאות לכך: "כרמי שלי תנחיל לנו להשיבה" (קדושתא לשבתות הפורענות, ר' אלעזר הקליר); "ידידים הנחלת להם חכמה" (פיוטי נשמת, יוסף בן אביתור). בספרות ההשכלה והתחייה מתרחב שימוש זה, ודומה שבעברית החדשה זוהי הדרך המקובלת להשלמתן של צורות פועל יוצאות מן השורש נח"ל.

ואכן, אף על פי שבמקרא רגיל השימוש במושא ישיר להבעת מקבל ההנחלה, בער אינו שולל את ההשלמה בלמ"ד שאף לה יש בסיס במקרא. סוגיה תחבירית זו עולה לראשונה בנוסח הברכה השנייה של ברכת המזון: "על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה". בער מעיר על הנוסח המשובש "שהנחלתנו לאבותינו" שהיה מצוי בסידורים ובפיהם של המברכים, אך ההשלמה בלמ"ד לא הוקשתה בעיניו והוא אינו מעיר עליה דבר:

שהנחלת, רבים טועים ואומרים שהנחלתנו. (עמ' 555)

עם זאת, בנוסח דומה המופיע בברכת "מעין שלוש" הוא מציין לגרסה אחרת שיש בה מושא ישיר:

והנחלת לאבותינו, אבודרהם גורס והנחלת את אבותינו, וכן ברמב"ם. (עמ' 567)

⁷⁸ השורש נח"ל נוטה גם בבניינים נוספים ובאותה משמעות, וגם בצורות פועל אלה יש דוגמאות להשלמה בלמ"ד: "אשר ינחלו לכם את הארץ" (במדבר לד, יז); "והנחלתם אותם לבניכם" (ויקרא כה, מו). סטנוב מצרף דוגמה נוספת, בבניין הופעל: "כן הִנְחַלְתִּי לִי יְרֵחִי שׁוֹא" (איוב ז, ג). ראו ויי"צ עמק ברכה סי' כו.
⁷⁹ כך בכ"י קאופמן ובכ"י פארמה ב. לעומת זאת, כ"י פארמה א נוקט כאן השלמה ישירה, על דרך המקרא: "עתיד הקב"ה להנחיל כל צדיק וצדיק".

דבריו עשויים להתפרש כסקירה סתמית של נוסחאות מקבילות, וכפי שמצוי הרבה בהערותיו מתוך מגמתו להציג תמונה רחבה של התפתחות נוסח התפילה והברכות. אולם, ייתכן שזו דרכו של בער להניח בפני המעיין את הנוסח המכוון יותר ללשון המקרא, גם אם הוא אינו מגיה ומתקן על פיו. אין בדבריו רמז לביקורת או קושי עם הנוסח הרווח בלמ"ד "הנחלת לאבותינו", אך אין ספק כי הוא מודע לכך שהגרסה "הנחלת את אבותינו" במושא ישיר (המובאת כאן בשם אבודרהם ורמב"ם), משקפת את דרך המלך של המקרא בהשלמתן של צורות פועל מהשורש נח"ל בהתייחס למקבל הנחלה. עם זאת, מסתבר כי העובדה שהשלמה בלמ"ד מצויה אף היא במקרא יש בה כדי להצדיק מבחינתו את השמירה על הנוסח המקובל "הנחלת לאבותינו" מבלי לתקן אותו. לעומת זאת, בהזדמנות אחרת הוא יוצא כנגד שימוש תחבירי לקוי שיש בנוסח הרווח, ואף מגיה אותו.

את ברכת המזון חותמת סדרת בקשות הפותחות ב"הרחמן", ובאשר לשבת מופיע בסידורים רבים הנוסח: "הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים". כך בסידוריהם המדוקדקים רש"ס (הגדה של פסח, עמ' מב), ר"ע ור"א (פג ע"א), רז"ה (עז ע"א), וכן הוא בכל הסידורים וההגדות שנדפסו עד המאה השמונה-עשרה. דעתו של בער אינה נוחה מההשלמה בלמ"ד והוא מסיר אותה מנוסח הבקשה ומנמק:

יום שכלו שבת... והנכון פה לומר **יום** ולא **ליום** כמו שהוא בהרבה סדורים, כי הפעל

הנחיל יקושר אחריו דבר הנחלה ביחס הנשוא.

בער אינו מוכיח או מדגים את קביעתו כי "הפעל הנחיל יקושר אחריו דבר הנחלה ביחס הנשוא" ואף אינו מציין במפורש כי קביעה זו נגזרת מלשון המקרא, אך אין ספק כי זהו הרקע לדבריו: גם אם ביחס למקבל הנחלה יש במקרא דוגמאות להצטרפות בלמ"ד (כנזכר לעיל), הצטרפות כזו אינה קיימת ביחס לתוכן המונחל, ובכל הדוגמאות היא מתקשרת לפועל ב"יחס הנשוא", דהיינו: הצטרפות ישירה ללא מילת יחס (אקוזיטיב). מדבריו של בער עולה הרושם שמדובר בהגהה שלו, אך למעשה תיקון זה הוא משל סטנוב שהעמיד בסידורו: "הרחמן הוא ינחילנו יום" וכו' (קנג ע"ב, קנד ע"א).⁸⁰ בחיבורו "ויעתר יצחק" הוא מצדיק תיקון זה על רקע שימושי הלשון במקרא, ומגחך את המשמעות העולה מהנוסח הרווח: "ולפי"ז [ולפי זה] יהא פי'רוש] ינחילנו ליום השבת. שיום

⁸⁰ כך בגוף הסידור. ואולם בגיליון הוא מציע גרסה זו, בתוספת "את": "ינחילנו את יום. כצ"ל". ייתכן שהערה אינה מבקשת אלא לחדד את התיקון שהוא הכניס כאן על גבי הנוסח הרווח ולהדגיש כי ההשלמה הנדרשת כאן היא באמצעות מושא ישיר ולא בלמ"ד. עם זאת, אין לשלול את האפשרות כי סטנוב אכן העדיף נוסח שיש בו מושא ישיר עם "את", אך למעשה הסתפק בהגהה קלה יותר המסתכמת בהסרתה של הלמ"ד. יוער כי בהגדה של פסח שהדפיס סטנוב (פיורדא תקמ"ו) עדיין מופיע הנוסח הרווח, בלמ"ד: "הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב" (יד ע"א).

השבת יקבל אותנו לנחלה לו. מה שאין המכוון כן".⁸¹ בער, כאמור, אינו מזכיר את סטנוב שהגה את ההגה ואינו מציין את היידנהיים שאימץ אותה (קנה ע"א), אך אין זה מפתיע כי הוא הלך בעקבותיהם והעמיד בסידורו "הרחמן" הוא ינחילנו יום שכולו שבת מנוחה לחיי העולמים". ואולם, בער עקבי מקודמיו ומחיל תיקון זה גם בהזדמנות נוספת בסידור, וכדלהלן.

בזיקה לנוסח "הרחמן" השגור בברכת המזון יש בחתימת פיוט ההושענא לשבת: "שבעה בדת קוראה בשבת, תנחילנה ליום שכולו שבת". כך נדפס בסידורים הנפוצים, כאז כן היום, וכך אצל היידנהיים.⁸² נוסח זה לא נעלם מעיניו של בער, וביסודיותו הרבה הוא מגיה אותו ומסיר את הלמ"ד: "תנחילנה ליום שכולו שבת" (עמ' 370). ההערה המלווה משפט זה נראית במבט ראשון כהערת פירוש וביאור שאין בה עניין דקדוקי, והיא אינה אלא פרפרזה על לשון הפיוט: "תנחיל את אומה ישראלית לעתיד לבוא את יום שכולו שבת". ואולם, לאור הדיון לעיל נראה שהערה זו נועדה להדגיש כי השלמתו של הפועל "תנחילנה" היא בשני מושאים ישירים, ולהוציא מהגרסה הרווחת "תנחילנה ליום", בלמ"ד.

בשולי הדברים יש מקום להעיר על האופן שבו נוצר השיבוש. ביסוד נוסח "הרחמן" לשבת שבברכת המזון עומדת לשון המשנה האחרונה במסכת תמיד (ז, ד) המפרטת את מזמורי "שיר של יום" שהיו הלוויים אומרים בבית המקדש: "בשבת היו אומרים מזמור שיר ליום השבת, מזמור שיר לעתיד לבוא, ליום שכולו שבת מנוחה לחיי העולמים".⁸³ במשנה הלמ"ד מופיעה כדין "מזמור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת" וממנה היא נגררה לברכת המזון. בנוסח "הרחמן" המילים "ליום שכולו שבת" מופיעות כהשלמה לצורת הפועל "ינחילנו" ושם אכן אין מקום ללמ"ד, וכפי שהגיהו סטנוב, היידנהיים ובער.

בנוסח "על הניסים" לחנוכה עולים במשפט אחד שני צירופים שעוררו שניהם את השאלה ביחס להשלמתן של צורות הפועל המופיעות בהם: "כשעמדה מלכות יון הרשעה על עמך ישראל להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך". "להשכיחם" ו-"להעבירם" הם פעלים יוצאים בבניין הפעיל,⁸⁴ ובנוסח זה שניהם מתפקדים כפעלים דו-אתריים היוצאים לשני פעולים. לשניהם מצטרף

⁸¹ ויי"צ, עמק ברכה סי' כו.

⁸² היידנהיים אינו מעמיד בסידורו את פיוטי ההושענא, אך ההושענא לשבת נדפסת באחד הנספחים לסידור, בשולי סדר הקריאה בתורה לסוכות המופיעה בסוף "סדר קריאת הפרשיות" (כה ע"ב במניין העמודים של סדר זה).

⁸³ כך הוא נוסח הדפוסים. כ"י קאופמן גורס כאן: "מזמור שיר ליום השבת מזמור שיר לעתיד לבוא לעולם שכולו שבת מנוחה".

⁸⁴ בער מעיר כי בנוסח ספרד צורת הפועל מן השורש שכ"ח היא בפיעל, לְשַׁכְּחָם תורתך, ומצדיק כל אחת מהאפשרויות מן המקרא: "לְהַשְׁכִּיחַם תורתך". כן נוסחת האשכנזים להשכיחם בהפעיל כמו להשכיח את עמי שמי (ירמיה כ"ג, כ"ז), ונסחת ספרדים לְשַׁכְּחָם תורתך, בפיעל, וגם היא תתכן כמו שִׁכַּח ה' בציון שבת ומועד (איכה ב', ו').

כינוי מושא חבור: להשכיחם, להעבידם, אך ביחס להשלמתו הנוספת של כל אחד משני הפעלים נחלקו הדעות ומוכרות בהם גרסאות מתחלפות, וכדלהלן.

3.4 להשכיחם תורתך (עמ' 110)

הגרסה הרווחת היא "להשכיחם תורתך" בשני מושאים ישירים. כך הוא בעדויות קדומות, כך בכל הסידורים המדוקדקים וכך מעמיד גם בער בסדר עבו". לצד נוסח זה, בכמה נוסחאות תפילה וסידורים קדומים מתועד הנוסח "להשכיחם מתורתך", במ"ס: כך במחזור נירנברג (עמ' 4a), במחזור ויטרי (עמ' 198), ברוקח (עמ' תשטו) ועוד. על קיומו של נוסח זה ניתן ללמוד גם מדבריהם של פוסקים ומדקדקים המבקשים לשלול אותו, כפי שכותב ר' דוד אבודרהם: "ואין לומר מתורתך במ"ס תחלה אלא תורתך בלא מ"ס וכן הוא בסדר רבינו סעדיה וכן כתב ה"ר מאיר מרוטנבורק".⁸⁵ כדברים האלה יש גם אצל בן דורו, ר' אהרן הכהן מלוניל בספרו "ארחות חיים": "וי"א לשכחם מתורתך ולהעבירם מחקי רצונך ואין אותם הממין בדקדוק והקריאה הנכונה לשכחם תורתך ולהעבירם חקי רצונך".⁸⁶ למרות התנגדותם של חכמים ופוסקים, הנוסח "להשכיחם מתורתך" המשיך להתקיים בסידורים ובפי המתפללים. כך הוא בסידור רב הירץ, והעובדה שרש"ס (ב, 160) ור"ע ור"א (כח ע"א) מעירים על כך ומוצאים לנכון לצאת כנגדו, עשויה להצביע על כך שהוא המשיך להתקיים עוד במאה השמונה-עשרה. ואולם, דומה שמאמצייהם של הפוסקים ומדקדקי הסידור נשאו פרי, ועלה בידם לעקור את הגרסה במ"ס, ולקבוע בסידורי אשכנז את הנוסח "להשכיחם תורתך" בשני מושאים ישירים. דומה שסוגיה זו הוכרעה כבר בימיו של בער אך הוא מעיר על כך בקצרה:

לְהַשְׁכִּיחַם תּוֹרַתְךָ... והנה בהרבה סדורים כתוב **מִתּוֹרַתְךָ**, ועל זה כתב אבודרהם שהוא טעות ואין לומר מתורתך במ"ס בתחלה אלא תורתך בלא מ"ס וכן הוא בסדר רבינו סעדיה עכ"ל.

תמיכתו בנוסח "להשכיחם תורתך" נשענת על אבודרהם, שאף הוא נתלה במה שמופיע בעניין זה אצל רס"ג. למעשה, גם בדבריהם של מדקדקים ופוסקים אחרים הדיון בצירוף זה אינו מלווה בשיקולים מתחום הדקדוק אלא מתמקד בהצגת ראיות ועדויות שכך, ללא מ"ס, הוא הנוסח המדויק. לעומת זאת, בצירוף התוכף "להעבירם מחוקי רצונך" מוצאים דיון עשיר יותר, ונזכרים בו עדי נוסח, לצד ענייני דקדוק, מקרא, הלכה ומשמעות.

⁸⁵ אבודרהם, עמ' רא.

⁸⁶ ארחות חיים, ח"א, הל' חנוכה, סי' כב. חשיבותם של הדברים היא בזיקה שהוא יוצר בין שני הצירופים שבפתח "על הניסים". הוא תובע להסיר את המ"ס מהצירוף "להשכיחם מתורתך", אך מבקש להסיר אותה גם מהצירוף התוכף "להעבירם מחוקי רצונך", וכדלהלן.

3.5 להעביר מחוקי רצונך (עמ' 110)

צורת הפועל "להעביר" כוללת כינוי מושא חבור ומצטרף אליה מושא עקיף במ"ם השימוש: "להעביר מחוקי רצונך". כך ברוב העדויות הקדומות, וברובם של הסידורים, מדקדקים ושאינם כאלה. כך מעמיד גם בער ומצדיק זאת מהמקרא:

וכן באמת הלשון ולהעביר מחוקי רצונך אין בה קושי כלל, ויסודה על הכתוב **לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי** (דברים כ"ו, י"ג) רק שהוסב ל' קל לל' הפעיל לעשותה יוצאה לשנים פעולים.

הפסוק "לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי" מוצג כראיה לכך שהשימוש בשורש עב"ר להבעת המשמעות של ביטול חוקי התורה וסטייה מדרך המצוות הוא באמצעות מ"ם. אף שהוא ע"ר לכך, בער אינו מייחס משמעות להבדל שבין הנטייה בבניין קל ("עברתי") שיש בפסוק במקרא, ובין הנטייה בהפעיל ("להעביר") שיש בנוסח "על הניסים".⁸⁷ הערה זו אמורה על רקע אפשרויות נוספות שזכרו בדבריהם של מדקדקים ופוסקי הלכה, והן נבדלות זו מזו בדרכי השלמתה של צורת הפועל "להעביר".

במקצת סידורים מתועד כאן הנוסח "להעביר חוקי רצונך" בשני מושאים ישירים וללא מילית יחס. כך הוא, לדוגמה, בסידור לובלין שי"ד, וגרסה זו זכתה לתמיכתו של ר' אברהם גומבינר, מחשובי הפוסקים האשכנזיים במאה השבע-עשרה, והוא קבע אותה להלכה בחיבורו "מגן אברהם": "להשכיחם תורתך ולהעבירם חוקי רצונך וכו' בלא ממי"ן וכן הוא בכנסת הגדולה בשם ר"ד אבודרהם".⁸⁸ את קביעתו-פסיקתו זו הוא מבסס על אבודרהם, אולם נוסחתו שם היא "להעבירם מחוקי רצונך", במ"ם,⁸⁹ ובער אינו נמנע מלהצביע על טעותו זו של "מגן אברהם" ועומד על מקורה: הוראתו של אבודרהם בעניין הסרת המ"ם נאמרה כלפי הצירוף "להשכיחם מתורתך" בלבד (וכפי שהובא ונדון לעיל), ואולם בעל "מגן-אברהם" לא דייק בהבנת דבריו והחיל זאת בטעות גם על הצירוף התוכף "להעבירם מחוקי רצונך".⁹⁰ לגופו של עניין, הוא אינו שולל מעיקרה את גרסת בעל "מגן אברהם" "להעבירם חקי רצונך", במושא ישיר, ומוצא גם לה בסיס במקרא ומקור בספרות ההלכה:

⁸⁷ וכבר הצביע סטנוב על כך שבפסוקי המקרא שבהם עולה משמעות זו של השורש עב"ר הוא בבניין קל: "אך עכ"פ הוא מובן מסופק כי לא מצאנו שורש עבר מורה הפרה בבנין הפעיל בשום מקום בכתוב" (וי"צ, סי' ר)

⁸⁸ או"ח סי' תרפב ס"ק א.

⁸⁹ אבודרהם, עמ' רא: "ולהעבירם מחוקי רצונך ע"ש (ישעיה כד, ה) כי עברו תורות חלפו חק" וכו'.

⁹⁰ כאמור (לעיל, הערה 86) כבר ר' אהרן הכהן מלוניל יצר זיקה בין שני הצירופים ותבע להסיר את המ"ם משניהם גם יחד.

ולהעבירם מחקי רצונך כן בכל ס"י וכ"י וכן גורס אבודרהם והוא הנכון. ובעל מג"א בס' תרפ"ב גם בעל מטה יהודה מחקו את המי"ם מן **מחקי** בשם אבודרהם, ובמח"כ [=ובמחילת כבודם] טעו כי אבודרהם לא הסיר רק המי"ם של **מתורתך** לבד וקיים את המי"ם של מחקי, כאשר יראה כל מעיין בספרו...⁹¹ אמנם דברי מג"א בעצמם גם הם נכונים, ויתכן ג"כ הלשון להעבירם חקי בלי מי"ם כמו שיתכן לומר מן לעבור בריתו (דברים י"ז, ב') להעביר (את פלוני) בריתו, וכן באמת כתב בעל ארחות חיים הלכות חנכה ס' כ"ב שהקריאה הנכונה לשכחם תורתך ולהעבירם חקי רצונך כלומר שעמדו עלינו להשכיחנו התורה ולהעביר אותנו את החקים.⁹²

בער אינו מזכיר את סטנוב, אך מסתבר שגרסה זו משקפת את עמדתו או קרובה אליה. בסידורו יש כאן הנוסח הרווח במי"ם: "להעבירם מחוקי תורתך" (לה ע"א), אך בחיבורו "ויעתר יצחק" סטנוב מגלה דעתו כי הוא מעדיף את הנוסח במושא ישיר:

להעבירם את חוקי רצונך. כצ"ל מקושר עם מלת את כמשפ'ט] לשון ההפרה שהוא מקושר על הרוב עם מלת את כמו העוברים את בריתי (ירמ' ל"ד, יח) וזולתו. והאומר להעבירם חוקי רצונך לא משתבש כמש"כ לעבור בריתי... ובאבודרהם כתב לאמר **להעבירם מחקי רצונך** כמו לא עברתי ממצותיך (דברי' כ"ז [צ"ל: כו, יג]) והוא ג"כ נכון. (וי"צ סי' ר)

סטנוב מצדד בנוסח "להעבירם את חוקי תורתך" במושא ישיר, ומקבל גם את החלופה הקרובה לה, "להעבירם חוקי תורתך" (אף היא במושא ישיר, אך ללא "את") כגרסת "מגן אברהם". עם

⁹¹ עיון בדברי אבודרהם במקורם מאשר את דבריו של בער, והאופן שבו הוא מנתח את טעותו של מגן-אברהם מתקבל על הדעת. עם זאת, ניתן להציע גם כיוון אחר, ולפיו לא נפלה כאן כל טעות. במהדורות אבודרהם שלפנינו אכן מופיע "להעבירם מחוקי רצונך" אך בפסוק שהוא מצטט לביסוס הנוסח (ישעיה כד, ה) השלמתה של צורת הפועל מן השורש עב"ר היא במושא ישיר: "ולהעבירם מחוקי רצונך ע"ש כ"י עברו תורת חלפו חקי' שגזרו עליהם גזר שלא יקיימו ראש חדש שבת ומילה שהם עיקרי התורה" (עמ' רא). אין להוציא מכלל אפשרות שבחירתו של אבודרהם בפסוק זה מלמדת שהוא גרס "להעבירם חוקי רצונך", במושא ישיר, וכך הבין אותו מגן-אברהם. ייתכן שאף ראה גרסה כזו בעיניו, אך היעדרה של מהדורה מדעית לספר אבודרהם מקשה על בדיקתה של השערה זו. מכל מקום, דומה שאבודרהם אינו מבקש לדקדק דווקא בזיקה שהוא יוצר בין נוסח התפילה לבין הפסוקים העומדים ברקע. כך, לדוגמה, הוא מעמיד את הצירוף הקודם "לְשַׁכַּחְם תוֹרַתְךָ" בבניין פיעל, ותומך אותו בפסוק "לְהַשְׁכִּיחַ אֶת עַמִּי שְׁמִי" (ירמיה כג, לז), בהפעיל.

⁹² קטע זה בדבריו של בער שבו הוא מלמד זכות על גרסה אחרת ומבקש ליישב אותה (גם אם אינו מקבלה) מופיע ברשימת ההשלמות והתיקונים שהוא מעמיד בהקדמה לסידורו. ייתכן שכיוון זה עלה בדעתו רק בשלב מאוחר יותר, כאשר הסידור כבר היה בשלבים מתקדמים של הכנתו לדפוס. דוגמה דומה יש בדבריו על הצורה "דברות" בברכת שופרות במוסף לר"ה. בהערה שנדפסת בסידור הוא תומך בניקוד "דְּבָרוֹת" ושולל מכל וכל את ההגייה הרווחת "דְּבָרוֹת". ברשימת התיקונים מופיעה השלמה להערה ובה הוא אומנם אינו חוזר בו אך מוכן לקבל את הצורה הדומה "דְּבָרוֹת", בבי"ת רפה, ומוצא לה בסיס (עמ' 403). דוגמאות אלה עשויות ללמד על יסודיותו של בער, על נכונותו לבחון את דבריו במבט נוסף ולתקנם במידת הצורך, ואולי אף על המוטיבציה הגבוהה שיש לו ליישב את הנוסחאות השגורות, גם אם לדעתו הן אינן עשויות כדין על פי דקדוק.

זאת, הוא אינו שולל גם את הגרסה "להעביר מחוקי תורתך" במ"ס, ומבסס אותה על הפסוק "לא עברתי ממצותיך"⁹³, אך אין בדבריו רמז לכך שזוהי הגרסה הרווחת, כאז כן עתה.

לצד הנוסחאות "להעביר (את) חוקי רצונך", במושא ישיר, ו"להעביר מחוקי רצונך", במ"ס, יש בדברי המדקדקים הצעה נוספת להשלמתו של הפועל: "להעביר על חוקי רצונך". כך מעמיד רז"ה בסידורו (כא ע"א) כשהוא נשען על דברי ר' יהודה לייב אופנהיים בחיבורו "מטה יהודה"⁹⁴. חיבור זה שעיקרו נוסח מנוקד של ברכת המזון מלווה בפירוש והערות דקדוקיות, נדפס בשנת תפ"א (1721), ארבע שנים בלבד לפני שרז"ה הוציא לאור את סידורו "בית תפלה" ואת "שערי תפלה". הוא חולק בעניין זה על הנוסחאות המקובלות ומנמק את הכרעתו: "ולי הפעוט נראה לגרוס ולהעביר על חוקי רצונך כמו לעבור על דת וכמו מעבירין על המצות ודומיהם רבים"⁹⁵. ניסוח דבריו רומז לכך שגרסתו "להעביר על חוקי רצונך" אכן אינה נשענת על עדויות או מסורת שהכיר והוא מציע אותה מסברה על בסיס צירופים דומים מוכרים. מכל מקום, גם אם מדובר בגרסה מלאכותית שאינה משקפת מסורת חיה, קשה להתעלם מהטעם לשבח שיש בסברתו. בניגוד לאבודרהם, סטנוב ובער שהצדיקו את עמדתם מפסוקי המקרא השונים, הביטויים שמוזכר בעל "מטה יהודה" לביסוס הצעתו שאובים מספרות חז"ל: "העוברת על דת משה ויהודית" (כתובות ז, ו); "שאין נשבעין לעבור על המצוות" (נדרים ב, ב); "אין מעבירין על המצוות" (פסחים סד ע"ב).⁹⁶ לשון התפילה מגלה אומנם זיקה ללשון המקרא, אך היא נתנסחה על רקע לשון חכמים (בתקופת חיותה אך גם לאחריה) וכל דיון דקדוקי בנוסח התפילה צריך להתחשב בכך. הנוסח "להעביר על חוקי רצונך" שהעמיד רז"ה בסידורו היה מוכר לסטנוב והוא שלל אותו מכול וכול: "אולם המקושרי[ם] במלת על ענינם הליכ'ה] או נשיאות עוון כמו כל עובר עליה ישום (שם י"ט [צ"ל: יח, טז]). ותפארתו עובר"⁹⁷ על פשע (משלי י"ט, יא)). והוא אין לו ענין לכאן".⁹⁸ נוסחה זו אכן

⁹³ פסוק זה מובא כאן על ידי סטנוב, ואיננו חלק מדברי אבודרהם, שציין כראיה לגרסה זו את הפסוק "עברו תורות חלפו חק" (ישעיה כד, ו). אין ספק שהפסוק "לא עברתי ממצותיך" שהציע סטנוב (ובעקבותיו גם בער) מדגים בצורה טובה את השימוש בצירוף 'עבר ממצוה', במ"ס.

⁹⁴ למעשה, הדברים שכותב רז"ה בחיבורו "שערי תפלה" (סי קטו) בעניין זה אינם אלא ציטוט מלא ומדויק של דברי בעל "מטה יהודה".

⁹⁵ ספר מטה יהודה שחיבר... מוהר"ר ליב במוהר"ר שמואל אופנהיים... אופיבך תפ"א, יא ע"ב.

⁹⁶ לביסוס גרסתו הוא מביא ביטויים שבהם השורש ע"ב נראה בבניין קל לצד ביטויים שבהם הנטייה היא בבניין הפעיל, אך מספרות חז"ל ובספרות התלמודית וההלכתית עולה הבחנה ברורה ביניהם: "לעבור על מצוה", בבניין קל, משמעותו 'לחטוא', 'לסטות מדרך התורה', בעוד "להעביר על המצוות", בהפעיל, הוא ביטוי תלמודי בעל משמעות הלכתית ידועה. מובן שמשמעות זו אינה שייכת כאן, ומסתבר כי הוא רואה בגרסה "להעביר על חוקי רצונך" את הביטוי השגור "לעבור על מצוה" אך במשמעות גורמת (ובדומה לדברים שכתב בער על היחס בין "לא עברתי ממצותיך" שבמקרא ל"להעביר מחוקי רצונך" שבעל הניסים). מכל מקום, גם רז"ה שהלך בעקבותיו אינו מעיר במקרה זה על שימושי הבניינים השונים והוראותיהם.

⁹⁷ ושם: "תפארתו עובר על פשע". וכנראה התחלף לו לסטנוב או למדפיס עם הפסוק השגור "מי אל כמוך נושא עון ועובר על פשע" (מכאן ז, יח).

⁹⁸ וי"צ, סי ר.

לא חלחלה אל הסידורים,⁹⁹ ובער כלל אינו מזכיר אותה בדבריו ואינו רואה צורך להתייחס אליה ולצאת כנגדה.

באופני ההצרכה של מילות היחס יש מידה רבה של שרירותיות, ובדרך כלל המדקדקים אינם רואים צורך לתת טעם ולנמק את הכרעתם אלא עסוקים בהבאת ראיות התומכות בה, בעיקר מן המקרא. עם זאת, הניסיון להטעין משמעויות סמנטיות על שימושים תחביריים הוא תופעה מוכרת,¹⁰⁰ ועל רקע זה יש להבין את ההסבר שמציע רש"י להשלמה במ"ס בנוסח הרווח "להעבירם מחוקי רצונך":

וני"ל הטעם מפני שגזרה מלכות יון עליהם שלא יעסקו בתורה כמו שכתב הכל בו בסי' מ"ד וזהו להשכיחם כי אם לא יתעסקו בה ישכחון אבל מחקי י"ל במ"ס כי רצו להעבירם על קצת מן החוקים כמו שכתב האבודרהם וז"ל שגזרו עליהם שמד שלא יקיימו ר"ח שבת ומילה שהם עיקרי התורה, עכ"ל. (סידור רש"י, ב, עמ' 160)

רש"י טוען כי בנוסח זה מתבקשת המשמעות של החלוקות המובעת במ"ס השימוש שכן גזרות היוונים ביחס לקיום המצוות התייחסו רק לחלקן (ראש חודש, שבת ומילה) ולא לכולן. דבריו אלה נזכרו גם על ידי ר"ע ור"א (כח ע"א), וגם אם ערכם הדקדוקי מוטל בספק, יש בהם כדי להעיד על הנוסחאות השונות שהילכו כאן ועל הדיון המתמשך בעניינן.

3.6 אתה חוננתנו מדע תורתך (עמ' 300)

המשנה בברכות (ה, ב) קובעת כי במוצאי שבת יש לומר "הבדלה בחון הדעת", כלומר: בתפילת ערבית של מוצאי שבת מזכירים מעניין ההבדלה בין שבת לחול בברכת "חון הדעת", הברכה הרביעית של תפילת עמידה. התלמוד דן במשמעותה של הנחיה זו ומסביר את תוכנה ואת טעמה (ברכות לג ע"א), אך נוסח מדויק של "הבדלה" זו עולה רק במקורות מאוחרים יותר, ויש בו חילוקי מסורות ונוסחאות ובהם גם עניינים שבדקדוק.

בסידורי אשכנז פותחת תוספת זו במילים 'אתה חוננתנו למדע תורתך'. כך הוא בסידורי המאה השש-עשרה (פראג רע"ו ו-רע"ט) וכך גם ברובם של הסידורים המדוקדקים: ר"ע ור"א (כח ע"א), רז"ה (יח ע"ב), סטנוב (לא ע"א) והיידנהיים (צו ע"ב). זהו הנוסח הרווח בסידורים אשכנזיים גם כיום. בער משיג על כך וקובע כי הפועל "חוננתנו" זוקק אחריו מושא ישיר: אתה חוננתנו מדע תורתך. את עמדתו זו, המנוגדת לקודמיו, הוא מבסס מהמקרא, מספרות ההלכה ומסידורים:

⁹⁹ בסידור "אוצר התפילות" מצאתי נוסח זה ב"על הניסים" שבברכת המזון (ח"א, רמא ע"א), אך בתפילת שמונה עשרה יש בו הנוסח הרווח "להעבירם מחוקי רצונך" (א, קפב ע"ב).

¹⁰⁰ כפי שמצאנו, לדוגמה, בהבחנה הסמנטית שהציע של"ה להבדל בין הסמיכות הפרודה והסמיכות החבורה (סעיף 2.4 לעיל).

מִדַּע תּוֹרֶתָךְ, כן העקר ולא לְמַדָּע, וכן הוא בב"ח לא"ח ס' רצ"ד גם בסדור רפ"ה וכן גם גרסת הספרדים וכן נמצא במקרא ותורתך חנני (תהלים קי"ט, כ"ט) שבא הפעול ביחס הנשוא ולא אמר ולְתוֹרֶתָךְ, והנה מי שיאמר אתה חוננתנו לְמַדָּע נשמע מדבריו שהשם חנן אותנו בעבור מדע תורתו דוגמת יחנך לקול זעקך (ישעיה ל', י"ט) והוא כנגד המכוון פה. ובכ"י אחד מצאתי מִדַּע פְּתוֹרֶתָךְ.

הראיה שמביא בער מהמקרא היא מהפסוק "תורתך חֲנִי" (תהלים קיט, כט) שבו משמש השורש חנ"ן במשמעות של הענקה ונתינה (כפי שהוא גם ב"אתה חוננתנו") ושתי השלמותיו של הפועל, יעד החנינה (חנני) ותוכנה (תורתך), מצטרפות אליו באופן ישיר ולא בלמ"ד.¹⁰¹ מיעוט הופעותיו של השורש חנ"ן במקרא במשמעות זו אינו מצדיק העמדת כלל ביחס לדרכו של המקרא בכך,¹⁰² ובער פונה לבסס את עמדתו ממקורות נוספים. הוא טוען כי הנוסח במושא ישיר מתועד בסידור רפ"ה ועולה גם מדברי ר' יואל סירקיש בפירושו "בית חדש" על הטור. הב"ח דן באופן שבו יש לשלב תוספת זו בברכת "חונן הדעת", וכמשיח לפי תומו עולה בדבריו הנוסח הנהוג: "וכך הוא מנהיגנו מפי אבותינו הקדושים שמתחיל בברכת אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה ואתה חוננתנו מדע תורתך" וכו'.¹⁰³ עוד מציין בער כי נוסח זה נתמך מסידורי ספרד שאכן גורסים כאן: "אתה חוננתנו ה' אלהינו מדע והשכל", במושא ישיר, כאז כן היום.

בער אינו רומז לכך שהצעת תיקון זו איננה משלו, אולם למעשה היא עלתה כבר אצל סטנוב (וי"צ ס' קעב), ואין ספק כי דבריו בעניין זה היו לעיניו של בער והוא שאב מהם השראה ועשה בהם שימוש. ואולם סטנוב הסתפק בהערה על הקושי בנוסח הרווח ולא נתן לכך ביטוי בסידורו (אף לא בסוגריים),¹⁰⁴ ואילו בער הטמיע את התיקון והגיה את לשון התפילה: "אתה חוננתנו מדע תורתך", בלא למ"ד וכנגד המקובל בסידורים. הכרעתו זו מתבססת בין היתר על המקרא אך היא נתמכת גם ממקורות העברית שלאחר המקרא. העיון בהם (באמצעות תוכנת "מאגרים") מעלה כי

¹⁰¹ בער דן בהשלמתו של השורש חנ"ן ומבקש להסיק מהדוגמאות המעטות שבמקרא על לשון התפילה, אך יש להעיר כי בנוסח "אתה חוננתנו" צורת הפועל היא בבניין פולל בעוד הראיות מן המקרא הן בבניין קל.

¹⁰² מלבד פסוק זה, השורש חנ"ן עולה במקרא בבירור רק עוד פעמיים במשמעות זו. שתיהן בפיו של יעקב, ובאותה הזדמנות: "הילדים אשר חנן אלהים את עבדך" (בראשית לג, ה); "כי חנני אלהים וכי יש לי כל" (בראשית לג, יא). מעבר לכך יש כמה צורות בינוני, שעשויות להתפרש אף הן במשמעות של הענקה ונתינה: "וצדיק חונן ונותן" (תהלים לז, כא); "טוב איש חונן ומלוה" (תהלים קיב, ה) ועוד. באף אחת מהן אין השלמה המתייחסת לתוכן ה'חנינה', ולא ניתן ללמוד מהן או להביא מהן ראיה. היקרויותיו הנוספות של השורש חנ"ן הן בהוראה של 'רחמים' ואינן עניין לכאן.

¹⁰³ או"ח ס' רצד ס"ק א. בער מביא את דבריו אלה של הב"ח כראיה לשיטתו, אך ערכם של מקורות המסיחים לפי תומם מוטל בספק כפי שניתן לראות מהמשך דברי הב"ח: "ולכן לאחר שאמר אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה שבזה משתתפים גם האומות, עוד מוסיף על זה אתה חוננתנו אנחנו, זרע ישראל, למדע תורתך". וכאן - בלמ"ד!

¹⁰⁴ סטנוב רומז בדבריו להצעה ליישב את הנוסח המקובל על פי דוגמאות מהמקרא שבהן למ"ד משמשת במקום 'את' כמו לדוגמה: "הרגו לאבנר" (ש"ב ג, ל) ראו מכלול מה ע"ב. בער מבקש ליצור את הרושם שהצירוף בלמ"ד שגוי מעיקרו ואין לו כל מקום, ועל כן משמיט חלק זה מדבריו סטנוב.

אכן השלמתן של צורות פועל מהשורש חנ"ן (בהוראה זו) היא בדרך כלל במושא ישיר ולעיתים גם בבי"ת השימוש, אך לעולם לא בלמ"ד: "הַמְלִיךְ יַעֲקֹב בֶּן, יָצָא חוֹנֵן" (ויאהב אומן, קרובה לתפילת שמונה עשרה, ר' אלעזר הקליר); "חוננס דעת תורה תמימה" (אשרת והדרכת בנעלים, ברכת המזון לראשי חודשים. מחבר לא ידוע, מתוארך לפני 1050); "בטללי חיים תחונן אדמה" (בטללי אורה תאיר אדמה, פזמון לטל וגשם, מחבר זמן – כנ"ל); "אחוננס דיעה וחכמה" (אאמירם לאיומה, קדושת ויושע לז' פסח, פייטנים ממשפחת זבידא, ראשית המאה האחת-עשרה); "מחונן אנוש חכם בעיניו בעצה" (שמואל הנגיד, המאה האחת-עשרה); "ואותו תחונן בבני שילשים" (יהודה אבן גיאת, המאה השתים-עשרה). מעבר לדוגמאות אלה מלשון הפיוט והשירה, אי אפשר להתעלם מכך שגם בפתיחתה של ברכת "חונן הדעת" עצמה, ההשלמה המתייחסת לתוכן החנינה היא בהצטרפות ישירה: "אתה חונן לאדם דעת".¹⁰⁵ מכל מקום, על אף שיש לו בסיס במקורות קדומים, ולמרות העובדה שהוא נאמן יותר לדרכי השלמתו של פועל זה בעברית לתולדותיה, נראה כי תיקונו של בער לא הותיר רושם. הלמ"ד לא נעלמה מנוסח זה בסידורי אשכנז, והנוסח הרווח בהם הוא "אתה חוננתנו למדע תורתך", כפי שהוא כמעט בכל הסידורים.

כמעט בכולם – למעט סידור רש"ס. רש"ס קדם לסטנוב בתשומת הלב לקושי שמעורר הנוסח המקובל, וקדם לבער בהכרעתו להסיר ממנו את הלמ"ד, ואלה דבריו:

מדע. בכל סדורי קלף שבידי כתוב מדע בלא למ"ד השמוש ולפי דעתי הוא יותר נכון כי מדע הוא שם כמו שכתב הרד"ק בחלק הענין בשרש ידע ופירושו בל"א [=בלשון אשכנז] ווישוניג [weisung], ועם למ"ד השמוש יהיה עניינו מקור שפירושו בל"א צו ווישן [zu weisen] וזה אינו נכון לפי הענין וזה מבואר למשכיל כי מדע הוא שם ולא מקור והדל"ת במלת מדע נקודה בקמ"ץ בכל המקרא לכן אין לשנות נקודתה כי אינו סמוך רק הוא כמו מדע את תורתך אפילו אם נפרשהו סמוך כי נמצא במשקלו קמו"ץ בסמוך מתן אדם ירחיב לו (משלי י"ח) ובסדור מהרש"ל כתוב וז"ל למדע תורתך. כן רי"ן [ר' יעקב נקדן]¹⁰⁶ ס"א מדע בתורתך וכן כתוב ברוקח למדע ואין נוהגין כן עכ"ל הנה מה שכתב ס"א מדע בתורתך היא גירסה נכונה מאד מסכמת עם מה שכתבתי שאינו סמוך ומעט הפרש הוא בין בתורתך ובין את תורתך והענין אחד (סידור רש"ס, ב, עמ' 141)

¹⁰⁵ בנוסח זה גם ההשלמה המתייחסת למקבל החנינה איננה שגרתית: "אתה חונן לאדם" בלמ"ד ולא במושא ישיר כפי שמצוי בדרך כלל במקרא וכפי שהוא בנוסח התוספת "אתה חוננתנו".

¹⁰⁶ ראו כהן, עשבי בשמים, עמ' 147 והערה 8 שם.

מלבד עדותו החשובה (והמפתיעה) של רש"ס כי "בכל סדורי קלף שבידי כתוב מדע בלא למ"ד השמוש", וכי סוגיה זו נזכרה כבר על ידי מהרש"ל, יש בדבריו התייחסות לשאלות של צורה ומשמעות שאינן עולות בדבריהם של סטנוב ובער.

סטנוב ובער פירשו את הצורה "למדע" כהצטרפות של למ"ד השימוש עם שם העצם "מדע", והשיגו על הנוסח המקובל בנימוק שהפועל "חוננתנו" זוקק השלמה במושא ישיר ולא בלמ"ד. לעומת זאת, רש"ס הבין כי "למדע" היא צורת מקור (כמו "למקרא העדה", "למסע את המחנות") ושולל את הגרסה הרווחת בלמ"ד לא בגלל אופן ההצטרפות אל הפועל, אלא משום שלדעתו אין מקום לשימוש בצורת מקור בהקשר זה. הם מסכימים כי יש להסיר את הלמ"ד ולהעמיד את הנוסח "אתה חוננתנו מדע תורתך", אך ההבדל ביניהם ניכר בניקודה של הצורה: אצל בער יש כאן "מִדַּע תורתך" בפתח, וכפי שהוא בכל הגרסאות (בלמ"ד או בלעדיה). לעומת זאת, רש"ס מנקד "מִדַּע תורתך" בקמץ, וקובע כי אין כאן צירוף סמיכות, דהיינו: "מדע תורתך" אינו ידיעת תורתך.¹⁰⁷ הוא חסר את המינוח המתאים להגדיר הצטרפות שמנית שאיננה סמיכות, אך נראה שבמונחים הדקדוקיים המקובלים כוונתו לצירוף צמידות, במקרה זה – תמורה מפרשת. חיזוק לקריאתו זו הוא מוצא בגרסה אחרת הנזכרת בדברי מהרש"ל: "אתה חוננתנו מדע בתורתך". נוסח זה אינו עשוי להתפרש כצירוף סמיכות ומתבקש בו הניקוד בקמץ, ולאורו רש"ס מבקש להבין גם את הגרסה הרווחת "אתה חוננתנו מדע תורתך". בער לא ראה את סידור רש"ס¹⁰⁸ אך גם אצלו נזכר כתב-יד שבו מתועדת הגרסה "מדע בתורתך", כפי שהעיד מהרש"ל. מכל מקום, הוא אינו מתעכב על משמעותה ומבחינתו היא אינה אלא ראייה נוספת להצדקת הנוסח בלא למ"ד.

3.7 לשמוע קול שופר (עמ' 394)

מחלוקת ידועה ביחס למהותה של מצוות תקיעת שופר בראש השנה נוגעת לשאלה האם החיוב הוא לתקוע בשופר והקהל יוצא ידי חובה בתקיעתו של בעל התקיעה מדין "שומע כעונה", או שהמצווה היא לשמוע את קול השופר. שאלה זו באה לידי ביטוי בדיון שמוצאים בדברי גאונים וראשונים ביחס לנוסח הברכה הנאמרת לפני תקיעת השופר - האם יש לברך על התקיעה (שיטת הרא"ש ור"ת) או על השמיעה (שיטת הרמב"ם). בער מתייחס בהערה למחלוקת הלכתית זו, ומציין את ההכרעה המקובלת: "ואומרים לשמוע קול שופר ואין אומרים לתקוע בשופר", כפי

¹⁰⁷ זוהי טענתו העיקרית, אך הוא מעיר כי הניקוד בקמץ עשוי לשקף גם צורת הנסמך, ועל דרך "מתן אדם ירחיב לוי" (משלי יח, טז).

¹⁰⁸ רש"ס נזכר בהערותיו של בער שלוש פעמים בלבד. משתיים מהן עולה הרושם כי הוא לא ראה את סידורו באופן ישיר, וידיעותיו עליו ועל הנוסחאות שבו הן מכלי שני, בתיווכו של רז"ה ("ואל תִּשְׁלַט בְּנו יצר הרע" עמ' 43; "להתעטף בציצית" עמ' 55). אולם בדבריו של בער על הצורה "שִׁלְטָן" (עמ' 385) בער מציין לגרסת רש"ס כמי שראה אותה בעצמו, וצ"ע.

שנפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תקפה סעיף ב). אולם, גם בין המצדדים בנוסח "לשמוע" מצאנו מסורות חלוקות, ולצד הנוסח "לשמוע קול שופר" עולות בספרות ההלכה והמנהג עדויות רבות על המנהג לברך "לשמוע בקול שופר", בבי"ת. רובן ככולן הן עדויות המסיחות לפי תומן בדיני ברכת השופר, ואין עניינן דיון מדוקדק בלשון הברכה. כך מופיע בספרות הגאונים,¹⁰⁹ בספרות הפרשנית לתלמוד,¹¹⁰ וכך עולה משגרת לשונם ומדבריהם של ספרי הלכה ומנהג רבים באשכנז.¹¹¹ מסתבר כי נוסח זה של הברכה התהלך באשכנז במאות הראשונות של האלף השני, וכך היה שגור בפייהם של בעלי תקיעה.

מסורת זו נזכרת בדבריהם של כמה מפוסקי ההלכה והם דוחים אותה בטענה כי היא משבשת את כוונת הברכה: הוראתה של ההצטרפות "לשמוע בקול" היא 'קבלת סמכות', הוראה שאינה מתאימה למשמעות הברכה. כך כותב, לדוגמה, ר"י עמדין בחיבורו "מור וקציעה": "בי"ת הוא ט"ס [=טעות סופר] וצ"ל קול שופר כי לשמוע בקול היא הקבלה לעשות מה שקולו של מדבר מצווה כמו ושמעת בקול ה' (דברים ל, ח) תשמע בקול ה' (דברים ל, י) וכן רבים. מה שלא שייד בכאן".¹¹² ברוח זו מעיר גם בער, ועיקר דבריו הוא ציטוט של לשון אבודרהם שהיה אחד הראשונים שהתייחסו לכך:

לשמוע קול שופר, הרמב"ם הלכות שופר פרק ג' הלכה י'. וזה לשון אבודרהם, כתב רבינו הא"י הלכה רווחת בישראל לברך **לשמוע קול שופר**, ולא תזוז מינה, וכן כתב בה"ג והכי איתא בירושלמי (בהרא"ש למס' ר"ה דף ל"ג ע"ב גורס **בְּקול שופר**, אבל המרדכי לפסחים סמן תשס"ח גורס **קול שופר** וכן הוא בארחות חיים ובכל בו) ואין לומר **בְּקול שופר** בבי"ת, שהבי"ת אינה נופלת אלא על ל' קבלה כמו שנאמר והיה אם שמוע תשמעו בקולי ומתרגמינן אם קבלה תקבלון (שמות י"ט, ה') עכ"ל

אומנם, פטור בלא כלום אי אפשר, ובער מוסיף מדיליה ראייה מן המקרא לצירוף זה גופו:

והכתוב לעד כי העקר **קול** ולא **בְּקול** כי כן נמצא אשמעה קול שופר (ירמיה ד', כ"א) וראה בפירוש הראב"ע לשמות ג', י"ח.

בדברי אבן עזרא לשמות ג, יח אכן מוצאים ניסוח מדויק להבחנה הנדונה כאן בין השמיעה הטכנית של הקול, לבין קבלת התוכן של הקול: "ושמעו לקולך. כל שמע אחריו למ"ד או בי"ת

¹⁰⁹ שאילתות דרב אחאי גאון, שאילתא קצד (מהד' מירסקי, ה, עמ' קכב), תשובות רב נטרונאי גאון, תשובה קפ (מהד' ברודי, עמ' 307 באפראט)

¹¹⁰ רא"ש, פסחים פ"א סי' י, ר"ה פ"ד סי' י; אגודה ר"ה לד ע"א.

¹¹¹ לדוגמה: אור זרוע ח"א סי' קלט, ח"ב סי' רעא; ספר המנהיג, הל' ראש השנה עמ' שטו; ספר האשכול, הל' ראש השנה קס ע"א; מחזור ויטרי, עמ' 386; מנהגי מהרי"ל, הל' שופר, עמ' רפט; ראב"ה, ח"ב סי' תקלד, תקסט; סידור רש"י, סי' קפג; מנהגי רא"ק סי' יט, כג ועוד רבים.

¹¹² מור וקציעה, סי' תקפה.

הטעם שישמעו הענין שנושא הקול לא לשמוע הקול". הבחנה זו אכן מקובלת בעברית ועולה יפה ממקורותיה לאורך הדורות ועד העברית החדשה. עם זאת יש לציין שבנוסח התפילה לתענית ציבור המתוארת במשנה (תענית ב, ד), התבנית החוזרת היא "מי שענה את... הוא יענה אתכם **וישמע בקול** צעקתכם היום הזה". ביי"ת זו אינה מופיעה במהדורות הדפוס, אך כך היא גרסתם של כתבי-היד הטובים למשנה, כ"י קאופמן וכ"י פארמה א.¹¹³ גם בתפילת שמונה עשרה יש תיעוד לגרסה "שמע בקולנו". מכל מקום, ביחס לברכת השופר, משעה שעלתה סוגיה זו על שולחנם של הפוסקים מוצאים הסכמה גורפת על כך שנוסח הברכה הוא "לשמע קול שופר", במושא ישיר, והנוסח בבי"ת נדחק. קשה להניח שבימיו של בער עוד היו שבירכו "לשמע בקול שופר", ונראה שדבריו בעניין זה הם בבחינת סקירה וסיכום של מהלך הלכתי שיש לו נגיעה דקדוקית קלה.

3.8 אשרי איש שישמע למצותיך (עמ' 217)¹¹⁴

עיסוק בגווני המשמעות של השורש שמ"ע הנגזרים ממילות היחס השונות המוצרכות אליו עולה גם בהקשר אחר. בכל הסידורים מופיע בברכת אמת ויציב: "אשרי איש שישמע למצותיך, ותורתך ודברך ישים על ליבו". בער מציין לשינוי קל שיש כאן במחזור רומא, ומתוך כך בא להעיר על הנוסח המקובל:

שישמע למצותיך, במחזור רומא שישמע **אל** מצותיך, ומסתבר ע"פ דברים י"א, י"ג. וכ"ז.

כ"ח, י"ג. ודומיהם, והלשון שמע למצוה נמצא רק פעם אחת בנחמיה ט', כ"ט.

בער קובע כי גרסת מחזור רומא "אשרי איש **שישמע אל** מצותיך" מתיישבת בצורה טובה יותר עם לשון המקרא, שבה מובעת המשמעות של מחויבות לקיום המצוות על ידי השורש שמ"ע בהצטרפות מילת היחס "אל": "והיה אם **שמוע תשמעו אל** מצותי" (דברים יא, יג), ועוד. כהצדקה לנוסח הקיים הוא מציין דוגמה אחת שבה מוצאים השלמה בלמ"ד בהוראה זו: "ולא **שמעו למצותיך**... וערפם הקשו" (נחמיה ט, כט), אך מדגיש כי היקרות זו היא יוצאת דופן. מכל מקום, על אף קביעתו ביחס לדרכו של המקרא בעניין זה ולמרות שמצא במחזור רומא תיעוד לגרסה העדיפה בעיניו, בער אינו מגיה את הנוסח ומעמיד: "אשרי איש שישמע למצותיך", כמקובל.

¹¹³ ניתן, כמובן, להציע הסבר דרשני לשימוש לשוני זה כך שיתאים להבחנה המקובלת: כאשר הקב"ה מקבל את תפילתם של ישראל ונענה להם, הוא כביכול שומע בקולם, במובן של 'קבלת סמכות'. מכל מקום, במקורות מקבילים המביאים נוסח זה, השלמתו של הפועל שמ"ע היא במושא ישיר: מי שענה את... הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם". כך בתוספתא, במשנה שבבבלי, ובנוסח הרווח של פיוט סליחות הבנוי על פי משנה זו (אם כי בפיוט זה מתועדת גם גרסה בבי"ת: "וישמע בקול צעקתכם", וכפי שגורסים כתבי היד של המשנה).

¹¹⁴ נוסח זה מופיע קודם בשחרית לחול (עמ' 85), אך הערתו של בער אמורה כלפי הופעתו בשחרית לשבת.

עם זאת, דבריו של בער המציגים את הנוסח "אשרי איש שישמע למצותיך" כסוטה באופן מובהק מלשון המקרא אינם מדויקים. קשה לחלוק על קביעתו כי הלשון "שמע" למצוה אינה אופיינית למקרא, ומופיעה בו פעם אחת בלבד. עם זאת, בניגוד למשתמע מההערה, גם הצירוף "שמע אל מצוה" אינו מצוי הרבה, והוא אינו עולה במקרא אלא חמש פעמים. בהערה הוא מציין שלוש מתוכן, ובאמצעות המינוח "ודומיהם" הוא יוצר את הרושם שיש עוד היקרויות רבות כאלה. בחינה של דוגמאות נוספות לשימוש בשורש שמע ביחס למצוות עשויה לערער אף היא את המובהקות שבער מנסה להציג: לצד ההצטרפות בלמ"ד "לא שמעו למצותיך" (נחמיה ט, כט) שאליה בער מציין בעצמו, מוצאים גם "לשמע מצות ה'" (שופטים ב, יז), "לדעת הישמעו את מצות ה'" (שופטים ג, ד), "שמעתם על מצות יהונדב" (ירמיה לה, יח).¹¹⁵ דוגמאות אלה מלמדות כי במקרא יש מגוון רחב של השלמות לשורש שמע בהוראה זו של קבלת סמכות ונאמנות לקיום המצוות, ואין בסיס מוצק במקרא לעדיפות שנותן בער לצירוף "שמע אלי".

3.9 יגמלנו לעד לחן ולחסד ולרחמים (עמ' 559)

הפועל "גמל" הוא דו-אתרי, ובמקרים רבים יש לו שני משלמים: היעד של הגמול, והתוכן שלו. ההשלמה הראשונה המתייחסת למקבל הגמול מופיעה במקרא במגוון הצטרפויות: מושא ישיר חבור: "כי אתה גמלתני הטובה" (ש"א כד, יח) או פרוד: "את כל הרעה אשר גמלנו אותנו" (בראשית נ, טו); למ"ד השימוש: "גמלו להם רעה" (ישעיה ג, ט) או מילית היחס "עלי": "אשירה לה' כי גמל עלי" (תהלים יג, ו). לעומת זאת, מהותו של הגמול מצטרף לפועל תמיד ביחס ישיר (אקוזאטיב): "אם לא גמלך רעה" (משלי ג, ל), "ולמה יגמלני את הגמולה הזאת" (ש"ב יט, לז). בער מתייחס להשלמתו של פועל זה בהופעתו בברכה הרביעית של ברכת המזון: "הוא גמלנו, הוא גומלנו, הוא יגמלנו לעד לחן ולחסד ולרחמים ולרוח הצלה והצלחה". יעד הגמול הוא בכינוי מושא חבור (גמלנו, גומלנו, יגמלנו) וכפי שיש לעיתים גם במקרא, אך בער עומד על כך כי בנוסח הרווח בסידורים ורגיל בפי המברכים, מהותו של הגמול נקשרת אל הפועל באמצעות למ"ד: "לחן ולחסד ולרחמים" וכו'. השלמה זו אינה תואמת את השימוש התחבירי במקרא, ובער מגלה דעתו כי "ע"פ תהלוך ל' עברית" עדיף כאן נוסח במושא ישיר, כפי שמתועד במקורות אחדים:

יגמלנו לעד חן וחסד ורחמים ורוח וכו' כן הנוסחא בסדורי הספרדים וכן גרסת אבודרהם

וכן הוא בס' רב עמרם¹¹⁶ וברמב"ם וכצ"ל ע"פ תהלוך ל' עברית אשר הפעל גמל תמיד

¹¹⁵ במבט רחב יותר על כלל השלמותיו של השורש שמע במשמעות של קבלת סמכות ונאמנות, לא רק ביחס למצוות, תמונת המצב דומה. בהקשר זה עולות גם כמה דוגמאות נוספות להשלמה בלמ"ד, המצטרפות לדוגמה היחידה שהזכיר בער בדבריו: "ימאסם אלהי כי לא שמעו לו" (הושע ט, יז); "ולא תאבו לשמוע ליי" (ויקרא כו, כא).

¹¹⁶ גולדשמידט, עמרם גאון, עמ' מו ("הוא יגמלנו לעד חן וחסד ורחמים וכל טוב"). אולם באפראט הוא מציין לכ"י אוקספורד שבו יש כאן "לחן ולחסד", בלמ"ד.

לאחריו יחס הנשוא של דבר הנגמל, כמו כי רעה גמלוך (בראשית נ') גמלתהו טוב (משלי ל"א), אבל לומר גמל פלוני את פלוני לדבר מה הוא כנגד חק המליצה...

מלבד המקורות שמזכיר בער, הנוסח במושא ישיר מופיע גם אצל רס"ג: "המלך הטוב והמטיב אשר בכל יום ויום הוא מרבה להיטיב עמנו והוא יגמלנו לעד חן וחסד ורוח ורחמים וכל טוב".¹¹⁷ בער אינו מתקשה להציע הסבר לאופן שבו השתרבבה הלמ"ד לנוסח זה, והוא משער כי הדבר קשור בנוסח דומה שיש ב"יעלה ויבוא" ובו מופיעה רשימה כזו כהשלמה לפועל "וַיִּזְכֹּר" וההצטרפות בלמ"ד היא כדין: "יעלה ויבוא... ויזכר זכרוננו ופקדונו זכרון כל עמך בית ישראל לפניך לפליטה לטובה לחן לחסד ולרחמים" וכו'.

וע"כ טעות מה שנמצא בסדורים לחן לחסד ולרחמים ולרוח, ובאה ע"י שגרת הלשון שהיתה כך שגורה בפי הסופרים מתוך נוסחת יעלה ויבוא, וכבר הערותי עליה בסי' תוצאות חיים דף קכ"ג...

בער אינו רומז לכך, אך דברים דומים בעניין זה יש אצל סטנוב,¹¹⁸ ולצד הנוסח המקובל הוא העמיד בסידורו את הנוסח המתוקן בהסרתן של הלמ"דים (קנג ע"א). הידנהיים לא אימץ את ההגהה, וגם בסדר עבו"י מוצאים את ברכת המזון בנוסח המקובל. בער מסתפק בהערה בעניין השלמתו הראויה של הפועל "גמל", אולם במקרה זה הוא מוצא דרך לתת ביטוי של ממש לנוסח המתוקן שבו הוא מצדד ומבלי שיתפסו אותו על ששלח ידו בנוסח הברכה, וכדלהלן.

בספרות ההלכה נזכרת תוספת מיוחדת לברכה הנאמרת בבית האבל. המקור לכך הוא בתלמוד הבבלי (ברכות מו ע"ב), והפוסקים מזכירים אותה בדבריהם (רמב"ם הל' ברכות פ"ב, טור או"ח קפט ועוד), אולם ברובם המוחלט של הסידורים האשכנזיים תוספת זו אינה מופיעה. בער מבקש להעמיד סידור שלם ומקיף, ומכריע לכלול בו נוסח זה על אף שהוא אינו משמש באופן תדיר, ועל אף המחלוקות ההלכתיות המתייחסות ליישומו בפועל. את נוסח התוספת הוא מעתיק מהגהת רמ"א לשו"ע יו"ד סי' שעט: "... לוקח נפשות במשפט שליט בעולמו לעשות בו כרצונו כי כל דרכיו במשפט ואנחנו עמו ועבדיו ובכל אנחנו חייבים להודות לו ולברכו גודל פרצות ישראל הוא יגדור את הפרצה הזאת מעלינו (ומעל אבל זה) לחיים ולשלום". ואולם, בער אינו מסתפק בהבאת לשונה של התוספת שאותה יש לשלב בברכה, אלא בוחר להציג את נוסח הברכה החלופי בשלמותו, עד

¹¹⁷ סידור רס"ג, עמ' קג. לעדויות נוספות הגורסות כאן בלא למ"ד ראו סידור רש"ס, הגדה וברהמ"ז, עמ' קיד-קיו.

¹¹⁸ ויי"צ, עמק ברכה, סי' יט.

לחתימת הברכה: "הוא יגמלנו לעד חן וחסד ורחמים וכל טוב, ומכל טוב אל יחסרנו" (עמ' 559),¹¹⁹ וכאן הוא מעמיד כשיטתו, ללא למ"ד! כך נהג גם בהדפסת נוסח ברכת המזון בחיבורו "תוצאות חיים" שהתייחד לענייני אבלות.¹²⁰ דומה שבער ניצל את העובדה שנוסח זה אינו שכיח ורוב הסידורים כלל אינם מביאים אותו, וראה בו הזדמנות להביא לידי ביטוי את הנוסח הראוי לדעתו, (בלא למ"ד) מבלי לשלוח יד בלשון הברכה המקובלת.

3.10 ובמצותיך תרדוף נפשי (עמ' 104)

תפילת העמידה נחתמת בקטע תפילה קצר "אלהי, נצור לשוני מרע" וכו' המיוחס למר בריה דרבינא, מאחרוני האמוראים (ברכות יז ע"א). בנוסח זה מופיעה הבקשה: "פתח לבי בתורתך ובמצותיך תרדוף נפשי". כך הוא הנוסח הרגיל בסידורי אשכנז, אך בער מעיר על השלמתה של צורת הפועל "תרדוף", שלתחושתו היא זרה לעברית:

ובמצותיך תרדוף נפשי, לפי דקדוק הלשון העקר ומצותיך לא ובמצותיך

צורות פועל מהשורש רד"ף מופיעות במקרא בדרך כלל עם מילת היחס "אחרי": וירדוף אחרי בני ישראל (שמות יד, ח), ובמקרים אחרים מצטרף אליהן מושא ישיר, עם או בלי "את": "צדק צדק תרדוף" (דברים טז, כ), ורדפתם את אויבכם (ויקרא כו, ז). יש גם דוגמה אחת עם "אל": "וירדפו אל מדין" (שופטים ז, כה), אולם בכל המקרא אין דוגמה להשלמה של הפועל "רדף" באמצעות מילת היחס בי"ת. בער אינו מסביר את קביעתו ואינו מתאר את המציאות במקרא אך אין ספק כי זהו הרקע לקביעתו כי "לפי דקדוק הלשון" ראוי היה להיות כאן הנוסח "ובמצותיך תרדוף נפשי", במושא ישיר, וללא בי"ת. הוא לא מצא לכך תיעוד באף אחד מהסידורים שקדמו לו, ועל כן הוא מסתפק בהערה קצרה זו, ואין צריך לומר שהוא אינו מגיה את הנוסח בגוף הסידור.

דומה שמבין מדקדקי הסידור שקדמו לבער רש"ס הוא היחיד שהיה ער להיבט תחבירי זה בנוסח תפילת "אלוהי נצור". הוא אינו מביע עמדה ביחס לנוסח הקיים ואינו מצביע על קושי שהוא מעורר, אך מעיר על גרסה אחרת המוכרת לו בנוסח זה: "ובמצותיך תרדוף. בסדורי ספרד כתיב ואחרי מצותיך וכ"ה במנורת המאור דף מ"ב ע"א".¹²¹ יש לשער כי הבחירה לציין כאן את המצוי בסידורי ספרד רומזת כי דעתו אינה נוחה מהנוסח הקיים.¹²² עדותו של רש"ס משקפת את המצב

¹¹⁹ המנהג האשכנזי הוא לומר את הנוסח הרגיל של הברכה ולשלב בו את נוסח האבלים. ראו ב"ח או"ח סי' קפט, ש"ך יו"ד סי' שעט, חכמת אדם כלל קסג סי' יז, ועוד. על פי המנהג הספרדי, לעומת זאת, אומרים את הנוסח המיוחד לבית האבל במקום הנוסח הרגיל.

¹²⁰ בער, תוצאות חיים, עמ' 149-150.

¹²¹ סידור רש"ס, ב, עמ' 167.

¹²² בער עשה שימוש בסידורים שונים ובהם גם סידורים ספרדיים, ובהערות רבות (למעלה מ-200) הוא מציין לשינויי נוסח וגרסה שיש בסידורי ספרד, גם כאשר אין בהם היבט דקדוקי. לדוגמה: והביאנו (עמ' 80), מגן ישענו (עמ' 100),

בסידורי ספרד של ימיו, אך גם כיום בסידורים ספרדיים ותימניים יש כאן **"ואחרי מצותיך תרדוף נפשי"**, כדרך ההצטרפות הרווחת במקרא. נוסח זה אינו מתועד באף אחד מעדי הנוסח של התלמוד הבבלי (שהוא, כאמור, המקור לתפילה זו), אך יש בהם גרסאות אחרות: כ"י פאריס (671) גורס כאן **"ועל כל מצותיך תרדוף נפשי"**, ואילו בכ"י פירנצה צירוף זה חסר, והושלם בגיליון: **"ולמצותיך תרדוף נפשי"**. הנוסח **"ובמצותיך תרדוף נפשי"** המקובל כאן בסידורי אשכנז הוא, כצפוי, נוסח כ"י מינכן ומהדורות הדפוס. הגרסה **"ומצותיך תרדוף נפשי"** שהעמיד בער מסברתו **"לפי דקדוק הלשון"** אינה מצויה בסידורים ובנוסחאות התפילה הקדומות אך היא מכוונת בדיעבד לגרסת כ"י אוקספורד 366 של התלמוד, כתב היד שהועמד במילון ההיסטורי כמסירה הטובה ביותר של קטע זה בתלמוד.

דבריו הקצרים של בער אינם חושפים את הרקע לאי הנוחות שלו מהנוסח המקובל והוא אינו מנמק את בחירתו, אך עיון סמנטי בהופעותיו של השורש רד"ף במקרא עשוי להאיר את תחושתו כי על פי דקדוק מתבקשת כאן דווקא הגרסה **"מצותיך תרדוף נפשי"**, במושא ישיר. מהמקרא עולה כי יש הבחנה בהוראותיהן של ההשלמות השונות: **"רדף אחרי"** משמשת באופן מובהק להבעת ההוראה הממשית, בעיקר רדיפה אחרי אויב: **"ורדפתי אחריהם בחרב"** (ירמיה כט, יח); **"למה זה אדוני רודף אחרי עבדו"** (שמואל א כו, יח) ועוד רבים,¹²³ ואילו המשמעות המופשטת – שאיפה או השתדלות להשיג דבר מה – מובעת בדרך כלל על ידי שימוש במושא ישיר, ללא **"את"**¹²⁴: **"ישטנוני תחת רַדְפִי טוב"** (תהלים לח, כא); **"רודף צדקה וחסד"** (משלי כא, כא); **"צדק צדק תרדוף"** (דברים טז, כ);¹²⁵ **"רודף זימה"** (תהלים קיט, קל); **"רודף שלמונים"** (ישעיה א, כג), ועוד. משמעות מופשטת זו היא המתבקשת בצירוף הנדון כאן, ואין להוציא מכלל אפשרות שההבחנה הסמנטית הנזכרת עומדת ברקע העדפתו של בער לנוסח **"ומצותיך תרדוף נפשי"** (במושא ישיר ללא **"את"**) גם אם הוא לא ידע להגדיר אותה במפורש.

והסר מעלינו (עמ' 167), שכל דבריו (עמ' 267) ועוד. יש לתמוה מדוע כאן הוא לא ציין זאת, על אף שהדבר משתלב בתוכן הערה ומתבקש ממנה.

¹²³ גם בספרות חז"ל משמש הצירוף **"רדף אחרי"** בעיקר בהוראה ממשית, אך מוצאים אותו גם במשמעות מופשטת: **"רודף אחרי בית דין שדינו יפה"** (ספרי דברים קמז); **"רודף אחר האמת אבל לא אחר השקר"** (דרך ארץ זוטא ז, ב). הביטוי המוכר **"לרדוף אחר הכבוד"** מבוסס אף הוא על הלשון בפרק **"קנין תורה"**, הלכה ו: **"מתרחק מן הכבוד ואינו רודף אחרי הכבוד"**. עם זאת, יש להעיר כי ברוב המסירות לא מופיע צירוף זה, וכבר עמד ברגרין (עמ' 261) על כך שלפתגם **"כל הרודף אחר הכבוד, הכבוד בורח ממנו"** אין בסיס של ממש במקורות.

¹²⁴ דוגמה חריגה לשימוש במושא ישיר (וללא **"את"**) בהוראה ממשית יש בפסוק **"ורדפו מכם חמשה מאה, ומאה מכם רבבה ירדפו"** (ויקרא כו, ח). יש להעיר כי כינויי המושא החבורים מביעים אף הם בדרך כלל הוראה זו: **"וירדפם עד חובה"** (בראשית יד, טו); **"שרים רדפוני חינם"** (תהלים קיט, קסא); **"ורדפו עד אבדך"** (דברים כח, כב). אך: **"בקש שלם ורדפהו"** (תהלים לד, טו), בכינוי מושא חבור ובמשמעות מופשטת, ואולי אף **"אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי"** (תהלים כג, ו).

¹²⁵ פסוק זה מהווה את תוכן הערתו של ר"י עמדין לנוסח התפילה כאן: **"במצותיך תרדוף נפשי. כמו צדק תרדוף"** (עמודי שמם, א, קמא ע"ב). הערה זו נועדה להצביע על משמעותה המופשטת של רדיפת המצוות הנזכרת כאן, אך למעשה היא מחדדת את הבעייתיות שיש בהשלמתו של הפועל בנוסח זה, ואת הפער בין המקרא ובין לשון התפילה.

רגישותו הלשונית של בער לדרכי ההשלמה של צורות פועל בנוסחאות תפילה וברכה מודגמת גם בהערתו על הנוסח בברכת המזון: "הרחמן הוא ישלח לנו את אליה הנביא זכור לטוב ויבשר לנו בשורות טובות ישועות ונחמות". הוא מעיר כי הצירוף "ויבשר לנו" אינו תואם את לשון המקרא: **ויבשר לנו** עש"ה ישעיה נ"ב, ז'. והיה הנכון ע"פ לשון הכתוב ויבשר **אותנו** ולא לנו. ובמקצת ספרים במקום ויבשר לנו וכו' הנוסחא "ויברך אותנו כל אחד ואחד ממנו בשמו".

בער קובע כי על פי המקרא השלמתו המתבקשת של הפועל "ויבשר" היא במושא ישיר ("ויבשר אותנו") ולא באמצעות למ"ד ("ויבשר לנו").¹²⁶ ואכן, הצירוף "לבשר ל-" אינו מופיע במקרא, והדוגמאות המעטות לצירופים משורש זה הן במושא ישיר, עם "את" או בלעדיה: "אשר בשר את אבי" (ירמיה כ, טו); "יען משח ה' אותי לבשר ענוים" (ישעיה סא, א); "ארוצה נא ואבשרה את המלך" (שמואל ב יח, יט), ועוד. על פי "מאגרים", ההצטרפות בלמ"ד עולה פה ושם בלשון הפייטנים והמדרשים המאוחרים: "טובות **יבשרו לי** ממרומים" (מעריב ותאמר, פיוט מהמאה השישית שמחברו אינו ידוע), "**לבשר לה** ביד אהבך" (קרובה לפרשת שמות, שמעון בר' מגס, מתוארך עד שנת 600), "התחיל **מבשר לו** על היריון שלבטן שרה אשתו" (פרקי דרבי אליעזר, כה, מתוארך עד שנת 800); "עד שיצאת אשתו לקראתו **ובשרה לו**" (רות זוטא ד, יא, מתוארך עד שנת 1050); "והאל **המבשר לי** על יד" (שעה מני, שמואל הנגיד, 1041) ועוד. שימוש זה מתרחב בספרות ההשכלה ובדור התחיה, וכך רגיל בפיהם של דוברי עברית כיום. קשה לקבוע בוודאות כיצד צמחה ההשלמה בלמ"ד עד שבעברית החדשה זוהי ההצטרפות היחידה, אך ייתכן שניתן להצביע על בסיס קלוש לכך בספרות חז"ל. "ונתתי נגע צר[ע]ת] א'[מר] ר' יהודה וכי **בסורה להם** שהן באים עליהם נגעים" (ספרא מצורע פרשה ד, ב). דרשה זו מופיעה גם בבבלי (הוריות י ע"א) ובויקרא רבה (פרשה יז, סי' ו). אומנם מדובר בשם העצם "בשורה" ולא בצורת פועל משורש זה, אך ההצטרפות היא בלמ"ד. בער לא ראה לנכון להגיה את הנוסח המקובל, אך בהערה הוא מזכיר גרסה שונה של "הרחמן" זה המצויה כאן ב"מקצת סידורים", גרסה שאין בה צורת הפועל מהשורש בש"ר ואינה מעוררת את הקושי הנזכר: "הרחמן הוא ישלח לנו את אליה הנביא זכור לטוב ויברך אותנו כל

¹²⁶ בפתח דבריו בער מציין למראה המקום בישעיה נב, ז, אך דומה שבמקרה זה הפסוק אינו משרת את המשך דבריו ואין בו כדי לתרום לדיון בהשלמתו של הפועל בש"ר.

אחד ואחד בשמו". נוסח זה מתועד ברוקח,¹²⁷ והוא אכן מופיע בסידורים ומחזורים אשכנזיים רבים שיש בהם ברכת המזון, וכן בהגדות של פסח.¹²⁸

3.12 והשביעי רצית בו (עמ' 219)

בעמידה לשחרית של שבת מופיע בסידורים הנוסח "ובשביעי רצית בו וקדשתו". במקרה זה הדיון איננו בשאלת טיבה של ההשלמה ולא מצאנו מי שערער על ההצטרפות "רצה ב-", אך סטנוב עומד על העודפות שיש בהשלמתו של הפועל "רצית": "ובשביעי רצית בו", ומציע להשמיט אחת מהן: "וּבְשִׁבְעִי רצית. כצ"ל בהעדר מלת בו אחר שמלת שביעי היא עם ביי"ת השירות".¹²⁹ אף על פי כן, סטנוב אינו מטמיע הגהה זו בסידורו (אף לא בסוגריים) ומקיים בו את הנוסח המקובל (עא ע"א) וכך אצל היידנהיים (סא ע"ב). דעתו של בער אף היא אינה נוחה מנוסח זה, אך הוא מבקש להימנע ממחיקת מילה מנוסח התפילה ומציע להגיה אותו באופן שונה:

וְהַשְּׁבִיעִי רצית בו, כן גורס אבודרהם וכן נכון, ובסידורים וּבְשִׁבְעִי וכבר הרגיש בעל וי"צ בכפל שמוש יחס הבי"ת והוא השמיט תבת **בו**, אבל הלשון כמו שהצבתי היא הנכונה. בער מעניק לסטנוב את המְזָכָה (הקרדיט) על זיהוי המבנה התחבירי העודף שיש בנוסח המקובל "ובשביעי רצית בו", אך דוחה את הגהתו. על ידי שינוי של אות אחת: **ובשביעי < והשביעי**, הוא יוצר משפט ייחוד שאינו מעורר כל קושי. כדרכו, הוא מבקש לתמוך את הגהתו בדברי ראשונים, ונוסח כזה אכן נמצא לו בספר אבודרהם (עמ' קמו). יודגש כי במקרה זה בער אינו מסתפק בהערה, ומטמיע את הפתרון היצירתי שלו בנוסח הברכה אף שקודמיו נמנעו מלעשות זאת.

4. מין דקדוקי – קביעתו וההתאם המתבקש ממנו

בכמה מקרים בער מבקש להעמיד על הדרך הראויה בקביעת מינם הדקדוקי של שמות העולים בסידור – בפרקי המשנה ובנוסח התפילה – ומצביע על שיבושים שנפלו בכך במקצת נוסחאות.

4.1 קרן דרומית (עמ' 51)

בער מעיר על השם "קרן", ובהתבסס על המקרא הוא קובע כי הוא בלשון נקבה:

¹²⁷ ס"י קמז. מהד' הרשלר עמ' תשמב.

¹²⁸ לדוגמה: סדר קרבן מנחה כולל התפלות מכל השנה כמנהג פולין פיהם מעהרן ואונגארן, וינה 1816, מחזור כמנהג ק"ק אשכנזים יצ"ו... הכל כפי הנדפס בווינציאה, וינה, 1823 (קנו ע"ב). כך גם בהגדה של פסח שנדפסה באמשטרדם 1724. בחלק זה של ברכת המזון יש שונות גדולה בין הנוסחאות והמנהגים, ובנוסח ספרד מוצאים כאן: "הרחמן הוא יברך כל אחד ואחד ממנו בשמו הגדול כמו שנתברכו אבותינו" וכו'. נראה שלנוסח זה מכון גם מג"א או"ח ס"י קפט.

¹²⁹ וי"צ, ס"י שכ.

קרן. הוא ל' נקבה בכל המקרא, וכן רבוי אף שמצאנוהו בל' רבוי הזכר מ"מ שמושו בל'

נקבה והעד וישבר את שתי קרניו, והקרנים גבוהות והאחת גבוהה מן השנית (דניאל ח')

ולכן אמר קרן **דרומית** ולא דרומי, ואין זרות כלל בלשון, ודברי בעל תי"ט נדחים

דבריו אלה מתייחסים למשנה זבחים (ה, ג) הנדפסת בסידורים: "עלה לכבש ופנה בסובב ובא לו לקרן דרומית מזרחית" וכו'. ואכן כך, בלשון נקבה, מופיע כאן בכתב-היד של המשנה, במהדורות הדפוס ובכל הסידורים, ולא כלפיהם אמורים דבריו. כפי שרומז בער, הערה זו באה לדחות את עמדתו של ר' יום טוב ליפמן הלר, בעל "תוספות יום טוב". בפירושו למשנה זו הוא מעיד כי כמעט בכל הנוסחאות שעמדו לפניו משמשת "קרן" בלשון נקבה, אך הוא תמה על כך ורואה בכך טעות דקדוקית. חיזוק לתפיסתו ש"קרן" היא שם ממין זכר מביא תוי"ט מ"סידור התפלה הנדפס באמסטרדם ונחסרו שם כל אלו התוי"ן", כלומר: על פי עדותו, בסידור זה נוסח המשנה הוא "קרן דרומי מזרחי". את השימוש המקובל בנקבה הוא מציע ליישב באמצעות ההנחה כי יש כאן הֶשְׁמָט (אליפסס): "קרן דרומית" היא קיצור של "קרן רוח דרומית", דהיינו: הקרן שבצד דרום.

סוגיה דקדוקית זו אינה מעוררת עניין של ממש מצד עצמה, והקביעה כי "קרן" היא שם בנקבה אינה מוטלת בספק ועולה באופן פשוט מהמקרא. אף על פי כן, כמה ממדקדקי הסידור העירו על כך. רש"ס עומד בביאורו על ההבחנה בין "קרן דרומית" שהיא בנקבה לבין "יסוד דרומי" (בהמשך המשנה) שהוא בזכר.¹³⁰ פירוש "תוספות יום טוב" ראה אור לראשונה בפראג בשנת 1617, סמוך לעריכתו ולהדפסתו של סידור רש"ס, והדעת נותנת שהערה זו של רש"ס אינה אמורה על רקע דברי תוי"ט לא אחת מהערותיו הרבות שבהן הוא מתייחס לענייני לשון ידועים ומוסכמים. הערות כאלה בדרך כלל לא הובאו בסידורם של ר"ע ור"א, אך דווקא במקרה זה הם רואים לנכון להעיר על כך, ומשיגים על פירוש תוי"ט שהם כבר הכירוהו: "דרומית מזרחית כולם בתיו אבל יסוד מערבי יסוד דרומי בלא תי"ו עי' תי"ט".¹³¹ השגה תקיפה יותר על פירושו של בעל "תוספות יום טוב" מוצאים בדבריו של ר"י עמדין, אך לא בחיבורו "לוח ארש" העוסק בדקדוק הסידור, אלא בפירושו למשנה "לחם שמים": "לא נודע לי איה מצא זה החדוש. ונדמה כאילו לא קרא מקרא מימיו. הלא כתוב בתורה בפרשת ועשית מזבח. תהיינה קרנותיו. ובנביאים רמה קרני... ובכתובים תרוממנה קרנות צדיק... הרי שאינו אלא לשון נקבה".

דבריו של בער בעניין מינה הדקדוקי של "קרן" אינם מהווים חידוש מצד עצמם ואין בהם תרומה של ממש לדקדוק לשון התפילה, אך יש בהם ביטוי לאחד הקווים המאפיינים את שיטתו. כפי

¹³⁰ סידור רש"ס, ב, עמ' 43.

¹³¹ סידור ר"ע ור"א, ט ע"א.

שאת פרקי המקרא שבסידור הוא מגיה באמצעות כלי המסורה שבידו גם בהופעתם בנוסח התפילה, כך נוהג גם ביחס לפרקי המשנה: בער אינו רואה אותם כחלק מהטקסט הרציף של התפילה, אלא מתייחס אליהם בזיקה להקשרם המקורי במשנה. זיקה זו מתבטאת בהעתקתו של פירוש ר' עובדיה מברטנורא, אחד הפירושים המקובלים והנפוצים למשנה, כביאור לפרקי המשנה בסדר עבו"י. מכוחה של זיקה זו, בבואו להעיר על נוסח המשנה הוא ראה לנגד עיניו את פרשנות המשנה בכללותה, ולא יכול היה להתעלם מאמירות דקדוקיות שגויות העולות בהם.

4.2 זכות הרבים תלוי(ה) בו (עמ' 288)

השם "זכות" איננו במקרא והוא עולה לראשונה במשנה. מתוך עשרות הופעותיו במשנה ובספרות התנאים רובן אינן מסומנות (ובהן הביטוי המאובן "בזכות"), ומיעוטן שמינן הדקדוקי מסומן, הן בלשון נקבה: "אם יש לה זכות היתה תולה לה" (סוטה ג, ד), "טמאות היו אלא שִׁתְּלַת להם זכות" (שם ג, ה). "זכות יש לה קרן ויש לה פירות" (תוספתא פאה א, ג). ואכן, כך גורסים כתבי-היד הטובים של המשנה גם באבות ה, יח: "זכות הרבים תלויה בו", בנקבה. בדפוס המשנה שכיחה כאן הגרסה בלשון זכר: "זכות הרבים תלוי בו",¹³² ומקובל לראות זאת כחלק מתופעה רחבה שבה, בהשפעת הערבית, נתפסו שמות מופשטים בעלי הסיומת –ות כשמות ממין זכר (וכפי שהוא בביטוי השגור גם כיום "זכותו יגן עלינו").¹³³ מסכת אבות נדפסה בסידורים רבים על פי מהדורות הדפוס הנפוצות, ורווח בהן, אפוא, הנוסח בזכר. כך גם בסידוריהם המדוקדקים של רש"י (ב, 613), ר"א ור"א (עה ע"ב), רז"ה (עג ע"א), סטנוב (קמב ע"א) והיידנהיים (פט ע"ב). בין מדקדקי הסידור, סטנוב היה היחיד שחש בקושי, והציע לתקן את צורת הבינוני "תלוי" לצורת פועל בעבר: "זכות הרבים תלו בו", או ללשון נקבה: "זכות הרבים תלויה בו" (ויי"צ סי' תפג). אף על פי שהתיקון לנקבה הוא פשוט ומתבקש יותר, סטנוב מעדיף דווקא את האפשרות הראשונה. היא אומנם יוצרת שינוי במבנהו התחבירי של המשפט (ובמידה מסוימת גם במשמעותו), אך ההבדל בהגייה הוא מזערי (תלוי-תלו), והוא אכן מציע הגהה זו בסידורו לצד הנוסח המקובל. היידנהיים אינו מאמץ הגהה זו ומעמיד את המשנה בנוסח המקובל בלשון זכר וכך נוהג גם בער, אך הערתו הקצרה מלמדת כי הוא היה ער לשיבוש הדקדוקי שיש בנוסח משנה זו, ולדעתו היה ראוי שתהיה כאן לשון נקבה:

תלוי בו, מפירוש רש"י יוצא שגרס **תלויה** בו וכן עיקר.

¹³² אומנם במשניות עם פירוש הרמב"ם (בהוצאת מוסד הרב קוק) ובמחזור ויטרי (עמ' 548) יש כאן לשון נקבה: תלויה בו. במחזור ויטרי צורת הפועל הנקבית נגזרת גם להמשך המשנה, במקום צורה בזכר: "חט [כך!] הרבים תלויה בו".

¹³³ ברגרין, עמ' 116 הערה 50. כך, לדוגמה, השם "טעות": בספרות הרבנית מצוי הרבה ההתאם בזכר "טעות גדול".

במקרה זה הוא אינו מאריך בראיות ובדוגמאות לחיזוק עמדתו כי "זכות" היא שם ממין נקבה, ונתלה בפירושו של רש"י למשנה זו, שנקט כאן בשגרת לשונו: "שכל המצות שעשו ישראל כאילו עשאוהו עמהם אלמא זכות הרבים תלויה בו". יש לציין כי תמיכה מפורשת בהגהת הנוסח ללשון נקבה "זכות הרבים תלויה בו" מוצאים כאן דווקא אצל ר"י עמדין, שבדרך כלל נוטה לקיים את המסורת המקובלת וטורח להצדיק אותה.¹³⁴

השם "זכות" עולה פעם נוספת במסכת אבות: "שזכות אבותם מסייעתם" (ב, ג), אך כאן מוצאים בדפוסים (ואין צריך לומר שבכתבי היד) שימוש בלשון נקבה, וכך גם בסידורים המדוקדקים. יוצא מכלל זה רז"ה הנוקט לשון זכר: "שזכות אבותם מסייעם", והערתו בגיליון מלמדת שמעשה תיקון מכוח סברה יש כאן: "כצ"ל כי זכות לשון זכר הוא" (סז ע"א). רז"ה אינו מפרט מהו הבסיס לקביעתו בעניין מינה הדקדוקי של "זכות", וייתכן שהיא נשענת על השימוש הרווח במשנה "זכות הרבים תלוי בו", מכל מקום, הופעתה של התיבה בברכת המזון נשמטה ממנו, ושם הוא משאיר על כנו את הנוסח בלשון נקבה, וכפי שמצוי בכל הסידורים: "זכות שתהא למשמרת שלום" (עז ע"א).¹³⁵ בער מתייחס אף הוא ללשון זו בברכת המזון והיא משמשת עבורו הזדמנות נוספת להביע את עמדתו הברורה ביחס למינה של "זכות": "שתהי"¹³⁶, הזכות תהי לנו למשמרת שלום, ובעל מטה יהודה פירשו בטעות ושכח כי זכות ל' נקבה היא" (עמ' 560). ברקע דבריו עומד הניתוח התחבירי המסורבל שהוצע לברכה זו בחיבור "מטה יהודה",¹³⁷ ניתוח המתבסס על תפיסתו המוטעית כי "זכות" היא לשון זכר.¹³⁸

4.3 רוחות... באות ונושבות... מזיזין (עמ' 282)

בער מתייחס למינה הדקדוקי של התיבה "רוח" בהערה על הופעתה (בצורת הריבוי) במסכת אבות: "ואפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו" (ג, יז). כך מופיע בסידורים רבים ובהם גם בסידורים המדוקדקים, ובער מבקש להצדיק בהערה את השימוש בצורות פועל בנקבה ובזכר, זו לצד זו במשנה אחת:

¹³⁴ לו"א, ח"ב, על אבות ה, יח (ללא מספר סעיף). וראו יצחקי, לו"א, עמ' רי הערה 69.

¹³⁵ ר"י עמדין תופס אותו על כך. ראו לו"א סי' תמ.

¹³⁶ הנוסח הרווח כאן הוא "זכות שתהא למשמרת שלום", אך בער מעמיד "שתהי" וכפי שעשו סטנוב (קג ע"ב) והיידיהיים (קנה ע"א) על בסיס לשון המקרא. (ויי"צ, עמק ברכה סי' טז בעניין "שלא תהא צרה" בנוסח "רצה והחליצנו").

¹³⁷ ראו לעיל עמ' 387, והערה 95.

¹³⁸ ר' יהודה לייב אופנהיים הדפיס את הנוסח המקובל "זכות שתהא למשמרת שלום", אך לתפיסתו "זכות" היא בלשון זכר, ועל כן הוא מציע כי צורת הפועל הנקבית 'תהא' מוסבת על 'ברכה' שזכרה קודם לכן: "באשר שלשון תהא הוא לשון נקבה א"א לומר דקאי על זכות כי זכות הוא לשון זכר כמו בזכות זה ע"כ אני אומ' דקאי על ברכת ב"ה [=בעל הבית] שלפני זה כי ברכה היא לשון נקבה וקאמ' שתהא אותה ברכה למשמרת שלום".

אין מזיזים בא בלי זכר (וכן בתענית דף כ'). ופרקי ר"א פ' י"ט, כי כן רוח ל' זכר ול' נקבה כמו שפירש רש"י לבראשית ל"ב, ח'. אמנם ביומא דף כ"א וסנהדרין דף ק"ו שהשתמשו

שם ג"כ בלשון זו הגרסה אין מזיזות

קביעתו של בער כי "רוח" עשויה לשמש בלשון זכר ולשון נקבה עולה באופן פשוט מן המקרא, ועמדו עליה מפרשים ומדקדקים. וכידוע, במקרא עצמו יש דוגמה לכך אפילו בפסוק אחד: "רוח גדולה וחזק" (מל"א יט, יא). אף על פי כן, ולמרות התקדים המקראי, ר"י עמדין אינו מקבל זאת. הוא מאשים את רז"ה בשינוי מכוון של 'הנוסח הקדום', וקובע כי "לא יתכן בלשון המשנה לבוא לשון זכר ונקבה כאחת בדבר אחד על נושא אחד. ומאחר שאמר באות ונושבות לא יאמר מזיזין. אלא מזיזות".¹³⁹ דבריו אלה עולים בקנה אחד עם המציאות בכתבי היד הטובים של המשנה שבהם כל צורות הפועל המתייחסות ל"רוח" במשנה זו הן בנקבה, וכך גם "מזיזות".¹⁴⁰ עם זאת, בניגוד למה שכותב ר"י עמדין, במקרה זה אין מדובר באחד מתיקוניו של רז"ה, שכן כך, בעירוב לשון זכר ונקבה, מתועדת משנה זו גם בסידורים שקדמו לו: רש"ס (ב, 591), ר"ע ור"א (ע ע"ב), וקודם לכן בסידור לובלין של"א. גם במהדורות הדפוס של המשנה ובמסכת אבות שנדפסה בתלמוד הבבלי יש כאן "מזיזין", וצורה זו עולה בפירושי המשנה השונים. בשונה מדוגמאות אחרות, קשה להצביע כאן על מעשה של תיקון בידיים, וייתכן שכבר משלב מוקדם היו מוכרות במשנה זו שתי מסורות. עדות לכך יש בכ"י קאופמן שבו ניתן להבחין כי צורת הפועל "מזיזות" כתובה על גבי המחק, וקודם לכן הייתה שם הצורה בריבוי זכרי, "מזיזים".¹⁴¹

4.4 אילנות טובים (עמ' 569)

"ברכת האילנות" נזכרת במקורות התלמודיים ובספרות ההלכה והמנהג בהבדלי נוסח קלים, אך רווח בהם הצירוף "אילנות טובות".¹⁴² כך היא צורתו של צירוף זה גם בהופעתו בהקשרים נוספים בספרות התנאים והאמוראים: "וקוצצי אילנות טובות אין רואין סימן ברכה לעולם" (תוספתא ביכורים ב, טז); "ומפני קוצצי אילנות טובות" (תוספתא סוכה ב, טז); "ולחשוב נמי הקוצץ אילנות טובות" (מכות כב ע"א).¹⁴³ שימוש זה הורע בעיני סטנוב, והוא מוכיח מארמית המקרא ומלשון המשנה כי "אילן" הוא שם ממין זכר, ועל כן יש להצמיד אליו תואר בריבוי זכרי: "אילנות טובי". כצ"ל ביו"ד מ"ם. כי אילן זכר הוא והיא מלה ארמית כמו ואלו אילן בגו ארעא ורומה שגיא

¹³⁹ לו"א, ח"ב, סי' פא (בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' קצו).

¹⁴⁰ בכ"י פארמה א ובכ"י קמברידג' (מהד' לו) מופיע הנוסח המוכר לנו, ובו שלוש צורות פועל: באות, נושבות, מזיזות. לעומת זאת, כ"י קאופמן גורס: "אפילו כל הרוחות באות עליו אין מזיזות אותו ממקומו".

¹⁴¹ אני מודה למר עמנואל מסטיי שבדק זאת עבורי ואישר את השערתו.

¹⁴² ברכות מג ע"ב, ר"ה יא ע"א, טור ושו"ע או"ח סי' רכו, ועוד.

¹⁴³ למעשה, מלבד בנוסח ברכת האילנות צירוף זה מופיע בספרות התלמודית והרבנית בביטוי "קוצצי אילנות טובות", ולא מן הנמנע שהוא התאבן בצורתו זו.

(דניאל ד', [ז]). ואמרו ז"ל מה נאה אילן זה. שלשה אילנות של שלשה אנשי וזולתם. לפיכך יתכן שיבא תארו בלשון זכר. והפך זה נשים שאננות [ישעיה לב, ט].¹⁴⁴ כך אכן הוא העמיד את נוסח הברכה בסידורו (קנו ע"ב), וכך עשה גם היידנהיים בעקבותיו (קנו ע"א). בער מאמץ אף הוא את תיקונו של סטנוב (מבלי להזכיר אותו בשמו). ואולם, מלבד הקביעה כי "אילן" הוא שם ממין זכר ומכך מתבקש לומר "אילנות טובים", מובלעת בדבריו גם השערה בדבר אופן צמיחתו של הנוסח הרווח "אילנות טובות":

ואילנות טובים, אילן ל' זכר הוא אף כי יתרבה ברבוי נקבה, כמו **אבות לוחות** ודומיהם,

וע"כ צ"ל **טובים** וכן הוא בסמ"ק ס' קמ"ח.

כפי שמזכיר בער, "אילן" הוא שם ממין זכר אך ריבוי נקבי, ומסתבר כי התרחשה כאן גרירה של צורן הריבוי של השם אל צורן הריבוי של שם התואר המצטרף אליו.¹⁴⁵ גרירה כזו היא תופעה טבעית ומוכרת, וניתן לשער שהצירוף הסמוך בנוסח הברכה, "בריות טובות", שבו התואר הנקבי הוא כדיון, השפיע על כך אף הוא, ותרם לסטייה מההתאם הדקדוקי המתבקש.¹⁴⁶ הצירוף "אילנות טובות" מתועד, כאמור, במקורות טובים וקדומים של ספרות חז"ל והם מעידים כי במקרה זה תהליך הגרירה חל בשלב מוקדם. קרוב לוודאי כי נוסח הברכה נתקן מלכתחילה בלשון "אילנות טובות" המשקפת את הגרירה, וההגהה המבקשת לשמור על ההתאם במין היא אומנם מעשה דקדוקי מתבקש, אך דומה שהיא אינה מכוונת ללשונה המקורית של הברכה.

4.5 בורא נפשות רבות וחסרונן (עמ' 567)

שאלת ההתאם במין עולה בדבריו של בער גם ביחס לנוסח ברכת "בורא נפשות". במקורות רבים בספרות ההלכה והמנהג לשון הברכה היא "בורא נפשות רבות וחסרונם", במ"ס המייצגת את כינוי השייכות לרבים, וכך העמידוה סטנוב (קנה ע"ב) והיידנהיים (קנו ע"ב). בער משיג בעניין זה על קודמיו. הוא מבאר את תוכן הברכה ומשמעותה, וקובע כי הצורה הנכונה היא "חסרונן", שכן הכינוי מוסב על "נפשות", בנקבה:

¹⁴⁴ ויי"צ, עמק ברכה, סי' כט.

¹⁴⁵ הגרירה היא, למעשה, השפעה של התחביר (או הפרוזודיה) על המורפולוגיה, ומקובל להצביע על הצירוף "מוצאך ומובאך" (שמ"ב ג, כה) המדגים את קיומה כבר במקרא. תופעה זו עולה גם בלשון התפילה ובער עומד עליה בהערותיו על "סלח ומחל" (עמ' 90, פרק ג, סעיף 3.1.1), וכן "תעקר ותשבר" (עמ' 95). וראו עוד להלן בעניין "המלך המשפט" (סעיף 5.7). לדיון בתופעה זו בלשון חכמים ראו שרביט, שתי תופעות. דוגמה נוספת והפניות בעניין זה יש גם אצל ברגרין, עמ' 180 הערה 24.

¹⁴⁶ בספרות התנאים והאמוראים מצוי הרבה ההתאם ל"בריות" לפי משמעותו של השם, בני אדם, בריבוי זכר (הבריות אומרים), ולא לפי צורתו, בריבוי נקבה (הבריות אומרות). ראו ברגרין, עמ' 160-162.

והסרונן בנו"ן כן הוא במשנה ברכות מ"ד ובגמרא (ברכות ל"ז וערובין י"ד, ב') ובאבודרהם וכן כתב בעל אור חדש וכצ"ל כי נמשך על נפשות שהוא ל' נקבה. ופירושו שברא כל מה שחסר לנפשות לחיותם, ר"ל צרכי ספוקן ובל"א איהרען בעדאָרף.

לצד הטיעון הדקדוקי בער מבסס את עמדתו על מקורות ספרות חז"ל. הוא נשען אומנם על מהדורות הדפוס שעמדו לפניו, אך במקרה זה הדברים מכוונים לעדי הנוסח הטובים שאף בהם מופיע כינוי השייכות לנקבות – נו"ן. כך במשנה (ברכות ו, ח), במכילתא דר"י (בשלח פרשה ה), בתוספתא (ברכות ד, טז) ועוד. עם זאת, במקורות מאוחרים יותר בספרות ההלכה והמנהג ובחלק ממהדורות הדפוס של ספרות התנאים שכיח למצוא בנוסח הברכה את הצורה "חסרונם", במ"ס. דוגמה זו היא למעשה חלק מסוגיה רחבה יותר של חילופי מ"ס-נו"ן בסוף מילה, סוגיה שנידונה הרבה במחקר המודרני של לשון חז"ל. המחקר עומד על כך שחילופים אלה משקפים תופעה פונטית – הזדהות הגייתן של המ"ס והנו"ן בסוף מילה,¹⁴⁷ ולא עניין צורני-תחבירי. הדברים אמורים ביחס ללשון חז"ל, אך יש עדויות לכך שתופעה דומה התקיימה גם בהגייה האשכנזית,¹⁴⁸ ויש בה כדי להסביר את החילופים חסרונם-חסרונן גם במקורות המאוחרים יותר, ואפילו בלשונן של אותו כותב. מכל מקום, מדבריו של בער אין ספק כי הוא ראה כאן שאלה דקדוקית שעניינה התאם במין, ועל כן ההערה מוצגת בסעיף זה

4.6 וינוחו בה (עמ' 188)

בנוסח התפילות לשבת חוזר מטבע הלשון "וינוחו בה ישראל מקדשי שמך", ויש בו חילוקי מנהגים ונוסחאות. בער מציין למי שהעמידוהו בלשון זכר "וינוחו בו" אך מצדד בנוסח הנוקט לשון נקבה "וינוחו בה":

וינוחו בה ישראל מקדשי שמך, ...ובעל של"ה ויעב"ץ העמידו **וינוחו בו ישראל מקדשי שמך**, וכן הוא במנהגי ר"י טירנא והוא כגרסת אבודרהם, אמנם **שבת** ל' נקבה (וראה בפירוש הראב"ע במדבר כ"ח, י'. וישעיה נ"ו, ב') וע"כ העקר בָּה וכן הוא בסדורי ספרד רק בהוספת קָל ישראל. וכן בעל ארחות חיים (דף ס"א, ב') כתב כי כן הלכתא לומר וינוחו בה ישראל מקדשי שמך.

רוב הופעותיה של התיבה "שבת" במקרא אינן מסומנות מבחינת מינן, אולם בכמה מקרים היא משמשת בלשון נקבה: "שבת היא לה" (ויקרא כג, ג), "עד ממחרת השבת השביעית" (שם כג, טז),

¹⁴⁷ בר-אשר, מחקרים, א, עמ' 141 וההפניות בהערה 62 שם.

¹⁴⁸ גומפרץ, מבטאי שפתנו, עמ' 8-9.

ועוד, ופעם אחת גם בזכר: "כל שומר שבת מְחַלְלו" (ישעיה נז, ב).¹⁴⁹ הדעת נותנת כי השימוש בלשון זכר שאותו מוצאים גם בנוסח התפילה "וינוחו בו" מקורו בהשגט שהתרחש על גבי מבנה העומק שבו "שבת" היא קיצור של "יום שבת".¹⁵⁰ ניתוח זה עשוי לשמש כהסבר לחוסר העקביות המתגלה בעניין זה בסידורו של רש"ס: בליל שבת "וינוחו בה", ואילו בתפילות היום (שחרית, מוסף ומנחה) "וינוחו בו", דהיינו: ביום השבת.¹⁵¹ לעומת זאת, בער קובע כי "שבת" היא לשון נקבה והוא מעדיף אפוא את הנוסח "וינוחו בה". יש לשער כי ברקע הכרעתו זו עומד המקרא שבו מצוי יותר השימוש בנקבה, אך שיקול פשוט וצפוי זה אינו נזכר בדבריו אלא ברמז, בהפניות שהוא מעמיד בסוגריים. הוא מעיד על הנוסח בנקבה בסידורי ספרד, וחותרם בהכרעתו של ר' אהרן הכהן מלוניל: "וכן בעל ארחות חיים (דף ס"א, ב') כתב כי כן הלכתא לומר וינוחו בה ישראל מקדשי שמך". אין חולק על כך שהנוסח "וינוחו בה" הוא תקין מבחינה דקדוקית (ואולי אף עדיף על פי המקרא), אך ניסיונו של בער להציג זאת כ"הלכתא" שהוכרעה ב"ארחות חיים" היא תמוהה. וזו לשונו שם: "ואומר וינוחו בו כל זרע ישראל וי"א וינוחו בה ושניהם נכונים כי ימצא שבת לשון זכר ולשון נקבה. לשון נקבה ברוב ולשון זכר כל שומר שבת מחללו בישעיה וכן עשות בו כל מלאכה בירמיה".¹⁵² דבריו של ר' אהרן הכהן מלוניל הם מדויקים ומשקפים נכונה את המצב במקרא, ואין בידי הסבר מניח את הדעת מה ראייה מצא בהם בער לטובת הנוסח "וינוחו בה". מכל מקום, זהו הנוסח שהוא מעמיד באופן עקבי, אך בהערה על הופעתו של נוסח זה בתפילת מנחה לשבת (עמ' 264) בער מזכיר מנהג רווח שאותו הוא מבקש לדחות ויוצא כנגדו במילים חריפות:

וינוחו בה ישראל מקדשי שמך, ...אך מה שכתבו בעל מג"א ובעל אליה זוטא לש"ע א"ח ס' רס"ח בשם שכה"ג [=שיירי כנסת הגדולה] שיש לומר בליל שבת **וינוחו בָּהּ**, וביום השבת **וינוחו בו**, ובמנחה **וינוחו בָּם**, הוא דבר תמוה ומתמיה וכנגד כל דרך הלשון. וכבר השיב עליהם יעב"ץ במו"ק [=במור וקציעה] חלק ב'...

בער מעיד על מנהג להבחין בין תפילות השבת השונות: בערב - "וינוחו בה" בנקבה, ביום - "וינוחו בו" בזכר, ואילו במנחה - "וינוחו בם" בריבוי. המקור לחילוף נוסח זה מצוי בדברי המקובלים, והוא מתועד על ידי ר' חיים בן ישראל בנבנישתי, מגדולי חכמי טורקיה של המאה השבע-עשרה,

¹⁴⁹ ראו גם ברגרין, עמ' 169.

¹⁵⁰ תהליך זה עשוי לעמוד ברקע חילופי קרי וכתוב שיש בכמה פסוקים שנוכרת בהם השבת: על פי הקרי 'שבת היא לה' (ויקרא כג, ג), אך הכתיב - "הוא". כך גם בפסוק: "ולקדש את יום השבת לבלתי עשות בו כל מלאכה" (ירמיה יז, כד). השימוש בלשון זכר "בו" מתייחס ל"יום השבת", כדן, והכתיב "בה".

¹⁵¹ גם סטנוב מבחין בין תפילות השבת השונות, אך החלוקה אצלו איננה בין הערב והיום, וקשה לעמוד על טעמה: בערבית (ס ע"ב) ובמנחה (פ ע"א) "וינוחו בה", ואילו בשחרית (עא ע"א) ובמוסף (עז ע"ב) "וינוחו בו".

¹⁵² הציטוט הוא ממהדורת הדפוס הראשונה של חלקו הראשון של החיבור שנדפסה בפירנצה בשנת תק"י (1750), והיא ככל הנראה זו שעמדה לפני בער. החלק השני יצא לאור בברלין על ידי חברת "מקצי נרדמים" בשנת תרנ"ט.

בחיבורו 'שיירי כנסת הגדולה' (סי' רסח). סידורים רבים נדפסו על פי מנהג זה שזכה, כצפוי, לתפוצה רחבה עם התפשטותו של נוסח האר"י, וכפי שמציין בער, חלק מהפוסקים הביאוהו בדבריהם.¹⁵³ מבין הסידורים המדוקדקים, מנהג זה הותיר רושם רק בסידורם של ר"ע ור"א,¹⁵⁴ ואילו יתר מדקדקי הסידור נוקטים כל אחד דרך אחרת: רז"ה נוקט באופן עקבי לשון זכר ('וינוחו בו'), היידנהיים נוהג אף הוא בעקביות אך בלשון נקבה ('וינוחו בה') ואילו רש"ס וסטנוב מחליפים ביניהם כנזכר לעיל.

ייתכן כי העובדה שהמנהג נזכר בדברי הפוסקים ובהם גם "מגן אברהם" גרמה לו לבער שלא להסתפק בטיעון הדקדוקי, והוא מציין גם לר' יעקב עמדין שדחה מנהג זה בחיבורו ההלכתי "מור וקציעה". ר"י עמדין אף מערער על התפיסה שהמקור לכך הוא בכתבי האר"י, וקובע כי יש לומר "וינוחו בו", בלשון זכר.¹⁵⁵ בער, כאמור, מעדיף את הנוסח "וינוחו בה" בלשון נקבה כפי שעולה באופן פשוט מהמקרא, ומעמיד כך באופן שיטתי בכל תפילות השבת, וכפי שעשה היידנהיים. הוא אינו פוסל את הנוסח "ינוחו בו" בלשון זכר שגם לו יש בסיס במקרא ובדקדוק, אך לעומת זאת, את המנהג הקבלי הוא דוחה בשתי ידיים, וקובע כי הוא "דבר תמוה ומתמיה ונגד כל דרך הלשון".¹⁵⁶

4.7 והחיות ישוררו (עמ' 214)

בשבתות ובימים טובים שבהם אומרים פיוט "אופן" נהגו להמיר בברכת "יוצר" את הנוסח הרגיל "והאופנים וחיות הקודש" בנוסח המפוייט "והחיות ישוררו, וכרובים יפארו, ושרפים ירונו, ואראלים יברכו פני כל חיה ואופן וכרוב". צורת הפועל "ישוררו" מוסבת על החיות וצריכה אפוא להתאים לה במין ובמספר, וסטנוב אכן קובע כי ראוייה כאן צורת הרבות "תשוררנה" (וי"צ, סי' קמט). במקרה זה, הוא בוחר שלא להגיה את הנוסח ומעמיד בסידורו את הנוסח המקובל "והחיות ישוררו" (סח ע"א), וכך הוא אצל היידנהיים (נט ע"א). בער מתייחס להצעת התיקון של סטנוב ועומד על כך שחוסר התאם כזה מצוי במקרא במקרים רבים:

יְשׁוּרְרוּ כן הוא בכל הסדורים. ובעל וי"צ הגיה לומר **תשוררנה** בלי נקבה להיות מוסבת על החיות, וכן הגיה במוסף ר"ה ובריות בו **תפקדנה** במקום יפקדו, והנה לא ראה כי גם ביחזקאל ידובר על החיות בלי זכר ברוב. ודרך המקרא בהרבה מקומות להעמיד הפעל

¹⁵³ לדוגמה: מג"א לאו"ח סי' רסח ס"ק ג, משנה ברורה סי' רסח ס"ק א.

¹⁵⁴ בסידורם נדפס נוסח זה בשלמותו רק בהופעתו הראשונה, בערבית לשבת (לו ע"א), ושם הנוסח "וינוחו בה", בלשון נקבה. ביתר התפילות הם מסתפקים בהפניה לנוסח המלא שנדפס קודם, אך מציינים את החילוף שיש להכניס בו בכל מקום על פי מנהג המקובלים.

¹⁵⁵ מור וקציעה, סי' רסח (יצחקי, לו"א, עמ' שפח).

¹⁵⁶ קשה לקבוע בוודאות האם התנגדותו של בער למנהג זה קשורה בחוסר העקביות שבו או בכך שהוא נוקט לצד הכינוי בנקבה (בה) ובזכר (בו), גם את כינוי הרבים "בם" ללא כל הצדקה דקדוקית.

ברבוי הזכר על הנקבות כמו שופטים כ"א, כ"א. יחזקאל כ"ג, מ"ט. יואל ב', כ"ב. עמוס ד', א'. שיר ב', ז'. וה', ח'. רות א', ח'. אסתר א', כ'. ודומיהם, וכמו שכתב הראב"ע בפירושו לבראשית ל"א [צ"ל: ל'], ל"ט כי משפט הלשון להפריש בין זכרים לנקבות בלשון יחיד, רק בלשון רבים לא יחוש.

בער מביא דוגמאות רבות מהמקרא לצורות בזכר המתייחסות לנקבות רבות, ביניהם אף בצורה זו גופה: "ודמות החיות מראיהם כגחלי אש" (יחזקאל א, יג), ועל גביהן מציין לדברי ר' אברהם אבן-עזרא לבראשית ל, לט המעיר על תופעה זו. ראב"ע קובע שם כי ההבחנה בין זכר ונקבה נשמרת בהקפדה ביחס לצורות היחיד, אך ברבים היא אינה מוכרחת ותיתכן הזדהות ביניהם. עיקרון זה המתייחס ללשון המקרא, הופך לדרך המלך בלשון חכמים, שבה בטלה לחלוטין ההבחנה בין צורת הנסתרים והנסתרות,¹⁵⁷ וכפי שמודגם בנוסח "והחיות ישוררו". בדבריו מובלעת דוגמה נוספת לתופעה זו בלשון התפילה, בנוסח "ובריות בו יפקדו" בברכת זיכרונות במוסף של ראש השנה. גם שם העיר סטנוב כי על פי דקדוק ראוייה צורת עתיד נסתרות "תפקדנה" (וי"צ שצב), אך למעשה העמיד את הנוסח הרגיל (קיב ע"ב), וכך הוא הנוסח בכל הסידורים, כאז כן היום.

4.8 סובבים אותו (עמ' 211)

החרוז "דעת ותבונה סובבים אותו" בפיוט "אל אדון" לשחרית של שבת מַזְמֵן חוסר התאם דומה, ואף כאן סטנוב עומד על כך ומבקש לתקנו. הנושא התחבירי של המשפט הוא נושא כולל, "דעת ותבונה", שניהם שמות ממין נקבה, ועל כן מתבקשת כאן צורת הפועל "סובבות" המתאימה להן במין ובמספר: "דעת ותבונה סובבות אותו כר"ל [=כך ראוי לומר] בוא"ו תי"ו כמשפט רבוי הנקבות כי לא לרוב יבא רבוי הזכרים על הנקבות".¹⁵⁸ תיקון זה משקף את שיטתו הטהרנית של סטנוב (להלכה, גם אם לא למעשה), אך ניסוחו הזהיר מלמד כי הוא מכיר שכבר במקרא עצמו ההתאם אינו נשמר באופן מלא בעיקר בגופי הרבים. בער מתייחס להצעת התיקון של סטנוב, אך דוחה אותה על בסיס הדברים שכתב בהערות הנזכרות בעניין "והחיות ישוררו":

סובבים אותו... והנה בעל וי"צ הגיה לומר סובבות אותו בעבור כי דעת ותבונה ל' נקבה

הן, ואין צורך להגהתו כמבואר למטה אצל והחיות ישוררו דף 214.

4.9 בארבע שבועות (עמ' 369)

שאלת ההתאם במין הדקדוקי אינה נוגעת רק לצורות פועל ותואר, והיא עולה גם ביחס לשם המספר: במקרא יש סדירות מלאה בהתאם במין בין המספר המונה והשם הנמנה, אך בלשון

¹⁵⁷ סגל, עמ' 123; הנמן, עמ' 35; בנדיד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 477*; בר-אשר, מחקרים, א, עמ' 112-113.
¹⁵⁸ וי"צ סי' שיא.

חכמים ובספרות התלמודית מוצאים סטיות רבות, עד שלעיתים נראה כי כללי ההתאם כלל לא נהגו בהם באופן מחייב. תופעה זו נידונה במחקר לשון חז"ל, והחוקרים תיארו את היקף התופעה וביקשו לעמוד על הגורמים לכך.¹⁵⁹ בער נדרש לכך בהתייחסו לצירוף "ארבע שבועות" העולה בפתח אחד מפיוטי ההושענא: "אַל לְמוֹשְׁעוֹת בְּאַרְבַּע שְׁבוּעוֹת":

בארבע שבועות, שנשבע לגאלנו; וי"מ בד' השבועות של חדש תשרי גשים לפניך בשבועותיהם, ולפי זה יש לומר **בארבעה** ל' זכר.

בער מציע שני פירושים אפשריים לחרוז זה בפיוט, והם מתבססים על כך שהצורה "שְׁבוּעוֹת" עשויה לעלות הן כצורת הריבוי של "שְׁבוּעָה" והן כריבוי של "שְׁבוּעֵי". ברקע דבריו עומדת ההגייה האשכנזית שנהגה בהיחטפות הקמץ בריבוייה של "שְׁבוּעֵי" וכפי שניתן לשמוע פה ושם גם כיום,¹⁶⁰ בניגוד לצורה התקנית "שְׁבוּעוֹת" המקיימת את הקמץ. מכל מקום, בער מעיר כי שם המספר המתבקש כאן יהיה שונה על פי כל אחד מהפירושים: הנוסח "ארבע שבועות" מתאים לפירוש הרואה כאן ריבוי של "שבועה", ואילו הפירוש האחר כרוך בשינוי מינו של שם המספר "ארבעה שבועות", בהתאמה ל"שבוע".¹⁶¹

5. התאם ביידוע / יידוע הצירוף

מן המפורסמות הוא כי על פי דקדוק לשון המקרא בצירוף שמני שאיננו צירוף סמיכות מתבקשת התאמה בין שני איברי הצירוף מבחינת היידוע, והם עשויים להיות שניהם מיודעים או בלתי-מיודעים. אף על פי כן, כבר במקרא מוצאים צירופים שלא מתקיים בהם התאם ביידוע, לדוגמה: יום השישי (בראשית ב, ג), הרים הגבוהים (תהלים קד, יח) ועוד, והם נמנים בספרי הדקדוק המסורתיים והמודרניים.¹⁶² לעומת זאת, בלשון חכמים שכיח למצוא צירופים המיודעים באופן חלקי, כמו: כנסת הגדולה, מזבח החיצון, יצר הטוב,¹⁶³ ומבנה תחבירי זה הולך ומשמש בכתיבה העברית בדורות מאוחרים והוא רווח בעברית הרבנית של ימי הביניים. כמה צירופים כאלה עולים בלשון התפילה והברכות שבסידור, והם עוררו את תשומת ליבם של מדקדקי הסידור. כצפוי, הטהרנים שבהם נטו לתקנם על דרך דקדוק המקרא ולהשלים את היידוע החסר באיבר הראשון של הצירוף. ניסוח מפורש לעיקרון ההתאם ביידוע מוצאים אצל רז"ה בחיבורו "צוהר התיבה":

¹⁵⁹ שרביט, לשון חכמים, עמ' 222-234.

¹⁶⁰ כהן, פה מדברים עברית, עמ' 224-225.

¹⁶¹ שני פירושים אלה נזכרו כבר על ידי רש"י, והוא מדגיש בהערה כי הניקוד "שְׁבוּעוֹת", בשווא ולא בקמץ, נועד לאפשר את ההסבר הכפול (ב, 736). ואולם רש"י אינו נדרש כלל לשאלת ההתאם במין הנגזרת מכך.

¹⁶² למשל: מכלול מב ע"ב, גזניוס א-126w, ז'ואון-מוראוקה c-138.

¹⁶³ חוקרי לשון חז"ל, ראשונים ואחרונים, דנו בכך וחלקם ביקשו להסביר את התופעה. ראו: סגל, עמ' 55-56; ברגרין, עמ' 177-180; בן-חיים, מן הדקדוק, עמ' 99-103; צרפתי, יידוע הצירוף; גיא, יידוע צירופים.

וראוי שתדע, כי יסוד מוסד בטבע הלשון כאשר תבוא ה"א הידיעה באחת המילות שהיא מתכונת נושא המאמר, ואחריה מילה או מילות שגם הן נכנסות בגדר הנושא והן תוארים אל המילה הראשונה – אזי תהיינה גם המילות שאחריה בה"א הידיעה (רז"ה, צוהר התיבה, המליצה, ו)

רז"ה אומנם הניח את התשתית העיונית בעניין זה, אך למעשה מוצאים בסידורו צירופים רבים שיש בהם חוסר התאם ביידוע, והוא ממעט להעיר עליהם או לתקן אותם.¹⁶⁴ בניגוד אליו, סטנוב אינו עובר על כך בשתיקה ובחלק מן המקרים הוא אינו נרתע מהגהה של הנוסח כך שיעמוד בתקן דקדוק המקרא הדורש התאם ביידוע. היידנהיים קיבל את תיקוניו של סטנוב וכך עושה גם בער כשהוא מעיר בשיטתיות על כל אחד מהם ופורש בפני המעיין את הרקע לתיקון.

5.1 האב הרחמן (עמ' 59)

הצירוף "אב הרחמן" מופיע בכמה נוסחאות תפילה: בברוך שאמר: "האל אב הרחמן המהולל בפי עמו" (עמ' 59), בברכת אהבה רבה: "אבינו אב הרחמן, המרחם רחם עלינו" (79), ובתחנון: "אבינו אב הרחמן הראנו אות לטובה" (עמ' 113).¹⁶⁵ כך, ביידוע חלקי, הוא מתועד בכל מקום בסידורים הקדומים ועד למאה התשע-עשרה, ובכלל זה בסידורו המדוקדק של רז"ה (ח ע"א).¹⁶⁶ תביעה ליידע את שני מרכיביו של הצירוף מופיעה לראשונה בדברי סטנוב (וי"צ, סי' קכח), אך היידנהיים הוא זה שנותן לכך ביטוי בסידורו ומעמיד "האב הרחמן" בכל מקום בסידור (ז ע"ב, יז ע"א, כה ע"א). כך נוהג גם בער בעקבותיו, ומעיר בקצרה:

הָאָב הַרְחָמָן כן גורס אבודרהם וכן העקר ע"פ תהלוך הלשון שישתוו התואר והמתואר בענין ה"א הידיעה.

כדרכו, בער אינו מסתפק בטיעון הדקדוקי ומבקש לבסס את הנוסח המתוקן גם ממקורות קדומים, והוא מזכיר את סדר התפילה של אבודרהם שבו אכן מוצאים בברוך שאמר "האב הרחמן", ביידוע של שני איברי הצירוף.¹⁶⁷ דוגמה בולטת זו נזכרה כבר בדבריו של ברגרין

¹⁶⁴ הערותיו הבודדות בעניין זה נוגעות לניקודם של הצירופים "בזמן הזה" בנוסח "על הניסים" (כא ע"א, ש"ת סי' קיג), ו"לזמן הזה" בברכת שהיינו (עט ע"א) וכן בנוסח עירוב תבשילין "לכל ישראל הדרים בעיר הזאת" (עט ע"א).

¹⁶⁵ בתוספת לתפילת העמידה בימים נוראים ובעשיית בער העמיד כמובן את הנוסח האשכנזי: מי כמוך אב הרחמים זוכר יצוריו לחיים ברחמים", אך מציין בהערה לנוסחת הספרדים "מי כמוך אב הרחמן" וקובע שאף בו יש לתקן (עמ' 384). דבריו אלה מדגימים את היקף היכרותו עם נוסחאות התפילה השונות גם מחוץ לאשכנז, ואת יומרתו להציע אף להן תיקוני דקדוק. לבירור מקורו וגלגוליו של צירוף זה בסידורי ספרד ואשכנז ראו: תבורי, אב הרחמים. נקודת המוצא של הכותב הם דבריו של בער בסדר עבו"י המובאים כלשונם בפתח המאמר, ומהם הוא יוצא לבירור הסוגיה.

¹⁶⁶ ר"י עמדין תופס אותו על כך, ראו לו"א סי' נה.

¹⁶⁷ אבודרהם, עמ' נט. במהדורת ארנרייך (עמ' רכט) מעיר המהדיר על היעדרו של היידוע מצירוף זה במקורות אחרים וביניהם הרמב"ם, ואולם מסדר התפילה של הרמב"ם ע"פ כ"י אוקספורד (גולדשמידט, מחקרי, עמ' 193) עולה נוסח שונה מעט, ואין בו כלל הצירוף הנדון. בהמשך ההערה הוא מזכיר את סדר עבו"י שקבע כי גי'רסת] רבינו עיקר, וכ"ה בסדורי אשכנז". בער אכן מביא חיזוק לדבריו מהנוסח שמצא אצל אבודרהם, אך עדותו של המהדיר על היידוע הרווח בסידורי אשכנז משקפת, כמובן, את המצב לאחר תיקונם של המדקדקים, ומעידה על הצלחתו של התיקון.

במסגרת הדיון על ההתאם ביידוע,¹⁶⁸ אך בלשון התפילה והברכות יש כמה דוגמאות נוספות על דרך זו, וחלקן נידונו בספרות דקדוק לשון התפילה.

5.2 בזמן הזה (עמ' 439)

סוגיית ההתאם ביידוע עולה גם ביחס לצירוף "בזמן/לזמן הזה" המצוי בכמה לשונות של תפילה וברכה: בנוסח "על הניסים" (עמ' 100), בברכת הדלקת נר חנוכה (עמ' 439), ובנוסח ברכת שהחיינו (עמ' 569). מדקדקים, פוסקי הלכה ומהדירי סידורים נחלקו בעניין זה: יש שניקדו בִּזְמַן/לְזַמַּן הזה, בחיריק ובלי התאם ביידוע, ויש שניקדו בפתח, בִּזְמַן/לְזַמַּן הזה. סוגיה זו, על ענייני הדקדוק שבה ועל ביטוייה בספרות ההלכה ובסידורים נתבררה במלואה על ידי כהן.¹⁶⁹ נסתפק כאן בציון העובדה שבער, כצפוי, מנקד צירופים אלה בפתח ומקיים בהם את ההתאם ביידוע המתבקש מדקדוק המקרא, וז"ל בעניין ברכת הדלקת נר חנוכה:

בְּזִמַּן הַבִּיִּית בַּפֶּתַח וְהַזִּיִּין דְּגוּשָׁה וְכֵן לְזִמַּן הַלְמִיִּד בַּפֶּתַח כַּצִּל לְהוֹרוֹת עַל הַיִּדְעָה כִּי כֵן הָיָה בְּהִיא הַיִּדְעָה, וַיִּדְעוּ כִּי כָל שְׁתֵּי תַבּוֹת אֲשֶׁר הַשְׁנִיָּה הִיא תּוֹאֵר לְרֵאשׁוֹנָה בָּאִים שְׁוִיִּים בְּעִנִּין הִיא הַיִּדְעָה וְכִמּוֹ שֶׁנִּמְצָא תַמִּיד בַּיּוֹם הַזֶּה, בַּיָּמִים הָהֵם, בָּעֵת הַזֹּאת וְלֹא נִמְצָא בַּיּוֹם הַזֶּה בָּעֵת הַזֹּאת, וְמֵה שֶׁכָּתַב בַּעַל מִטָּ"מ [=מִטָּה מִשֶּׁה] בִּס' תַּתְק"פ לְהַלִּיץ בַּעַד בִּזְמַן בַּחֲרִיק, בַּמַּח"כ [=בַּמַּחֲלֵיל כְּבוֹדוֹ] טַעַה וְהַחֲלִיף שְׁמוֹת סְמוּכוֹת בַּנִּפְרָדוֹת.

בער מציב את העיקרון הדקדוקי שממנו נגזרת הכרעתו ואין בהערתו פירוט של צדדי המחלוקת או הפניות ומראי מקום לדעות השונות. ואולם, מכל מה שכתבו מדקדקים ופוסקים בעניין זה הוא רואה לנכון להתייחס לדבריו של ר' משה מפשמישל, בעל "מטה משה", שתמך בנוסח "בִּזְמַן הזה" והכביר בחיבורו דוגמאות לקיומו של חוסר התאם כזה במקרא. אין חולק על כך שתופעה זו אכן קיימת בלשון המקרא, אך בער מבקר את המחבר על האופן שבו ביקש לבסס את דבריו ו"טעה והחליף שמות סמוכות בנפרדות". כהן מנסח ביקורת זו בחריפות וקובע כי דבריו משקפים חוסר הבנה בעניין כולו, וראיותיו הן "ראיות של שווא המערבבות מין בשאינו מינו בלא כל הבחנה בין צירופי סמיכות לצירופי שם ותואר או צירופי שם וכינוי רומז".¹⁷⁰ דבריו (השגויים) של בעל "מטה משה" היו הבסיס לפסיקתו של ר' אברהם גומבינר בחיבורו "מגן אברהם" אשר קבע על פיהם כי יש להגות בנוסח הברכה "בִּזְמַן הזה", בחיריק.¹⁷¹ בער נמנע מלהזכיר זאת בהערתו ומכוון את חיצי ביקורתו כלפי ר' משה מפשמישל, אך למעשה הוא חולק על פסיקתו של "מגן אברהם"

¹⁶⁸ ברגרין, עמ' 178. ברגרין תלה את התיקון ב"מתקני לשון התפילה שבתקופת ההשכלה", אך בהערה 8 הוא מציין כי "כבר קדמם בזה ר' דוד אבודרהם וכו'". אין להוציא מכלל אפשרות שהערה זו נכתבה בהשראת דבריו של בער.

¹⁶⁹ כהן, בימים ההם, עמ' 453 ואילך.

¹⁷⁰ שם, עמ' 454. ובהערה 31 שם הוא הולך ומפרט את ראיותיו המשובשות.

¹⁷¹ או"ח סי' תרעו.

מכוח הטיעון הדקדוקי. טיעון דקדוקי זה שימש בסיס לרובם המוחלט של מדקדקי הסידור שקדמו לו שתמכו אף הם בניקוד "בזמן הזה", ביידוע של שני מרכיבי הצירוף,¹⁷² ודומה שכך רגילה להישמע ברכה זו.

5.3 הרעים האהובים (עמ' 564)

אחת משבע הברכות שבהן מברכים את החתן והכלה פותחת במילים: "שמח תשמח רעים האהובים". חוסר ההתאם ביידועו של הצירוף "רעים האהובים" מצוי כבר במקורה התלמודי של הברכה (כתובות ח ע"א), וכך הוא רווח בספרות ההלכה והמנהג.¹⁷³ סטנוב עמד על הקושי התחבירי שמעורר צירוף זה, והשלים את היידוע ה'חסר' (וי"צ, עמק ברכה מו ע"א; קנ ע"ב), אך היידנהיים דחה את תיקונו והעמיד בסידורו את הברכה בנוסח המקובל "רעים האהובים" (קנו ע"ב). אף על פי כן, בער מאמץ את הגהתו של סטנוב ומצדיק אותה כשהוא מתאר בקצרה את הרקע לסוגיה תחבירית זו על רקע לשון המקרא:

הרעים האהובים, הם החתן והכלה שנתקשרו יחד באהבתם להיות רעים זה לזה. ונוסח הגמרא הוא **רעים האהובים**, הראשון בלי ה"א, ובעל וי"צ תקן **הרעים** כדי להשוות המתואר לתואר ונכון, ואף כי נמצא יום הששי (בראשית א' ל"א) פרות הטובות (מ"א, כ"ו) בור הגדול (ש"א י"ט, כ"ב) ואחרים אשר המתואר בלתי ידיעה, הם נדונים ליוצאים מן הכלל. והספרדים אומרים **רעים אהובים** שניהם בלי ה"א, וכן בסדור רב עמרם ובאבודרהם, וגם זה יתכן. ובשאלות דרב אחאי גאון סמן י"ו וברמב"ם הלכות ברכות פ' ב' גורס **רעים ואהובים**.

הנוסח המתוקן "הרעים האהובים" ביידוע שני מרכיבי הצירוף, אינו מתועד במקורות קודמים אך בער מזכיר שתי גרסאות נוספות המקוימות בברכה זו שאינן מעוררות קושי דקדוקי בשאלת ההתאם: רעים אהובים, רעים ואהובים. מכל מקום, בניגוד לדוגמאות הקודמות, תיקונם זה של סטנוב ובער לא נזכר על ידי פוסקי ההלכה ולא חלחל למעשה, וספק אם נשמע אי-פעם.¹⁷⁴

¹⁷² מלבד ר"ע ור"א שניקדו "בזמן הזה" בחיריק (כו ע"ב), יש הסכמה רחבה בין יתר מדקדקי הסידור על הניקוד בפתח, וציין להם כהן, בימים ההם, עמ' 456-457. אך ראו גייגר, דברי קהלת, עמ' 5 ועמ' 452 וכהן, שם, עמ' 458-459. ¹⁷³ מנהגי מהרי"ל, הלי נישואין, עמ' תסז; סמ"ג עשין מח; רמב"ם, הלי אישות י, ג (כך בחלק מכתבי-יד ובמהדורות הדפוס הנפוצות. אומנם ברוב כתבי-היד יש כאן 'רעים אהובים'); טור אה"ע סי' סב; וכן ב'לבוש' ובערוך השולחן, שם.

¹⁷⁴ שונה היה גורלו של תיקון נוסף של בער, אף הוא בנוסח ברכות הנישואין ובעניין היידוע. בחתימתה של הברכה השביעית והאחרונה מקובל הנוסח "בא"י משמח חתן עם הכלה". כך הוא בתלמוד (כתובות ח ע"א), כך במקורות ההלכתיים המביאים אותו, וכך בסידוריהם של סטנוב (קנ ע"ב) והיידנהיים (קנו ע"ב). דעתו של בער אינה נוחה מהפרש היידוע שיש בין שני האיברים בלשון זו, והוא מגיה "משמח החתן עם הכלה". קשה לומר דברים ברורים בעניין זה, אך הרושם העולה הוא כי הגהה זו, אף שהיא נובעת מהעדפה סגנונית ואין בה עניין דקדוקי של ממש, הותירה את רישומה בפיהם של המברכים שאף מטעימים את הגייתה של הה"א בסגול, כמתבקש לפני החי"ת הקמוצה. ייתכן שהדבר מסתייע מעניין פונטי: השמעת הנוסח "משמח חתן" מבלי שהחי"ת תיבלע דורשת הקפדה יתרה ומאמץ, והגהתו של בער "משמח החתן" יש בה כדי להקל על ההגייה.

5.4 בְּלִשׁוֹן הָרַע (עמ' 418)

בנוסח הווידוי "על חטא" ביום הכיפורים אומרים "על חטא שחטאנו לפניך בְּלִשׁוֹן הָרַע". הצירוף "לשון הרע" מוכר ושגור בפי כול, והוא בא לעברית מלשון חכמים, שבה שכיחים צירופים המיועדים באופן חלקי. ואכן, בין מדקדקי הסידור לא מצאנו מי שחש לתקן את נוסח הווידוי וכולם מעמידים "בְּלִשׁוֹן הָרַע". כולם – למעט בער. הוא מגיה את הסידור ביסודיות ובשיטתיות, ואף על פי שמדובר בצירוף שהעין והאוזן רגילות אליו, הוא ער לחוסר ההתאם ביידוע שיש בו. ואולם, בניגוד לדוגמאות האחרות, האפשרות להשלים את היידוע החסר אינה עומדת לו שכן כל יתר החטאים המפורטים בוידוי אינם מיועדים, והעמדת הנוסח "על חטא שחטאנו לפניך בְּלִשׁוֹן הָרַע" תיצור חריגה בולטת שהוא מבקש להימנע ממנה. במקרה זה בער נדרש להתמודדות שונה עם חוסר ההתאם ביידוע, והפתרון שנמצא לו הוא בשינוי המבנה התחבירי: תחת צירוף צמידות שבו מתבקש התאם ביידוע, בער מעמיד כאן צירוף סמיכות: "בְּלִשׁוֹן הָרַע", בשינוי ניקוד קל. תיקון זה עולה רק מניקוד הסידור ואינו מלווה בהערה, ורק חדי-עין מרגישים בו.¹⁷⁵

5.5 עֵין הָרַע (עמ' 276)

דוגמה מעין זו ופתרון דומה נוקט בער במשנה באבות (ב, יא): "רבי יהושע אומר: עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאים את האדם מן העולם". הצירוף "עין הרע" מעורר שני קשיים דקדוקיים (על רקע לשון המקרא): יש בו חוסר התאם במין וחוסר התאם ביידוע. על אף שמדובר בנוסח משנה, סטנוב ראה לנכון להגיה את הצירוף ותיקן את שם התואר לנקבה "עין הרעה" (ויי"צ תמח, קל ע"א), ואולם את היידוע הוא הותיר בחלקיותו. היידנהיים דחה את התיקון ושב והעמיד במשנה את הצירוף בצורתו המקובלת (גם כיום): "עין הרע". בער, לעומת זאת, חש בקושי התחבירי שיש כאן, אך הוא מבקש להימנע מהגהתו הבוטה של סטנוב. תחת זאת, הוא מכניס שינוי קל בניקודו של הצירוף המקורי כך שיבטא סמיכות: "עֵין הָרַע". מבחינה תחבירית (ואולי אף ביחס להוראתו של הצירוף) יש כאן שינוי מהותי, אך הוא פחות ניכר לעין.¹⁷⁶

5.6 מִים הָרַעִים (עמ' 273)

סוגיית ההתאם ביידוע עולה בדבריו של בער גם ביחס לצירוף "מים הרעים" באבות א, יא: "וּתְגַלּוּ לְמַקּוֹם מִיִּם הָרַעִים". הוא חוזר ומנסח את הכלל המבקש התאם ביידוע תוך ציון החריגות שיש לו במקרא והפנייה להערות קודמות בעניין זה, ואולם במקרה זה הוא אינו מגיה את הצירוף ואינו משלים את היידוע שלכאורה חסר בו:

¹⁷⁵ אחד מ"חדי עין" אלו היה ברגרין שהעיר על כך בעיוניו (עמ' 178, הערה 13). יכולה אני להעיד על עצמי שימים רבים היה סדר עבו"י תחת ידי ועיינתי בו הלוך ושוב, ואף אני לא שמתי ליבי לכך עד שנתקלתי בהערות הנכוחה של ברגרין.

¹⁷⁶ ברגרין, עמ' 179-180.

מים הרעים, לפי דרך הלשון היה לו לומר המים הרעים שניהם בה"א ידיעה או מים רעים שניהם בלי ה"א וכמבואר בדף 59 ודף 79. ורק מעטים לדוגמתו היוצאים מן הכלל כמו פרים [צ"ל: פָּרַת] הטובות (בראשית מ"א, כ"ו) הרים הגבוהים (תהלים ק"ד, י"ח) ואחרים המובאים במכלול דף מ"ח.

אין בדבריו הסבר מפורש לסטייה מ"דרך הלשון" ומדרכו בשאר מקומות בסידור, אך הדעת נותנת שהסיבה לכך נעוצה בעובדה שהצירוף הנדון איננו מלשון התפילה אלא מופיע בנוסח המשנה. בער מכיר בכך שהיידוע החלקי המצוי פה ושם במקרא היה למבנה תחבירי רווח בלשון חז"ל. צירופים כאלה מצויים הרבה מאוד במשנה, חלקם גם בקטעי המשנה שבסידור, ובער אינו נוגע בהם ובדרך כלל אינו מעיר עליהם, ככל הנראה מתוך ההבנה כי בהופעתם במשנה זהו מבנה תחבירי קביל. כך, לדוגמה: פרים הנשרפים, שעירים הנשרפים, מזבח החיצון (עמ' 50), כנסת הגדולה (עמ' 271), פָּמְעִין המתגבר (עמ' 275), יצר הרע (עמ' 276), ועוד. בכולם הוא אינו מעיר, ואין צריך לומר שאינו מגיה.¹⁷⁷ באופן אירוני, דווקא בצירוף "מים הרעים" שבו בער בוחר להפנות את תשומת הלב למבנהו של צירוף בלשון חכמים שאינו על פי "דרך הלשון" (לשון המקרא, כמובן) ומבליט את הכרעתו לקיים אותו בלשון המשנה, יש עדי נוסח טובים של המשנה הגורסים כאן "המים הרעים" ביידוע מלא על דרך המקרא. כך בכ"י קאופמן, כ"י קיימברידג' (מהד' לו), והמשנה בכ"י הרמב"ם.

5.7 המלך המשפט (עמ' 93)

בדוגמאות שהוצגו לעיל, בער מעיר על ההתאם המתבקש ביידועם של שני איברי צירוף צמידות, אולם בנוסח התפילה עולה צירוף סמיכות המעורר קושי דקדוקי-תחבירי מן הכיוון ההפוך. בניגוד לצירופי צמידות, יידועו של צירוף סמיכות נעשה באמצעות יידוע הסומך בלבד והמבנה הצפוי הוא של פער ביידוע. על בסיס עיקרון מוסכם זה נדרשו מפרשים ומדקדקים למבנה התחבירי החריג של הצירוף "המלך המשפט" בחתימתה של ברכת "השיבה שופטינו" בעשרת ימי תשובה. על מנת להצדיק אותו, נזכרות בספרי הדקדוק דוגמאות חריגות לצירופי סמיכות במקרא שבהם גם הנסמך מיודע: "הארון הברית" (יהושע ג, יד), "המסגרות המכונות" (מ"ב טז, יז), "העמק הפגרים" (ירמיה לא, מ). ההסבר המקובל הוא כי הנוסח "המלך המשפט", המקוים בצורתו זו כבר מימי התלמוד בכל נוסחאות התפילה, הוא על דרך חריגים אלה. כך מציעים מדקדקי ימי-הביניים, ובער מציין להם:

המלך המשפט שאומרים בעשרת ימי תשובה פירש רש"י בברכות י"ב, ע"ב שהוא כמו

מלך המשפט, דוגמת הארון הברית שהוא כמו אָרוֹן הברית (יהושע ג', י"ד) המסגרות

¹⁷⁷ על רקע דוגמאות אלה בולטת חריגותו של הצירוף הנזכר "עין הרע", שבו בער מתערב בניקוד על מנת לפתור את הקושי התחבירי שהוא מעורר. יש לשער כי הוא עשה זאת על רקע התיקון הבוטה שהציע סטנוב וכתגובה אליו.

המכוונות במקום מסגרות המכוונות (מ"ב ט"ז י"ז) העמק הפגרים במקום עמק הפגרים (ירמיה ל"א, מ'), וכן כתב ר' יונה בס' הרקמה שער ל"ז, וראה גם בתשובות רש"י הנדפסות בס' חפשי מטמונים סמן ד', גם בנמוק ר' וואלף היידנהיים למאזנים דף כ"ג. על פי הסבר אחר, "המלך המשפט" איננו צירוף סמיכות ביידוע חריג של הנסמך, אלא צירוף צמידות שהוראתו תמורה (אפוזיציה), במקרה זה תמורה מזהה:

והראב"ד (מובא בכל בו ס' י"א גם באבודרהם בסוף שמנה עשרה) פירש שהוא להפלת השבח אל השם יתברך, ר"ל שהוא המלך והוא המשפט כמו האומר שהוא חכמה והוא המדע. וכן פירש הר' מנוח לב"י סמן תקפ"א.

למעשה, יש דרך נוספת קלה ופשוטה, להסביר את האופן שבו נוצר הצירוף "המלך המשפט", והיא הוצעה על ידי רש"י והוצגה באופן ממצה על ידי שרביט.¹⁷⁸ בפירושו לתלמוד (המצוטט כלשונו אצל בער) רש"י נוקט את ההסבר הראשון שהצירוף "המלך המשפט" הוא על דרך החריגים שבמקרא, אך בתשובתו הוא מציע הסבר אחר. על פי הסבר זה, חלה כאן גרירה מחתימתה של ברכת "האל הקדוש" שאף היא משתנה באותם ימים, ותחתיה אומרים "המלך הקדוש", וזו לשון רש"י בתשובתו: "והמלך המשפט שהוקשה בה, שהיה לנו לומר מלך המשפט, גם אני הוקשיתי בה שנים רבות. ואוי' [מר] לבי שהגרסנים לפי מרוצתם שגו בגירסתם המלך הקדוש המלך המשפט".¹⁷⁹ גרירה כזו היא טבעית ומובנת, ואין כל קושי לקבל את הסברו של רש"י כי החתימה "המלך הקדוש" השפיעה על המתפללים שהגו בהמשך "המלך המשפט" (במקום: מלך המשפט). לצד זאת שרביט מוסיף ומציין כי מחלק מהמסורות והמנהגים עולה שחתימתה הרגילה של הברכה הייתה "האל המשפט", ולא כמקובל כיום "מלך אוהב צדקה ומשפט". על פי זה, כבר בנוסח של כל ימות השנה התקיימה החריגה הדקדוקית ביידוע הנסמך, והשינוי בעשיית "המלך המשפט" נעשה על בסיס המבנה התחבירי (החריג) ששימש בנוסח הרגיל. חתימה קדומה זו של הברכה יוצרת תמונה סימטרית של השינויים בתפילת העמידה: "האל הקדוש" משתנה בעשיית "המלך הקדוש", ובהתאמה "האל המשפט" השתנה ל"המלך המשפט". הופעתו של הצירוף בצורתו זו כבר במקורות הקדומים ביותר המזכירים אותו, ולכל אורך הדרך, מלמדת כי גרירה זו לא נתהוותה בפיהם של המתפללים וימיה ארוכים כימיו של הנוסח.

הסבר פשוט ומתקבל על הדעת זה לא נזכר, כאמור, בדבריו של בער והוא הסתפק בהצגת שתי הדרכים האחרות. הוא היה מודע לקיומם של תהליכי גרירה בלשון התפילה ומציין לכך במפורש

¹⁷⁸ שרביט, לשון חכמים, עמ' 337-339.

¹⁷⁹ מחזור ויטרי, עמ' 345. הסבר זה מופיע בשינויי נוסח קלים גם בסידור רש"י, ראו י' פריימאן, סדור רש"י, ברלין תרע"ב (ד"צ: ירושלים תשכ"ג) עמ' 66.

בשתי הזדמנויות,¹⁸⁰ והדעת נותנת שאילו הכיר הסבר זה – לא היה נמנע מלהביא אותו. ואולם, המשך דבריו של בער מערער במקצת הנחה זו. את ההסבר המקובל שיידוע הנסמך בצירוף זה הוא על דרך החריגים שבמקרא, בער מביא בשם רש"י לתלמוד, אך בהמשך הוא מזכיר אותו שוב, במה שנראה כהפניה נוספת באותו עניין: "וראה גם בתשובות רש"י הנדפסות בס' חפשי מטמונים סמן ד', גם בנמוק ר' וואלף היידנהיים למאזנים דף כ"ג". והנה, בחיבור "חפשי מטמונים"¹⁸¹ הנזכר על ידי בער מובאת תשובת רש"י ובה מעלה את האפשרות שנוסח זה הוא תוצאה של גרירה מ"המלך הקדוש". קשה להעלות על הדעת שבער ציין למקור זה מבלי שעיין בדברים בפנים, ואין בידי, אפוא, הסבר מניח את הדעת מדוע הסתפק בהסבר המקובל שיש בדברי רש"י בתלמוד, ולא הביא בהערותיו את ההסבר הפשוט להפליא שהציע רש"י בתשובותיו, ולפיו חלה כאן גרירה.

6. זיקה/שעבוד

6.1 הגלויים לנו (עמ' 421)

בנוסח הווידוי ליום כיפור: "ועל חטאים שאנו חייבים עליהם ארבע מיתות בית דין... על מצות עשה ועל מצות לא תעשה... את הגלויים לנו ואת שאינם גלויים לנו" וכו'. בער מתייחס לשני עניינים שבתחביר העולים מהלשון "את הגלויים לנו": הראשון נוגע לשאלת ההתאם במין והשני לאופן השעבוד של הפסוקית:

את הגלויים לנו, חוזר למלת ועל חטאים שבראש המאמר וע"כ בא בל' זכר; והנוסחא הגלויים בה"א בסדור רפ"ה ומחזור ויניציא ושאלוניק גם בש"ת ווי"צ וכן גרסת הרמב"ם והוא הנכון בדקדוק הלשון.

מבחינה תחבירית מדובר במשפט מורכב בעל פסוקיות רבות, ובער מבהיר כי צורת הבינוני "הגלויים" מתייחסת לנושא המשפט "חטאים" שנזכר בתחילתו, ועל כן היא באה בריבוי זכרי.¹⁸² עוד הוא קובע כי הנוסחה הנכונה היא "הגלויים", ודבריו אלה אמורים כלפי הנוסח המופיע בסידורים רבים שבו הפסוקית משועבדת באמצעות שי"ן: 'את שגלויים לנו...'. גרסאות חלוקות אלו מיוצגות כבר במחזורי אשכנז הקדומים: במחזור וורמייזא יש כאן "הגלויים" (ב, עמ' 115a)

¹⁸⁰ הסבר המבוסס על גרירה ("זיווג המילות") נזכר על ידי בער במפורש ביחס לשני צירופים בתפילת העמידה: סְלַח וּמַחֵל (פרק ג, סעיף 3.1.1), "תַּעֲקֹר וְתִשְׁבֵּר" (עמ' 95), והוא רומז לכך גם בדבריו על חוסר ההתאם במין בצירוף "אילנות טובות" (עמ' 569, לעיל סעיף 4.4, ושם הפניות נוספות בעניין זה).

¹⁸¹ החוברת "חפשי מטמונים" נדפסה בברלין בשנת תר"ה (1844) על ידי בער גולדברג. למעשה מדובר בליקוט של טקסטים נדירים שהוא מצא בכתבי-יד, וביקש לתת להם פרסום: "קבוץ דברים יקרים ועתיקים לחכמי ישראל הקדמונים". הראשון מבין ששת חלקיו של האוסף הוא תשובות רש"י (עמ' א-טו).

¹⁸² לא מצאתי בסידורים תיעוד לגרסה "הגלויות לנו" בנקבה כמתייחס אל "מצוות" ודומה שבער העמיד הערה זו בעקבות סטנוב (וי"צ סי' תו).

ואילו מחזור נירנברג גורס "שגלויים" (355 ע"ב), והן המשיכו להתקיים זו לצד זו במשך מאות השנים הבאות כפי שבא לידי ביטוי בסידור רש"ס: בנוסח סידורו יש "את שגלויים לנו", אך הוא מציין לנוסח בה"א בסידור מהרש"ל: "סי"א הגלויים סדור מהרש"ל" (ב, 705). חילוף זה מתבטא גם ביתר הסידורים המדוקדקים, זה בכה וזה בכה, וללא הערה, התייחסות או הסבר: אצל ר"ע ור"א (סד ע"ב, במניין הראשון) ואצל היידנהיים (קמד ע"ב) יש כאן "שגלויים", ואילו רז"ה (סג ע"ב) וסטנוב (קכ ע"ב) מעמידים "הגלויים", וכך מכריע בער בעקבותיהם. הוא מזכיר אותם בשמותיהם ומציין לסידורים ונוסחאות תפילה שבהם מתועד נוסח זה,¹⁸³ וחותרם בקביעה כי כך "הוא הנכון בדקדוק הלשון". קביעתו זו אינה מוסברת ואינה מעוגנת בספרות הדקדוק ונראה שיש כאן ביטוי נוסף לכך שבהיעדר דיון מסודר בענייני תחביר בספרות הדקדוק המסורתית, הכרעותיו של בער בתחום זה מתקבלות על בסיס חושיו הלשוניים והאינטואיציה הדקדוקית שלו המבוססת בעיקר על לשון המקרא, וכדלהלן.

בנודיד הראה כי בפסוקיות שהנשוא שלהן הוא צורת בינוני מוצאים במקרא את שתי האפשרויות: יש מהן המשועבדות בה"א ויש שבאות לאחר כינוי השעבוד "אשר" או "ש-". לדוגמה: "הללו עבדי ה' **שעומדים** בבית ה' (תהלים קלד, א) לעומת "ברכו את ה' כל עבדי ה', **העומדים** בבית ה' בלילות" (שם קלה, ב). עם זאת, הוא מצביע על כך שהשעבוד בה"א הוא המצוי יותר במקרא. חילוף זה מתועד גם בספרות התנאים והאמוראים ושם ניתן להצביע על נטייה של התלמוד הבבלי לשעבד פסוקיות אלה באמצעות ה"א כפי ששכיח במקרא, לעומת המקורות הארץ-ישראליים שבהם מוצאים בעיקר את השעבוד ב-"ש-".¹⁸⁴ זה עשוי להיות הרקע לגרסאות החלוקות בנוסח הווידוי "את שגלויים לפניך" או "את הגלויים לפניך". הכרעתו של בער לטובת השנייה (בה"א), וכפי שעשו גם רז"ה וסטנוב אינה זוכה לנימוק דקדוקי מפורש, אך גם אם הוא אינו מודע לכך ואינו יודע לומר דברים ברורים בסוגיה תחבירית זו, אין ספק כי העובדה שדרך זו מצויה יותר במקרא, והיא גם דרכו של התלמוד הבבלי, עומדת ברקע קביעתו כי כך, בה"א, "הוא הנכון בדקדוק הלשון". והנה, שאלת כינוי הזיקה לפני פסוקית שנשואה הוא צורת בינוני מתעוררת גם ביחס ללשונה של ברכת הלבנה, ומעורבת בה סוגיה תחבירית נוספת.

¹⁸³ קביעתו של בער ביחס לנוסח התפילה של הרמב"ם מתבססת על מהדורות הדפוס הנפוצות, אך היא מקבלת את אישורה במקרה זה גם מכ"י אוקספורד של סדר התפילה לרמב"ם. ראו גולדשמידט, מחקרי, עמ' 214.

¹⁸⁴ בנודיד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 191-192; 659-660. מהדוגמאות שם עולה כי השעבוד בה"א לפני צורות בינוני מצוי גם במקורות ארץ-ישראליים, וראו בעניין זה גם כהן, ההיצב התחבירי, עמ' 27-28. בנודיד ביקש לקבוע כלל המסדיר את החילוף ביניהם כתלות באורכה של הפסוקית, אך כהן דחה זאת וראה בכך חילוף סגנוני בלבד, וכדלהלן.

6.2 העתידיים להתחדש (עמ' 337)

בנוסחאות הרווחות של ברכת הלבנה יש: "עטרת תפארת לעמוסי בטן **שהם עתידיים** להתחדש כמותה ולפאר ליוצרים על שם כבוד מלכותו", כך הוא במקורה התלמודי של הברכה (סנהדרין מב ע"א), כך במסכת סופרים (יט, י)¹⁸⁵ וכך בדרך כלל בסידורים ובספרות ההלכה והמנהג. לעומת זאת, בסדר עבו"י מוצאים כאן: "**העתידיים** להתחדש כמותה". גם במקרה זה אין בדבריו של בער הסבר המצדיק את המבנה התחבירי שבו הוא מצדד, והוא מסתפק בקביעה (המשקפת את תחושתו הדקדוקית) כי נוסחה זו היא "הברורה והצחה בלשון":

העתידיים להתחדש כמותה, ...ודע כי כן הנוסחא בסדור רפ"ז העתידיים והיא הברורה והצחה בלשון.

סידור פראג רפ"ז שעליו נשען בער מוכר כסידור שנכתב על ידי "מדקדק מקראי קפדן"¹⁸⁶ אך דווקא נוסח זה איננו אחד מתיקוניו על דרך המקרא, והוא מצוי כבר בסידורי פראג שקדמו לו (רע"ג, רע"ו, רע"ט) וכן בסידורי לובלין שי"ד וקרא שני"ז. על קיומו של הנוסח "העתידיים להתחדש" במאה השש-עשרה בסביבה גיאוגרפית זו תעיד גם העובדה שכך מביא אותו ר' מרדכי יפה "בעל הלבושים" שחי ופעל במקומות אלה ממש.¹⁸⁷ גרסה זו מצאה את ביטוייה בסידורו המדוקדק של תלמידו, ר' שבתי סופר, שהעמיד בברכת הלבנה: "העתידיים להתחדש" (ב, 480), אך לא היה לכך הד בסידורים המדוקדקים שבאו בעקבותיו וכולם קיימו כאן את הנוסח השכיח "שהם עתידיים". כך ר"ע ור"א (פד ע"א), סטנוב (קנו ע"א), והייזנהיים (קסג ע"א). מדקדקי הסידור לא העירו על כך ולא דנו בשאלות התחביריות העקרוניות המשתקפות בגרסאות השונות, אך למעשה יש בנוסח זה ייצוג לשתי סוגיות בתחביר העברית שנידונו ונתבררו במחקר – שתיהן ביחד וכל אחת לחוד. האחת, נידונה לעיל, והיא קשורה בטיבו של כינוי הזיקה הפותח את הפסוקית שנשואה בינוני (שְׁעוּשָׁה/הַעוּשָׁה), והשנייה נוגעת לקיומו או היעדרו של כינוי הגוף בפסוקית (שהוא עושה/שעושה). ביחס לכינוי הזיקה כבר התברר לעיל שהשעבוד בה"א הוא המצוי יותר במקרא בנסיבות כאלה, ואולם בעניין השימוש בכינוי הגוף עוד יש לדון ולהציג את מסקנות המחקר ולבחון לאורן את הכרעתו של בער.

כהן הציג דיון מקיף במופעי השונים של מבנה תחבירי זה בספרות התנאים (בכתבי-היד ובדפוסים) והצביע על הבדלים בין הקורפוסים השונים. הוא הראה כי במשנה רווח המבנה "שהוא

¹⁸⁵ מהדורת היגער, עמ' 339, וללא חילופי נוסחאות מהותיים.

¹⁸⁶ ברגרין, עמ' 87. עמדתו נזכרה על ידי ילון (מבוא, עמ' 51 הערה 13), והוא קובע כי "נקדן סידור דפוס פראג תיקן שם בכמה מקומות על פי דקדוק המקרא ואין לסמוך עליו" (שם, עמ' 40).

¹⁸⁷ או"ח סי' תכו, ס"ק א. כך הוא הנוסח גם בשו"ת רמ"ע מפאנו (סי' עח), אף הוא בן המאה השש-עשרה, אך באיטליה. ואולם, בכל יתר המקורות ההלכתיים, מוקדמים ומאוחרים, הנוסח הוא "שהם עתידיים".

עושה" בקיומו של כינוי הגוף, לעומת זאת, בתוספתא ובבבלי הוא נשמט בדרך כלל ויש בהם בעיקר "שעושה".¹⁸⁸ השמטה זו של הכינוי נתפרשה לחלק מהחוקרים כהשפעה ארמית,¹⁸⁹ אך קיומו של מבנה זה כבר בספרי המקרא השונים¹⁹⁰ ובהמשך גם בתעודות מדבר יהודה,¹⁹¹ יש בו כדי לערער טענה זו. ואכן, בר-אשר קובע כי זו תופעה עברית מקורית, והיא מהקווים המבחינים בין טיפוסי לשון המשנה מן הענף הארץ-ישראלי ("שהוא עושה") לבין הענף הבבלי ("שעושה").¹⁹² הנוסח המקובל "שהם עתידים להתחדש כמותה" מקיים, אפוא, את המבנה השכיח בלשון חכמים הארץ-ישראלית בקיומו של הכינוי, ואילו השמטתו של כינוי הגוף בגרסה "העתידים להתחדש כמותה" משקפת את המסורת המזרחית, ובהשפעת התלמוד הבבלי. ואולם, הבחנה זו אינה מובהקת ושני המבנים התחביריים הללו משמשים במסורות השונות זה לצד זה, והם נידונו במחקר תחביר לשון חז"ל.

בספרות חז"ל מוצאים פסוקיות זיקה שהנשוא שלהן הוא צורת בינוני שיש בהן כינוי הגוף "העריס שהוא יוצא מן הכותל" (כריתות ו, ז) לצד פסוקיות זיקה כאלה המשמיטות את הכינוי: "הקנים היוצאים מן העריס" (כלאים י, ח), ועוד.¹⁹³ בנדויד ביקש לקבוע כלל המסדיר את השימוש במבנים התחביריים השונים, והוא תולה זאת באורכה של הפסוקית: לטענתו, בפסוקית קצרה מוצאים "העושה" (בה"א ובלא כינוי הגוף), ואילו בפסוקית ארוכה "שהוא עושה" (בשי"ן ובקיומו של הכינוי). ואולם כהן הצביע על החרیגות הרבות מ'כלל' זה (במשנה ובספרות התנאים) ועמד על הכשלים שיש בו, ולאור זאת העדיף להסתפק בקביעה שזהו חילוף סגנוני בלבד.¹⁹⁴

קביעתו זו של כהן מתייחסת למציאות במשנה אך אינה אמורה כלפי הסידורים, בוודאי לא המדוקדקים שבהם. הדעת נותנת שהכרעתו של בער להעמיד כאן "העתידים להתחדש" במקום "שהם עתידים להתחדש" כפי שהוא בכל הסידורים שקדמו לו איננה 'חילוף סגנוני', ויש כאן מעשה מודע של תיקון. הוא אינו כותב זאת במפורש ואינו מלווה את הכרעתו בנימוק דקדוקי אך קשה להשתחרר מהרושם כי הן שעבוד הפסוקית בה"א הידיעה (ולא ב"ש") והן השמטתו של כינוי

¹⁸⁸ כהן, ההיצב התחבירי, עמ' 14-31 התייחסות ראשונית לסוגיה זו המבוססת על דפוסי המשנה יש אצל סגל, עמ' 227.

¹⁸⁹ בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 192, 195-196; שרייט, לשונה וסגנונה, עמ' 158-159.

¹⁹⁰ בנדויד, שם, עמ' 657. הוא מעיר כי השמטת הכינוי מצויה יותר בספרים המאוחרים.

¹⁹¹ קוטשר, האגרות העבריות, עמ' 16. ביחס לקיומו של המבנה "שעושה" במשנה קבע קוטשר במאמרו כי "היא מצויה, אף על פי שנראה שהיא נדירה", אך בתוספות למאמר (בעמ' 23) הוא חזר בו לאור הממצא בכ"י קאופמן. וראו מור, עברית יהודאית, עמ' 271-272.

¹⁹² בר-אשר, מחקרים, א, עמ' 17-18, 100, 106. וכבר עמד על כך בנדויד: "בספרי ארץ ישראל קדומים עוד כותבים 'שהוא' כמעט בכל מקום, כגון בכתבי היד של המשניות, ורק לעתים רחוקות נשמטת... רק בתלמוד הבבלי ובספרים המושפעים ממנו מרבית להשמיט 'הוא'" (לשון מקרא ולשון חכמים, עמ' 658).

¹⁹³ בנדויד, שם, עמ' 659-660, 657. לדוגמאות נוספות בספרות התנאים ראו כהן, ההיצב התחבירי, עמ' 27-28.

¹⁹⁴ כהן, שם, עמ' 29-30.

הגוף הם שימושים תחביריים שנתפסו אצלו כמשקפים את תחביר המקרא, וזהו הרקע לקביעתו כי הנוסחה "העתידיים" היא הברורה והצחה בלשון.

6.3 גולגולת אחת צפה (עמ' 275)

בנוסח המשנה באבות (ב, ז) יש בסדר עבו"י: "אף הוא ראה גולגולת אחת צפה על פני המים", ובער מעיר בקצרה: "גולגולת אחת צפה כן בכי"י וכן עיקר". הוא אינו מפרט כלפי מה אמורים דבריו אך הם מתפרשים מעיון במשניות ובסידורים, שברבים מהם הפסוקית המשועבדת במשפט זה פותחת בשי"ן: "גולגולת אחת שצפה על פני המים". כך הגרסה בדפוס וילנא של המשנה, ונראה שעל פיו העמידו כל מדקדקי הסידור: רש"ס (ב, 573), ר"ע ור"א (סז ע"א במניין השני), רז"ה (סז ע"ב), סטנוב (קכח ע"ב) והיידנהיים (פג ע"א). שי"ן זו מצויה כאן גם בכ"י קיימברידג' (מהד' לו), ומתועדת בכמה סידורים ספרדיים ותימניים.¹⁹⁵ אף על פי כן, בער מכריע כאן בניגוד למקובל בדפוסי המשנה ובסידורים, ומעמיד פסוקית זיקה א-סינדטית, בלא כינוי הזיקה "ש-". הוא מבסס את הכרעתו על כתב-יד של סידור קדום משנת ס"ו (1306),¹⁹⁶ ומתברר כי נוסח זה עולה בקנה אחד עם גרסתם של כ"י קאופמן וכ"י פארמה א, והוא מכוון היטב לתחביר לשון המשנה כפי שמתואר במחקר. ואכן, אזור עמד על כך שפסוקיות המצב במשנה הן בדרך כלל א-סינדטיות או מתקשרות לפסוקית העיקרית באמצעות וא"ו החיבור: "יוצא וראשה פרוע" (כתובות ז, ו). הוא אומנם מצביע על כמה דוגמאות שבהן פסוקית המצב פותחת ב"כש-": "הבבליין אוכלין אותו כשהוא חי" (מנחות יא, ז), אך אין במשנה תיעוד לפסוקית מצב המשועבדת בשי"ן.¹⁹⁷ בער אינו חולק על הניתוח התחבירי של המשפט ושותף להבנה כי יש בו פסוקית מצב, אולם גם בלי להגדיר את הדברים או לבסס אותם הוא חש שהמבנה התחבירי "גולגולת שצפה" הוא זר ללשון המשנה, והכריע להגיה אותו על בסיס כ"י אחד של המשנה, ובניגוד לכל קודמיו.¹⁹⁸ בער משיג על הנוסח המקובל שיש בו שעבוד בשי"ן גם בהזדמנות נוספת, אך שם הוא מערער על עצם השימוש במבנה של שעבוד ולא רק על אופן קישורה של הפסוקית אל המשפט העיקרי.

6.4 שבכל יום ויום (עמ' 558)

בברכה הרביעית של ברכת המזון: "בא"י אמ"ה האל אבינו מלכנו... המלך הטוב והמטיב לכל שבכל יום ויום הוא הטיב הוא מטיב הוא ייטיב לנו". כך הוא הנוסח הרווח בספרות ההלכה,

¹⁹⁵ שרביט, אבות, עמ' 89; הנ"ל, לשונה וסגנונה, עמ' 130.

¹⁹⁶ בהערה 1 במבוא לסידורו בער מציין כי ראשי התיבות "כי"י" מכוונים לסידור משנת ס"ו, הסידור העומד בראש רשימת המקורות שהוא מציג.

¹⁹⁷ אזור, עמ' 135-136.

¹⁹⁸ עם זאת, יש להעיר כי השעבוד הבלתי-מקושר הוא ממאפייניה של העברית המקראית, בפרט בלשון השירה הקדומה, והדעת נותנת כי אף לכך היה משקל בהכרעתו של בער בין שני המבנים התחביריים.

בסידורים קדמונים ומאוחרים, וכך שכיח בפי כול. כך מעמיד גם בער, אך בהערה הוא מערער על השעבוד בשי"ן ומצדד בגרסה אחרת שאין בה פסוקית משועבדת:

שבכל יום ויום, כן העמיד הנוסחא הט"ז בסמן קפ"ט. ושלח דף פ"ב כתב שיש לומר **בכל-**

יום ויום ולא שבכל, וגרסה זאת באמת יותר נכונה במליצת הלשון.

ואכן, כפי שמציין בער, נוסח ברכה זו נידון בספרות ההלכה ויש בדברי הפוסקים נגיעה קלה גם בענייני דקדוק. עיקר הדיון מתמקד בשאלה האם לפני הפסוקית יש לחזור ולהזכיר את נושא המשפט, "האל", שהוזכר בהתחלה: "האל שבכל יום ויום הוא הטיב" וכו', אך יש שהשיגו גם על עצם השימוש בפסוקית משועבדת. ב"דרכי משה" הביא רמ"א מהגהות המרדכי לברכות¹⁹⁹ את ההנחיה שאין לומר "שבכל יום מטיב לנו" אלא "בכל יום", בלא שי"ן. הוא מקבל את עמדתו ומסביר אותה: "ונכון הוא, דלא יהא נתינת טעם למה שלמעלה ממנו שאמר המלך הטוב וכו'".²⁰⁰ כלומר: לדבריו, "בכל יום ויום" איננה פסוקית לוואי המוסבת על "המלך הטוב" שנזכר קודם, אלא היא תיאור (זמן) פשוט ברצף המשפט, ואין אפוא הצדקה לשימוש במבנה של שעבוד. ואולם, בער אינו מזכיר את פוסקי ההלכה שדנו בכך ואינו מציין את סטנוב שקדם לו בהצעת תיקון זו בנוסח הברכה (קנג ע"א, בסוגריים). את התביעה להסרת השי"ן מלשון הברכה כאן הוא מייחס לשל"ה: "אין לומר שבכל יום אלא בכל בלא שי"ן".²⁰¹ נוסח זה הוטב בעיניו של בער והוא קובע כי "גרסה זאת באמת יותר נכונה במליצת הלשון". אין ספק כי ניתוח תחבירי של המשפט מחזק ומאשר את תחושתו של בער, אך דומה שהוא חסר את המונחים התחביריים המתאימים כדי לנמק את עמדתו ולהבהיר אותה.

7. פ+צורת פועל בעבר

7.1 כאשר גאלת (עמ' 216)

בימים טובים ובשבתות שבהם אומרים פיוטי יוצר בברכות קריאת שמע, נהגו בקהילות אשכנז לומר נוסח מקוצר של "אמת ויציב" שיש בו המשפט: "למען שמך מהר לגאלנו כגאלת את אבותינו". כך מופיע במחזורי אשכנז הקדומים – מחזור וורמייזא (א, עמ' 3) ומחזור נירנברג (עמ' a2), וכך הוא בסידורים רבים ועד לסידור רש"י (ב, 339). ערעור על נוסח זה מוצאים בדברי רז"ה שדחה את הלשון "כגאלת" בטענה כי שימוש בכ"ף לצד צורת פועל בעבר (או בעתיד) אינו תקין

¹⁹⁹ הגהות אלה, כידוע, אינן משל רבנו מרדכי בן הלל, "המרדכי". ראו חיד"א, שם הגדולים ב', ליוורנו תקמ"ו, כד ע"א (מערכת ספרים, ערך "הגהות מרדכי", עמ' רמד).

²⁰⁰ או"ח סי' קפט ס"ק א. הדברים הובאו גם על ידי הבי"ח (שם, ס"ק ג), אך הוא מייחס אותם בטעות לכלבו.

²⁰¹ של"ה, שער האותיות, אמשטרדם ת"ט (דפו"ר), פב ע"ב (ירושלים תשכ"ג, ח"א, נט ע"ב)

ואין לו תקדים במקרא: "לא מצאנו בכל המקרא" [א] שתשמש הכ"ף על לשון עבר ועתיד".²⁰² ואכן, במקרא נספחת כ"ף השימוש לצורות מקור: כָּרַדְתָּ, כָּדַבְרָ וכו"ב, אך להופעתה לצד צורות פועל יש דוגמאות ספורות בלבד, כולן בבינוני: "ויהי כְּמַשִּׁיב יָדוֹ" (בראשית לט, כט), "והיא כְּפָרַחַת" (שם מ, ו).²⁰³ לאור זאת מכריע רז"ה להגיה את לשון התפילה ולהעמיד כאן: "כאשר גאלת" (יו ע"ב),²⁰⁴ והגהתו נתקבלה על ידי סטנוב (סט ע"א), היידנהיים (ס ע"ב), ובער. בער מכיר כי הנוסח המקורי בתפילה מפויטת זו הוא "כגאלת" אך מצביע על הקושי הדקדוקי שהוא מעורר על רקע לשון המקרא ומצדיק את מעשה התיקון של קודמיו:²⁰⁵

כאשר גאלת, בס"א כגאלת, ואיננו נכון לפי ל' הכתוב, כי לא נמצא כ"ף השימוש שיחבור אל הפעל אלא במקור ובמעט המקומות גם בבינוני כמו כְּמַשִּׁיב כְּפֹרַחַת, אבל לא יבא על פעל עבר ועתיד... וע"כ **כאשר גאלת** הוא הנכון לפי צחות הלשון וכמו שהדפיס רו"ה ע"פ סדור וי"צ וכמו שנמצא גם במחזור דפוס האַמְבּוּרְג משנת תצ"ז.

ואולם, אף על פי שבער מאמץ את ההגהה על פי דקדוק המקרא, תפיסתו הדקדוקית אינה מצטמצמת למקרא לבדו. הוא ער להתפתחויות שחלו בעברית לתקופותיה, ועומד על כך שהסמכתה של כ"ף השימוש לצורות פועל בעבר שכיחה בלשון הפיוט:

ורק הפייטנים הם שהרשו לעצמם לחברו גם לעבר ועתיד ולומר כיצא, כחצה (מעריב ליל א' של פסח) כלקטו, כהוצאתם, כהובאו, כנדו, כנעו (סלוק ב' של פסח) כהודעת (סליחה אל ארץ) אדון כתקח (סליחה לער"ה) כנס (יוצר ב' של סכות) כראני (זולת שבת הגדול) ודומיהם

משמעותם של הדברים וחשיבותם מתבררת בהמשך, בהופעתו של מבנה תחבירי זה בנוסחאות תפילה מפויטות נוספות העולות בסידור. ואכן, ביתר המקרים בער אינו מגיה כדרך שעשה כאן, ובהערותיו הוא מסתפק בביאור כוונתה של הצורה המוקשה כשהוא מנסח את המבע מחדש תוך שימוש בכינוי זיקה אחר. כך, לדוגמה, בפיוט הושענא: "כְּהוֹשֵׁעַתְ אֱלִים בְּלוֹד עֲמֹד" (עמ' 370). בער מעיר:

כהושעת, כאשר הושעת, וראה למעלה דף 216.

בהמשך פיוט זה יש גם: "כְּהוֹשֵׁעַתְ מִצָּנֶף בְּד כְּנִתְעַבְרָ" (עמ' 371), והוא מעיר באותה דרך:

²⁰² סידור 'בית תפלה', יז ע"ב.

²⁰³ הצעה להסבר מבנה תחבירי זה ראו י" בן-נון, ארץ המוריה, אלון-שבות תשס"ו, עמ' 304-305.

²⁰⁴ הנחת היסוד שמכוחה פועל רז"ה שלפיה השימוש מוגבל רק לאופן שבו הוא עולה במקרא, עולה בקנה אחד עם דרכו ושיטתו של רז"ה, אך מובן שהיא אינה מוכרחת. הוראתו של שימוש זה אינה קשורה באופן מיוחד לבינוני, והעובדה ששתי הדוגמאות המתועדות במקרא הן בצורות בינוני עשויה להיות מקרית. מדקדקים שהזכירו הוראה זו של כ"ף השימוש לא הגבילו את צורות הפועל שעשויות לבוא לצידה. ראו מכלול, מה ע"ב.

²⁰⁵ בער מציין את סטנוב והיידנהיים ואילו שמו של רז"ה אינו נזכר בדבריו אף על פי שתיקון זה בא לראשונה אצלו.

כנתעבר,²⁰⁶ כאשר התאנף בו ה'

דוגמה ידועה נוספת עולה בסליחות: "כְּהוֹדַעְתָּ לְעֵנֹי מִקְדָּשְׁךָ" (עמ' 589).

כהודעת, כמו שהודעת, וראה למעלה דף 216. וכן באמת בשני כ"י הנוסחא **כמו שהודעת,**

וכאשר היא גם באל מלך יושב.

ההפניות ל"דף 216" הן, כמובן, לדבריו הנזכרים בעניין "כגאלת", וניתן לראות בכך רמז לביקורת על מבנה תחבירי זה שאינו עומד בתקן הדקדוק המקראי. עם זאת, מלבד מה שההסבר המקיף שהוא מציג שם נועד להצדיק את התיקון "כאשר גאלת", למעשה יש בו גם הצדקה להשאתם של מבנים כאלה בהזדמנויות אחרות בסידור על בסיס ההכרה בכך שזוהי דרכה של לשון הפיוט ואין מקום לתקן אותה על דרך דקדוק לשון המקרא. כדברים האלה כותב באופן מפורש ר"י עמדין והם אמורים כלפי הנוסח "כגאלת" שבתפילה: "מה שהגיה בב"ת [=בבית תפלה] לשון הפייט האשכנזי שאמר כגאלת ועשאו כאשר גאלת. הוא להג הרבה ויגיעת בשר. וכי זו בלבד ימצא להם לפייטנים. ומי יוכל לתקן את אשר עותו. הוא דבר נמנע. אם לא נסלק אמירתו בכללי".²⁰⁷ ר"י עמדין מודע לפער שיש בין דקדוק המקרא ולשון הפיוט, אך אינו רואה טעם בתיקונה. לתפיסתו, השימוש בפיוטים כרוך בקבלת לשונם כפי שהיא, מבלי להעמיד אותה בהשוואה מתמדת לכללי הדקדוק המקראיים. דבריו של בער על "כגאלת" והפיוטים שהוא מעמיד בסידור בקיומו של מבנה תחבירי זה ומבלי לתקנו עשויים ללמד כי הוא החזיק בתפיסה דומה, גם אם בנוסח המקוצר של "אמת ויציב" הוא סטה ממנה. ייתכן שנוסח זה העומד כנגד קטע מתפילות הקבע לא נתפס בעיניו כפיוט, ועל כן קיבל את תיקונם של קודמיו, לעומת זאת, בפיוטים הוא לא נמנע מלהותיר על כן צורות כמו "כהושעת", "כנתעבר", "כהודעת".

7.2 כחס (עמ' 193)

הערה נוספת בעניין זה מתייחסת ללשון המשנה בפרק "במה מדליקין", שבת ב, ה: "כחס על הנר, כחס על השמן, כחס על הפתילה – חייב":

כָּחַס, כאשר הוא חס, הכ"ף בטעם כאשר דוגמת כמשיב (בראשית ל"ט, כ"ט) כפורחת (מ'),

(י), והח"י"ת קמוצה כמו קם שם מנחי עיניי וי"ן²⁰⁸

בער מסביר כי צורת הפועל "כָּחַס" היא צורת בינוני והצטרפותה של כ"ף השימוש עומדת אפוא בתקן של דקדוק המקרא, שכאמור מכיר מבנה תחבירי כזה בצורות בינוני, ובהן בלבד. במקרה זה

²⁰⁶ במקרה זה, ההכרה של בער בעצמאותה של לשון הפיוט באה לידי ביטוי גם בקיומה של צורת הפועל בבניין נתפעל, בעוד שבמקרים אחרים בסידור הוא מעיר עליה ולעיתים אף מגיה אותה. ראו לעיל, פרק ג, סעיף 3.1.5.

²⁰⁷ לו"א, סי' קלט.

²⁰⁸ הסיפא בעניין הניקוד בקמץ אינה קשורה לרישא בעניין הכ"ף, והיא אמורה כלפי מסורת שניקדה כאן בפתח. ראו סידור רש"ס, ב, עמ' 304.

בער מקיים את נוסח המשנה ואינו מגיה או מתקן אותו, אך אין צריך לומר שהסברו של בער המצדיק את "כחש" שבמשנה בהתבסס על שימושי הלשון המקראיים הוא אנכרוניסטי, ומדגים את דרכו לבחון גם את לשון המשנה על פי עקרונות דקדוק המקרא.

8. סיכום

התחביר נחשב כיום לאחד מתחומי היסוד בדקדוק לצד ענייני הכתיב, ההגה והתצורה, וכל מחקר המבקש להציג את המאפיינים הדקדוקיים של טקסט, קורפוס או שכבה לשונית אינו יכול להזניח את ההיבטים התחביריים שלהם. ואולם, התחביר הוא תחום מופשט יותר ביחס לתחומי הלשון האחרים ואין להתפלא על כך שחלפו שנים רבות של עיסוק בדקדוק (עברי וכללי) בטרם נתנו מדקדקים וחוקרים דעתם לענף זה ובטרם התגבשו התפיסות והתיאוריות התחביריות. מחקר התחביר התפתח, כאמור, במהלך המאה התשע-עשרה במקביל לצמיחתה של הבלשנות המודרנית, אך גם אז המושגים עוד לא היו מגובשים כל צורכם ועדיין לא חללו אל השטח. וכך, אף על פי שבימיו של בער כבר מוצאים עיסוק בתחביר, תפיסתו הדקדוקית הייתה דומה לזו של קודמיו ולא כללה דיון מסודר ומובנה בענייני תחביר. השאלות התחביריות שהוא עוסק בהן נוגעות בעיקר לתחביר הצירופים – התאם (בשם) והצרכה (בפועל), אך לצידן מוצאים גם כמה הערות האמורות על רקע תחביר המשפט. ואולם, העדר מינוח בתחום זה הקשה על בער לבסס את טענותיו אשר מנוסחות בחלקן כמשקפות עניין של סגנון או טעם אישי, והוא הקשה גם על איתור ההערות ואיסופן שכן במקרים רבים הן מוצגות כשאלות נוסח ואין מינוח דקדוקי מובהק המשמש בהן.

הקווים הבולטים המאפיינים את עבודתו של בער באים לידי ביטוי גם בהתייחסותו לענייני תחביר.

מקומו של המקרא בעיצוב תפיסת הלשון של בער ניכרת היטב ומרבית קביעותיו והכרעותיו ביחס לתחבירם של צירופים שמניים ופועליים נשענות על המציאות העולה מלשון המקרא: כך למשל בקביעת מילות היחס המשלימות פעלים שונים (חו"נ את- ולא: חו"נ על), כך בקביעת מינם הדקדוקי של שמות שונים וההתאם המתבקש מכך (קרן דרומית ולא: קרן דרומי) וכך בתפיסה התובעת יידוע של שני מרכיבי הצירוף (האב הרחמן ולא: אב הרחמן). עם זאת, גם אם בנוסח התפילה גופו בער נוטה לתחביר לשון המקרא, הוא מודע להתפתחויות שחלו בעברית לדורותיה ונותן להן מקום – בדרך כלל בטקסטים שאינם מגוף התפילה ואשר שייכותם לסוגות ספרותיות או לקורפוסים לשוניים מוגדרים היא מובהקת. כך למשל במסכת אבות: "מים הרעים" בלא התאם ביידוע(לעיל, סעיף 5.6), "גולגולת אחת צפה" בלא כינוי הזיקה (לעיל, סעיף 6.3), וכך בלשון

הפיוט: "כהושעת", "כהודעת", "כנתעבר" בכ"ף השימוש המצורפת לצורת פועל (לעיל, סעיף 7) בהקשר זה ייזכרו גם צירופי הסמיכות הפרודה שבער מעמיד כאשר "של" חבורה לתיבה שלאחריה כפי שהוא סבור בטעות שהיא דרכו של המקרא, אך במשנה הוא מפריד אותה "של זבחים" (לעיל, סעיף 2.1)

השיטתיות והיסודיות המאפיינות את עבודתו של בער כמהדיר מתגלות גם בתחום זה. תיקונים שונים בתחום תחביר הצירופים מצויים כבר אצל קודמיו וחלק מהתפיסות התחביריות עולות כבר בדבריהם, אך בער ממשיך ומיישם אותן גם כלפי צירופים ונוסחאות תפילה שהם לא התייחסו אליהם. כך למשל בקביעת מילת היחס המתבקשת להשלמתן של צורות הפועל בנוסחאות "ובמצותיך תרדוף נפשי" (לעיל, סעיף 3.10) ו-"ויבשר לנו בשורות טובות" (3.11), כך בתיקונו של הצירוף "הנחיל ל-" גם בהופעתו בנוסח ההושענא לשבת (3.3) וכך ביחס להתאם ביידוע בצירוף "בלשון הרע" (5.4) ועוד. עם זאת, גם בסדר עבו"י מתגלות סטיות מהשיטה הדקדוקית שמציג בער, כמו לדוגמה כמה צירופי סמיכות פרודה המופיעים בסידורו בהפרדת "של" בניגוד לתפיסתו, ובלא כל התייחסות ("אשר קדשנו בקדושתו של אהרן", "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", לעיל, סעיפים 2.6, 2.7).²⁰⁹

²⁰⁹ גם את נוסח הברכה "להדליק נר של שבת" בער מעמיד בהפרדת "של" בניגוד לתפיסתו. הוא מתייחס בהערה למבנה הסמיכות בנוסח זה אך אינו מסביר את הסטייה שיש כאן משיטתו. הצדקה לכך עולה בדבריו על "להדליק נר שלחנוכה" והיא אינה נובעת מדקדוק אלא משיקולים שיסודם בדברי מקובלים (לעיל, סעיף 2.3).

פרק ה: הפיוטים

פתיחה

במסורת האשכנזית נודע לפיוטים תפקיד ליטורגי מרכזי, והם מהווים חלק בלתי נפרד מהתפילה בימי חג ומועד, בתעניות ובשבתות המצוינות.¹ ואולם, למרות חשיבותם במנהג אשכנז ובסדרי התפילה, הפיוטים לא נדפסו ברוב הסידורים המדוקדקים, וסדר עבו"י הוא היחיד שבו הם מופיעים בהיקף נרחב. לשונם אומנם עברה תחת עינו הפקוחה של בער והוא העיר עליהם בשיטתיות, אך הערותיו אלה הן בעיקרן ביאור מילים ופירוש תוכן ואילו הבירור המעמיק של הנוסחאות והעיון הדקדוקי היסודי המאפיין את ביאורו "יכן לשון" נעדרים מהן. כקודמיו, בער אף הוא לא ראה לנגד עיניו אלא את תפילות הקבע ואליהן כיוון את מפעל הההדרה שלו, ובהקדמה הוא מספר כי ההחלטה להוסיף את הפיוטים לסדר עבו"י הייתה יוזמה מאוחרת של המדפיס שהתקבלה כשהסידור כבר היה מוכן להדפסה. הרושם העולה מדבריו הוא כי הטיפול בפיוטים ובלשונם נעשה בדיעבד וכבדרך אגב, אולם אין להמעיט בחשיבותה של ההכרעה לכלול את הפיוטים בסידור או בערכן של ההערות שבער מעמיד להם. לאור לשונו הקשה והחידתית של הפיוט, הערותיו אלה של בער, גם אם אינן מעמיקות בענייני דקדוק או תצורה, משמשות פירוש זמין, פשוט ושיטתי עבור המתפלל המבקש להבין את המילים היוצאות מפיו, פירוש שחסרונם הורגש על ידי רבים. אולם מעבר לכך, עצם הכללתם של הפיוטים בסידור וביאור לשונם היא צעד יוצא דופן, וניתן לראות בו ביטוי לתפיסתו הדקדוקית של בער. מדקדקי הסידור שקדמו לו נמנעו בדרך כלל מהדפסתם של הפיוטים, וגם אם היו לכך סיבות שונות, קשה לנתק זאת מהסתייגותם מלשון הפייטנים. על רקע גישה ביקורתית זו שרווחה בקרב מדקדקים ופרשנים בימי הביניים ועד לזמנו של בער, בולט סדר עבו"י שבו מופיעים הפיוטים כחלק מסידור התפילה.

כפי שמעיד בער, ביאורו לפיוטים הוא בראש ובראשונה פירוש תוכן, ויש בו הסבר למילים וביטויים, לצד הרחבת-מה במקורות ההשראה של לשון הפיוט במקרא ובספרות חז"ל. עם זאת, בהערות בודדות עולים גם ענייני דקדוק, רובם ככולם בתחום התצורה: חלק מההערות נוגעות בתופעות מורפולוגיות המאפיינות את לשון הפיוט וחלקן עוסקות בצורתן של תיבות אחדות העולות בפיוטים. מתוך הבנת מקומם הייחודי של הפיוטים בליטורגיה בכלל, ובסדר עבו"י בפרט, הוקדש להערות אלה פרק נפרד, והן לא נידונו עם יתר ענייני התצורה שבסידור.

¹ על תולדות הפיוט ומקומו במסורת הליטורגית האשכנזית, על מחקר הפיוט ועל היחס ללשונו בקרב מדקדקים, ומדקדקי הסידור בפרט, ראו מבוא, סעיף 4.4.

1. תופעות דקדוקיות בלשון הפיוט

1.1 צורות פועל מקוצרות בנות הברה אחת

אחד מסימני ההיכר המובהקים ביותר של לשון הפיוט (בתחום הפועל) הוא נטייתן של צורות פועל בגזרות העלולות על דרך שורשי ע"ו בבניין קל: פָּץ (>פָּצה), גָּש (>גָּש), בָּט (>הָבִיט), עָץ (>עָץ), רָד (>רָד) ועוד רבים.² תופעה זו זכתה לביקורת נוקבת של מדקדקים, ומפורסמים בהקשר זה דבריו של ראב"ע בפירושו לקהלת ה, א: "ופעם יאמר 'צו' לשון עבר, והוא לשון ציווי. כאשר יאמרו רבים בתענית: 'שחל עניו פניך'... ו'חל' הוא לשון ציווי לעתיד כמו (מ"א יג, ו) חל נא את פני ה', והנכון, ש'חלה', כמו (דה"ב לג, יב) 'וכהכנעו חלה את פני ה'". דברים דומים כתב ראב"ע גם בספרו "שפה ברורה", שם הוא מבקר את שיטת הקדמונים שסברו כי "שורש ירד רד לבדו... ושרש עשה עש לבדו, וככה ימצאו ברבי הפיוטים הקדמונים... והנה כל אלה מהרסי בניני הלשון" וכו'.³ תופעה מורפולוגית זו נידונה בהרחבה במחקר לשון הפיוט, והחוקרים הציעו הסברים שונים לצמיחתן של הצורות המקוצרות כחלק מהשינויים שחלו במערכת הפועל בלשון הפייטנים.⁴ ואולם כיום מקובל לראות בכך עניין סגנוני (בדרך כלל משיקולי מקצב ומשקל), כאשר ברקע עומדות צורות העתיד המקוצר המקראיות (נִעְשֶׁ) אשר סייעו להיווצרותן.⁵

בהערותיו לפיוטים שבסידור בער אינו מגדיר את התופעה ואינו מנסה להסבירה, אך במקרים רבים הוא מעמיד בהערה את הפועל בצורתו הדקדוקית התקנית ובבניין הצפוי, וכך מבאר את משמעותו: "רָדָה מכבודה. ירדה" (עמ' 596); "גָּעוּ עד נפש. הגיעו" (עמ' 624); "רָדָה ויבז דברי האכזר. דחה" (עמ' 637); "צָו להעביר קול וגזרה. צוה" (עמ' 639); "אָזַרַח בָּט חוץ. הביט" (עמ' 674); "עָץ בתרמית תער. יעץ" (עמ' 676); "גָּל לאילת אהב. גילה" (שם); "יָזַם והכין עץ. זמם" (עמ' 677); ועוד רבים. במקרים אחרים בער מציע בהערה פרפרזה של החרוז ומשבץ בתוכו את הפועל בצורתו המתוקנת כך שהוראתו תהיה מובנת: "פָּץ במה יתרצה. פצה פיו ואמר" (עמ' 651); "את אסתר גל ממסתיר לגואל. גילה והוציא את אסתר" (עמ' 671); "גָּש כאח לצרה לצחצח הגואל. נגש מרדכי" (שם); "מכל דורו פן להתבונן. פנה מרדכי להתבונן ולדעת" וכו' (עמ' 672); "הדסה זאת כגע לה תור ומחשבה. ובהגיע תור אסתר" (אסתר ב', ט"ו) (שם); "וּפָן לְשֹׁעַ ערער. ופנה הקב"ה אל תפלת ישראל, ועש"ה תהלים ק"ב, י"ח" (עמ' 677); "חָל פני משיבת. חילה את פני התורה שהיא משיבת נפש" (שם י"ט, ח') (עמ' 678), ועוד. לצד דוגמאות רבות כאלה, יש גם שתי הזדמנויות

² בחלק מהמקרים תוך שינוי בבניין שבו נוטה הצורה.

³ שפה ברורה, פיורדא תקצ"ט, כה ע"ב-כו ע"א.

⁴ יהלום, שפת השיר, עמ' 67-96.

⁵ יהלום, שם, עמ' 70-76.

שבהן בער מתייחס לדרך תצורתן של צורות פועל אלה - באחת הוא מעביר עליה ביקורת ומגיה את לשון הפיוט, ובאחרת הוא מלמד עליה זכות ונותן לה מקום.

פיוט "יוצר" לשבת בראשית עוקב אחר השלבים השונים בבריאת העולם, ואחד החרוזים מתאר את היום החמישי מימי הבריאה שבו נבראו העופות והשרצים, בים, באוויר וביבשה: "סֶלֶק מִחֲבוּאִים. שְׁחִים וְדָאִים. סֶמֶן לְנִבְרָאִים. סוּר מִטְמָאִים" (עמ' 634). בער מנקד "דָאִים", בחולם (חסר), ומבקר את הניקוד הרווח "דָאִים", בקמץ. בהערה הוא מסביר זאת:

ודואים, העופות, מל' כאשר ידאה הנשר. וצ"ל וְדוּאִים וכן נקוד בכי"י וכתב עליו שם הנקדן בגליון וז"ל כל הקורא וְדוּאִים תועה מדרך השכל כי ישקלנו על דרך שְבִים קָמִים בָּאִים שהם מחטופי העין, וזה איננו תולדתם ולא קורבם ולא יסתפח בנחלתם, כי דוּאִים על שקל רואים בונים קונים כי הוא מן וְנִדָא שהוא כמו וְנִבֵן וְנִקֵן שהם מחטופי הלמ"ד ומהם אומר בונים קונים כן מן וְנִדָא דוּאִים. אך שוֹנִדָא נשתנתה היו"ד בצרי בעבור האלף אכן על שקליהם הוא וממשפחתם, ועוד הראיה מן כאשר יְדָאָה הנשר שהוא כמו אם יְרָאָה איש וכאשר מן יְרָאָה נומר [כך במקור] אל יֵרָא איש כן מן יְדָאָה וְנִדָא על כנפי רוח ומן יְרָאָה יאמר רואים וע"כ כמו מן יְדָאָה דוּאִים וברור הוא עכ"ל. (עמ' 634)

כפי שמציין בער במפורש, הערה דקדוקית זו אינה אלא ציטוט מתוך גיליון של כ"י קדום (משנת ס"ו, 1306).⁶ ואכן, על פי כללי הדקדוק צורת הבינוני מהשורש דא"י היא "דוּאִים", ואילו הצורה "דָאִים" שהייתה מקובלת בקריאת הפיוט כאן,⁷ היא על דרך ע"ו ואין לה מקום. בער אינו עובר על כך בשתיקה ואף אינו מסתפק בהערה, אלא מתקן את לשון הפייטן כשהוא מסתמך על הניקוד המופיע בכתב היד הנזכר.⁸ ואולם, מדבריו במקום אחר עולה תפיסה שונה בעניין זה.

כחמש שנים לפני הדפסת "סדר עבודת ישראל" בער הוציא לאור מהדורה של הקינות לתשעה באב. הקינות מתורגמות לגרמנית ומלוות בביאור שבעיקרו דומה באופיו לביאור הפיוטים בסידור ונועד להסביר את תוכן הדברים, אך ענייני דקדוק ולשון עולים בו באופן נרחב יותר. בקינה "איכה

⁶ בער אינו מציין במפורש מהו כתב היד, וניתן היה לחשוד בו שהוא בודה מליבו את העניין ולשם כך מרחיק עדותו. אומנם בהקדמה לסידור הוא מעיר בעניין זה, וז"ל: "והנה בכל מקום שאביא בביאור עדות וראיה מסדור כ"י ואזכירנו ברמז "כ"י" כוונתי בזה על הסדור הראשון הנכתב בשנת ס"ו, ואם אציין בסתם "כ"י" ולא כ"י אז כוונתי על אחד מן כ"י אחרים" (הקדמה, עמ' VI, הערה 1).

⁷ כך מנוקדת הצורה בפיוט זה בחומש "מאור עיניים" של היידנהיים: "סֶלֶק מִחֲבוּאִים, שְׁחִים וְדָאִים" (בראשית, מו ע"א).

⁸ דומה שלפחות ביחס לבער, עקבותיו של התיקון ניכרות בצורת הכתיב. צורות בינוני מגזרת ל"י נכתבות בדרך כלל מלאות וא"ו, אך בער מעמיד 'דָאִים', בכתיב חסר, ככל הנראה על בסיס צורת הכתיב המקורית 'דָאִים'. אומנם, מעט מתמיהה העובדה שצורת הפועל 'שְׁחִים' נותרה מנוקדת בקמץ, למרות השיבוש הדקדוקי הזה שיש בה, ועל אף 'זיווג המילות'.

תפארתי מראשתי השליכו" מופיע: "מִזֵּי רָעַב עֵשׂ בְּקֶצֶר".⁹ בער מתייחס בביאורו לצורת הפועל "עֵשׂ" ומתאר את התופעה הדקדוקית שהיא מייצגת:

עֵשׂ. עשה, והחסיר הפיטן אות ה"א מן התיבה וכן רבים בפיוטיו, וְדָרַךְ בזה דָּרַךְ הקדמונים אשר לא השרישו לכל פעל ופעל כי אם ב' אותיות והם להם העקר בתבה, ואם באה לה עוד אות שלישית או יותר קראו לאות כזו יסוד נופל (ראה רש"י בראשית י"ז י"א. מ"ט, י"ט. שמות י"ח, ח'. ישעיה ט', י"ח, וי"א, ח'), ולכן הרשו לעצמם בפיוטיהם להחסיר אות יסוד נופל זו לפעמים ואמרו עֵשׂ, גֵל, גֶע, הָג, חִז, חָר, סָע, פָץ, רָד, וכדומה, והנה רבים ממתקוממי הפיוטים בתוך שאר תלונותם התלוננו גם על זה מנהג הפייטנים ודרכו במ קשתם אך קשת רמיה, כי לא נשאו עין להביט במכלול דף פ"ה, ב' וז"ל שם "ובא הצווי קמץ בזקף, אם אותה תקח לך קח, **ויתכן לומר כי כן נעשה בכל החסרים וכן נהגו הפייטנים** [ההדגשה במקור], ואמר בעל השירים [הוא החכם המדקדק הגדול שלמה בן גבירול] בקרובה: גֵש ויפגע באבן השתיה את כל התפלה והתחנה הזאת" עכ"ל. (בער, קינות, נ ע"ב)

בדבריו, בער מציע את הרקע הדקדוקי לצמיחתה של דרך תצורה זו, וטוען כי היא נגזרת מתפיסת השורש של המדקדקים הקדמונים. על פי תפיסתם, אותיות השורש הם העיצורים היציבים המופיעים בכל הנטיות השונות, וכך, לצד שורשים תלת-עיצוריים, בגזרות העלולות השורשים הם דו-עיצוריים. העיצור השלישי הוא "יסוד נופל", ובמקרים רבים הפייטנים השמיטו אותו, וכך נוצרו צורות הפועל בנות הברה אחת השכיחות בפיוטים. בער מודע לביקורת שנמתחה על הפייטנים בעניין זה, ודוחה אותה כשהוא נשען על דברי רד"ק במכלול.¹⁰ התפיסה הדקדוקית שבער מתאר אכן אפיינה את המדקדקים שקדמו לחיגו', ולא מן הנמנע שהיא עמדה ברקע בתודעתם של הפייטנים.¹¹ אף על פי כן, לא נראה שיש לייחס להם כוונה דקדוקית מודעת ביצירתן של הצורות המקוצרות, ונראה שהן עלו בלשון הפיוט באופן טבעי, כאמצעי סגנוני, משיקולי קצב ומשקל. מכל מקום, יותר משהדברים מלמדים על תפיסתם של המדקדקים הקדמונים או הפייטנים, הם מלמדים על תפיסתו של בער: הוא מכיר בייחודה של לשון הפיוט, ואינו שופט אותה על פי אמות המידה של דקדוק המקרא. הוא מקבל את צורות הפועל המקוצרות המאפיינות אותה ועומד על הרקע לצמיחתן, ובוודאי שאינו מבקש להגיה ולתקן אותן.

⁹ גולדשמידט, קינות, עמ' מג.

¹⁰ הסבר זה מצוי גם אצל מדקדקים ומחברים בני דורו של בער. הוא מזכיר את רד"ק ונסמך עליו, אך אין ספק שהוא הכיר את הדברים שכתב פרנץ דליטש, שאתו עמד בקשרים הדוקים, בעניין זה: F. Delitzsch, Zur Geschichte der Judischen Poesie, Leipzig 1836 pp. 145-157. עמ' 70-71.

¹¹

האם ניתן להסביר את הפער שיש בין התפיסה המובעת בדבריו אלה בקינות לתשעה באב, לבין מה שהובא לעיל מסדר עבו"י בעניין "דאִים", שם יצא כנגד הצורה המקוצרת ואף הגיה אותה? ייתכן שיש כאן חוסר עקביות (שאינו מאפיין את בער), וייתכן שפער זה משקף שינוי שחל בעמדתו של בער בפרק הזמן שחלף בין הדפסת הקינות והסידור. אפשרות אחרת היא שבקינות הוא הציג את תפיסתו העקרונית המקבלת את הצורות המקוצרות בפיוטים באשר הן ומצדיקה אותן, ואילו ההערה בסידור (וההגהה הנגזרת ממנה) מתייחסת באופן נקודתי לצורה "דאִים" ונשענת על הופעתה בכתב-יד קדום ועל דברי הנקדן בגליון.

1.2 שורשים תנייניים

יצירת פעלים חדשים באמצעות השרשת אות מוספית איננה חידוש של לשון הפייטנים. כבר בלשון חז"ל מוצאים דוגמאות לשורשים תנייניים כאלה, כמו השורש תר"ם הנגזר מהשורש רו"ם באמצעות השם "תרומה", והשורש תח"ל הנגזר מהשורש חל"ל באמצעות השם "תחלה". בעניין זה ידועים דברי הרמב"ם בפירוש המשניות בתחילת מסכת תרומות שבהם הוא עומד על התופעה ומצדיק אותה אל מול מבקריה. דרך תצורה זו הייתה חיונית גם בלשון הפיוט ובאמצעותה הרחיבו הפייטנים את אוצר השורשים של העברית וגיוונו את שפתם. בכמה דוגמאות כאלה העולות בפיוטים שבסידור בער אינו מסתפק רק בביאור הוראתו של הפועל תוך ציון שם העצם שממנו נגזר, אלא מנתח את דרך תצורתו.

בפיוט למוסף של פרשת שקלים: "הַתְּשִׁירוּ בּוֹ פְּנֵי נְדָמָה לְעֶפֶר" (עמ' 657). בער מבאר את צורת הפועל "התשירו" ומסביר את האופן שבו היא נוצרה:

התשירו. מל' תשורה (ש"א ט', ז') והשריש הפייטן תי"ו של תשורה ובנה פעל ממנו אף כי היא תי"ו המשקל כמו תי"ו תקומה [נעשה דוגמת מה שבנו בעלי המשנה מן תחלה פעל התחיל].

צורת פועל זו מופיעה גם באופן לשבת נחמו: "שָׂאוּ מְנַחָה מְשַׁבְּחָה בְּיוֹם מְנוּחָה הַתְּשִׁירוּ" (עמ' 728), ואף שם בער חוזר על ההסבר לדרך תצורתה:

התשירו. הביאו תשורה והוא פעל נגזר משם דבר תשורה שעקר יסודו שור ועשה התי"ו כאלו היא שרש דוגמת שבנו חז"ל מתריעין מן תרועה.

ניתוח כזה מוצאים גם בהערותיו של בער לצורה "נְתָמְרוּ" בקרובה לפורים: "יוֹמֵי חֲשׁוּבִים מוֹרִים נְתָמְרוּ לְמָרִים" (עמ' 674). וז"ל:

נתמרו. נהפכו, מל' תמורה, והשריש התי"ו כמו שעשו חז"ל במלת מתרימין, מתחילין

בקינות לתשעה באב מוצאים התייחסות נוספת לתופעה דקדוקית זו. בקינה "איכה אצת באפך" משתמש הפייטן בפועל "תִּאָנְנוּ"¹². בער קובע כי מדובר בשורש תנייני שבמקרה זה נוצר מתוך צורך של הפייטן לשמור על סדר הא"ב שעליו מושתתים סיומי החרוזים בפיוט:

ובכן תאננו. מגזרת תאניה (איכה ב', ה') ולפי דרך הלשון היה לו לומר אנינו כי תייו תאניה איננה מן השרש והשרש הוא אנה, ובעבור שהוצרך כאן לתייו לפי חרוזתו בסדר הא"ב כתב תאננו והשריש תייו תאניה, ודָרַךְ בזה דָרַךְ בעלי המשנה שאמרו גם הם מן תרומה תורמין ומן תחלה מתחילין אף כי תייו תרומה ותחלה אינן מן השרש; ועיין הבנת המקרא לר"י לברוך ל"ד, י'. (בער, קינות, מז ע"א)

בער מכיר את הביקורת על לשון הפיוט בעניין זה, אך אינו נדרש אליה. מטרתו היא לבאר את משמעותם של הפעלים כך שיהיו מובנים לקורא בעת תפלתו, ובכל הדוגמאות הללו הוא מתאר באופן ענייני את האופן שבו נוצרו מתוך מילים או פעלים מוכרים, מבלי לנקוט עמדה ביחס לדרך תצורה זו (המזוהה אצלו עם לשון חז"ל). בדבריו הוא אף רומז לבסיס שיש כבר במקרא להשרשת אות מוספית, ומציין לאופן שבו מסביר היידנהיים את צורת הפועל "וְהִתְאַוְּתָם" (במדבר לד, י) על רקע "תִּתְאַוּ" הסמוכה לה (שם, ח), עיינו שם.

עם זאת, העמדה הביקורתית המאפיינת את המדקדקים ביחס לתופעה זו מוצאת את ביטוייה גם אצל בער, בדבריו על הפועל "שִׁתַּע" ביוצר לשבת ראשונה של חנוכה: "בְּלֶה בְּשָׁרִי וְחִתִּי שִׁתַּע" (עמ' 637). בער מבאר צורת פועל מוקשה זו ומנתח את האופן שבו בנה הפייטן את הפועל החדש על ידי השרשת מוספית, אך אינו מסתיר את הסתייגותו מכך: "שתע. מל' אל תשתע (ישעיה מ"א, י') ות"י לא תתבר, ל' שבירה. והפייטן השריש התייו בתבה וע"מ תשבע בבנין קל, אע"פ שאין כן לדעת המדקדקים".

1.3 צורות פועל גזרות שם

אפיק נוסף שבו השתמשו הפייטנים להרחבת אוצר המילים של הלשון העברית הוא גזירה של פעלים משמות עצם. בער ער לכך, וברוב המקרים אינו רואה לנכון להאריך בתיאור צמיחתו של הפועל החדש, אלא מזכיר בהערה את שם העצם העומד ביסודו, ויוצר את הזיקה ביניהם:

"מִשְׁבֵּי הַדְרִירִים". ל' דרור וחפשי (עמ' 640. וכן בעמ' 657, 735); "וְהִקְצִינוּ" שר בְּעָרָךְ. והמליכו את שאול לקצין ולשר עליהם (עמ' 675); "מִצּוֹי לְרִצּוֹי אֶב לְבָן יִפְרָגֶל", ייסר, מל' חז"ל מה לך לוקה **בפרגול** (ויקרא רבה פ' ל"ב) שטעמו רצועה ללקות (עמ' 636). [במקרה זה ההדגשות שלי]

¹² גולדשמידט, קינות, ס"י ח, עמ' מ.

בער מזהה תופעה זו בפיוטים לא רק בצורות פועל הגזרות משמות עצם, ומבאר באותה דרך גם פעלים מחודשים שגזורים ממיליות: "אָהָהוּ יִשְׁרִי. פעל ממלת אה. כלומר צועקים אָה" (עמ' 723); "וּבְסוּף הָאָחֶס. קרא עליהם האח האח כי חשב שיפלו ביד מצרים. ובנה הפיטן פעל ממלת האח" (עמ' 675). במקרים אלה, ההערה מפורשת מעט יותר מבחינה דקדוקית, ובער אינו מסתפק בהסבר הפועל באמצעות המילה שממנה נגזר, אלא מתאר את דרך התצורה של צורת הפועל המחודשת. כך הוא נוהג גם במקרה אחד בביאורו לקינות. בקינה "איכה תפארתי" מתאר הקליר את החורבן ואת הריגתם של הכוהנים והלוויים במקדש: "טָבְעוּ נְפֹסוֹ רוֹבְדֵי דוֹכְנִי, בְּגִיא חֲמַת בְּנִקְטֵל מְכַהֲנִי".¹³

רובדי. הפיטן עשה פעל מן השם רובד אשר טעמו רצפה בל' המשנה כמו מוקף רובדין של אבן (תמיד א' משנה א' ומדות א' משנה ח') הרובד הרביעי שבהיכל (יומא ד' משנה ג'). והנה הטעם עולי רצפות הדוכן ר"ל הלוויים. (בער, קינות, נא ע"ב) בער עומד על כך שהצורה "רוֹבְדֵי" אינה ריבוי נסמך של "רובד", אלא זוהי צורת בינוני (רבים) הגזורה משם זה: "רובדי דוכני" הם הלוויים העולים ועומדים על רצפת הדוכן.¹⁴

2. ענייני תצורה פרטניים העולים בביאורי הפיוט

כפי שכותב בער בהקדמתו לסידור, ההערות לפיוטים עוסקות רובן ככולן בענייני תוכן ומשמעות ונועדו לסייע לקורא לעמוד על כוונת הדברים - אם בהסבר מילולי של החרוזים, אם באמצעות חשיפת מקורותיו של הפיוט. אף על פי כן, בכמה מהן עולים ענייני תצורה שגם אם אינם נוגעים ללשון הפיוט גופה, יש בהם כדי לתרום להכרת מסורות ההגייה של בני אשכנז ולהאיר היבטים בתפיסתו הדקדוקית של בער. בחלק מהמקרים הצורה עולה בסידור גם מחוץ לפיוטים, בלשון התפילה או בפרקי המשנה שבסידור, והתמונה המלאה מתבררת מתוך עיון מקיף בכולן.

2.1 שירי שירים (עמ' 684)

ביוצר לשבת 'הפסקה שניה'¹⁵ מופיע החרוז: "יִפְרִישׁוּ הַשְּׁלִישִׁית שִׁירֵי שִׁירִים, לְשֵׁם בְּבֹל וּמְדִי וְהִרְחַקְתָּ מִירוּשָׁלַם, אֲשֶׁר יִשְׁאָר מֵאֲשׁוּר וּמִמִּצְרָיִם" (עמ' 684). בער מנקד כאן "שִׁירֵי שִׁירִים"¹⁶ אף על פי שבהופעותיה הנוספות בסידור הוא מנקד "שִׁירֵי-". עיון בתולדותיה של תיבה זו במקורות

¹³ גולדשמידט, קינות, עמ' מד.

¹⁴ ראו גם אלדר, מסורת, ב, עמ' 58.

¹⁵ שבת כזו אינה מזדמנת בכל שנה, והיא השבת שבין פרשת זכור לפרשת פרה. נראה שהתדירות הנמוכה שבה זכה פיוט זה להיאמר השפיעה גם על רפיונה של מסורת קריאתו.

¹⁶ 'שיריים' ו-'שירי' עולות בפיוטים נוספים, קרובות וסליחות, למועדי השנה שאינם נכללים בסידור התפילה. ראה פירושם אצל אלדר, מסורת, ב, עמ' 278. כמו כן, יש אצלו סקירה תמציתית של ניקוד התיבה במסורות הניקוד וההגייה השונות, והפנייה לספרות המחקר בעניין זה.

העברית חושף את הרקע לדברים, ויש בו כדי לשפוך אור על חוסר העקביות שמתגלה בניקודיו השונים של בער.

הפיוטים לא נדפסו במרבית הסידורים, אך הצורה "שירי" עולה בפרקי המשנה שבסידור: "שירי הדם" (זבחים ה, א, ועוד), "שירי כנסת הגדולה" (אבות א, ב), ומדקדקי הסידור נחלקו בניקודה. העניין נתברר בהרחבה על ידי כהן והוא עקב אחר גלגוליה מן המשנה, דרך מסורות ההגייה האשכנזיות ועד לסידורים המדקדקים.¹⁷ כהן הראה כי המסורת הקוראת "שְׁיָרִים", ובנסמך: "שְׁיָרִי" כפי שבאה לידי ביטוי בכתבי היד הטובים של המשנה המשיכה להתקיים בפיהם של בני אשכנז עד למאה השבע-עשרה. עדות על כך עולה מדברי רש"י (ב, 41) אך הוא דחה הגייה זו שכן "שְׁיָרִי" היא "לשון שירה" ועל כן קבע בסידורו את הניקוד "שְׁיָרִי", ביו"ד שוואית דגושה, וכך עשו גם ר"ע ור"א בעקבותיו (ט ע"א). רז"ה לא קיבל זאת, ומתוך סברתו הדקדוקית חזר והעמיד "שְׁיָרִי" ביו"ד נחה (ו ע"ב).¹⁸ על כך השיג ר' יעקב עמדין והעדיף יו"ד שוואית הגויה אך רפה: "שְׁיָרִי" (לו"א, סי' מג). בהמשך הציע סטנוב את הניקוד "שְׁיָרִי" מן הנפרד "שְׁיָר" (ווי"צ סי' קיט), וניקודו זה התקבל על ידי היידנהיים (ו ע"א) והשתרש בסידורי האשכנזים.¹⁹

למעשה, כל הצעות הניקוד של המדקדקים שקדמו לסטנוב (שְׁיָרִי, שְׁיָרִי, שְׁיָרִי) מקיימות שיין חרוקה הנגזרת כנראה ממסורת ההגייה המקובלת של צורת הריבוי: שְׁיָרִים, מסורת העולה גם מעדי הנוסח הטובים של המשנה. סטנוב היה הראשון שערער על כך והציע את הניקוד "שְׁיָרִי" שאינו מתחשב במסורת זו. ואולם, בניגוד לקודמיו שנדרשו רק לצורת הריבוי נסמך המופיעה במשנה, סטנוב מציג מערכת נטייה שלמה המוכרת בעברית ואינה מעוררת כל קושי: שְׁיָרִי-שְׁיָרִים-שְׁיָרִי. בער הלך בעקבות קודמיו וניקד בסידורו "שְׁיָרִי הדם" (עמ' 50), כשהוא מלווה זאת בקביעה כי "כן עקר נקודו". כך הוא מנקד גם במשנה במסכת אבות: "שְׁיָרִי כנסת הגדולה" (עמ' 271). על פי דרכו בניקוד התיבה במשניות שבסידור היה צפוי שבער ינקד בפיוט "שְׁיָרִי שְׁיָרִים", אך הוא משנה טעמו ומנקד: "שְׁיָרִי שְׁיָרִים". בהערה הוא מצדיק זאת, ומתייחס לאפשרויות השונות בניקודה של התיבה:

שְׁיָרִי שְׁיָרִים, גם ביוצר ב' של סכות חרז הפייטן **שירים עם צהרים ומצרים**, וע"כ נקודו שְׁיָרִים ובסמיכות שְׁיָרִי מן שְׁיָר ובפלס עֵין עֵינִים עֵינִי והוא מלי שארית נחלתו וכמו שנמצא גם במקרא שְׁרִית תחת שְׁאֲרִית (דה"א י"ב, ל"ח), וכן בגמרא שקלים פ' ג' נעשו כלם

¹⁷ כהן, דקדוקי, עמ' 272-274.

¹⁸ ניקודו זה אומנם עולה בקנה אחד עם הניקוד העולה מכתבי היד הטובים למשנה, מקטעי גניזה וממסורת הניקוד הבבלית, אך רז"ה קובע אותו מכוח סברתו הדקדוקית ולא כמקיים מסורת ותיקה. ראו ש"ת סי' מז, וכהן, שם, עמ' 273.

¹⁹ כהן, שם עמ' 273 ויעיין גם בהערה 80 שם.

שיריים, ובערובין כ"ג ע' אמה ושיריים, ובזבחים י"ג שפירות שיריים, ודומיהם. ומשקל
 אחר שְׁיָרִי הדם שהוא מן שְׁיָרִי במקום שְׁאָר ובפלס סִיג אָל. ועוד משקל אחר שְׁיָרִי בפלס
 פִּינֹן, כמו ואין שְׁיָרִי רק התורה הזאת, שעשאנו שְׁיָרִים (מדרש שיר דף ד', ע"ב) שְׁיָרִי
 מצה ומרור (מכילתא פ' בא פ' י"ג). הרי לנו ג' משקלים לתבה זו שְׁיָרִי שְׁיָרִי גם שְׁיָרִי, ונראה
 כי המשקל שְׁיָרִי לא נאמר בל' יחיד אלא רק ברבוי הזוגי.

כפי שעולה מדבריו של בער, העוגן לקביעת ניקודה של התיבה בהופעתה בפיוט זה הוא החריזה
 (שִׁירִים-ירושלים-מצרים) שממנה מתבקש צורן הזוגי – אִים.²⁰ אין כל ספק כי לניקוד זה כיוון
 הפייטן, ומובן, אפוא, כי מערכת הנטייה שְׁיָרִי-שְׁיָרִים-שְׁיָרִי שעל פיה ניקד בער בהזדמנויות קודמות
 (בעקבות סטנוב) אינה מתאימה בניקודו של פיוט זה. לכאורה, עומדת בפניו האפשרות הפשוטה
 והקלה לקיים כאן את מסורת ההגייה המקובלת "שִׁירִים" בשי"ן חרוקה ובסיומת הזוגי, מסורת
 העולה מעדי הנוסח הטובים של המשנה,²¹ מניקודם של מחזורים אשכנזיים²² ושגורה בפיהם של
 המתפללים. כך אכן ניקד כאן היידנהיים בהעמידו את הפיוט בסוף חומש שמות של מהדורת
 "מאור עיניים" שהדפיס (סד ע"ב). אולם בער אינו עושה זאת, ולמעשה, צורה שכיחה זו
 שנתקיימה בעברית האשכנזית ובעברית שביידיש כלל אינה נזכרת בדבריו. ניתן רק לשער מהי
 הסיבה לכך: גיזרונה של הצורה "שִׁירִים" אינו ברור, אין וודאות בניקוד צורת הנסמך שלה,
 וקשה לקבוע מהי צורת היחיד שעומדת ביסודה.²³

תחת זאת, בער מנקד "שִׁירִים", בצירי ובסיומת הזוגי המתבקשת מהחריזה, וממנה גוזר את
 הנסמך "שִׁירִי-". אין ספק כי ניקוד זה הוא מלאכותי ואינו משקף מסורת הגייה חיה,²⁴ אך כדרכו,
 בער מוצא אסמכתא קלושה מן המקרא לניקודה של השי"ן בצירי: הוא מצביע על הצורה
 "שְׁאֲרִית" הגזורה אף היא משורש זה והוראתה דומה, והיא נקריה במקרא בכתוב "שְׁרִית"
 (דבה"א יב, לח) בשי"ן צרויה כתוצאה מנשילתה של האל"ף. בער מוסיף ומציין כי הניקוד "שִׁירִי-
 שִׁירִים" עשוי בתבניתה של מערכת נטייה עברית קיימת, על דרך עֵין-עֵינִים-עֵינִי, אך מודה כי צורת
 היסוד "שִׁירִי" אינה מתועדת בעברית. על עקביותו של בער מלמדת העובדה כי גם בהופעתה של

²⁰ בער מציין לחריזה דומה ביוצר ליום שני של סוכות: "פִּקְדָתִי עִמִּי לַחֹן שִׁירִים, מִשְׁפָּטִים לְהוֹצִיא פָּאֹר וְכִצְהָרִים, לְהוֹצִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם". גולדשמידט, סוכות, עמ' 85.

²¹ במקרים רבים הכתיב הוא ביו"ד כפולה "שיריים", אך גם כשהיא נכתבת ביו"ד אחת, היא מנוקדת כצורת זוגי "שִׁירִים". במקרה אחד נקדן כ"י קאופמן מעמיד ריבוי רגיל: לְשִׁירִים (כלים ד, ב). לפירוט הצורות במשנה ראו בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 345.

²² אלדר, מסורת, ב, עמ' 278.

²³ בר-אשר קובע כי צורת היסוד של "שִׁירִים" היא "שְׁאָר", ומציע הסבר פונטי לצמיחתה של סיומת הזוגי בתיבה זו. בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 346.

²⁴ אומנם בכ"י פארמה א מנוקד פעם אחת בצירי "שִׁירִי מנחות" (דמאי, א, ג), אך ספק אם ניתן לראות בכך עדות על מסורת קדומה של ניקוד זה שכן לנגדה עומדים עשרות מקרים המנוקדים בחיריק. הדעת נותנת כי הצירי הוא טעות של הנקדן, אך צ"ע.

התיבה בנוסח "פיטום הקטורת" הוא מעמיד את הניקוד (המלאכותי) בצירי, בניגוד למסורת ההגייה המקובלת של התיבה: "תני בר קפרא: אחת לשישים או לשבעים שנה היתה באה של שְׁיָרִים לחצאין" (עמ' 49, 501).²⁵

להשלמת התמונה בער מזכיר שני משקלים אפשריים נוספים בתיבה זו: "שְׁיֹר" ו-"שְׁיָר". האחרונה היא הצורה שבה הוא מצדד ועל פיה מנקד במקומות אחרים בסידור, ואת הצורה הראשונה הוא מדגים מספרות האמוראים שבה היא אכן מצויה הרבה (ובהמשך גם בספרות הגאונים).²⁶ ייתכן שהמסורות השונות והשיקולים הדקדוקיים, הסמנטיים והפרוזודיים השונים שנקשרו בצורה זו עומדות ברקע הניסוח הזהיר שאותו הוא נוקט בהערתו על "שירי הדם": "כן עקר נקודו" (עמ' 50). כלומר – זוהי הדרך העיקרית בניקוד התיבה, אך אין לשלול גם דרכים אחרות. דוגמה זו עשויה ללמד כי העקביות המאפיינת את עבודתו של בער אינה חזות הכול עבורו. הוא מעדיף אומנם את הניקוד "שְׁיָרִי" וכך מעמיד בדרך כלל בסידורו, אך מכוח אילוצי החריזה הוא נוקט דרך אחרת בניקוד הפיוט.

2.2 אֶרְכָּה (עמ' 687)

השורש אר"ך מצוי הרבה במקרא, ונגזרות ממנו צורות פועל (בעיקר בבניין הפעיל, מעט בקל) ושם (אַרְךָ, אֶרְךָ/אַרְךָ²⁷). שם תואר נוסף עולה במקרא שלוש פעמים, ובנקבה בלבד: אֶרְכָּה (ש"ב ג, א; ירמיה כט, כח; איוב יא, ט). כך מעמיד אותו בער בפיוט "יוצר" לפרשת פרה: "בְּאוֹר אֶרְכָּה וְעֶמְקָה. בָּהֶם בָּאֵהָב לְחֶשֶׁקָה. כְּרִבִּיד לְצִנְאָר לְחֶפְקָה" (עמ' 687), ורואה לנכון להעיר על כך:

ארכה ועמקה, התורה שהיא ארוכה מארץ ורחבה ועמוקה מני ים, ומל' איוב י"א ח', ט'.

ונראה מזה שהנכון אֶרְכָּה בכ"ף דגושה שהיא ל' נקבה מן אֶרְךְ דוגמת אֶדָּמָה עֲנָג עֲנָגָה במשקל הכבד. והאומר אֶרְכָּה טועה כי הוא ל' תרופה.

הצורה "אֶרְכָּה" אינה מעוררת כל קושי דקדוקי: היא משקפת את המציאות במקרא בשם תואר זה גופו²⁸ ואת נטייתם של שמות תואר אחרים בעברית, אך הערתו של בער באה על רקע מסורת אחרת שהגתה כאן "אֶרְכָּה", בכ"ף רפה. כך מוצאים בסידורים שכללו את הפיוטים, בקובצי

²⁵ כך הוא נוסח "פיטום הקטורת" המצוי בסידורים, אך במקורו התלמודי יש גרסה אחרת שנעדרת ממנה הצורה "שיריים": "אחת לשישים או לשבעים שנה היו מפטמין אותה לחצאין" (כריתות ו ע"א). כך גורסים כאן עדי הנוסח הטובים של התלמוד הבבלי, וכך אף במהדורות הדפוס הנפוצות.

²⁶ על פי עדותו של ר"י עמדין היא מופיעה "בקצת גרסאות" אף במשנת "איזהו מקומן" (לוי"א סי' מג). הוא מעדיף את "שירי-", ובסוף דבריו אף מעלה את האפשרות שזו הצורה המקורית ואילו הצורה הרווחת "שירי" נוצרה כתוצאה של חילוף גרפי בין הו"א"ו והי"ד.

²⁷ המדקדקים חלוקים בשאלה מהי צורת היסוד העומדת בבסיס הנסמך "אֶרְךָ-" (כמו בצירוף "אֶרְךָ אפים"). ראו בן-יהודה בערכו (עמ' 392 הערה 2).

²⁸ כפי שמעיר בער, לשון הפיוט כאן מיוסדת על המקרא: "עֶמְקָה משאול מה תדע, אֶרְכָּה מארץ מדה ורחבה מני ים" (איוב יא, ט).

יוצרות שנדפסו,²⁹ וכך מנוקד גם אצל היידנהיים בחלק הפיוטים הנספח לחומש "מאור עיניים" שלו: "בְּאֹרֶךְ אֶרְוֶה וְעִמּוּקָה" (שמות סו ע"ב). בער קובע כי זוהי טעות שכן "אֶרְוֶה" עניינה תרופה ומזור לחולי, ואילו בפיוט מתבקש שם תואר שהוראתו 'אֶרְךְ'. דברים דומים כתב רש"ס במקום אחר ביחס לצורת הריבוי של שם תואר זה, ואף הוא בא לדחות את המסורת הקוראת בכ"ף רפה: "חיים אֶרְכִּים. כ"ה רי"ש בשור"ק [=קובוץ] והכ"ף דגושה כמו ארכה מארץ מדה (איוב י"א) שהוא תאר מענין אריכות אבל כשהרי"ש במלאפוי"ס [=שורוק] אז הכ"ף רפה והוא מענין רפואה כמו אעלה אֶרְכָה לך (ירמ' ל"ו)."³⁰

שם התואר "אֶרְךְ" בנטייתו השונות עולה בסידור בנוסחאות רבות של תפילה ופיוט, ושאלת צורתו ונטייתו נידונה במחקר. עדויות מנוקדות (בכתבי היד ובדפוסים) ומסורות ההגייה של העדות מלמדות כי נהגו בו דרכים שונות. בר-אשר מציג סקירה מפורטת של הממצאים במסגרת דיון מקיף במשקל פֶּעַל וחלופותיו,³¹ ועומד על כך כי במקורות הטובים של לשון חז"ל צורת היחיד היא "אֶרְךְ" (כלים ט, ז; נגעים י, א). צורה זו מופיעה גם בטקסטים מנוקדים בניקוד בבלי,³² והיא עולה מהחריזה בפיוטים שונים.³³ לעומת היחיד בכ"ף רפה, הצורות הנטויות מופיעות בכתבי היד הטובים למשנה בדרך כלל בכ"ף דגושה: "אֶרְוֶה" (ברכות א, י), "אֶרְוֶה" (נדרים א, ה),³⁴ אך יש בהם גם "אֶרְוֶה", "אֶרְוֶה" ברפיון הכ"ף, וזהו הניקוד הרווח בדפוס המושג המוקדמים. בר-אשר מציין להגייה זו גם במרכז תימן ובמסורת מרוקו. עדויות על צורות כאלה בכ"ף רפה, שלא על דרך המקרא, עולות גם מאשכנז. אלדר מדגים זאת מניקודם של מחזורים המשקפים את ההגייה הקדם-אשכנזית,³⁵ אולם צורות אלה המשיכו להתקיים בפייהם של המתפללים וזהו הניקוד השכיח בסידורים ובמחזורים אשכנזיים המצויים. על רציפותה של הגייה זו במסורת האשכנזית מלמדת העובדה שאף בסדר עבו"י מבצבצות ועולות צורות נטויות בכ"ף רפה: בנוסח "יהי רצון" שלפני ברכת החודש יש אצלו "ותתן לנו חיים אֶרְוֶים" (עמ' 232), וכך גם בסדר כפרות בערב יום כיפור: "ואני אכנס ואלך לחיים טובים אֶרְוֶים ולשלום" (עמ' 408).³⁶ צורת היחיד

²⁹ כך בקובץ יוצרות שנדפס בונציה בשנת שצ"ו, רס ע"א.

³⁰ סידור רש"ס, ב, עמ' 172. לדבריו, הצורות נבדלות לא רק בשאלת הדגש אלא גם בניקודן. בניגוד לדבריו, במקרא מופיעה "ארכה" במשמעות של 'תרופה' בכתוב חסר וא"ו ובקובץ: אֶרְכָה, וכך אף בפסוק שהוא מביא בדבריו (ירמיה ל, ז). פעמיים מנוקד "אֶרְוֶה" (נחמיה ד, א; דבה"י ב כד, יג).

³¹ בר-אשר, מחקרים, ב, עמ' 236-237.

³² ייבין, ניקוד בבלי, עמ' 952.

³³ בר-אשר, מחקרים, עמ' 237 הערה 39. דוגמאות נוספות אצל טובי, עמ' 145. "ארוך" נזכרת גם במאמרו של אשכנזי בין צורות הלשון החסרות, לדעתו, במילון אבן-שושן החדש (תשכ"ו). ראו אשכנזי, מילונות עברית, עמ' 125-126.

³⁴ הכ"ף דגושה גם בצורה "ארוכות" המשמשת כשם עצם: "ארוכות של נתומים" (עדיות ז, ז), "ארוכות המיטה" (שבת כג, ה).

³⁵ אלדר, מסורת, ב, עמ' 231; מילון בן-יהודה בערכו (עמ' 382 הערה 5): "כך הקריאה המסורה, בכף רפויה".

³⁶ גם אצל היידנהיים מופיעה בשתי הזדמנויות אלה הצורה הרפויה "אֶרְוֶים" (סז ע"ב; קלג ע"ב).

"אַרְוֶה" מתועדת אף היא אצל בער, בזמר "יום שבת קודש הוא" לליל שבת: "ואם שולחן כדת ערוך, ומלאך אל יענה בְּרוּךְ, זה יהיה זמן אַרְוֶה" (עמ' 202). כך מנקד בער, כמתבקש מהחריזה, ונותן בכך ביטוי למסורת ההגייה הוותיקה שהכיר, המשקפת נטייה שונה מהמקרא. דוגמה מוכרת יותר יש בנוסח ברכת המזון לליל הסדר: "הרחמן הוא ינחילנו (ליום שכולו טוב, יום שכולו אַרְוֶה" וכו'. כך מנוקדת הצורה בהגדות אשכנזיות רבות, גם כיום. ואולם, אף על פי שבער הכיר את הקריאה "אַרְוֶה" ואת נטייתה בכ"ף רפה (וכך ניקד בכמה מקרים בסידורו), בקריאת הפיוט הוא מעדיף את הצורה המקראית הדגושה "אַרְוֶה" ושולל את ההגייה "אַרְוֶה". הוא מצביע על הפסוק העומד ביסוד לשון הפיוט: "עֲמָקָה מִשְׁאֹל מִה תִּדַּע, אַרְוֶה מֵאֶרֶץ מִדָּה וּרְחֵבָה מִנִּי יָם" (איוב יא, ח-ט), ועל פיו מנקד "'פֶּאֱוִר אַרְוֶה וְעֲמָקָה". ניקוד זה משרת כאן גם צורך סגנוני: דיגוש הכ"ף אינו נדרש אומנם לצורכי חריזה, אך הוא עולה יפה ברצף "אַרְוֶה וְעֲמָקָה", וכמעט מתבקש ממנו מכוח "זיווג המילות".³⁷ ייתכן שכך יש להסביר את הניקוד "אַרְוֶה" המופיע כאן במחזור וורמייזא: (א, עמ' 21), ובניגוד לנטייה בכ"ף רפה המצויה בו בדרך כלל.

מכל מקום, דבריו של בער הם עדות נוספת להשתמרותה של ההגייה הקדומה "אַרְוֶה" בכ"ף רפה בפיהם של אשכנזים עד המאה התשע-עשרה! היא שרדה את מגמות התיקון של מדקדקי הסידור על דרך לשון המקרא, ואף בסידורים הנדפסים כיום עוד אפשר למצוא אותה. עם זאת, בקרב דוברי העברית החדשה גם גורלה נחרץ: בלשון הדיבור משמשת רק הנטייה אַרְוֶה-אַרְוֶה-אַרְוֶה-אַרְוֶה האופיינית לשמות תואר בעברית, ובלשון הדיבור לא נותר זכר להגייה בכ"ף רפה. נראה כי ההבחנה שביקשו רש"ס ובער לקבוע בין "אַרְוֶה" במשמעות 'אריכות' לבין "אַרְוֶה" במשמעות 'רפואה' הוטמעה בעברית החדשה, וסטייה ממנה נתפסת כטעונה הסבר או תיקון.³⁸

2.3 עֲזָרָתִי (עמ' 633)

התיבה "עֲזָרָה" שהוראתה 'חצר המקדש' מתועדת במקרא רק בצורת הנפרד שלה,³⁹ אולם צורות נטויות עולות הרבה בעברית שלאחר המקרא – במגילות מדבר יהודה, בתרגומי המקרא ובספרות התנאים והאמוראים. הן משמשות גם בלשון הפיוט, ודוגמה אחת כזו נקריט בפיוט "זולת" לשבת

³⁷ על תופעה זו בפיוט ראו יהלום, שפת השיר, עמ' 125-133.

³⁸ "וכיום מבחינים בין ארוכה בדגש לארוכה ברפה שמשמעה רפואה" (אבינרי, היכל המשקלים, עמ' 337). וראו גם לשוננו לעם מג (תשנ"ב) עמ' 38-39. מהשאלה המופנית לאקדמיה נראה שהשואל מכיר את הניקוד "חיים אַרְוֶה" בסידור, אך אינו מודע לשורשיו ועל כן מנסה להציע לו הסבר מפולפל המבוסס על המשמעות 'רפואה'. יש להעיר כי בכללי החולם של האקדמיה נזכרו הצורות ארֶוֶךְ-ארוכים כצורות תקניות, חלופיות.

³⁹ יש שסברו כי צורת נסמך של "עזרה" מתועדת בפסוק "עֲזָרָת פֹּעֲלִי אוֹן" (ישעיה לא, ב). ראו 'דעת מקרא' על המקום, הערה 3. אפשרות זו נזכרה גם בדבריו של דניאל לייבל במסגרת דיוני האקדמיה ללשון העברית בתיבה זו, ראו זיכרונות האקדמיה ללשון העברית, 7, עמ' 126.

ראש חודש, בחרוז החותם את הפיוט: "בְּבִיצָת פּוֹדֵן וְסִפִּיר חֶזֶק עֲזָרְתִּי, בְּרוֹשׁ תִּדְהָר וּתְאָשׁוּר
 רְהִיטִי בְּרוֹתִי חֲזָרְתִּי, וּבִמְעַן שִׁיר מְטִיבִים כָּאֵז בֵּינִי גִזְרְתִּי, הַחֲזֵק מִגֵּן וְצִנָּה וְקוֹמָה בְּעֲזָרְתִּי" (עמ'
 633). כך מנקד בער בסידורו, אך מעדויות כתובות ומסורות שבעל-פה עולה קיומן של אפשרויות
 נוספות בנטיית של התיבה "עֲזָרָה". בר-אשר הציג את הממצאים בכתבי היד הטובים של המשנה
 ודן בהם,⁴⁰ ובזיקה לכך הרחיב כהן את היריעה, כשהוא מתמקד במסורת ההגייה האשכנזית של
 התיבה.⁴¹ הוא עמד על כך כי "עֲזָרָה" נוטה באחת משלוש דרכים: "עֲזָרְתִּי", "עֲזָרְתִּי",
 והן מייצגות מסורות ניקוד מבוססות החוזרות אל עדי הנוסח הטובים של לשון חכמים: בכ"י
 פארמה א ובכ"י פארמה ב מנוקד "עֲזָרְתִּי", וכך גם במסורת הניקוד הבבלי, ואילו בכ"י קאופמן
 ובכ"י פריז מוצאים את הניקוד "עֲזָרְתִּי", בקמץ מתקיים. שתי אפשרויות אלה התגלגלו בנתיבי
 המסירה וההגייה, ומקובל לראותן כמייצגות את החילוק שבין מסורת ההגייה הספרדית מחד
 (עֲזָרְתִּי), והאשכנזית מאידך (עֲזָרְתִּי).⁴² עליהן יש להוסיף את צורת הנסמך "עֲזָרְתִּי" על דרך
 הסגוליים, והיא השלטת במסורת תימן.⁴³ מסורות חלוקות אלו מצאו את ביטויין בהחלטות
 האקדמיה ללשון העברית: בתחילה ניתנה עדיפות לצורה "עֲזָרְתִּי", אך הותר השימוש גם בשתי
 הצורות האחרות עֲזָרְתִּי, עֲזָרְתִּי,⁴⁴ ואילו בהמשך נתקבלה החלטה הקובעת את הצורה
 ה"אשכנזית", "עֲזָרְתִּי", כצורה הראשית.⁴⁵

כאמור, בהופעתה בפיוט הנזכר בער מנקד "עֲזָרְתִּי" (בשונה מההגייה האשכנזית הרגילה של
 התיבה), ובהערה הוא פורס את האפשרויות האחרות ואת השיקולים בקביעת ניקוד התיבה:⁴⁶

עזרתי, הנה הסמיכות מן עֲזָרָה שהוא חצר בה"מ לא נמצא במקרא, ולפי הדקדוק היה
 לנקד עֲזָרְתִּי עֲזָרְתִּי דוגמת עֲגֻלָּה וְעֲגֻלָּתוֹ וכן נוטה גם דעת בעל תוספות י"ט במדות פי' ב'.
 אמנם הקריאה המורגלת היא עֲזָרְתִּי וכן נוקד גם בכ"י, ונבדל בזה מן עֲזָרְתִּי שהוא ל' עזר
 וישועה, ואין לשנות אחרי שיש לו חברים במקרא כנראה במכלול שקל פִּעֻלָּה וראה גם
 למעלה דף 39.

בער עומד על הקושי בניקוד התיבה הנובע מהעובדה שצורת הנסמך שלה אינה עולה במקרא,
 ומציין את הניקוד "עֲזָרְתִּי" המתבקש מדקדוק המקרא (כמו עֲגֻלָּה <עֲגֻלָּת). נטייה זו מאפיינת את

⁴⁰ בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 1306-1307; 1317-1318.

⁴¹ כהן, עזרה.

⁴² אלדר, מסורת, ב עמ' 150.

⁴³ כהן, עזרה, עמ' 36 הערה 6.

⁴⁴ החלטות האקדמיה בדקדוק, מהדורה שנייה (תשס"ז), עמ' 19.

⁴⁵ החלטות האקדמיה בדקדוק, מהדורה שלישית (תשע"ד), עמ' 21.

⁴⁶ דבריו אלה של בער נזכרו ונידונו אצל כהן. חלק מהדברים שיובאו להלן נזכרו במאמרו, אף על פי כן, לא נמנעתי מלהציג את הדברים בהרחבה, ובמידה מסוימת אף להציע נקודת מבט שונה במעט.

ההגייה האשכנזית בצירופים אחרים (לדוגמה: עֲזָרַת נשים), והוא מביא לה חיזוק מעדות קדומה הנזכרת בפירוש "תוספות יום טוב" למשנה מידות ב, ו: "כתב ראבי"ה עזרת ישראל מצאתי נקוד העיין בסגול". ר' יום טוב ליפמן הלר חי במאה השש-עשרה, אך העדות המובאת בדבריו לניקוד 'עֲזָרַת' קודמת לזמנו במאות שנים, ומיוחסת לראבי"ה, רבנו אליעזר בן יואל הלוי, בן המאה השלוש-עשרה. זוהי התקופה שאליה נהוג לתארך את כתבי היד פרמה א ופרמה ב למשנה, וכאמור, זהו הניקוד המופיע בהם. אף אם לא נתפתה להשערה כי לכתבי-יד אלה התכוון ראבי"ה בדבריו "מצאתי נקוד", הרי שהדברים עולים בקנה אחד ומתאימים לזמנם ולמקומם.

אף על פי כן בער מכריע לנקד כאן "עֲזָרַת", בקיום הקמץ, וטוען כי זו "הקריאה המורגלת". הוא מוצא לו תיעוד בכתב-יד ומציין כי יש לו יתרון סמנטי על פני הצורה "עֲזָרַת" המזדהה עם הנסמך של "עֲזָרָה".⁴⁷ הגם שזו אינה דרך הנטייה העיקרית של משקל זה במקרא, היא אינה זרה לו, ובער מציין לשמות דומים הנוטים אף הם בקיום הקמץ: מְעָרָה-מְעָרַת, תְּעָלָה-תְּעָלַת.⁴⁸ אומנם, דומה שטיעונים אלה לא נועדו אלא לבסס את "הקריאה המורגלת" המוכרת לו בפיוט זה שאותה הוא מבקש לקיים, לאחר שהוא מוצא לה "חברים במקרא".⁴⁹ לדיון הדקדוקי יש להוסיף שיקול פרוזודי שכנראה הייתה לו השפעה במקרה זה הניקוד "עֲזָרַת" מתבקש גם מהחריזה בפיוט שכן מקבילה אליה 'חֲזָרַת'.

דברים דומים כותב בער בביאורו לקינות לתשעה באב על חרוז העולה בקינה "איך תנחמוני הבל" של הקליר: "זָנְבִּים בְּאֹוֵי וְהִדְבִּיא. בַּעֲזֶרֶת הַמְּלָכִיא. אֲרִיֹוֹף כְּמוֹ לְבִיא. עַל דָּם לֶחֶן וְנָבִיא".⁵⁰ גם כאן הוא מעדיף את הניקוד "עֲזָרַת-", כפי שמנוקד ב"ספרים ישנים" ובאופן שיוצר בידול בינה לבין הנסמך של 'עֲזָרָה':⁵¹

בַּעֲזֶרֶת. בחצר המקדש; וכן נקודו בס"י ונכון דוגמה מְעָרָה מְעָרַת וכדי להבדילו מן עֲזָרַת

שהוא לי עזר (בער, קינות, פח ע"ב)

⁴⁷ נימוק זה נזכר גם בדבריו של טור-סיני בדיוני האקדמיה ללשון העברית בעניין זה: "ואם אפשר להבחין בין שתי המלים, כדאי להבחין. אני בעד הבחנה" (שם, עמ' 128). הזהות שעשויה להיווצר בין צורות הנסמך של 'עֲזָרָה' ו-'עֲזָרַת' שנזכרת בדברי בער כנימוק להעדפת עֲזָרַת-, משמשת בדברי תוי"ט כסיבה להעדיף דווקא את 'עֲזָרַת-': "וכן נראה דשם דבר הוא לשון עזרה דבפרק תפלת השחר בירושלמי מפרש עֲזָרָה שמשם עֲזָרָה באה לעולם שנאמר ישלח עֲזָרָךְ מקדש". על מהימנותה של ההפניה לדרשה בירושלמי ראו כהן, שם, עמ' 37 הערה 8.

⁴⁸ כמה שמות כאלה נמנו על ידי רד"ק במכלול, קנח ע"ב-קנט ע"א. יש להעיר כי אף על פי שצורתן זהה ומבחינה סינכרונית נראה כי כולן שקולות במשקל קְטָלָה, לאמיתו של דבר אין זה כך. ב'מערה', לדוגמה, המ"ם אינה שורשית, וגם ביחס ל'תעלה' לא ברור שורשה וגיוזונה. וכבר העיר על כך בן-חיים בדיון באקדמיה, שם, עמ' 125.

⁴⁹ דיון מפורט בעניין זה יש בהערה על הצירוף "לוית המת" בברכות השחר (עמ' 39), ובער מפנה לשם. לאחר הביורור האם צורת היסוד היא 'הִלְוִיָּה' במשקל הִקְטָלָה או 'לְוִיָּה' במשקל קְטָלָה, בער דן בניקודה של צורת הנסמך: לְוִיָּת- או: לְוִיָּת-. הוא מעדיף את הניקוד בקמץ מתקיים, וגם כאן, עומד שיקול דומה ברקע הכרעתו של בער: "אבל קריאתנו המורגלת לְוִיָּת המת ואין לשנות אחרי נמצא לה דומים..."

⁵⁰ גולדשמידט, קינות, סי' כט, עמ' קג.

⁵¹ גולדשמידט מנקד כאן "בַּעֲזָרַת המלביא", ומעיר: "אינו ברור אם 'בעזרת' נסמך הוא למלת עֲזָרָה או עֲזָרָה". במסורת הספרדית, כאמור, אין הבדל ביניהן.

מעבר לטיעונים הדקדוקיים, דבריו של בער (בסידור ובקינות) מלמדים על המסורות השונות שהתהלכו באשכנז: ההגייה ה"ספרדית" 'עֶזְרֵת'- הייתה ידועה לו, וכך כנראה נשמעה בציבור בבית הכנסת באמירתו של הפיוט לשבת ראש חודש,⁵² ואולי אף בקינה לתשעה באב.⁵³ עמדה דומה עולה מדברי ר' יעקב עמדין בפירושו "לחם שמים" למסכת מידות (ב, ו). לאחר ציטוט עדות ראבי"ה על הניקוד "עֶזְרֵת-", הוא כותב: "אעפ"כ יותר נראה קריאת העולם. שלא לשנותה בסמיכות. כמו מערת המכפלה. תעלת הברכה. מצדות סלעים". הוא מעדיף את ההגייה "עֶזְרֵת-", בקיום הקמץ ובהיקש לצורת הנפרד, והיא נתפסת אצלו כ"קריאת העולם" (במקרה זה – במשנה).⁵⁴ במחקר מקובל להתייחס לקריאה זו כמשקפת את הגיית הספרדים, בעוד שביחס למסורת האשכנזית נזכרת הקריאה "עֶזְרֵת-", אולם נראה כי אין מדובר בחלוקה מובהקת והרמטית בין המסורות: ברגרין מציין את הניקוד "עֶזְרֵת נשים" המצוי במחזורי פולין,⁵⁵ ודבריהם של ר"י עמדין ושל בער מלמדים כי בזמנים ובמקומות מסוימים (או בקריאתם של פיוטים מסוימים), זו הייתה ההגייה המקובלת והרווחת.

2.4 בְּשַׁעְתּוֹ (עמ' 600)

אחת הסליחות לתענית חמישי נחתמת בחרוז: "מְדוּעַ אָדָם לְלִבּוֹשֶׁךָ תִּקְרַב עוֹנֵתוֹ. וְיִזְוֶנְךָם עַל בְּגָדֵי עֲטִיתוֹ. סֵלָה נוֹדָה יוֹם הַבָּא בְּשַׁעְתּוֹ. זֶה ה' קוֹיֵנוּ לוֹ נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בִּישׁוּעָתוֹ" (עמ' 600). בער מנקד "בְּשַׁעְתּוֹ" (בניגוד לאופן שבו ניקד במקומות אחרים בסידור) ובהערה הוא מצדיק זאת ומעיר על דקדוק התיבה והמסורות בהגייתה.

התיבה "שְׁעָה" אינה עולה בעברית המקראית, אך בספרי המקרא הכתובים ארמית מוצאים אותה פעם אחת בצורת הנפרד: "אשתומם כְּשַׁעָה חֲדָה" (דניאל ד, טז), ועוד ארבע פעמים ביידוע: שְׁעָתָא/שְׁעָתָה (דניאל ג, ו; ג, טו; ד, ל; ה, ה). בהשפעת הארמית היא נכנסה לאוצר המילים של לשון חכמים והיא הולכת משמשת בעברית, ודומה כי הכותבים והדוברים אינם מודעים למקורה הארמי. ניקודה של צורת הנפרד הוא מוסכם: שְׁעָה, אך בצורותיה הנטויות יש מסורות חלוקות,

⁵² כהן עומד על כך שהתיבה 'עזרת' נמצאת בחרוז החותם את הפיוט, שנאמר בקול על ידי שליח הציבור ראו כהן, שם, עמ' 40.

⁵³ בשונה מהדברים שכתב בער על "עזרת" בפיוט לשבת ראש חודש, בהערה בקינות בער אינו מזכיר את "הקריאה המורגלת", וקשה לדעת באיזו מידה הניקוד בקיום הקמץ משקף את המציאות.

⁵⁴ בהערה על הפיוט בער כותב: "אמנם הקריאה המורגלת היא עֶזְרֵת". כהן מפרש את דבריו באופן מצומצם כמתייחסים להרגל הקריאה של פיוט זה (כהן, שם, עמ' 40), בין היתר משיקולי חריזה (שם, הערה 14). אולם מדברי ר"י עמדין עולה, לכאורה, כי ההגייה ה"ספרדית" בקיום הקמץ הייתה שגורה בפה של אשכנזים בכלל, ולא רק בפיוט שאליו מתייחס בער. עמדין התגורר במקומות שונים במזרח ומרכז אירופה (גליציה, אלטונה, אמדן) וקשה לקבוע מהו ה"עולם" שעל הרגל קריאתו הוא מעיד כאן. אין להוציא מכלל אפשרות שדבריו בעניין זה משקפים את ההגייה הספרדית שהייתה שגורה בפיו גרסה דינקותא מבית אביו, החכם צבי, שעשה כמה שנים בסלוניקי (ראו על כך, בהקשר אחר, אצל כהן, הגפן, עמ' 190).

⁵⁵ זיכרונות האקדמיה, שם, עמ' 128.

ומדקדקי הסידור נדרשו אליהן. סוגיה זו נתבררה באופן מקיף על ידי ילון, והוא פרש את ניקודיה השונים של התיבה בכתבי היד, בדפוסי המשנה ובתרגומים ולצידם בחן את המסורות שבעל-פה.⁵⁶ עיונו העלה מגוון רחב של אפשרויות הנבדלות זו מזו ברב או במעט, אך הצד השווה לכולן הוא שי"ן מונעת – בקמץ או בפתח: שַׁעַת/שַׁעַת, שַׁעַתו/שַׁעַתו/שַׁעַתו/שַׁעַתו. את הניקוד "שַׁעַת-", בשווא, הוא מייחס (בצדק) לרז"ה, אך את תפוצתו הנרחבת ואת התאזרחותו בפייהם של דוברי העברית יש לתלות במדקדקי לשון התפילה שקיבלו את עמדתו ונתנו לה ביטוי בסידוריהם. צורות נטויות של השם "שעה" מזדמנות כמה פעמים בנוסח התפילה ובפרקי המשנה הנדפסים בסידור. בתפילת אבינו מלכנו: "תהא השעה הזאת שעת רחמים ועת רצון מלפניך" (עמ' 111), בפרק "במה מדליקין": "על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לדתן" (עמ' 194), ובמסכת אבות: "בשעת הנאתם... בשעת דחקו" (ב, ג; עמ' 274), "בשעת כעסו... בשעת נדרו... בשעת קלקלתו" (ד, כג; עמ' 284). בסידורי אשכנז, כמו במסורות רבות אחרות, הניקוד הרווח הוא על דרך הסגוליים, בפתח ובמלעיל: "שַׁעַת-". כך מנקד רש"ס (ב, 305, 570, 600, 651) וכך הוא בסידור ר"ע ור"א (לח ע"א, סז ע"א, סז ע"ב, עב ע"א). על תפוצתו הרחבה של ניקוד זה אפשר ללמוד גם מדברי רז"ה, שאומנם מתנגד אליו אך מעיד בפתח דבריו כי "בכל הנסחאות מצאתי שעת רחמים כולו פת"ח".⁵⁸ הניקוד "שַׁעַת" משקף, אפוא, מסורת הגייה אשכנזית וותיקה, אשר עולה גם מניקודם של מחזורי אשכנז,⁵⁹ וכפי שהראה ילון הוא משתלשל באופנים שונים מעדויות קדומות נוספות. רז"ה היה הראשון שערער על ניקוד זה וביקש לתקנו. הוא מתקשה להבין כיצד הוא נגזר מהנפרד "שַׁעַת", ומציע שתי חלופות לניתוח הצורה ולניקוד הנסמך שלה. על פי האפשרות האחת, "שַׁעַת" נגזרת מהשורש שו"ע וצורת הנסמך שלה "שַׁעַת-", בקמץ (ובמלרע, כמו קָמָה <קָמַת). האפשרות השנייה, שבה הוא תומך, היא שהתיבה נגזרת מהשורש שע"י, וצורת הנסמך תהיה אפוא "שַׁעַת-", בחיטוף הקמץ (כמו שְׁנָה <שָׁנַת). רז"ה אף מציע הסבר סמנטי הקושר את "שַׁעַת" לשורש שע"י. הוא מכיר, כאמור, בכך שההגייה המקובלת היא "שַׁעַת-", ומעלה השערה לגבי האופן שבו היא השתרשה בפי הציבור:

ומה ששגור בפי הכל לומר שעת רחמים כולו פת"ח. אחשוב אני לפי שכלל מונח אצל המדקדקים שהשו"א נוטה לקריאת אות הגרון שאחריו. ומזה נולד הטעות מה שנקדו

⁵⁶ ילון, מבוא, עמ' 117-123.

⁵⁷ במהדורה ראשונה של הסידור יש שיבוש במספור העמודים, ולאחר דף סח, נדפסת מסכת אבות בדף שמספרו סה. בהפניות הנזכרות כאן, סז ע"ב מכוון למסכת אבות, בסבב השני של העמודים הממוספרים ב-ס.

⁵⁸ ש"ת, סי' קלח.

⁵⁹ אלדר, מסורת, ב, עמ' 279.

ניקוד זה. ואכן, בפיוט הנדון מתבקש לנקד בקמץ לפני הכינוי לזכר: "...עונתו... עטיתו... בשעתו... בישועתו", וכך גם לפני הכינוי לנקבה בקרובה של הקליר שהוא מציין אליה: "רעד קהסכית טעם תחלת משנתה. פרה בת שתים עגלה בת שנתה. בצר ציר תחן קקשב שמועתה. נא מני ופרה מורה הלכה לשעתה" (עמ' 689). אף על פי כן, בניקודם של פיוטים אלה בער מעניק משקל ל"הרגל הקריאה" ועל פיו מכריע לנקד בניגוד לשיטתו הדקדוקית ולדרכו בניקוד הסידור, ובאופן שאינו תואם את החרוזה: "בשעתו", "לשעתה". ניקודו זה משקף, כאמור, את מסורת ההגייה הוותיקה שעת-שעתו-שעתה שהייתה בפיהם של יהודים מדורי דורות, כפי שעולה מניקודם של משניות וסידורים, וכפי שהראה ילון.

ואולם, קשה להתעלם מכך שהגייה זו אכן אינה משתלבת כראוי בחרוזות הפיוטים: עונתו-עטיתו-בשעתו-בישועתו, משנתה-שנתה-שמועתה-לשעתה (ויש להוסיף ולהעיר כי מלבד התנועה הקודמת לכינוי (שווא ולא קמץ), החרוזה לקויה גם מצד דיגוש התי"ו). לכאורה, יש כאן ראייה כי הנטייה בשווא (שעת-שעתו-שעתה) היא קדומה והייתה בשימוש כבר בימיהם של ראשוני הפייטנים, אך צורות אלה אינן מתועדות במסורות שבכתב ושבעל-פה, והמחקר מלמד כי מדובר בתיקון על פי דקדוק מבית היוצר של רז"ה במאה השמונה-עשרה. הבנה זו לצד ההנחה שהפייטן לא התרשל במלאכת החרוזה מובילות למסקנה כי הוא החזיק במסורת הגייה אחרת. מסורת כזו אכן מוכרת במקורות: שעת-שעתו-שעתה. כך מנוקד בכ"י פארמה א ובטקסטים מלשון חכמים המנוקדים ניקוד בבלי, וזוהי מסורת הקריאה של התימנים. זהו הניקוד שהכריע ילון להעמיד במשנה.⁶³ נטייה זו מקיימת תי"ו רפה וקמץ לפני הכינוי כמתבקש מהחרוזה בפיוט, אך בניגוד ל"שעתו" "שעתה" היא מתועדת בכתבים מנוקדים ובמסורת הגייה עבריות קדומות.

2.5 פְּרָכוֹת (עמ' 685)

בפיוט "יוצר" לשבת 'הפסקה שניה' מתאר הפייטן את השימושים השונים שנעשו בכספי התרומות שהובאו למקדש: "עוד מִמֶּנָּה שֶׁכֶּר מְלִמְדֵי הַלְכוֹת שְׁחִיטָה וְקִמְיָצָה וְשִׁכָּר אוֹרְגוֹת בְּפָרְכוֹת" (עמ' 685).⁶⁴ ניקודו של בער, פְּרָכוֹת, הוא זר לדוברי העברית החדשה אשר רגילים בנטייה פְּרֻכֹּת-פְּרוֹכֹת, בקיום החולם.⁶⁵ כך מופיע במילוני העברית החדשים, וכך נקבע בהחלטות האקדמיה.⁶⁶

⁶³ ילון, מבוא, עמ' 120.

⁶⁴ על פי כתובות קו ע"א.

⁶⁵ בלשון המאוחרת מתנהגת תנועת o בצורה זו, ובדומות לה, כאילו היא ארוכה מיסודה. לצד הריבוי בחטף-קמץ על דרך המקרא מציין רד"ק לאפשרות בקיום החולם: "והקבוץ בקורות פתנות בחולם או בקמץ חטף" (מכלול). בהמשך, במשקל פֻעֶלֶת הוא מעמיד ריבוי בחולם: "והקבוץ פְּרוֹת, בְּצוֹרֹת" (שם, קסא ע"א). רד"ק מציין לצורת ריבוי נוספת העולה בספרות חז"ל: פרכיות (פדר"א פרק מא).

כמו בדוגמאות אחרות, גם כאן קיומן של מסורות ועמדות שונות נובע מכך שצורת הריבוי של "פְּרָכָת" אינה מתועדת במקרא.⁶⁷ היא עולה לראשונה במשנה (שקלים ה, א-ב; יומא ה, א) ובכתבי היד הטובים מנוקד "פְּרָכֹת",⁶⁸ וכך בטקסטים בניקוד הבבלי.⁶⁹ זהו ניקודה הרגיל בהופעתה בפיוטים במחזורי אשכנז הקדומים,⁷⁰ ומסורת הגייה זו נשתמרה בפיהם של יהודי אשכנז גם במהלך מאות השנים שלאחר מכן. עדות על כך עולה מדבריו של ר' שלמה זלמן גייגר בחיבורו "דברי קהלת": "ומ"ש בכל המחזורי "הפְּרָכֹת", אינני יודע למה עשו כן הרבים ממלת פרכת".⁷¹ בהמשך הוא מציג ניתוח דקדוקי של הצורה ומציע את הריבוי (המלאכותי) "פְּרָכֹת", אך חשיבותה של ההערה היא בראש ובראשונה במה שמעיד בראשית דבריו: במחצית המאה התשע-עשרה עדיין נשמעה באשכנז ההגייה "פְּרָכֹת" וכך נדפס בכל המחזורים.

גייגר ובער חיו ופעלו בפרק זמן אחד ובקרבת מקום, ויש להניח כי עדותו של גייגר על המצוי במחזורים בימיו תקפה גם ביחס למה שבער הכיר, ראה ושמע סביבו. אף על פי כן, במקרה זה בער אינו מבסס את עמדתו על "הקריאה המורגלת" ואינו מזכיר אותה, אלא פונה לספרות חז"ל:

בְּפְרָכֹת כן הוא במשנה ב' פרק ה' דשקלים גם בירושלמי בגמרא שם, גם במס' כתובות דף

ק"ו, א'. ונראה שהקמץ הוא רחב, וראה בבאורי לקינות דף ט"ו.

כידוע, למשנה ולתלמוד אין מסורת ניקוד והגייה מוסכמת, ונראה שקביעתו של בער כי "כן הוא במשנה" וכו' מתבססת על צורת הכתיב המופיעה בהם: לדעתו, הכתיב החסר "פרכות" מעיד על כך שהחולם בצורת היחיד "פְּרָכָת" נחטף ואינו מתקיים בנטייה. זו צורת הכתיב במהדורות הדפוס הנפוצות, אולם במקרה זה הדברים עולים בקנה אחד עם המציאות בעדי הנוסח הטובים של ספרות חז"ל המעמידים כמעט בכל מקום את הכתיב החסר "פרכות".⁷² מכל מקום, גם אם כתיב זה עשוי להעיד על חיטוף החולם, לא ניתן להסתייע בו לקביעת ניקודה של הפ"א. בער מנקד

⁶⁶ החלטות האקדמיה בדקדוק, מהדורה שניה (תשס"ז), עמ' 16, 29. צורת הריבוי של "פְּרָכָת" אינה במקרא (וכדלהלן), אך שמות דומים על דרך הסגוליים נוטים במקרא בביטול החולם: גְּלָגְלֶת-גְּלָגְלוֹתָם, מְחַלְקֶת-מְחַלְקוֹתָם, ואף בהם הריבוי התקני של ימינו מקיים את החולם: גְּלָגְלוֹת, מְחַלְקוֹת.

⁶⁷ עובדה זו אינה מפתיעה שכן "פְּרָכָת" עולה במקרא רק בהקשר למשכן, שבו הייתה פרוכת אחת בלבד. שני הפרגודים הנוספים שהיו בו מכונים 'מסד' (שמות כו, פסוקים לג, לו; שם כז, טז).

⁶⁸ כך בכ"י קאופמן, ואילו בכ"י פארמה א שכידוע אינו מבחין בין קמץ ופתח, מנוקד "הפְּרָכֹת".

⁶⁹ ייבין, ניקוד בבלי, עמ' 203.

⁷⁰ אלדר, מסורת, ב, עמ' 269.

⁷¹ גייגר, דברי קהלת, עמ' 303. דבריו אמורים על הנוסח "נטל סיף וגדר הפרכות" בסליחה "אליך צור" למנחה של יום כיפור. בער נוהג בעקביות ואף שם הוא מנקד "הפְּרָכֹת" (בער, סליחות, עמ' 264).

⁷² על פי "מאגרים" הכתיב המלא "פרוכות" מתועד פעמים בודדות בלבד: בקטע גניזה מהמכילתא האבודה לדברים (כהנא, עמ' 190), בכ"י הרב הרצוג לתענית כא ע"ב, בכ"י ותיקן 60 לבראשית רבה (י, ז) ובמדרש "תדשא" (המאוחר). נוספות עליהן גם שלוש היקרויות מסופקות (שתיים בסדר העבודה ליוה"כ, ואחת בקינה של הקליר הנוכרת להלן על ידי בער). אלדר (מסורת, ב, עמ' 269) מדגים את הריבוי בחולם מפירוש הרד"ק: "שהיה אורג פרוכות הצריכות לביהמ"ק" (שמ"ב כא, יט), ואולם במהדורת מקראות גדולות "הכתר" שהותקנה על פי כתבי יד, יש כאן "פרכות" בכתיב חסר.

"פְּרָכּוֹת" בקמץ ורואה לנכון לציין כי הוא "קמץ רחב" (להבדיל מ"קמץ קטן"), אך אינו מנמק - לא מצד הדקדוק ולא על בסיס עדויות קודמות. הוא מפנה לדברים שכתב בביאורו לקינות לתשעה באב, אך גם שם לא מופיע נימוק דקדוקי לניקוד זה:

הפְּרָכּוֹת. כן נקודו בכ"י של רו"ה זצ"ל וכן נוקד בכ"י ההוא גם בסדר עבודת י"כ קיש צעדיו לְפְּרָכּוֹת, וכן ביוצר להפסקה שניה ושכר אורגות בְּפְּרָכּוֹת, ועקר, והקמץ רחב (בער, קינות, טו ע"א)

ההערה אמורה ביחס לחרוז "ראשי הבדים כנגנזו מבית הפרכות"⁷³ בקינה של הקליר "תְּסַתֵּר לְאֵלֶם תְּרִישִׁים", ובער מציין כי הניקוד "הפְּרָכּוֹת" נשען על כתב-יד שהיה בידי היידנהיים. לדבריו, כך מנוקדת התיבה בכל הופעותיה בכתב-יד זה: בקינה לתשעה באב, בסדר העבודה ליום הכיפורים, ובפיוט יוצר להפסקה שניה (העומד בבסיס דיון זה), וכך אכן מנוקד היידנהיים.⁷⁴ אין דרך לדעת מהו כתב-היד הנזכר ולבחון את המצוי בו, אך אין להטיל ספק במקוריותו של חיטוף החולם בצורת הריבוי. ההגייה "פְּרָכּוֹת" ברי"ש שוואית הייתה הקריאה הרווחת באשכנז, וכאמור היא משקפת מסורת קדומה העולה מעדים שונים ובלתי תלויים. לעומת זאת, הניקוד "פְּרָכּוֹת" בקמץ טעון הסבר.

משקל פְּעֻלָּת (קמוץ) אינו קיים במקרא, אך במשקל פְּעֻלָּת (בפתח ודגש) עולות במקרא שתי צורות: פְּפֻרָּת ו-בְּצֻרָּת.⁷⁵ ההנחה המקובלת היא כי "פְּרָכּוֹת" שקולה אף היא במשקל זה, והקמץ בפ"א הוא הארכת תנועה תמורת הדגש. קמץ כזה שמקורו בתשלום דגש אינו משתנה בנטייה או בריבוי, ואולי משום כך העדיף בער לנקד את הריבוי "פְּרָכּוֹת" בקמץ, על אף שבהתאם לכללי הדקדוק היה צפוי למצוא כאן פתח. מכל מקום, דומה שקביעתו כי הקמץ הוא 'קמץ רחב' אינה אלא עניין דקדוקי פורמאלי. יש לשער שאף בפיו נשמעה הפ"א בתנועת a, או בתנועת ביניים שבין a ו-o. דבריו רומזים כי הוא הכיר אפשרות אחרת לניקודה והגייתה של צורת הריבוי "פרכות", אך הוא אינו מציג ניתוח דקדוקי של התיבה וגזרונה, ואינו עושה מאמץ להצדיק את הניקוד שהעמיד.

2.6 בְּכִיּוֹת (עמ' 702)

בפיוט לשבת החודש חורז הפייטן: "מְבֹשֵׁר עִם זְכִיּוֹת, עֲצוּרִים לְהַעֲלוֹת מְצוֹל דְּכִיּוֹת. פְּדוּיִם תְּחָה בְּמִשְׁכִּיּוֹת. פְּצוּחַ שִׁירִים תְּמֹר בְּכִיּוֹת. צְבָאוֹת כָּל חֲמֻדַּת שְׁכִיּוֹת. צֵאת לְמִרְחָב מִלְחָצָה אֲרָבַע מִלְכִּיּוֹת"

⁷³ גולדשמידט, קינות, עמ' צ. ושם בכתב חסר, אך מנוקד בחולם: הִפְּרָכּוֹת.

⁷⁴ "קיש צעדיו לְפְּרָכּוֹת" (יום כיפור, מוסף לג ע"ב); "שכר אורגות בְּפְּרָכּוֹת" (חומש "מאור עיניים", שמות, סה ע"ב).

⁷⁵ שתייהן אינן מתועדות בצורת ריבוי. הצורה היחידאית "בְּצֻרָּת" (ירמיהו יד, א) נתפרשה בדרך כלל כריבוי של "בְּצֻרָּה" שהוראתה קרובה ל'בְּצֻרָּת', אך נגזרת ממשקל אחר. כך פרשני המקרא המסורתיים, וכך היא מנוחת במילוני המקרא (בד"ב ו-HALOT) שאף הצביעו על שתי הופעות של צורת היחיד: "משגב לעתות בְּצֻרָּה" (תהלים ט, י); "תעלים לעתות בְּצֻרָּה" (שם י, א). בפרשנות המסורתית נתפסו צורות אלה כשם העצם "צֻרָּה" עם ב"ית השימוש מיודעת. ראב"ע מביא בשם דונש את אפשרות הניתוח האחרת אך שולל אותה.

(עמ' 702). דבריו של בער בהערה נועדו להצדיק את ניקודו "בְּכִיּוֹת" והם באים על רקע מסורות אחרות בניקודה והגייתה של התיבה, שאינה אלא פרט מתוך סוגיה רחבה יותר בתולדות תורת הצורות של העברית.

משקל קְטִילָה נחשב לאחד המשקלים העשירים והפוריים ביותר בעברית. תחילתו במקרא, אך הוא התרחב עד מאוד בלשון חכמים ונוצרו בו שמות רבים, חלקם הגדול שמות פעולה (בעיקר בבניין קל) ורבים אחרים הם שמות המבטאים את פרי הפעולה.⁷⁶ משקל זה המשיך להתפתח בלשון הפייטנים, והם חידשו בו שמות נוספים - שמות פעולה או שמות מופשטים.⁷⁷ מחקר כתבי היד הטובים של המשנה מעלה כי בקבוצה מצומצמת של שמות במשקל זה הגזורים משורשי ל"י ולי"א התרחש מעבר מהצורה המקראית קְטִילָה לצורה קְטִיָּה, וכך, לדוגמה, מוצאים בהם את הניקוד בְּרִיָּה (>בְּרִיָּה). קוטשר עמד על תופעה זו במסורת הסופר והנקדן של כ"י קאופמן, ועקב אחריה במסורות הניקוד וההגייה של העדות.⁷⁸ בהמשך, הראה בר-אשר כי ניקוד כזה רווח גם בכ"י פארמה ב ובכ"י פריז.⁷⁹ המעבר קְטִיָּה <קְטִילָה אופייני למילים הכוללות את העיצור רי"ש (בכ"י קאופמן: בְּרִיָּה, בְּרִיָּה, בְּרִיָּה, בְּרִיָּה, בְּרִיָּה, בְּרִיָּה, בְּרִיָּה, בְּרִיָּה), וכבר עמד על כך קוטשר והציע לכך הסבר פונטי. מסורת זו המתועדת בכתבי היד הטובים של לשון חכמים נשתמרה גם בפיהם של יהודי אשכנז, ועדויות על כך עולות מניקודם של מחזורים וסידורים ואף מהגייתן של מילים עבריות בדיבור העממי (כמו: בְּרִיָּה). בחומר הפייטני במחזורי אשכנז מצויות שלוש צורות כאלה, והן מנוקדות בדרך כלל על דרך "קְטִיָּה": בְּרִיָּה, בְּרִיָּה, בְּרִיָּה.⁸⁰ בער מכיר מסורת ניקוד והגייה זו, אך מכריע לנקד "בְּכִיּוֹת" (מהיחיד "בְּכִיָּה") בצורתו המקראית של משקל קְטִילָה:

בְּכִיּוֹת, במקרא לא נמצא אלא בְּכִי בל' זכר על משקל שְׁבִי, ולכן יתכן לנקד בל' נקבה בְּכִיָּה בפלס שְׁבִיָּה (דברים כ"א, י"א), ורובי בְּכִיּוֹת, ויתכן גם כן בְּכִיָּה בפלס שְׁבִיָּה (ישעיה נ"ב, ב') והרובי בְּכִיּוֹת, וממה שחרז פה הפייטן בכיות עם במשכיות שכיות נראה כי כיון אל הנקוד בְּכִיּוֹת, וכן נקד גם הפייטן אמתי בר שפטיה בסליחתו ה' ה' אל רחום (למעלה דף 608) וכן הרגל הקריאה.

דבריו של בער בעניין זה חתומים בחותמה של לשון המקרא: הספק בניקוד התיבה נובע מכך שהיא אינה מצויה במקרא אלא בצורתה הזכרית – בְּכִי, והאפשרויות השונות לניקודה מוצעות

⁷⁶ על היקפו של משקל זה במשנה יעידו הפרקים העוסקים ב'משקלי פְּעִילָה' בספרו של בר-אשר "תורת הצורות של לשון המשנה" (עמ' 1218-1280).

⁷⁷ קוטשר, מחקרים, עמ' 110-104; אבינרי, היכל המשקלים עמ' 253-273.

⁷⁸ קוטשר, לשון חז"ל, עמ' 26 ואילך.

⁷⁹ בר-אשר, פארמה, עמ' 174; הנ"ל, פאריז, עמ' 60; הנ"ל, תורת הצורות, עמ' 1262-1268.

⁸⁰ אלדר, מסורת, ב, עמ' 122-125, והספרות הנזכרת שם.

באנלוגיה לתבנית מקראית דומה: שְׁבִי < שְׁבִיָּה/שְׁבִיָּה.⁸¹ הכרעתו לטובת הניקוד "בְּכִיּוֹת" מתבססת על החריזה בפיוט ונתמכת מ"הרגל הקריאה", אך דבריו אינם מוכרחים, ואף אינם מדויקים. אין חולק על כך שהניקוד "בְּכִיּוֹת" נחרז בהתאמה מלאה עם "שְׁכִיּוֹת" ו"מְשְׁכִיּוֹת", תיבות שניקודן מפורש במקרא, אך נראה כי הפייטן לא הקפיד כאן אלא על הסיומת –יות, ולא על התנועה הקודמת לה: הוא חורז אותן עם זְכִיּוֹת, דְּכִיּוֹת, וּמְלָכִיּוֹת,⁸² כך שגם הניקוד "בְּכִיּוֹת" עומד אפוא בעקרונות החריזה של הפייטן, והיא אינה מורה בהכרח על הניקוד (המקראי) "בְּכִיּוֹת". בנוסף לחריזה בפיוט זה, בער מבקש להצדיק את הניקוד "בְּכִיּוֹת" מסליחה לתענית שני אחרון (המשובצת גם בתפילת נעילה). וזו לשון הפייטן, אמיתי בן שפטיה: "יהי רצון מלפניך שומע קול בכיות, שתשים דמעתינו בנאדך להיות, ותצילנו מכל גזרות אַכְזָרִיּוֹת, כי לך לבד עינינו תְּלוּיּוֹת" (עמ' 608).⁸³ ללשון הפיוט, כידוע, אין ניקוד מוסכם, וממילא קביעתו של בער "כן נקד גם הפייטן וכו'" היא חסרת משמעות. בהנחה שכוונתו למה שעולה מהחריזה, הרי שגם במקרה זה ההברה החורזת היא –יות, ואין ממנה ראייה לניקוד "בְּכִיּוֹת" או "בְּכִיּוֹת".⁸⁴ למעשה, בניגוד לרושם העולה מדבריו של בער, הניקוד הרווח בפיוט זה הוא דווקא "בְּכִיּוֹת": כך ניקד היידנהיים במחזור (יוה"כ, נעילה, יט ע"ב), וכך הוא בסידורים ובמחזורים רבים, עד ימינו.⁸⁵ בער חותם את דבריו בקביעה "וכן הרגל הקריאה". אין לדעת האם כוונתו להרגל הקריאה בפיוט לשבת החודש, בסליחה "ה' ה'", או שמא בשניהם גם יחד. קשה להתווכח עם קביעה כזו, מכל מקום, עומדות כנגדה עדויות רבות, קדומות ומאוחרות, המלמדות על מציאות הפוכה שבה 'הרגל הקריאה' בפייהם של בני אשכנז הוא דווקא "בְּכִיּוֹת" ולא "בְּכִיּוֹת".

⁸¹ מצד צורתו, השם "בְּכִיָּה" הוא במשקל קְטִילָה שהוראתו הרגילה היא 'פרי הפעולה'. אלדר (שם) עומד על כך שבלשון הפיוט "בכיה" אינה נושאת הוראה זו, והיא אינה אלא צורה הנקבית של "בכיי" שהפייטנים השתמשו בה כגיוון מורפולוגי בלבד. דומה שעמדה זו מונחת גם ביסוד דבריו של בער.

⁸² במסורות הטובות של לשון חז"ל, צורת הריבוי של שמות המסתיימים ב-ות, היא כידוע –וֹת, ולא –וֹת כבמקרא (קוטשר, מחקרים, עמ' 102-104; בר-אשר, פארמה, עמ' 172-173, ועוד). אין לשלול את האפשרות כי כך גם בלשון הפייטן והוא כיוון כאן לניקוד זְכִיּוֹת, מְלָכִיּוֹת. מבחינת החריזה בפיוט, צורות אלה עשויות לחזק את הטעוץ של בער ולהטות את הכף דווקא לטובת "בְּכִיּוֹת". ואולם הניקוד "בְּכִיּוֹת" מבוסס היטב במסורת ההגייה האשכנזית ומשקף מסורות קדומות של לשון חז"ל, ואין בשיקולי חריזה אלה כדי לערער עליו.

⁸³ ראו גולדשמידט, יוה"כ, עמ' 663-664, ושינויי הנוסח שם.

⁸⁴ בקינה לליל תשעה באב מופיעה המילה 'בכיה' באופן שאינו בעל משמעות לחריזה, ואף שם מנקד בער באותו אופן: "עד אנה בְּכִיָּה בציון ומספד בירושלים". ההערה במקום דומה מאוד לדברים שכותב בער בסידור, אך מוצג בה רק הספק ביחס לניקוד התיבה, ללא השיקולים שהביאו להכרעה. ראו: בער, קינות יח ע"ב.

⁸⁵ מחזור רבה; מחזור רב פנינים; אוצר התפילות, ח"ב עמ' נד. ועוד רבים.

4. ניקוד צורות בפיט

כפי שמתואר בהקדמה,⁸⁶ ההחלטה על הכללתם של הפיוטים בסידור התקבלה בשלב מאוחר כאשר הוא היה כבר מוכן להדפסה, וההערות המלוות אותם הן בעיקרן הערות של פירוש וביאור המכוונות להבנת התוכן ואין בהן דיון בענייני דקדוק ולשון. הערות בודדות שיש בהן עניין דקדוקי ומתייחסות לענייני תצורה העולים בנוסח הפיוטים נידונו בסעיפים הקודמים. לצידן יש גם צורות שבער אינו מעיר עליהן ואינו דן בניקודן או בגיזרון, אך הניקוד שהוא מעמיד להן כמשיח לפי תומו משקף את המסורת שהוא הכיר, ויש בו כדי לתרום למחקר תולדות העברית בכלל ומסורת ההגייה שבפי יהודי אשכנז בפרט.

4.1 חומש (עמ' 650; 667)

התיבה "חֻמֶּשׁ" עולה כמה פעמים במקרא והוראתה 'חמישית', חלק אחד מתוך חמישה (לדוגמה: בראשית מז, כ), וכך בדרך כלל גם במשנה (לדוגמה: מעשר שני ד, ג).⁸⁷ בלשון התלמוד, בספרות ההלכתית שלאחריו ובלשון הדיבור הרווחת עד ימינו התייחדה לו משמעות ספציפית, והשם "חומש" משמש ככינוי לכל אחד מחמשת הספרים של התורה או כשם קיבוצי לכולם ביחד. הוראה זו עולה שלוש פעמים כבר במשנה, כולן במסגרת הצירוף "חומש הפקודים", כינוי של ספר במדבר: "ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה" (יומא ז, א; סוטה ז, ז); "שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר" (מנחות ד, ג). כתבי היד הטובים מציגים מסורות חלוקות בניקודה: בכ"י פארמה א מנוקד "חֻמֶּשׁ"⁸⁸ ובכ"י קאופמן הניקוד הוא "חֻמֶּשׁ" (פעמיים במ"ס דגושה, ופעם במ"ס רפה). שתי אפשרויות ניקוד אלה משתקפות במסורות הקריאה של העדות השונות: בנוסח בבל של לשון חכמים ובמסורת ההגייה התימנית קראו "חֻמֶּשׁ",⁸⁹ ואילו במסורת האשכנזית נהגתה התיבה בתנועת u: חֻמֶּשׁ.⁹⁰ אף על פי כן, גם הקריאה "חֻמֶּשׁ" הייתה מוכרת באשכנז, ונראה כי במאה התשע-עשרה היא נחשבה כהגייה התקנית של התיבה לעומת "חֻמֶּשׁ" שנתפסה כהגייה עממית. ואכן, מילונאים בני הזמן (לוי, יסטרוב) מעמידים את הערך "חֻמֶּשׁ", בצורתו התקנית והמדוקדקת, אף על פי שקשה להעלות על הדעת שניקוד זה משקף את ההגייה

⁸⁶ סדר עברי, עמ' VIII. ולעיל במבוא, סעיף 4.4.

⁸⁷ במשנה בדרך כלל זהו מונח בעל משמעות טכנית קבועה המתייחס לחמישית מערכו של רכוש או יבול שבנסיבות שונות מתחייבת הוספתו לקרן.

⁸⁸ יומא ז, א. שתי הופעותיה האחרות של התיבה במשנה אינן מנוקדות.

⁸⁹ שבטאל, מסורות התימנים, עמ' 217 הערה 7. מעבר לעדות על מסורת התימנים בהגייתה של התיבה, דבריו מלמדים כי ההגייה "חֻמֶּשׁ" נתפסה בעיניו כמייצגת את מסורת הקריאה האשכנזית.

⁹⁰ אלדר, מסורת, ב, עמ' 242. למעשה, בפיהם של אשכנזים לא הייתה הבחנה של ממש בין הגייתן של "חֻמֶּשׁ" ו-"חֻמֶּשׁ" שכן בהגייה האשכנזית תנועות סופיות בלתי מוטעמות נִהְגוּ בדרך כלל ברישול, עד כדי התקצרות או היחטפות. אשכנזים הגו "חומש" במלעיל, ותנועת a בהברה הסופית התקצרה, אפוא, ונשמעה כ-e: חֻמֶּשׁ. ראו גם ויינרייך, עמ' 43.

שהייתה רגילה בפייהם. פער זה נזכר במפורש בדבריו של גייגר בספרו "דברי קהלת", והוא מזכיר את ההגייה "חמש" במסגרת הערה על הגייתן הרווחת (והשגויה, לדעתו) של מילים שונות בפייהם של יהודים אשכנזים: "תועים המה אנשי הדורות האחרונים בקריאת מלים רבים ובוטים אותם כאשר בודים מלבם... וכן קוראים לחומש מחמשה חומשי תורה: חמש" וכו'.⁹¹ גם אצל בוקסטרופ מנוקד הערך בכמה דרכים (חומש, חומש, ובארמית: חומשא) אך בהתייחס להוראה זו של אחד מחמשת ספרי התורה הוא מציין את ההגייה chummasch.

בפיוטים שבסדר עבו"י מוצאים את שתי הצורות: חמש ו-חמש. בער אינו מעיר על הצורה או ניקודה, אך הוראתה (המכוונת לאחד מספרי התורה) עולה במפורש מדבריו. בקרובה לפרשת שקלים בער מנקד: "לבל יחסר המזג מחמש פקודים", ומעיר: "מחמש פקודים, ספר רביעי של תורה נקרא כך על שם תחלתו מענין הפקודים כידוע" (עמ' 650). בהמשך, בקרובה לפרשת זכור הוא מעמיד ניקוד אחר: "זכור תבע להפר חמשים", ואף כאן בלווית הערה שאינה מותירה מקום לספק בנוגע להוראתה של התיבה: "חמשים. ה' חומשי תורה" (עמ' 667). האם יש בכך כדי ללמד ששתי הצורות היו מוכרות לו ושגורות על לשונו והוא עשה בהן שימוש חופשי? דומני שלא. הניקוד "חמשים" בפיוט לפרשת זכור אכן משקף את מסורת ההגייה האשכנזית שהייתה בפיו ונשמעה סביבו, ואילו הניקוד "חומש הפקודים" בפיוט לפרשת שקלים מועתק כצורתו מהמשנה, שבה כאמור הוא חוזר שלוש פעמים. צירוף זה מופיע גם בסדר העבודה "אתה כוננת" בנוסח המהווה כמעט ציטוט מדויק של לשון המשנה: "ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה ומברך לאחריהם שמונה ברכות" וכו',⁹² ואף כאן רווח במחזורי אשכנז הניקוד "חמש הפקודים" כניקודו במשנה,⁹³ אף על פי שבשימוש טבעי בכל הקשר אחר אשכנזים הגו "חמש". הגייה זו מתועדת במילון בן-יהודה המעמיד את הערך בניקוד "חומש", וכך במהדורה הראשונה של מילון גור. ואולם, במהדורה השנייה של המילון מוצגת הוראה זו תחת הערך "חמש" כשהוא מעיר על ההגייה הרווחת "חומש" ומייחס להשפעה ארמית. לעומת זאת, אבן-שושן אף הוא מציין משמעות זו כאחת מהוראותיה של "חמש", אך לצד זאת הוא קובע את "חמש" כערך בפני עצמו, וכך היא נתקבעה בפייהם של דוברי העברית.

⁹¹ גייגר, דברי קהלת, עמ' 55.

⁹² גולדשמידט, יוה"כ, מבוא, עמ' כב.

⁹³ כך בסידור "אוצר התפילות" (ח"ב עמ' 1156), מחזור רבה (הוצאת אשכול, עמ' 359), מחזור כל-בו ווילנא (עמ' 189), מחזור רב פנינים (עמ' 229), מחזור כל בו (עמ' 204) ועוד. כך מנוקד גם במחזור המודרני "ממך אליך" שיצא לאור בשנת תשס"ח בהוצאת ידיעות אחרונות וספרי חמד (עמ' 249).

הקרובה "אצילי עם" לפרשת פרה נתחברה על ידי ר' אלעזר הקליר, והיא מבוססת על הפרק השלישי במסכת פרה שבו מופיע תיאור מפורט של טקס שריפת הפרה האדומה והתהליכים שקדמו לו. על פי המתואר במשנה, במסגרת ההקפדה היתרה על טהרת הכהן השורף את הפרה, דאגו לשמור על טהרתם של מי שנטלו חלק בתהליך זה כבר מרגע לידתם: "חצרות היו בירושלים בנויות על גבי הסלע ותחתיהן חלול מפני קבר התהום. ומביאים נשים עוברות ויולדות שם ומגדלות שם את בניהן" (פרה ג, ב). הקליר מפיט את לשון המשנה: "זָמְמוּ בָנוֹת בְּתֵי חֲצָרִים. עַל צָחִים סָלַע מְבַצְרִים. מִפְּנֵי טְמֵאת תְּהוֹם מְאַצְרִים; רָגְלוּ בָם מְלֵאוֹת עֲבָרִים. בְּתוֹכָם נוֹלָדִים וְשָׁם בָּרִים. עַד יִגְדְּלוּ בִפְתַּח כְּגִבּוֹרִים" (עמ' 691).

בעברית החדשה הוגים ומנקדים "עֶבֶר" (ובריבוי: עֶבְרִים) ואיש אינו מתלבט בכך, אך צורה זו אינה מתועדת במקורות עבריים קדומים המנקדים בדרך כלל "עוֹבֶר" (כנראה במלעיל).⁹⁴ כך בכתבי היד הטובים למשנה (לדוגמה: כתובות א, ט; קידושין ד, ח), בקטעים מנוקדים של ספרות התנאים והאמוראים, וכך הוא בניקוד הבבלי ובמסורות ההגייה של העדות השונות. גם במחזורי אשכנז מנוקדת צורת היחיד "עוֹבֶר" וריבוייה - עוֹבְרִים.⁹⁵ הניקוד "עֶבְרִים" שמעמיד בער בפיוט משמר אפוא מסורת קדומה ששורשיה נעוצים עוד בלשון חז"ל, והיא המשיכה להתקיים באופן רציף לאורך הדורות עד קרוב לזמננו. לצד מסורת הגייה זו, מבצבצת ועולה מסדר עבו"י גם ההגייה בשורוק המקובלת כיום, וכך הוא מנקד בנוסח תפילה לשלומה של אישה מעוברת שהוא מביא בסידורו: "שלא יִתֵּשׁ כחה ולא כח הָעֶבֶר על ידי דבר בעולם" (עמ' 162). תהליכי השינוי בתיבה זו ניכרים במילוני העברית מן המאה התשע-עשרה: אצל בוקסטרופ מנוקד "עוֹבֶר", ואילו לוי מציב במילונו את הערך "עוֹבֶר" (ככל הנראה גזירה לאחר של צורת היחיד מהריבוי "עוֹבְרִים"), אך מעיר על הקריאה הרווחת "עוֹבֶר" בשורוק ומייחס אותה להשפעתם של התרגומים הארמיים שבהם אכן משמשת בתיבה זו תנועת u. כך, בשורוק, היא מופיעה אצל יסטרוב, במילון בן-יהודה וביתר מילוני העברית החדשה. קריאה רווחת זו נתקבעה כצורתה התקנית של התיבה, וכך היא הגויה בפיהם של הדוברים.

⁹⁴ ואולם בכמה היקרויותיה של התיבה במשניות מנוקדות דפוס ליוורנו מוצאים "עֶבֶר", כצורתה השגורה כיום.

⁹⁵ אלדר, מסורת, ב, עמ' 52 והספרות הנזכרת שם.

4.3 שירה (עמ' 711)

בעברית החדשה שגור הניקוד "שִׁינָה" במשקל קְטָלָה, אך בכתבי היד ובמקורות הקדומים של לשון חכמים היא מנוקדת במשקל קְטָלָה: שִׁינָה.⁹⁶ כך הוא גם בניקוד ארץ-ישראלי, בתרגומים, ובמסורות ההגייה הספרדית והתימנית. צורה מקורית זו נשתמרה גם בפייהם של בני אשכנז, וכך מנוקד במחזורים אשכנזיים.⁹⁷ על רציפותה של מסורת זו בקריאה האשכנזית אפשר ללמוד מניקודו של בער בפיוט לשבת הגדול. פיוט זה מציג את הלכות פסח באופן מחורז, ואחד החרוזים מיוסד על דברי התוספתא: "היוצאין בשירה והפורשין בספינה לפני שלשים יום אין צריך לבדוק, בתוך שלשים יום בודק" (תוספתא פסחים א, ד). הפייטן חורז: "פִּרְשׁ לָיִם וְיִוצֵא בשירה, בְּתוֹךְ שְׁלֹשִׁים זְקוּק לְבַעֲרָה" (עמ' 711). בער מנקד "שִׁינָה", וכך מנוקדת התיבה במילונייהם של בוקסטרופ, לוי ויסטרוב. צורה זו מתועדת גם במילוני העברית שיצאו במחצית הראשונה של המאה העשרים, אך במילונים אלה כבר מוצאים לצידה את הניקוד "שִׁינָה". כך במילון גור על שתי מהדורותיו וכך במילון בן-יהודה. חילוף משקלים זה בעברית החדשה ניכר במילוני אבן-שושן: במהדורה הראשונה עומדת הצורה "שִׁינָה" לבדה, ואילו במהדורה השנייה הערך מנוקד "שִׁינָה", וללא כל רמז לאפשרות אחרת.

חילוף המשקלים קְטָלָה-קְטָלָה הוא תופעה מוכרת במסורות העברית, ובמחקר נזכרות כמה צורות המדגימות זאת: פְּלִיחָה-פְּלִיחָה, יִבְבָּה-יִבְבָּה, תְּקָלָה-תְּקָלָה.⁹⁸ החילוף שִׁינָה-שִׁינָה אינו מתועד במקורות קדומים, אך ייתכן שניתן להסביר אותו בזיקה לתופעה זו.

4.4 אויר (עמ' 620)

בעברית החדשה רגיל הניקוד (וההגייה) אָוִיר, וכך במילוני העברית החדשה.⁹⁹ תיבה זו עולה לראשונה במשנה (חגיגה א, ח; כתובות יג, ז ועוד), כמילה שאולה מן היוונית (ἄνθος) שבה היא הגויה בתנועת e. במקורות העברית ובמסורות העדות היא נכתבת ומנוקדת באופנים שונים, אך בכולם נשמרה התנועה המקורית e, עד קרוב מאוד לזמננו.

בכתבי היד הטובים של המשנה מנוקדת הוא"ו בצירי (ובדרך כלל בכתב מלא יו"ד המשקף זאת),¹⁰⁰ וכך מוצאים בניקוד הבבלי, בקטעי גניזה ובתרגומים. כך קוראים ספרדים ותימניים,

⁹⁶ בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 1324-1325. בכ"י קאופמן חתימת הנקבה היא באל"ף, כדרכו של הסופר בשמות שאינם מקראיים. בהמשך, מוצאים את הכתיב "שִׁינָה" באל"ף גם בחלק מהמילונים.

⁹⁷ אלדר, מסורת, ב, עמ' 149, והספרות הנזכרת שם.

⁹⁸ בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 1301, 1380. את החילוף תְּקָלָה-תְּקָלָה כבר הסביר קוטשר כחיקש לצורה הדומה "תְּקָנָה" שהיא "עזר כנגדה אשר להוראתה, וזהה לה בשני עיצוריה הראשונים" (קוטשר, מחקרים, עמ' קכ).

⁹⁹ במילון גור עדין מופיעות זו לצד זו שתי דרכים: אָוִיר, אָוִיר. כך במהדורת תרפ"ז, ואף במהדורת תש"ז.

¹⁰⁰ לפירוטן של הצורות השונות בכתבי היד של המשנה ראו בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 750-751.

והגייה זו מתועדת גם במחזורי אשכנז הקדומים.¹⁰¹ מסורת זו המשיכה להתקיים בפייהם של אשכנזים גם במאות השנים הבאות, ועל רקע ההגייה בחיריק המקובלת בעברית בת-זמננו אלדר רואה לנכון לציין במפורש כי "במחזורי אשכנזיים נדפסים (היידנהיים, ועוד) מצאתי וי"ו צרויה".¹⁰² הניקוד בצירי מתועד גם אצל בער בסליחה "בקום אדם" לתענית אסתר: "איש בשלש אמות, והרביעית אָויר מְגֵלָה" (עמ' 620). זו הייתה צורתה היחידה של תיבה זו עד סוף המאה התשע-עשרה, וכך היא מופיעה אצל בוקסטרופ¹⁰³ ובמילונו של לוי.¹⁰⁴ בדומה למקרים נוספים, הכתיב "אוויר" ביו"ד התפרש בטעות כמכוון לחיריק, וכך הלכה ופשטה ההגייה בתנועת i. יסטרוב מעמיד שתי חלופות לערך העברי, שתיהן בחיריק: "אָויר, אָויר", אך את הערך הארמי "אווירא" הוא מנקד בצירי. בן-יהודה, לעומת זאת, קובע במילונו את הערך "אָויר" כמסורת ההגייה הותיקה של התיבה, אך מעיר על "קריאת האשכנזים": אָויר (או: אָויר) בהטעמת מלעיל. במילון גור עדיין מופיעות שתי הצורות זו לצד זו, אך ההגייה בצירי נדחקה ובמילוני אבן-שושן שוב לא מוצאים אלא את הצורה בחיריק: אָויר.

4.5 נרתיק (עמ' 636)

המילה "נרתיק" שמשמעותה כיס קטן, תיק לכלי, מנוקדת והגויה כיום בחיריק: נֶרְתִּיק. בדומה לדוגמה הקודמת, גם במקרה זה מדובר במילה שאולה מן היוונית (νάρθηξ) שהברתה האחרונה בתנועת e. היא אינה עולה במשנה ובספרות התנאים,¹⁰⁵ אך בספרות האמוראים, בתלמודים ובמדרשים, היא מופיעה הרבה.¹⁰⁶ מקורות אלה אינם מנוקדים, ולצד הכתיב השכיח "נרתק" יש גם דוגמאות רבות שבהן מובע הצירי בכתיב מלא יו"ד: נרתיק. ברבות הימים גם במקרה זה התפרש הכתיב ביו"ד כמשקף תנועת חיריק, וכך צמחה ההגייה "נֶרְתִּיק" השגורה כיום. ניקוד זה אינו מתועד במסורות העברית שבכתב ובעל-פה, והצורה המקורית בצירי נשמרה בהן לאורך הדורות. כך מביא תיבה ר' אליהו בחור תיבה זו ב"מתורגמן", והגייה זו עולה גם מהניקוד התימני "נֶרְתִּיק". גם במחזורי אשכנז הקדומים היא מנוקדת בתנועת e (צירי/סגול),¹⁰⁷ והגייה זו התקיימה בפייהם של אשכנזים גם בימיו של בער כפי שעולה מהניקוד שהעמיד בזולת לשבת בראשית: "אשר

¹⁰¹ אלדר, מסורת, ב, עמ' 303 והספרות הנזכרת שם.

¹⁰² אלדר, שם.

¹⁰³ בוקסטרופ מעמיד את הערך "אוויר" בכתיב מלא יו"ד, אך מלבד העובדה שהוא מנקד בצירי (אָויר, אָויר) הוא מתעלם מהיו"ד גם במיקומו של הערך בסדר א"ב של המילון.

¹⁰⁴ ואולם את הצורה הארמית "אווירא" הוא מעמיד בשני ניקודים חלופיים, בחיריק ובצירי: אָוירָא, אָוירָא.

¹⁰⁵ בנוסח התוספתא שבדפוסים יש "בכל יום ויום לא היה לא נרתיק" (יומא ב, יא), אך בכ"י וינה הצורה היא "ושתיק", ואילו בכ"י ערפורט "נרתיק". ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 768-769.

¹⁰⁶ לדוגמה: מגילה כו ע"ב; יומא נד ע"א ב; ב"ר פרשה ו (וראה חילופי הנוסחאות אצל תיאודור-אלבק, עמ' 46).

¹⁰⁷ בית-אריה, וורמייזא, עמ' 328; אלדר, מסורת, ב, עמ' 308.

בידו נִרְתֵּק רב תעלות" (עמ' 636).¹⁰⁸ כך מנקד בער גם בהופעתה של התיבה בקינה לתשעה באב "מי יתן ראשי מים": "עלתה לה למרום למקום מדורה, עם תִּיקָה וְנִרְתֵּקָה והדורשה וחוקרה".¹⁰⁹ נראה כי תהליכי השינוי בהגייתה של תיבה זו התרחשו ממש בימיו של בער, במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, וניתן לעקוב אחריהם באמצעות המילונים: בוקסטרופ מנקד "נִרְתֵּיק", אך לוי מציע את שתי הצורות "נִרְתֵּיק" ו-"נִרְתֵּק". יסטרוב שב ומעמיד את הצורה בצירי לבדה, ואילו במילון בן-יהודה ניקודו הראשי של הערך הוא בחיריק: "נִרְתֵּיק" כשהוא מזכיר לצידו את הצורה המקורית "נִרְתֵּק", וכך במילונו של גור. גם במקרה זה משקף מילון אבן-שושן את המציאות שהתקבעה בפהם של דוברי העברית החדשה שאינם מכירים אלא את הצורה "נִרְתֵּיק" וההגייה בצירי אינה עולה על דעתם ועל לשונם.

4.6 קמיע (עמ' 636, 655)

השם "קמיע" עולה לראשונה במשנה (שבת ח, ג, ועוד) והוראתו ידועה: חפץ שמיוחסים לו כוחות וסגולות של שמירה, ברכה, הצלה והצלחה. במחקר מקובל כי שם זה נגזר מהשורש הארמי קמ"ע שהוראתו קרובה לקש"ר שכן את הקמע היו קושרים לגוף.¹¹⁰ הגייתו המקובלת כיום היא "קִמְיֵעַ" אך מהמסורות שבכתב ובעל-פה עולה מציאות שונה. בכתבי-היד הטובים למשנה מנוקד "קִמְיֵעַ" בחיריק, ובכל הופעותיה בספרות חז"ל, במדרשים, בפיוטים ובספרות הגאונים היא נכתבת בכתב מלא יו"ד: קמיע.¹¹¹ זהו הכתיב גם במהדורות הדפוס של המשנה, ובמהדורות המוקדמות המנוקדות היא בחיריק¹¹² וכך במסורת הניקוד הבבלי¹¹³ ובקריאת התימנים. מסורת זו הייתה גם נחלתם של אשכנזים, וכך מנוקדת התיבה בהופעותיה בפיוטים במחזורי אשכנז.¹¹⁴ כך אכן מנקד בער את שתי היקרויותיה בפיוטים שבסידורו: "וְקִמְיֵעַ ביד גבור בזרוע חותמו" (עמ' 655); "קשר קמיע מִמְחָה" (עמ' 636), ויש בכך כדי להעיד על רציפותה של הגייה זו במסורת האשכנזית עד המאה התשע-עשרה.

ומן הסידורים אל המילונים. במילונו של לוי מנוקד "קִמְיֵעַ", אך בוקסטרופ ויסטרוב מנקדים בצירי: "קִמְיֵעַ". קשה לדעת מהו הרקע לניקוד זה – האם העי"ן הגרונית גרמה להנמכת התנועה או שבמקרה זה היו"ד המבטאת את החיריק התפרשה דווקא כמייצגת תנועת e. מכל מקום,

¹⁰⁸ כך מנוקד פיוט זה גם בחומש "מאור עיניים" של היידנהיים (בראשית, מז ע"א).

¹⁰⁹ בער, קינות, קיט ע"א.

¹¹⁰ כך הסביר ב"ערוך" (ועל פי זה ייתכן ש"קמיע" אינה אלא צורת בינוני פעול ארמית). ר' אליהו בחור הציע לגזור אותה מ"קמיעא" הארמית שהוראתה 'מעט' על שם המילים המעטות שהיו נכתבות בו.

¹¹¹ סיפורו המפורסם של פייארברג הנושא שם זה איננו מנוקד, אך אף הוא כותב "קמיע", ביו"ד (מ"ז פייארברג, כתבים, תל-אביב תשי"ח, עמ' 38-47).

¹¹² לפירוט הצורות במשנה ראו בר-אשר, תורת הצורות, עמ' 690-691.

¹¹³ ייבין, ניקוד בבלי, עמ' 893.

¹¹⁴ אלדר, מסורת, ב, עמ' 115 והספרות הנזכרת שם.

הגייה זו קנתה לה שביתה בקרב הדוברים: במילון בן-יהודה עוד מוצאים את הניקוד בחיריק "קְמִיעַ" וכך במהדורה הראשונה של מילון גור (אך אצלו "קְמִיעַ" בשווא, כפי שניקד לוי). ואולם במהדורה השנייה גור מנקד "קְמִיעַ" בצירי, וכך במילוני אבן-שושן. במוקדמים שבהם הצורה מופיעה עוד בכתוב מלא יו"ד (ככל הנראה מכוח המסורת שקראה כאן חיריק), אך בהמשך הוא מעמיד את הערך "קְמִיעַ", בכתוב חסר ובצירי, וזו הצורה התקנית כיום.

סיכום

עבודה זו נועדה להציג באופן יסודי ומקיף את אחד הסידורים החשובים והמשפיעים ביותר בדורות האחרונים, סדר עבודת ישראל, ואת תפיסתו הדקדוקית ודרכו של מהדירו – ר' יצחק זליגמן בער.

כיום, סדר עבו"י איננו סידור נפוץ – הוא איננו מהסידורים המצויים בבתי הכנסת בעותקים רבים, וברבים מהם אין אפילו עותק בודד שלו. היחס בין נוסח התפילה שבו לבין הביאור המקיף והיסודי שנלווה אליו (ושעליו מושתתת עבודה זו) אינו מקובל בסידורים המצויים, ואין להתפלא על כך שציבור המתפללים לא מיהר לאמץ אותו לשימוש יומיומי, ורבים כלל אינם מכירים אותו. מנגד, קשה למצוא עיסוק עיוני-מדעי בנוסח התפילה שאינו מזכיר את סדר עבו"י. הרקע שבער מציג לנוסחאות שונות בסידור, הכרעותיו בענייני נוסח והסבריו הדקדוקיים נזכרים תדיר במאמרים ובמחקרים העוסקים בתפילה, ועל מעמדו בקרב החוקרים כסידור מוסמך מלמדת גם העובדה שבמקרים רבים הם מציינים אליו כמראה מקום לנוסחאות תפילה המובאות במחקרים בהקשרים שונים, לאו דווקא בהתייחס לדבריו של בער. סדר עבו"י אינו ממלא את מקומה (החסר) של מהדורה מדעית לסידור, אך יש בו הרבה מהמאפיינים שלה, והבירורים השיטתיים והמעמיקים שהוא מציע מציבים אותו כספר יסוד לכל עיסוק בנוסח התפילה בכלל, ובלשונה בפרט.

סדר עבו"י חותם פרק של כמאתיים וחמישים שנים של תהליכי עריכה, ההדרה ותיקון סידור התפילה האשכנזי. ראשיתו בסידור המדוקדק שהעמיד ר' שבתי סופר (על גבי מהרש"ל שקדם לו), והמשכו בסידור ר' עזריאל ובנו ר' אליה מווילנה, ובסידוריהם של ר' שלמה זלמן הענא, ר' יעקב עמדין ויצחק סטנוב ובחיבורי הדקדוק שנספחו להם. את שיאו של תהליך זה מקובל לראות במפעל הההדרה וההדפסה של ר' וולף היידנהיים שסידוריו ומחזוריו המדויקים נהנו מיוקרה רבה וזכו לתפוצה נרחבת. בער עומד על כתפי קודמיו והעיון בסדר עבו"י אינו מותיר כל ספק באשר לעובדה כי הוא מבוסס על סידורו של היידנהיים. הדברים אינם אמורים ביחס לענייני דקדוק או נוסח בלבד, אלא גם בשאלות של היקף הסידור, תכולה, סדר ומבנה – בכולם ניכר היטב כי בער אימץ את הדגם של קודמו והעמיד על פיו את סידורו. ואכן, מנקודת מבט שימושית-מעשית קשה למצוא הבדלים משמעותיים ביניהם, וגם אם בפרטים בודדים בער חולק על קודמו, מצד נוסח התפילה גופו לא ברור מה מקום יש לסידור זה ובמה חשיבותו. ואולם, מנקודת מבט עיונית-מחקרית, סדר עבו"י הוא יצירה עצמאית בעלת מאפיינים ייחודיים וקשה להפריז בחשיבותו ובתרומתו למחקר לשון התפילה ודקדוקה.

עבודה זו, שבמרכזה עומדות הערות הדקדוק והנוסח שבסדר עבו"י, מבססת את הטענה כי עיקר תרומתו של בער לסידור ולדקדוק לשון התפילה אינה בנוסח התפילה שהוא מעמיד ובהגהות שהוא מחדש, אלא בהסברים הנרחבים שהוא פורש לסוגיות של נוסח ודקדוק בלשון התפילה וברקע שהוא מציג למעשיהם של מהדירי הסידור שקדמו לו. ואכן, מבחינות רבות ניתן לראות את סדר עבו"י כספר עיון יותר מאשר כסידור תפילה. ענייני הדקדוק העולים בהערותיו אלה של בער נידונו בפרקי העבודה על פי ענפי הלשון, ומלבד העניין שמעוררים הפרטים השונים מצד עצמם, מתבררים ומתחדדים באמצעותם הקווים המאפיינים את דרכו ותפיסתו בכל אחד מתחומי דקדוק אלה.

הפרק הראשון עוסק בענייני **כתיב**. בשאלות הנוגעות לכתיב באה לידי ביטוי עצמאותו של בער יותר מאשר בכל תחום אחר, והוא אינו נרתע מהגהה של צורות הכתיב בסידור. עיון מדקדק בסדר עבו"י ובהערות המלוות אותו חושף מקרים רבים שבהם בער חולק על קודמיו ומעמיד צורת כתיב מחדשת – הן בלשון התפילה ובפרקי המשנה (לדוגמא: הכתיב בשי"ן של צורות מהשורש עס"ק, פרק א, סעיפים 3.3 ו-3.4.1), והן בפרקי המקרא שבסידור שלכתיבן המדויק של צורותיו יש מסורת מקודשת (לדוגמא: הכתיב החסר "מוֹשְׁעִים", פרק א, סעיף 1.1.5). יש לשער שהחירות שנוטל לידיו בער דווקא בתחום זה קשורה בכך שבענייני רבים הוא נתפס כעניין טכני בלבד שכן במרבית המקרים אין לשינוי הכתיב השפעה של ממש על ההגייה, והוא ראה עצמו חופשי לתקן ולהגיה את צורות הכתיב בסידור בהתאם לתפיסתו מבלי שהדבר ייתפס כקריאת תגר על המסורת. עוד ראינו כי בתחום זה ניכרת ביותר דבקותו של בער בעברית המקרא: הגהות הכתיב הנזכרות הן בדרך כלל על פי הכתיב המקראי שאותו הוא מחיל בעקביות וביסודיות המאפיינות אותו באופן כמעט מלא על כלל הטקסטים שבסידור – מוקדמים ומאוחרים, עבריים וארמיים (לדוגמא: הכתיב "גי-הנס" בשתי מילים, פרק א, סעיף 4.2.1; כתיבו החסר של הכינוי הארמי "דן", פרק א, סעיף 1.3.2).

הפרק השני עוסק בענייני **הגה והגייה** ונידונות בו ההערות שבהן בער מתייחס לתופעות פונולוגיות ופונטיות המשתקפות בצורות שונות בסידור. הערותיו אלה מדגימות ומחדדות שני היבטים מרכזיים (ואולי אף הפוכים) המתקיימים בעת ובעונה אחת בעבודתו. מצד אחד, ההערות וההגהות בתחום זה אינן מוגבלות רק לפרטים שיש להם ביטוי למעשה, וחלקן נוגעות בעניינים שאין להם השפעה על הגיית התפילה בפיהם של המתפללים (כמו דיגושם או רפיונם של עיצורים שונים, פרק ב, סעיף 2.3; שם, סעיף 3). מצד שני, ניתן למצוא בסדר עבו"י הערות בענייני הגה והגייה שאין להן ביטוי בנוסח התפילה הנדפס והן לא נועדו אלא לדייק את האופן שבו הוא יבוצע.

כאלה, לדוגמה, הן הערותיו העוסקות במקום הטעם במילים שונות בסידור (פרק ב, סעיף 5) או הנחיותיו להירות הנדרשת בהגיתן של תיבות או צירופים בנוסח התפילה (פרק ב, סעיף 1.1.4; סעיף 1.2). בהערות אלה ניכר ביותר ייחודו של העיסוק בלשון התפילה ובנוסח הסידור ביחס לההדרתם של טקסטים וחיבורים אחרים במה שהוא אינו מסתפק בקביעת נוסחאותיו וצורותיו של הטקסט הכתוב, אלא רואה לנגד עיניו את ההגייה בפועל ומכוון לתיקונה. עוד יש להעיר כי בחלק מהמקרים ענייני ההגה שבער מתייחס אליהם בסידור אמורים אומנם כלפי ניקודה של תיבה מסוימת בהקשר נתון, אך למעשה הם נגזרים משאלות רחבות יותר ומשקפים את הכרעתו בסוגיות עקרוניות שנחלקו בהן בעלי מסורה ומדקדקים. כך, לדוגמה, המושגים "דחיק" ו"אתי מרחיק" (פרק ב, סעיף 2.3), תנאי ביטולו של חוק יהו"א (סעיף 2.1.3), או הצבתם של חטפים באותיות שאינן גרוניות (סעיף 4.2).

הפרק השלישי הוקדש לענייני תצורה. תחום זה זכה לתשומת לבם של המדקדקים יותר מכל תחום דקדוקי אחר, ועיקר הדיונים, המחלוקות והפולמוסים בין מדקדקי הסידור נסובו ביחס לצורתן של תיבות העולות בו – בפרקי המקרא, בקטעי המשנה, בטקסטים בארמית ובלשון התפילה עצמה. ואכן, פרק זה נוטל את חלק הארי של העבודה, ועל בסיס הערותיו של בער נידונו בו צורתם של כינויים ומיליות, ועשרות צורות פועל ושם. היקפו הנרחב של תחום זה והקטגוריות הדקדוקיות המגוונות שהוא כולל מקשים על היכולת לתאר את שיטתו של בער בענייני מורפולוגיה, ולמעשה יש בה ייצוג לקווים המאפיינים את דרכו בכלל הסידור כפי שיתפרטו להלן. עם זאת, מתוך העיון בהערותיו ובמעשיו ניתן בכל זאת להצביע על עיקרון ייחודי להכרעותיו של בער בשאלות של תצורה. גישתו הבסיסית היא שמרנית והוא נמנע במידת האפשר מלשלוח יד בנוסחאות המקובלות, ובמקרים שבהם התיקון כרוך בשינוי ניכר בצורתה החיצונית הוא אכן ממעט להגיה. לעומת זאת, במקרים שבהם ההגה באה לידי ביטוי בשינוי של התנועות בלבד הוא נוטל לידי חירות גדולה יותר ומתקן את הניקוד כך שהוא יסקף את צורתה המדויקת והנכונה של התיבה. כך לדוגמה: "להניח תפילין" בקמץ (פרק ג, סעיף 3.3.2.1), "נפשי חמדה" בחיריק (סעיף 3.2.2.1), "ענותותו" בפתח (סעיף 5.3.4).

בפרק הרביעי של העבודה נידונו סוגיות מתחום התחביר. תחום זה לא היה נחלת הדקדוק המסורתי למן ימי הביניים ועד לעת החדשה, ובספרות הדקדוק העברית בכלל, ודקדוק לשון התפילה בפרט, לא היה עיסוק בתחביר במובן הרחב והמודרני המקובל כיום. בזמנו של בער כבר הוכר התחביר כאחד מתחומי היסוד בדקדוק, אולם המחקר עשה אז את צעדיו הראשונים בתחום זה ומושגי היסוד והתפיסות עוד לא היו מגובשים דיים. ואכן, בדבריו של בער אין התייחסות

מסודרת לסוגיות תחביר בנוסח התפילה, והערותיו בתחום זה עוסקות בעיקר בתחביר הצירופים: צירופים שמניים (פרק ד, סעיפים 1-2), הצרכה (סעיף 3) והתאם (סעיפים 4-5), שאלות שעוררו את תשומת ליבם של קודמיו ונידונו כבר בספרי הדקדוק המסורתיים. עם זאת, הודות לחושי הלשוניים המיוחדים הוא היה ער למבנים תחביריים, והעיר מעט גם על תחביר המשפט. במקרים אלה ניכר ביותר חסרונם של תשתית דקדוקית ומערכת מינוח מסודרת בתחום זה, וגם כאשר בער מתייחס לעניין תחבירי דבריו מוצגים כהערה של דיוק נוסח התפילה ואין בהם שימוש במונחים דקדוקיים. הבוסריות המאפיינת את תפיסתו התחבירית של בער מחדדת את מקומו של המקרא בעיצוב תפיסת הלשון שלו: בעוד שבתחומים אחרים הוא רגיש להבחנות בין רובדי העברית השונים (גם אם יש אצלו עדיפות ברורה ללשון המקרא), בענייני תחביר מרבית קביעותיו והכרעותיו ביחס לתחבירם של צירופים שמניים ופועליים נשענות על המציאות העולה מלשון המקרא, והוא כמעט אינו מעמת אותה עם המצב בלשון חכמים או במקורות מאוחרים נוספים.

הפרק החמישי של העבודה אינו עוסק בענף מענפי הדקדוק והוא מוקדש לדיון בענייני לשון העולים בחלקו השני של סדר עבו"י, **הפיוטים**. עצם הכללתם של הפיוטים, וקל וחומר ביאור לשונם, מהווים צעד חריג על רקע הסידורים שקדמו לבער, והמדוקדקים שבהם בפרט. אומנם על פי עדותו של בער ההחלטה על הכללתו של חלק זה בסידור התקבלה בשלב מתקדם של הבאתו לדפוס (אולי אף מסיבות של תועלת כלכלית), ולהערות המלוות את הפיוטים הוקדשה תשומת לב פחותה, אך הוא לא הביע את התנגדותו לכך ולא נמנע מלעשות זאת. ייתכן שיש כאן ביטוי לעמדה המכירה בלשון הפיוט כחלק משלבי התפתחותה של העברית (ולכל הפחות אינה פוסלת אותה), זאת בניגוד לתפיסה שרווחה באותה תקופה בקרב חוקרים ומדקדקים. ההערות שמעמיד בער לפיוטים מתמקדות בביאור הוראתן של מילים קשות והסבר משמעותן, אך אף על פי כן ניתן למצוא בהן התייחסות פה ושם גם לענייני דקדוק, בעיקר בתחום התצורה. עיון בהערותיו אלה מחזק את הרושם שבער מודע למאפייניה הייחודיים של לשון הפיוטנים ונותן לה מקום: אין צריך לומר שהוא אינו מגיה ומתקן אותם, אך גם ביקורת, מרומזת או מפורשת, על תופעות דקדוקיות בלשון הפיוט מוצאים אצלו במקרים בודדים בלבד. הדבר ניכר במיוחד בענייני תצורה פרטניים שבער דן בהם כאשר בחלק מהמקרים הוא מעמיד אותם בפיוט בשונה ממה שעשה בהופעתם בחלקו הראשון של הסידור. לצד התיבות הספורות שנידונו במפורש בהערותיו של בער כמו "ארוכה" (פרק ה, סעיף 2.2) או "פרכות" (סעיף 2.5), צורות רבות נוספות מעוררות עניין מצד הניקוד שבער מעמיד להן כמשיח לפי תומו גם בלי להעיר עליהן. צורות מנוקדות אלה משקפות את המסורת שהוא הכיר ויש בו כדי לתרום למחקר תולדות העברית בכלל, ומסורת ההגייה שבפי

יהודי אשכנז בפרט. מתוך העיון בהערותיו של בער בתחומי הלשון השונים ועל גביו ניתן לתאר את המאפיינים העולים מכולם גם יחד, ולשרטט קווים לשיטתו הדקדוקית.

1. מילון ואוצר מילים

שיטתו של בער עולה בעיקר מנוסח התפילה שהעמיד ומהדברים שהוא כותב בהערותיו, אך ניתן ללמוד על תפיסתו הדקדוקית גם ממה שאינו מצוי בהן. כחלק משאיפתו לתת בידי המתפלל סידור מובן ובהיר, יש בביאורו הערות רבות המתייחסות להוראתם של מילים או צירופים העולים בסידור. הוא מסביר אותם באמצעות הגדרה מילונית, פסוק או תרגום לגרמנית, ובחלק מהמקרים עולה מהן בצורה ברורה כי הוא מכיר בקיומן של חטיבות לשוניות שונות בתולדותיה של העברית. עם זאת, בניגוד לתחומי הדקדוק האחרים (ואף בניגוד לחלק מקודמיו), בער אינו מתערב בתחום זה, ואינו רואה להגיה או לתקן את לשון התפילה מצד מילונה. דומה שבסידור הדבר מונחת התפיסה כי תהליכי שינוי באוצר המילים של כל לשון הם טבעיים ומתבקשים, ואין לראות בהם שיבוש דקדוקי שיש לתקנו. ואכן, למרות העניין שאפשר למצוא בהערותיו אלה, הן לא נידונו בעבודה זו וענייני מילון לא נכללו בה.

2. מקומו של המקרא בתפיסתו הדקדוקית

עיון בסדר עבו"י אינו מותיר מקום לספק כי המקרא על כתיבו וניקודו, צורותיו וטעמיו עומד ברקע הערותיו של בער בתחומי הדקדוק השונים, והכרעותיו בענייני נוסח ודקדוק משקפות את המקום המרכזי של המקרא ודקדוקו בעיצוב דמותו של נוסח התפילה בסדר עבו"י. היבט זה אינו ייחודי לסידור זה ולמהדירו, והוא ממשיך בכך את המגמה הרווחת בקרב מדקדקי הסידור שקדמו לו – בעיקר רז"ה, סטנוב והייזנהיים. ולמעשה, ביסודם של תהליכי ההדרת הסידור האשכנזי מראשיתם עומדת התפיסה כי העברית המקראית היא הלשון התקנית שביחס אליה יש לבחון את נוסחאות התפילה ועל פיה יש להגיה אותן. ואולם, אצל בער יש לכך זווית נוספת שכן המקרא תופס מקום משמעותי בעולמו לא רק מצד דקדוקו.

עיקר פרסומו של בער בא לו הודות לסידור שהעמיד, אך עיסוקו המחקרי המרכזי היה בתחום המסורה וחקר נוסח המקרא, עיסוק שהניב מהדורה מדוקדקת של המקרא על פי עדי נוסח קדומים וכתבי-יד שאותה הוציא בשיתוף עם המלומד הנוצרי פרנץ דליטש (Franz Delitzsch). ואכן, הזיקה בין פעילותו של בער בתחום המסורה ובין מפעל ההדרת הסידור שלו מתבטאת לא רק בהחלה עקבית של עקרונות רבים מדקדוק לשון המקרא על כלל הטקסטים שבסידור – עבריים וארמיים, מוקדמים ומאוחרים – אלא גם בהגהה הקפדנית של פרקי המקרא הרבים והפסוקים המשובצים בסידור על בסיס ספרות המסורה. היקפו הנרחב של הביאור שהעמיד בער

לסידורו נותן לכך נוכחות משמעותית, ומרכזיותו של המקרא מודגמת בו בצורה בולטת. בהקשר זה יש מקום לציין כי בקיאותו המופלגת של בער במקרא ניכרת בסידורו לא רק בשאלות של דקדוק אלא גם בהפניות הרבות שהוא מציין בהערותיו למקורם המקראי של ציטוטים וציטוטים מלשון התפילה ואף בענייני מילון הוא פונה אל המקרא. תחום זה, כאמור, לא נידון כאן, אך בין הדרכים השונות שנוקט בער על מנת לפרש ולבאר מילה ממילות התפילה, בולטת דרכו להזכיר או לצטט פסוק מהמקרא שעולה ממנו הוראתה.

3. יסודיות ועקביות

אחת הטענות השכיחות של מדקדקי הסידור זה כנגד זה היא חוסר עקביות. ואכן, במקרים רבים מוצאים כי מהדיר מתקן תיבה בסידור בהופעתה במקום מסוים, אך מותיר אותה בלתי-מוגהת במקום אחר. אומנם אין בטענה זו כדי לשמוט את היסוד מתחת לתיקון המוצע, אך אין ספק כי יש לה מקום, והיא מצביעה על ליקוי-מה בפעילותו של המהדיר. בסדר עבו"י ליקויים מסוג זה כמעט אינם קיימים. גם בלי לעיין בתוכן הדברים, היקפו הנרחב של הביאור שמעמיד בער לסידורו יוצר את הרושם כי מדובר בעבודה יסודית ומקיפה, ורושם זה מתחזק ומתבסס מתוך העיון הפרטני בסידור ובהערות הדקדוק והנוסח שבו. כאמור, חלקן הגדול של הערות אלה אינן משקפות עמדה מקורית של בער אלא מציגות הסבר והצדקה לתיקונים של קודמיו. עם זאת, הוא אינו מסתפק בכך, ולעיתים הוא מזהה דוגמאות נוספות בסידור שנשמטו מעיני קודמיו ושאל אותן יש לתקן על פי אותו עיקרון. כך, לדוגמה, בניקוד הרי"ש בחטף בצורות פועל ושם מהשורשים בר"ך ו-שר"ת גם בנוסח התפילה ולא רק בפסוקי המקרא (פרק ב, סוף סעיף 4.2), כך בהעמדת מושא ישיר לשורש נח"ל גם בהושענא לשבת: "תנחילנה יום שכולו שבת" ולא רק בנוסח "הרחמן" לשבת בברכת המזון (פרק ד, סוף סעיף 3.3). מכל מקום, גם בסדר עבו"י ניתן למצוא דוגמאות מעטות לפער בין עמדתו הדקדוקית המוצהרת של בער העולה בהערותיו ושעל פיה הוא מעמיד את הצורות שבסידור, לבין מסורות חיות המבצצות בדרך כלל מנוסחאות וחלקים בסידור שבער נמנע מההדרתם או הקדיש ללשונם תשומת לב פחותה, כמו קטעי המעמדות, הפיוטים ועוד. לדוגמה: סָגֵן/סָגֵן (פרק ג, סעיף 5.2.10); ז'ז' (פרק ג, סעיף 1.3.1), ועוד.

4. שמרנות וחידוש

שאלת השמרנות והחידוש היא שאלת יסוד העומדת בבסיס העיסוק בההדרת הסידור ולמעשה היא עולה בעת ההדרתו של כל טקסט קנוני או בעל משמעות דתית. המתח הזה מלווה גם את פעילותם של מדקדקי הסידור, והם מייצגים עמדות שונות בעניין זה ומתמודדים איתו כל אחד בדרכו. בער אומנם אינו מרבה להתערב בגוף הסידור וממעט לתקן אותו מסברתו, אך תהיה זו

טעות להסיק מכך כי הוא נעדר חשיבה עצמאית ומקבל את דברי קודמיו כפי שהם. לאורך כל הדרך הוא בוחן באופן שיטתי ויסודי את נוסחאות התפילה המקובלות ואת מעשיהם של מהדירי הסידור שקדמו לו, ומכריע ביניהם: במקרים רבים הוא הולך בעקבות היידנהיים שקיבל את הגהותיו של סטנוב, אולם לעיתים הוא מאמץ את התיקון שהוצע על ידי סטנוב אף על פי שהיידנהיים דחה אותו, ולעיתים הוא מעדיף להעמיד דווקא את הנוסח הישן כשהוא דוחה את הנוסחאות המתוקנות שיש בסידוריהם של קודמיו. לצד זה, יש גם מקרים שבהם הוא מחזיק בעמדה עצמאית השונה ברב או במעט מכל מה שקדם לו. במקרים אלה בער נמנע בדרך כלל מלהטמיע את עמדתו בגוף הסידור גם אם הוא נותן לה ביטוי בהערה. מכל מקום, בכמה דוגמאות שבהן מדובר בשאלת נוסח ולא בתיקון דקדוקי של צורה, בער מתערב בנוסח התפילה באופן מרוכך, ומעמיד בסוגריים את המילים שהוא חולק על הצורך בהן. כך לדוגמה בברכת יוצר: "אלהים חיים (ו)מלך עולם", או במוסף לראש השנה: "ושם נעשה לפניך (את קרבנות חובותינו) כמצוה עלינו בתורתך". ואולם, למרות הגישה השמרנית המאפיינת את עבודתו של בער, יש גם מקרים שבהם הוא בוחר לתת ביטוי לעמדתו העצמאית בנוסח הסידור גופו ואינו מסתפק בהצגתה בהערה. את התיקונים הללו ניתן לאפיין בכמה תחומים:

ענייני כתיב. בכל הנוגע לצורות הכתיב שבסידור בער אינו נרתע משינוי של הכתיב המקובל בסידורים, והוא עושה זאת בכל מקום שבו לדעתו מתבקשת צורת כתיב אחרת, בדרך כלל על רקע הכתיב המקראי. הדברים אמורים ביחס למילוי הכתיב (בעיקר בפרקי המקרא, אך לא רק בהם), בשאלות של איות ("עושי תורתך", "שיקור עין"), ואף באופן הכתיבה של תיבות אחדות - במילה אחת או בשתי מילים ("די- בארמית, "גי-הנס"). לשינויים אלה בדרך כלל אין ביטוי בהגייה והם אינם נתפסים כבעלי משמעות ואין להתפלא על כך שבער נוטל לידיו חירות מלאה להתערב בצורות הכתיב שבסידור ולהעמידן כפי שהוא רואה לנכון.

צורות ארמיות. מיעוט ידיעת הארמית גרם לכך שנפלו שיבושים רבים, חלקם גסים, בנוסחאות התפילה הארמיות, אך דומה כי זה גופו גם ההסבר לכך שבער אינו נמנע מלתקן אותן: ההתערבות בצורות הארמיות ובפרטי ניקודן אין בה כדי לעורר את תשומת ליבם של המתפללים שלרוב כלל לא הבינו את הלשון ואין צריך לומר שלא שלטו בדקדוק צורותיה. בחלק מהמקרים יש להגהותיו אלה של בער השלכות של ממש על ניקודן של הצורות והגייתן, אך מסתבר כי בשונה מהעברית, גם מי שהיה ער לשינויים אלה לא ראה בהם קריאת תגר על מסורת נוסח התפילה, ודומה שהם נתפסו כקביעות עובדתיות-מדעיות שיש לקבלן ממי שאמרן.

נוסח המקרא. מכוח עיסוקו של בער בענייני מסורה ונוסח המקרא, עבודת ההדרת הסידור שלו הקיפה גם את פרקי המקרא הכלולים בו והוא ראה עצמו מוסמך להגיה אותם בהתאם למה שנתפס בעיניו כנוסח המסורה המדויק. לאור קדושתו של המקרא, נוסח המסורה נשמר בצורה אחידה למדי, אך אף על פי כן יש פרטים שידועות בהם מסורות חלוקות, ובער מכריע ביניהן. אליהם מצטרפים שיבושים שנפלו במרוצת הדורות בפרקי המקרא בהופעתם בסידורים שכן בהם לא נהגו מהדירים ומדפיסים בהקפדה היתרה המקובלת בהדפסת המקרא. גם בתחום זה, הגהותיו של בער נוגעות בעיקר לשאלות של מילוי הכתיב שאין להן השפעה על ההגייה או לענייני הגה (דגשים ותנועות) שיש להן השלכה מינורית, אם בכלל. הוא עושה שימוש בעדי נוסח של המקרא ובספרות המסורה ועל פיהם מכריע בפרטי כתיב וניקוד שונים. מגמה זו, המבקשת להיצמד לנוסח המסורה המדויק באה לידי ביטוי גם בהעמדת צורת הכתיב המקראית (השונה מצורת הקרי) בכל מקום שהדבר אפשרי ואינו ניכר בהגייה.

נספח: בער ומפעלו - רטרוספקטיבה היסטורית ותרבותית

בחלק זה, הנספח לעבודה ובא על גביה, אני מבקשת להסיט את המבט מהסידור עצמו ומענייני הדקדוק שבו ולייחד את הדיבור על מהדירו, יצחק זליגמן בער, ולנסות ולשרטט את דמותו כפי שמשקפת בהערותיו ובהכרעותיו. מתוך כך מתקבלת תמונה מורכבת ועשירה יותר המציבה גם את תפיסותיו הדקדוקיות בהקשרן הרחב ומאירה אותן מזווית נוספת.

פעילותו של בער בתחום הליטורגיה התבצעה על רקע מציאות מורכבת בעולם היהודי באירופה, ובגרמניה בפרט. מתוך תנועת ההשכלה ועל גביה, במאה התשע-עשרה התגבש כבר הזרם הרפורמי כזרם עצמאי שאינו מחויב למסורת ההלכתית, והנהיג שינויים מפליגים באורח החיים היהודי. מנגד, וכתגובה לכך, ביהדות האורתודוקסית הלכו והתחזקו מגמות של הסתגרות מפני כל סטייה מהמנהג המקובל, ובפרט בכל הנוגע לעבודת בית הכנסת שעמדה במוקד פולמוסים סוערים בין הזרמים, וסביבה ניטשו עיקר המאבקים. בתוך הזה פועל בער. הוא אומנם שייך ליהדות האורתודוקסית ומעמיד סידור תפילה שביסודו מונח הנוסח המסורתי, אך בוחן אותו בעין ביקורתית, בין היתר על פי אמות מידה מדעיות. על בסיס בקיאותו המופלגת במקורות המסורתיים מחד ומתוך היכרותו עם עולם המחקר מאידך, בער פורש היבטים מגוונים הנוגעים לנוסח התפילה ולהתפתחותו, ואף מטמיע בו תיקוני נוסח ודקדוק (משל קודמיו או משלו) ועומד על הרקע להם.

המתח הזה שבין שמרנות לחידוש, בין מסורת למחקר, מלווה את מפעל ההדרת הסידור של בער, ומאפיין במידה רבה את דמותו ואורחות חייו. הוא גדל והתחנך כיהודי אורתודוקסי בגרמניה של המאה התשע-עשרה, ובמובנים רבים ניתן לראות בו מייצג של תפיסת "תורה עם דרך ארץ" המזוהה עם בן-דורו, ר' שמשון רפאל הירש: הוא זכה להשכלה תורנית לצד השכלה כללית, ושילב אורח חיים דתי הנשען על עולם רחב של לימוד וידע מסורתי יחד עם פתיחות למודרנה ופעילות מחקרית מחוץ לגבולות החברה היהודית. בער מנסה להלך על חבל דק ולמצוא את האיזון הנכון בין שני כוחות מנוגדים אלה – המסורת מצד אחד והמדע מצד שני. מתח זה עומד ביסודו של כל עיסוק מדעי בטקסט קנוני או מקודש, והוא ניכר היטב בעבודתו של בער אשר בהקדמה לסידורו נותן ביטוי למורכבות הזו:

ועתה אתה הקורא אם תמצא כה וכה בסדור זה תבה או נקוד כנגד הרגל קריאתך אל נא תבהל את פיך לקרוא עלי תועה תועה, אבל הביטה וראה נא בשולי העמוד למטה ותבין בבאור אמרי ונוח תנוח דעתך. אמנם המקנאים הרגילים לערער על כל חדש שיראו בלי שום עליו עין בוחנת אם יטענו עלי במאמר "אל תשנו ממנהג אבותיכם", ואם יאמרו "מי

הוא זה שיעיז פניו לשלוח יד בלשון התפלה לתקן ולחדש ולעשות את עצמו כדין מכריע", ואם יאמרו "הלא התפללות בידנו מזוקקות די והותר ומה איפוא זה שיחדש" – אשיבם דבר כי לא באתי לחדש מאומה רק לבאר ולתקן די והותר נשאר לי לבאר ולתקן [...] וגם אם שניתי כה וכה נוסחא או נקוד הן באמת איננו שינוי ואיננו לחדש אבל היא היא הקריאה הנאמנה שהשיבותי על עמדה להחזיר העטרה לישנה [...] ועדי במרומים כי אין דבר גדול וקטן שהעליתי בסדורי טרם עינתי עליו בעיון היטב ומצאתיו מוסכם בדקדוק הלשון ומוכח ומותמך בסדורים קדמונים (סדר עבו"י, הקדמה, עמ' VIII)

על אף היקפן הגדול של ההערות והחשיבות הרבה שיש להן מבחינה מחקרית, סדר עבו"י הוא בראש ובראשונה סידור תפילה, ועל כן בער מודע לחדשנות שבה הוא עשוי להתקבל ולביקורת או להתנגדות שהוא עלול לעורר בקרב ציבור המתפללים, ומבקש לנטרל אותה. הוא אינו מתכחש לכך שיש בסידורו צורות ונוסחאות השונות ברב או במעט מהמקובל בסידורים, אך טוען כי תיקונים אלה משקפים את הנוסח האמיתי, ובמקרים אלה הסטייה מהמסורת היא-היא קיומה. העובדה שכך תופס את עצמו בער אין בה כדי להפתיע, ודומה שכל אחד ממהדירי הסידור פעל מתוך אמונה כי הוא מכוון אל הנוסח הנכון והמדויק בטרם השתבש ובכך למעשה הוא מעמיד את המסורת המקורית. ואולם, בער אינו מסתפק בהצהרה עקרונית זו, ומדגיש כי השינויים שהכניס בסידורו מכוח עיונו הדקדוקי אכן מתועדים במסורות קדומות ומשתלשלים מהן, וממילא אין לראות בהם חידוש המערער על מסורת נוסח התפילה.

דברים ברוח זו מוצאים גם בהסכמה שכתב הרב שלמה קליין לסדר עבו"י ומובאת בפתח הסידור. הוא משבח את בער על הזהירות הרבה שבה נהג בהעמדת סידורו, ואף הוא מעלה על נס את שמרנותו ודבקותו במסורת ומציין את הסתמכותו על נוסחאות תפילה בכתבי-יד ובסידורים קדומים:

ובכל זאת לא ישען על חכמתו. על שכלו ועל תבונתו. לשנות נוסחא או מלה. בכל סדר התפלה. מדאגה פן ישלח ידו בקדושים. במטבע אשר טבעו חכמי חדשים. לכן לא ישפוט למראה עיניו. וכאשר ידמו רעיוניו. עד ימצא כדבריו הנכוחים והטובים. הנם בכתובים. או בדפוסים מדויקים. והמה עתיקים. וגם שגדולי עולם אשר קדמוהו. אחזו בענין ההוא. ולא הרפוהו. אז יאמר מצאתי לי אונים. ויתדים נאמנים. לדובב שפתי ישנים

עיון בהערותיו של בער בסדר עבו"י אכן מאשר זאת, והשימוש הנרחב שהוא עושה בסידורים ישנים כדי לבסס את הכרעותיו הוא מאפיין בולט בעבודתו הניכר היטב לאורך כל הדרך. עם זאת, גם אם יש בכך כדי לבטא את תפיסתו בסוגיית היחס בין המסורת והמחקר, ראינו כי בער אינו

נוהג בעניין זה על פי אמות מידה קבועות וידועות מראש, ובמקרים רבים הוא עושה שימוש במסורות השונות שעמדו לרשותו על מנת להצדיק את עמדתו שנקבעה על סמך שיקולים אחרים. על מקומם של המסורת והמחקר כשני מקורות סמכות (מקבילים, או שמא: מתחרים) בעולמו ובתפיסתו של בער, ולא פחות מכך – על הצורך שלו להציג זאת כך בפני המעיין בסידורו, עשויה ללמד גם בחירתו להזכיר בהמשך דבריו בהקדמה את שני האישים שעל עצתם ודעתם נסמך בעבודתו: האחד הוא יום טוב ליפמן צונץ, "ראש החוקרים", מהדמויות הבולטות ב"חכמת ישראל", והשני - הרב שלמה קליין הנזכר, "גדול הדור" שהיה רב אורתודוקסי בעיר קולמאר שבאלזס ונאבק במגמות הרפורמה:

ואף בזאת לא סמכתי על דעת עצמי כי אם שאלתי את פי חכמים גדולים האחד ראש החוקרים מוהר"ר יום טוב ליפמן צונץ נר"ו אשר העמידני על נכון לא לבד ע"י ספריו המשובחים כי גם ע"י תשובותיו היקרות שהשיבני על כמה דברים ששאלתי עליהם את פיהו, והשני גדול הדור מוהר"ר שלמה קליין נר"ו והוא בחן ובדק את כל דברי באורי וגם העניקני פירושים נחמדים ציצים ופרחים ושתלתיים בערוגת בארי. ואתן פה את תודות לבי לאלופי הגדולים על רוב טובם שגמלוני. (סדר עבו"י, הקדמה, עמ' IX)

במובן מסוים ניתן לומר כי בער מנסה לאחוז את החבל בשני קצותיו – הוא מעמיד סידור המכוון אל ציבור המתפללים המסורתי ומיועד לשימושם, אך הוא מהדיר אותו מתוך עמדה ביקורתית ומשוקעות בו תפיסות מדעיות ואף תיקונים הנגזרים מהן. לכאורה, יש כאן שתי מגמות שאינן יכולות לדור בכפיפה אחת, ואולם, מפרספקטיבה של מאה וחמישים שנה דומה שניתן לקבוע כי במידה רבה חפצו של בער הצליח בידו. קשה לומר שסדר עבו"י היה לסידור עממי ונפוץ, אך נראה שהדבר נובע, בין היתר, ממאפייניו הייחודיים של הסידור (חלקם אף בתחום הטכני) ובדרך כלל אינו משקף התנגדות עקרונית לבער ולדרכו. גם אם לא כל התיקונים שהטמיע התקבלו בסידורים שאחריו, ואף על פי שהיו מי שביקרו את עבודתו – מדובר בביקורת עניינית, במקרים רבים - נקודתית, ולא בפסילה גורפת של עבודתו, דרכו, ודמותו (כפי שמוצאים ביחס לסטנוב, לדוגמה). גם אם הוא אינו נפוץ בשימוש מעשי לתפילה, מקומו של סדר עבו"י אינו נפקד ממדף סידורי התפילה, והוא זוכה בדרך כלל ליחס של כבוד והערכה בקרב מתפללים וחוקרים כאחד.

ניתן לנסות ולעמוד על הגורמים שתורמו לכך וסייעו לסלילת דרכו של סדר עבודת ישראל אל לב הקונצנזוס - חלקם נעוצים בתוכן הסידור גופו, וחלקם נובעים מדמותו של בער ומהתנהלותו. בראש ובראשונה יש לציין את העובדה שנוסח התפילה בסדר עבו"י הוא בעיקרו הנוסח המקובל ובער ממעט להתערב בו. ניתוח של הפרטים הדקדוקיים השונים ועיון בהערותיו חושפים אומנם

דוגמאות רבות לתיקונים ושינויים שבער הכניס בסידור, אך כפי שהתבאר לעיל, הם מתרכזים בתחומים שניכרים פחות לעינם של המתפללים, ומסתבר כי אכן לא היה בהם כדי לפגוע ברושם שסדר עבו"י הוא המשך ישיר וטבעי של הסידורים שקדמו לו. מלבד נוסח התפילה, גם ההערות הרבות שמעמיד בער לסידורו (המהוות, כאמור, את עיקר ייחודו ותרומתו) חתומות בחותם המסורת וההמשכיות. בהערותיו הוא מרבה לצטט מהמקרא, מגלה בקיאות מופלגת בספרות חז"ל, מציין את המצוי בסידורים ישנים ונוסחאות תפילה קדומות, מפנה לספרי מנהגים ומזכיר את דברי הפוסקים. כל המעיין בסדר עבו"י אינו יכול שלא לחוש כי מהדירו מחובר למסורת היהודית ארוכת השנים ולארון הספרים שלה, יונק ממנה ורואה עצמו ממשיך שלה. גם כאשר בער מציג עמדה החולקת על הנוסח המקובל, הוא אינו עושה שימוש ברטוריקה של התנצחות ווכחות (כפי שניתן למצוא אצל חלק מקודמיו) ולעיתים אף מנסה להסוות את החידוש שיש בדבריו או להמעיט בחשיבותו.

ואולם, מעבר לתוכן הסידור – על הנוסח וההערות שבו, דומה שחלק מסוד הצלחתו של סדר עבו"י אינו טמון בבער, אלא דווקא בקודמו – וולף היידנהיים, או ליתר דיוק: בזיקה שבער מקפיד ליצור ביניהם. לא כאן המקום להאריך בתיאור דמותו של היידנהיים ובסקירת מפעלו הליטורגי, אך מן המפורסמות שהוא נהנה מיוקרה רבה והתקבל בציבור. סידוריו ומחזוריו יצאו במהדורות רבות ונפוצו בכל רחבי אירופה, ואף על פי שהוא הטמיע בהם הרבה מתיקוניו של סטנוב, הם התקבלו בקהילות השונות, והוא לא נתקל בהתנגדות רבנית ואף זכה להערכה. עניין זה כשלעצמו כלל אינו מובן מאליו ומסתבר שיש לזקוף זאת, בין היתר, לזכותה של התנהלותו הזוהרה, אופייה השקול של עבודתו ודמותו המתונה. לא מן הנמנע כי תרמה לכך גם התפוצה חסרת התקדים של סידוריו שביססה את מעמדו של היידנהיים כסמכות בלתי-מעורערת בתחום הליטורגיה. אף על פי שהשניים לא נפגשו מעולם ולא היה ביניהם כל קשר ממשי, בער רואה עצמו כממשיך דרכו של היידנהיים ומצהיר על כך במפורש בהקדמה לסידורו. גם במחקר נכרך שמו של בער יחד עם קודמו, והוא מכונה לעיתים "יורשו הרוחני" ואף "תלמידו" (למרות שהיה בן שבע שנים בלבד כשהיידנהיים נפטר!). ואכן, יש קווי דמיון בולטים בין דמויותיהם, תפיסותיהם ודרך פעולתם, ואף הסידורים שהעמידו דומים מאוד זה לזה בנוסח המופיע בהם, ובהיבטים רבים של צורה ומבנה. במודע או שלא במודע, בער עושה שימוש בשמו ובמעמדו של היידנהיים - הוא חוסה בצילו ומזוהה איתו, ומכוחו של קודמו אף הוא נהנה מיחס בסיסי של אמון והערכה. לכך מצטרפת דמותו של בער עצמו שעסק בלימוד, מחקר וכתובה והתרחק מפעילות פוליטית. הוא חי ופעל הרחק מאור הזרקורים ודומה כי אין זה מקרה שהוא אינו מזוהה באופן מובהק עם "חכמת

ישראל" ואינו נמנה עם החוקרים שצמחו מכוחה. אף על פי שבתחומי פעילותו ובעבודתו ניתן לזהות קווי דמיון וזיקה לתנועה אינטלקטואלית זו ולתפיסות המנחות אותה, בער נמנע מהשתייכות מוצהרת אליה (את סידורו הוא הדפיס באופן עצמאי ולא בהוצאת "מקיצי נרדמים" שיש לשער שהייתה פורשת עליו את חסותה אילו רצה בכך). הנייטרליות הפוליטית שעליה ביקש בער לשמור משקפת את אישיותו ותפיסת עולמו, אך אין ספק שהיא סייעה לכך שהוא לא נתפס כמי שחותר תחת המסגרות המסורתיות או מאיים עליהן, ותרמה לכך שמפעלו הליטורגי יתקבל גם בקרב הזרמים המסורתיים והשמרניים בחברה היהודית.

לצד זה, גם אם היו מי שביקרו אותו, מפעליו הספרותיים של בער (בעיקר בתחום המסורה) זכו להערכה בקרב החוקרים בני-דורו, ושיתוף הפעולה עם מלומדים וחוקרים בעלי שם מיצבה אותו כסמכות מדעית וזיכתה אותו בהכרה אקדמית.

דמותו העשירה ורבת הגוונים של בער, תחומי הדעת הרבים שבהם שלט, והאיזון העדין שהוא ניסה ליצור בעבודתו הספרותית (כבאורחות חייו) בין העולם המסורתי ובין המודרנה, בין הנאמנות למסורת ובין המחקר המדעי – כל אלה הניבו יצירה מקיפה וחשובה שהשפיעה באופן ישיר ועקיף על נוסח התפילה האשכנזי והטביעה את חותמה על מחקר הסידור ודקדוקו. סדר עבודת ישראל הוא סידור תפילה אך בה בעת הוא ספר עיון, כשם שמהדירו היה יהודי תלמיד חכם אך בה בעת אינטלקטואל וחוקר.

על מצבת קברו של בער בחלקה היהודית בבית הקברות של ביבריך על נהר הריין חקוקות שורות אלו שאותן כתב ידידו ותלמידו, פרופ' אברהם ברלינר:

פ"נ

איש צדיק חיה באמונתו, חכם שיראתו קודמת לחכמתו

מורה צדק היה לעדתו, עד עת בא חליפתו

הוא חבר ספרים, רבים ויקרים, שבעתים מזוקקים

גם "המסורה" על חמשה חומשי תורה

ממנו בטוב טעם ודעת סדורה

והיא בכתובים ולא יצאה האורה

תנצב"ה

את דברי הסיכום לעבודה נאה לי לסיים בדברי בער עצמו החותמים את הקדמתו לסידורו :

אלה הדברים אשר ראיתם מן הצורך להקדימם לסדורי. והאל הטוב והמטיב אשר הגדיל חסדו עלי והיה בעזרי עד כה, אליו נשאתי את נפשי ובו בטחתי כי כן ידו תמיד תהי לעזרני, מכל צרה לפלטני, ויחייני ויקיימני, ובדרך אמת ינחני למען שמו, אמן.

ביבריך על נהר רהיין יום א' ז' תשרי תרכ"ח לפ"ק.

יצחק בן אריה יוסף דוב.

מאה וחמישים שנה חלפו מאז הדפיס יצחק בן אריה יוסף דוב את "סדר עבודת ישראל" שלו. מאה וחמישים שנה שבהן התפתח והסתעף מחקר הלשון העברית - הן מתוך העברית עצמה בחשיפתם של ממצאים היסטוריים ושל תעודות כתובות והבנת חשיבותם של כתבי היד, והן מתוך התרחבות העיסוק המשווה ללשונות אחרות.

מאה וחמישים שנה שבמהלכן נעלם לבלי שוב העולם שבו חי בָּעֵר, ושבתוכו ומכוחו הוא פעל. יד הכורת עלתה על יהדות גרמניה ועל אירופה כולה, והחריבה משפחות, קהילות ובתי כנסת, ואיתם גם תהליכים חברתיים, תופעות תרבותיות ותפיסות עולם.

"בְּרַגְעֵי קֶטֶן עֲזַבְתִּיךָ וּבְרַחֲמִים גְּדִלִים אֶקְבָּצֶךָ. בְּשֹׁפֶץ קֶצֶף הִסְתַּרְתִּי פָנַי רָגַע מִמֶּךָּ וּבְחֶסֶד עוֹלָם רַחֲמֶיךָ אָמַר גְּאֻלְךָ הִי" (ישעיה נד, ז-ח).

מאה וחמישים שנה אחרי.

בעיר העברית הראשונה, בשנת השבעים למדינת ישראל, נכתב מחקר על סדר עבודת ישראל. לשון התפילה, שאוצר המילים שלה ודקדוקה נידונו לפרטיהם על ידי בער כלשון תרבות ליטורגית, הייתה לשפת דיבור חיה הנשמעת בפי כול ומשמשת במרחבים של קודש וחול, הגות ומעשה, והיא מראה פנים חדשות שניבטת מהן דמותה רבת השנים. עולמו של בער והקרקע שהצמיחה את סדר עבודת ישראל – היו ואינם עוד, אולם בתולדותיה ובמופיעיה משרטטת העברית תוואי מפותל אך רציף שראשיתו בשחר דברי ימי עמנו והוא הולך וסולל את דרכו בהתמדה אל עבר העתיד.

ביבליוגרפיה

מקורות¹

אבודרהם = פירוש הברכות והתפלות אבודרהם השלם חיברו [...] רבנו דוד ברבי יוסף ברבי דוד בן אבודרהם [...], ירושלים תשכ"ג

אבן ספיר = ספיר, יעקב הלוי, אבן ספיר, ליק 1866

אגרת בית תפלה = י' סטנוב, אגרת בית תפלה, ברלין תקל"ג

אוצר התפלות = סדור אוצר התפלות [...] אריה ליב גורדון, וילנה תרע"ה [ד"צ ירושלים תשי"ד]

אור תורה = ר' מנחם די-לונזאנו, ספר אור תורה, אמסטרדם תי"ט [דפוס ראשון: ונציה שע"ח]

אורבך, ערוגת הבשם = ספר ערוגת הבשם כולל פירושים לפיוטים, חברו רבינו אברהם ב"ר עזריאל זצ"ל יוצא לאור עפ"י כתבי יד עם הגהות והערות מאת אפרים א. אורבך, א-ד, ירושלים תשכ"ג

אכלה ואכלה = ז' פרנסדורף, ספר אכלה ואכלה, הנובר תרכ"ד [ד"צ: תשכ"ט]

בית תפלה = [סידור] בית תפלה, [ניקד והעיר] שלמה הכהן הנקרא זלמן הענא [...], יסניץ תפ"ה

בער, סליחות = הסליחות לכל השנה לפי מנהג האשכנזים מסודרות ומוגהות... על ידי יצחק בן אריה יוסף דוב, רדליהיים תרכ"ה

בער, עבוי" = סדר עבודת ישראל, [...] מחובר ומסודר [...] על ידי יצחק בן אריה יוסף דב המכונה זליגמן בער, רדליהיים תרכ"ח [ד"צ: תל-אביב תשי"ז]

בער, קינות = סדר הקינות לתשעה באב... לפי מנהג האשכנזים הכל מוגה... על ידי יצחק בן אריה יוסף דוב, רדליהיים תרכ"ג

בער, תוצאות חיים = תוצאות חיים ספר כולל כל אופני תפלות ותחנונים להתפלל בעד החולים והמתים מתוכנות ומוגהות... על ידי יצחק בן אריה יוסף דוב, רדליהיים תרמ"ב

בער, תורת אמת = תורת אמת, ספר כולל תורת טעמי תהלים ומשלי ואיוב [...] חובר על ידי יצחק בן אריה יוסף דוב, רדליהיים תקע"ג

ברלינר, אונקלוס = א' ברלינר (מהדיר), תרגום אונקלוס על התורה על פי נוסחא בחומש דפוס סביוניטה שנת שי"ז, ברלין תרמ"ד [ד"צ: ירושלים תשכ"ט]

גולדשמידט, סוכות = מחזור סוכות שמיני עצרת ושמחת תורה לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם [...] מוגה מעובד ומבואר בידי דניאל [...] גולדשמידט. הושלם בידי יונה פרנקל, ירושלים תשמ"א

גולדשמידט, עמרם גאון = ד' גולדשמידט (מהדיר), סדר רב עמרם גאון, ירושלים תשל"ב

גולדשמידט, קינות = סדר הקינות לתשעה באב כמנהג פולין וקהילות האשכנזים בארץ ישראל מוגה ומבואר בידי דניאל [...] גולדשמידט, ירושלים תשכ"ח

¹ לא צוינו כאן מקורות ראשוניים של פרשנות המקרא המסורתית או ספרות ההלכה והמנהג, אלא במקרים שיש להם מהדורה מדעית או קרובה לה. ההפניות בעבודה מתייחסות למהדורות הדפוס המקובלות.

גולדשמידט, ר"ה/יוה"כ = מחזור לימים הנוראים לפי מנהג בני אשכנז לכל ענפיהם [...] מוגה, מעובד ומבואר בידי דניאל [...] גולדשמידט, א: מחזור לראש השנה; ב: מחזור ליום הכיפורים; ירושלים תש"ל

גייגר, דברי קהלת = ספר דברי קהלת המודיע מנהגי תפלות ק"ק פראנקפורט על המאין [...] ונוסף לכל מנהג טעמו בהערות משלי שלמה [...] זלמן [...] גייגר, [פרנקפורט דמיין] תרכ"ב

דרכי הניקוד והנגינות = ספר דרכי הנקוד והנגינות המיוחס לר' משה הנקדן, י"ל... ע"י דוד שמואל לאווינגר, בודפשט תרפ"ט

היגער = מ' היגער (מהדיר), מסכת סופרים, ניו-יורק תרצ"ז [ד"צ: ירושלים תש"ל]

היידנהיים, הגדה = סדר ההגדה [...] מאתי וואלף [...] היידנהיים, רעדלהיים תקפ"ב

היידנהיים, יוה"כ = ספר קרובות הוא מחזור ליום כפור [...] מאתי וולף [...] היידנהיים, רדלהיים תקס"ז

היידנהיים, סוכות = מחזור [...] ליום ראשון ושני של סוכות עם סדר ההושענות [...] בדפוס ובהוצאת המשותפים וואלף היידנהיים וברוך בשוויץ, רדלהיים תק"ס

היידנהיים, סידור = סידור שפה ברורה [...] מאתי וולף [...] היידנהיים, רדלהיים תק"פ

היידנהיים, ר"ה = ספר קרובות הוא מחזור ראש השנה [...] מאתי וולף [...] היידנהיים, רדלהיים תק"ס

הלכות גדולות = ע' הילדסהיימר (מהדיר), הלכות גדולות על פי כתב יד רומי, ברלין תרמ"ח

הלכות גדולות, א-ג = ספר הלכות גדולות יוצא לאור על פי כתבי יד בצרוף הערות ומבוא מאת עזריאל בהר"ר מאיר הילדסהיימר, א: ירושלים תשל"ב, ב: ירושלים תש"ס, ג: ירושלים תשמ"ז

הנוספות למנחת שי = צ' בצר (מהדיר), ידידיה שלמה רפאל מנורצי: הנוספות למנחת שי, ירושלים תשנ"ז

השגות רמ"פ = קונטרס השגות שחיבר [...] מרדכי דיסלדארף [...] והוא קצ"ב השגות על שערי תפלה לר"ז הענא ז"ל, פראג תקמ"ד (גם בתוך: יצחקי, לו"א, עמ' שכא-שנד)

התשבי = ספר התשבי, חיברו המדקדק הגדול החכם רבי אליהו בחור [...], מהדורת א' מאוזן, בני-ברק תשס"ה

ויעתר יצחק (חיבור) = י' סטנוב, סדר ויעתר יצחק, פסקי הגהות על סדר התפלה [...], וינה תקע"ה

ויעתר יצחק (סידור) = [י' סטנוב], סידור ויעתר יצחק, ברלין תקמ"ה

חומש מאור עיניים = חומש מאור עיניים [...] מאתי וואלף [...] היידנהיים, רדלהיים תקע"ח-תקפ"א

יסוד הניקוד = ספר יסוד הניקוד [...] יסדו המדקדק הגדול התורני כמוהר"ר שלמה הכהן נקרא זלמן הענא [...], אמסטרדם ת"ץ

יצחקי, לו"א = ד' יצחקי (עורך), לוח ארש [...] לר' יעקב [...] עמדין [...] ועל צבאו סלע המחלוקת, חיבורי המדקדק רז"ה בנוסחאות התפילה [...], טורונטו תשס"א [דפוס ראשון: אלטונה תקכ"ט]

לו"א = ספר לוח ארש [לר' יעקב עמדין], חלק ראשון, אלטונה תקכ"ט (ראו גם: יצחקי, לו"א)

לחם שמים = ספר לחם שמים [...] מאת [...] רבינו יעב"ץ, מהדורת הוצאת כולל ומכון פני שבת, ירושלים תשל"ח [דפוס ראשון: ח"א: וונויבק תצ"ג, ח"ב: אלטונה תקכ"ח]

מאגרים = מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, באתר האינטרנט:

מגן אבות = ספר מגן אבות [...] אשר חיבר הרב הגדול מורינו ורבינו כמהור"ר שמעון בר צמח דוראן [...]
נדפס ראשונה בליוורנו שנת תקכ"ג [...] וליוקר מציאותו יצא עתה לאור שנית [...], לפסיא תרטי"ו
מדן = מ' מדן, "להניח תפילין", לשוננו לעם יח (תשכ"ז) עמ' 139-141
מור וקציעה = ר' יעקב עמדין, מור וקציעה, אלטונה תקכ"א
מחברת הערוך = ר' שלמה בן אברהם אבן פרחון, מחברת הערוך, א-ב, מהדורת שטרן, פרסבורג תר"ד
[ד"צ : ירושלים תש"ל]
מחזור ויטרי = מחזור ויטרי, מהדורת שמעון הלוי איש הורוויץ, א-ב, ירושלים תשכ"ג (נדפס לראשונה :
נירנברג תרנ"ג)
מטה יהודה = ספר מטה יהודה שחיבר [...] מוהר"ר ליב [...] אופנהיי[ם], אופיבך תפ"א
מכלול = ר' דוד קמחי, ספר מכלול [...] עם נמוקים שהוסיף החכם המדקדק הגדול ר' אליהו אשכנזי
המכונה בחור [...], מהדורת י" ריטטנבערג, ליק תרכ"ב [ד"צ : ירושלים תשכ"ו]
מנהגי מהרי"ל = ש"י שפיצר (מהדיר), ספר מהרי"ל מנהגים, ירושלים תשמ"ט
מק"ג הכתר = מ' כהן (מהדיר ועורך), מקראות גדולות הכתר : מהדורת יסוד חדשה על פי כתבי יד עתיקים
(הוצאת אוניברסיטת בר-אילן), ו-יז, ירושלים תשנ"ב-תשע"ב
נגיד ומצוה = ספר נגיד ומצוה [...] אסף וקבץ הרב המקובל האלהי כמהר"ר יעקב חיים צמח [...],
פיעטרקוב תרצ"א [דפוס ראשון : פרמיסלא תר"מ]
סידור ר"ע ור"א = סדר תפלה מראשית השנה ועד אחרית השנה, יצא לאור ע"י [...] מוה"ר עזריאל [...] ובנו
מוה"ר אלי, פרנקפורט דמיין תס"ד [מהדורה שנייה : ברלין תע"ג ; מהדורה שלישית : ווילמרשדארף תפ"א]
סידור רב הירץ = מלאכה חדשה תפלה מכל השנה עם פיר'וש] יפה [...] אשר חיבר וליקט מוהר"ר הירץ
ש"ץ, טיהינגן ש"ך
סידור רז"ה = ראו לעיל : בית תפלה
סידור רס"ג = י' דודזון, ש' אסף וי' יואל (מהדירים), סדור רב סעדיה גאון, ירושלים תש"א
סידור רע"ג = ראו לעיל : גולדשמידט, עמרם גאון
סידור רש"י = ש' באבער (מהדיר), סדור רש"י כולל פסקי דינים והלכות [...], נערך ונסדר לדפוס מאת יעקב
פריימאן, ברלין תרע"ב [ד"צ : ירושלים תשכ"ג]
סידור רש"ס = י' סץ, ד' יצחקי וד' סלמון (מהדירים), סדור [...] מה"ר שבתי סופר, א-ג, בלטימור תשמ"ז-
תשס"ב (א : הקדמה והגדה, בלטימור תשמ"ז ; ב : סדור מהרש"ס, בלטימור תשס"ג)
ספר האשכול = ש' אלבק (מהדיר), ספר האשכול, ירושלים תרצ"ה [דפוס ראשון : ברלין תר"ע]
ספר המנהיג = י' רפאל (מהדיר), ספר המנהיג לרבי אברהם ברבי נתן הירחי, ירושלים תשל"ח

ספר השורשים = ספר השרשים לרבי דויד בן יוסף קמחי הספרדי, מהדורת ה"ר ביזנטל ופי לברכט, ברלין 1847 [ד"צ: ירושלים תשכ"ז]

סך, מילואים = [י' סך], מבוא, ליקוטים, מלואים ונספחות לסדור מהרש"ס, בלטימור תשס"ב
עמודי שמים = פלטין בית אל [...] עם פירוש והקדמות מאת ר' יעקב בן צבי עמדין, א: עמודי שמים;
ב: שערי שמים, אלטונה תק"ה-תק"ח [ד"צ]

פרנסדורף = ז' פרנסדורף, מחברת המסרה הגדולה כפי אשר נדפסה במקראות גדולות וע"פ כתבי יד, הנובר
ולייפסיג תרל"ו

ראבי"ה = א' אפטוביצר (מהדיר), א-ד, ברלין תרע"ד-ירושלים תרצ"ח [ד"צ: ירושלים תשכ"ד]
רוקח = פירושי סידור התפילה לרוקח [...] לרבנו אלעזר ב"ר יהודה מגרמייזא [...], א-ב, מהדורת הרשלה,
ירושלים תשנ"ב

צוהר התיבה = ספר צוהר התיבה עם מכסה התיבה [...] יסדו [...] המדקדק הגדול התורני כמהור"ר שלמה
הכהן נקרא זלמן הענא [...], ברלין תקכ"ט (דפוס ראשון: ברלין תצ"ג)

רש"ס, הגדה וברהמ"ז = י' סך, ד' יצחקי, וד' סלמון (מהדירים), הגדה של פסח מתוך סדור [...] מה"ר
שבתי סופר, בלטימור תשס"ג

שאלות דרב אחאי גאון = ש"ק מירסקי (מהדיר), שאלות דרב אחאי גאון, א-ה, ירושלים תש"ך-
תשל"ז

שו"ת מהרי"ל = י' סך (מהדיר), שו"ת מהרי"ל החדשות לרבינו יעקב מולין זצ"ל, ירושלים תשל"ז
שערי צדק = ספר שערי צדק תשובות הגאונים, ירושלים תשכ"ו (דפוס ראשון: סלוניקי תקנ"ב)
שערי תפלה = ספר שערי תפלה, יסדו [...] שלמה זלמן [...] כ"ץ [...] מק"ק הענא, יסניץ תפ"ה (גם בתוך
יצחקי, לו"א, עמ' רטו-שיב)

שפרבר, אונקלוס = א' שפרבר (מהדיר), כתבי הקדש בארמית על יסוד כתבי יד וספרים עתיקים, קולון-ניו
יורק-ליידן 1992

שרביט, אבות = ש' שרביט (מהדיר), מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית, מבואות ונספחים, ירושלים
תשס"ד

תשובות הרמב"ם = י' בלאו (מהדיר), תשובות הרמב"ם: יוצאות לאור בפעם הראשונה במקורן הערבי
מכונסות מתוך קטעי גניזה, כתבי יד וספרי דפוס, מוגהות ומתורגמות בתוספת הערות, ירושלים תשי"ח-
תשכ"א

תשובות רב נטרונאי גאון = י' ברודי (מהדיר), תשובות רב נטרונאי גאון, א-ב, ירושלים תשנ"ד

מחקרים

אבינרי, היכל המשקלים = י' אבינרי, היכל המשקלים, תל-אביב תשל"ו

- אבינרי, יד הלשון = י' אבינרי, יד הלשון, תל-אביב תשכ"ד
- אוהב גר = ש"ד לוצאטו, אוהב גר, ירושלים תשכ"ט (דפוס ראשון : קרקא תרנ"ה)
- אזר = מ' אזר, תחביר לשון המשנה, ירושלים תשנ"ה
- אייזנשטיין = E.L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge 1980
- אלבוגן = י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההסטורית, תל-אביב תשל"ב.
- אלדר, השמשוני = א' אלדר, "מכתבי אסכולת הדקדוק האשכנזית : 'השמשוני', לשוננו מג (תשל"ט), עמ' 100-111, 201-210
- אלדר, וורמייזא = א' אלדר, "נקודו של מחזור וורמייזא", לשוננו כט (תשכ"ה), עמ' 27-102
- אלדר, מסורת = א' אלדר, מסורת הקריאה הקדם-אשכנזית : מהותה והיסודות המשותפים לה ולמסורת ספרד, א-ב (עדה ולשון, ד-ה), ירושלים תשל"ט
- אלדר, ניקוד ההגדה = א' אלדר, "ניקוד ההגדה של פסח במחזור ויטרי (כ"י ששון 535)", לשוננו לט (תשל"ה), עמ' 192-216
- אלדר, ספרות הדקדוק = א' אלדר, "ספרות הדקדוק של יהדות אשכנז בימי הביניים", מסורות ה-ו, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשנ"א, עמ' 1-34
- אלדר, רז"ה = א' אלדר, "ר' זלמן הענא : גדול מדקדקי העברית בפתח העת החדשה", ברית עברית עולמית : כנס 16 (תשס"ד), עמ' 25-43
- אנדרסן ופורבס = F.I. Andersen and A.D. Forbes, *Spelling in the Hebrew Bible*, Rome 1986
- אפשטיין, ארמית בבליית = י"נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבליית, ירושלים תש"ך
- אפשטיין, מבוא = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס
- אשכנזי, מילונות עברית = ש' אשכנזי, "מילונות עברית כיצד?", לשוננו לא (תשכ"ז), עמ' 123-137
- באואר-ליאנדר = H. Bauer & P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache*, Halle 1922
- באר, כתיב = J. Barr, *The Variable Spellings of the Hebrew Bible*, Oxford 1989
- בארט = J. Barth, *Die Pronominalbildung in den Semitischen Sprachen*, Leipzig 1913
- בדי"ב = F. Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906
- בו"ש, דקה"ט = S. Baer und H. L. Strack (ed.), *Dikduke Ha-Teamim*, Leipzig 1879
- [ד"צ : ירושלים תש"ל]
- בירנבאום = ג' בירנבאום, לשון המשנה בגניזת קהיר : הגה וצורות, ירושלים תשס"ח

בית-אריה, וורמייזא = מ' בית-אריה, "ניקודו של מחזור ק"ק וורמייזא", קובץ א, עמ' 302-347

בלאו, בעיות = י' בלאו, "בעיות ופתרונות בתורת הצורות של עברית המקרא לאור הנחת הטעמת מלעיל כללית", עיונים בבלשנות עברית (תשנ"ו), עמ' 66-71

בלאו, הגה וצורות = י' בלאו, תורת ההגה והצורות, תל-אביב תשל"ב

בן-דוד, הסגן = י' בן-דוד, "הסָגָן, סָגָן- (הכהנים)", לשוננו מח-מט (תשמ"ד-תשמ"ה), עמ' 222-224

בן-דוד, צורות הקשר = י' בן-דוד, צורות הקשר וצורות הפסק בעברית שבמקרא, ירושלים תשנ"ה

בן-דוד, שני עניינים = י' בן-דוד, שני עניינים מלשון חכמים, ספר אברהם אבן-שושן, בעריכת ב"צ לוריא, ירושלים תשמ"ה, עמ' 315-323

בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים = א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, א-ב, תל-אביב תשכ"ז-תשל"א

בן-חיים, אלמלא = ז' בן-חיים, "כיצד נשתמש במלת אלמלא?", לשוננו יח (תשי"ב-תשי"ג), עמ' 27-30

בן-חיים, גומפרץ-ביקורת = ז' בן-חיים, "ג' גומפרץ מבטאי שפתנו", קרית ספר ל (תשט"ו), עמ' 163-171

בן-חיים, הטעמת מלעיל = ז' בן-חיים, "בדבר מקוריותה של הטעמת מלעיל בעברית", ספר חנוך ילון, בעריכת ש' ליברמן ואחרים, ירושלים תשכ"ג עמ' 150-160

בן-חיים, הכינויים החבורים = ז' בן-חיים, "צורת הכינויים החבורים –ך, -ת, -ה במסורותיה של הלשון העברית", ספר שמחה אסף, בעריכת ירושלים תשי"ג, עמ' 66-99 [=קובץ א, עמ' 59-92]

בן-חיים, ים המלח = ז' בן-חיים, "מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של מגילות ים המלח וללשון חז"ל", לשוננו כב (תשי"ח), עמ' 223-245 [=קובץ א, עמ' 36-58]

בן-חיים, מן הדקדוק = ז' בן-חיים, "מן הדקדוק ומן המילון", מחקרים בלשון ב-ג, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 99-109

בן-יהודה = א' בן-יהודה ואחרים, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, א-ז, ירושלים תרס"ח-תשי"ח

בר-אשר, הזיקה = מ' בר-אשר, "הזיקה ללשון חכמים במטבע של ברכה", לשוננו עו (תשע"ד), עמ' 247-264

בר-אשר, לשוננו רנה = מ' בר-אשר, לשוננו רנה: עיוני תפילות בלשון ובסגנון, בתכנים, בנוסחאות ובמנהגים, ירושלים תשע"ו

בר-אשר, מחקרים = מ' בר-אשר, מחקרים בלשון חכמים, א-ב, ירושלים תשס"ט

בר-אשר, מטבע = מ' בר-אשר, "מטבע שטבע חכמים בברכה (עיון ראשון)", כנישתא ד (תש"ע), עמ' כז-מט

בר-אשר, פאריז = מ' בר-אשר, פרקים במסורת לשון חכמים של יהודי איטליה (עדה ולשון ו), ירושלים תש"מ

בר-אשר, פארמה = מ' בר-אשר, "משנה כתב יד פארמה ב לסדר טהרות מבוא", קובץ א, עמ' 166-185

בר-אשר, תורת הצורות = מ' בר-אשר, תורת הצורות של לשון המשנה, א-ב, ירושלים תשע"ה

ברגריין = נ' ברגריין, עיונים בלשון העברית, ירושלים תשנ"ה

ברגשטרסר = ג' ברגשטרסר, דקדוק הלשון העברית (תרגם מגרמנית: מ' בן-אשר), ירושלים תשל"ב

ברויאר, אמוראים = י' ברויאר, "על הלשון העברית של האמוראים בתלמוד הבבלי", מחקרים בלשון ב-ג, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 127-153.

ברויאר, כתר ארם צובה = מ' ברויאר, כתר ארם צובה והנוסח המקובל של המקרא, ירושלים תשל"ז

ברויאר, מקראות = מ' ברויאר, "מקראות שיש להם הכרע", מגדים י (תש"ן) עמ' 97-112

ברויאר, ספקות = מ' ברויאר, "ספקות שאין להם הכרע", לשוננו נח (תשנ"ד), עמ' 283-296

ברויאר, עדה ודיוקנה = מ' ברויאר, עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871-1918; היסטוריה חברתית של מיעוט דתי, ירושלים תשנ"א

ברויאר, פסחים = י' ברויאר, העברית בתלמוד הבבלי לפי כתבי היד של מסכת פסחים, ירושלים תשס"ב

גולדשמידט, מחקרי = ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט

גומפרץ, מבטאי שפתנו = י"ג גומפרץ, מבטאי שפתנו, ירושלים תשי"ג

גור = י' גור (גרזובסקי), מלון עברי, תל-אביב תש"ו (מהדורה ראשונה: תל-אביב תרפ"ז)

גזניוס = W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch & A. E. Cowley, Oxford 1910 (reprinted: Bellingham 2003)

גיא, יידוע צירופים = ע' גיא, "למקור יידוע צירופים מסוג שער העליון, לולב הגזול ודומיהם", לשוננו סז (תשס"ה), עמ' 59-64

גילת = י"ד גילת, "ברוך שפטרני מעונשו של זה לתולדותיו של מנהג", סיני קיח (תשנ"ו), עמ' קעו-קפב

גינזברג = ח"א גינזברג, קהלת, תל-אביב תשל"ז

גינצבורג = C.D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, New-York 1966

גלוסקא = י' גלוסקא, התפילה במסורת תימן: בחינות לשוניות (עדה ולשון כ), ירושלים תשנ"ה

גרוס = ב' גרוס, המשקלים פעלון ופעלן במקרא ובלשון חכמים, ירושלים תשנ"ד

גרוסמן, חכמי צרפת = א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ה

גרוסמן, צמיחת פרשנות הפיוט = א' גרוסמן, "הרקע לצמיחת פרשנות הפיוט בגרמניה ובצרפת במאה הי"א", ספר יובל לשלמה סימונסון: קובץ מחקרים לתולדות היהודים בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, בעריכת א' אופנהיימר (ואחרים), תל אביב תשנ"ג, עמ' נה-עב

גריס = Z. Greis, *The Book in the Jewish World 1700-1900*, Oxford; Portland, Oregon, 2007

דודי = ע' דודי, עיונים במסורת הלשון של יהודי ספרד לפני הגירוש, באר-שבע תשס"ג

דותן, דחיק = א' דותן, "לבעיית דחיק ואתי מרחיק", דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 101-105

דותן, דקה"ט = ספר דקדוקי הטעמים לר' אהרן בן משה בן אשר, א-ג, ירושלים תשכ"ז

דותן, כתר חלב = א' דותן, "האמנם ננקד כתר חלב בידי אהרן בן-אשר?", תרביץ לד (תשכ"ה), עמ' 155-136

דותן, מסורה = A. Dotan, "Masorah", *Encyclopaedia Judaica*, XVI, Jerusalem 1982, pp. 1401-1482

הברמן = א"מ הברמן, שירי היחוד והכבוד, ירושלים תש"ח
הנמן = ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה: על פי מסורת כתב-יד פרמה (דה-רוסי 138), תל-אביב תש"ס

וורמסר, הענא = י' וורמסר, משנתו הדקדוקית של ר' זלמן הענא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה תשע"ז

וידר, האי גאון = נ' וידר, "תיקון תשובה משובשת לרב האי גאון", סיני נד (תשכ"ג), עמ' רפה-רפט
וידר, התגבשות = נ' וידר, התגבשות נובח התפילה במזרח ובמערב, א-ב, ירושלים תשנ"ח
ווינברג = W. Weinberg, *The History of Hebrew Plene Spelling*, Cincinnati 1985
ווינרייך = א' ווינרייך, העברית האשכנזית והעברית שביידיש בחינתן הגיאוגרפית, ירושלים תשכ"ה
וייס = א"ה וייס, משפט לשון המשנה, וינה תרכ"ז

ויספיש = א' ויספיש, "שובה אלינו בהמון רחמין או שובה עלינו", קובץ בית אהרן וישראל מח (תשנ"ג), עמ' קיח-קכא

זיואון-מוראוקה = P. Jouon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 1996

זר = ר' זר, "מאורות נתן לר' יעקב ספיר (כתב-יד JTS L 729)", לשוננו נ (תשמ"ו), עמ' 151-213.

חלמיש, הקבלה = מ' חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת-גן תש"ס

חלמיש, חקרי = מ' חלמיש, חקרי קבלה ותפילה, באר שבע תשע"ב

טובי = י' טובי, "מסורת לשון חכמים בשירה העברית", לשוננו לו (תשל"ג), עמ' 137-153

טור-סיני, מילים שאולות = נ"ה טור-סיני (טורטשינר), "מלים שאולות בלשוננו", לשוננו ח (תרצ"ז), עמ' 106-107

טל, הסידור = ש' טל, הסידור בהשתלשלותו, ירושלים תשמ"ה

טל, כינויי הרמז = א' טל, "בירורים בארמית של ארץ ישראל: כינויי הרמז", לשוננו מד (תש"ס), עמ' 43-65

יאסטרוב = M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrash Literature*, New York 1950 (First Edition: London-New York 1903)

יהלום, אץ קוצץ = י' יהלום, "אץ קוצץ"; גישות ועמדות בשאלת סגנון הפיוט ולשוננו, מחקרי ירושלים בספרות עברית א (תשמ"א), עמ' 167-181

יהלום, שפת השיר = י' יהלום, שפת השיר של הפיוט הארץ-ישראלי הקדום, ירושלים תשמ"ה

ייבין, המסורה = ייבין, י', המסורה למקרא, ירושלים תשס"ג

ייבין, כתר = י' ייבין, כתר ארם צובה, ניקודו וטעמיו, ירושלים תשכ"ט

ייבין, ניקוד בבלי = י' יבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה

ילון, מבוא = ח' ילון, מבוא לניקוד המשנה, ירושלים תשכ"ד

ילון, ניקוד = ח' ילון, לשיטת הניקוד של המשנה, בתוך: ח' אלבק וח' ילון, שישה סדרי משנה, סדר זרעים, ירושלים-תל אביב תשי"ט, עמ' יג-כח.

ילון, פרקי לשון = ח' ילון, פרקי לשון, ירושלים תשל"א

כהן, אין = ח"א כהן, "נטיית 'אין' בלשון התנאים", תעודה ו, בעריכת א' דותן, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 42-37

כהן, בימים ההם = ח"א כהן, "בימים ההם בזמן הזה - על החיבור ועל היידוע", דיני ישראל כו-כז (תשס"ט-תש"ע), עמ' 445-462

כהן, ברייתא = ח"א כהן, "ברייטא דרבי ישמעאל בסידורי המדקדקים האשכנזיים", לשוננו ע (תשס"ח), עמ' 185-203

כהן, גייגר = ח"א כהן, "דברי לשון ב'דברי קהלת' לזלמן גייגר", תעודה כד, בעריכת ת' סוברן, תל-אביב תשע"ב, עמ' קלז-קנב

כהן, דקדוקי = ח"א כהן, "דקדוקי לשון התפילה ומסורות אשכנזיות העולות מהם", לשוננו סב (תשנ"ט), עמ' 257-283

כהן, הגפן = ח"א כהן, "'בורא פרי הגפן' על תולדות ההגייה האשכנזית בנוסח הברכה על היין", לשון חכמים והתחומים הנושקים לה: מבחר מאמרים לכבוד שמעון שרביט, בעריכת א' חזן וז' לבנת, רמת-גן תש"ע, עמ' 185-192

כהן, ההיצב התחבירי = ח"א כהן, ההיצב התחבירי של הכינויים בלשון התנאים, עבודת דוקטור, תל-אביב תשנ"ב

כהן, ותערב = ח"א כהן, "'ותערב לפניך' - לבירורו של נוסח וגלגוליו על פי דקדוק", לשוננו סט (תשס"ז), עמ' 361-375

כהן, חדשים גם ישנים = ח"א כהן, "קביעות תקן בלשון - חדשים גם ישנים", מאתיים וחמישים שנות עברית חדשה, בעריכת ח"א כהן, ירושלים תשס"ט, עמ' 33-54

כהן, יצור = ח"א כהן, "מסורת הקריאה באשכנז בין מוקדם למאוחר: על חילופי הצורות יצור-יצור-יצור", לשוננו עו (תשע"ד), עמ' 319-326

כהן, יתגדל = ח"א כהן, "'יתגדל ויתקדש' (עיון בצמיחתה של מסורת הגייה חדשה)", מסורות ח, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 59-69

כהן, כינוי המושא = ח"א כהן, כינוי המושא החבור אל הפועל בלשון המשנה ע"פ כתב-יד קאופמן (A50), עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"א

כהן, לשון המשנה = ח"א כהן, "לשון המשנה מבעד לסידורי תפילה אשכנזיים ומדקדקיהם", לשוננו סח (תשס"ו), עמ' 73-82

כהן, מבוא = מ' כהן, מבוא למהדורת הכתר, מק"ג הכתר, יהושע-שפטים, ירושלים תשנ"ב, עמ' 1-100*
כהן, מה חיינו = ח"א כהן, "מה חיינו מה חסדנו: על שורשיה של קריאה אשכנזית בתפילה", לשוננו עד (תשע"ב), עמ' 325-332

כהן, עזרה = ח"א כהן, "עזרה - עיון בנטייתו של שם אחד במסורות העברית", העברית סב (תשע"ד), עמ' 41-35

כהן, עשבי = ח"א כהן, "עשבי בשמים: עיון בדקדוק התפילה האשכנזי והשפעתו על פוסקי ההלכה", מחקרים בלשון יג, בעריכת א' ממון וי' פסברג, ירושלים תשע"א, עמ' 145-158

כהן, פה מדברים עברית = ח"א כהן, "פה מדברים עברית: איזו עברית מדברים פה? למקורותיה של העברית הנלמדת בערפת פה מדברים עברית", מכונת הדבור בתור מורה שפות: פה מדברים עברית: קולות עבריים מגרמניה הנאצית כצוהר ללשון החיה ולחיי הארץ בתקופת המנדט הבריטי, בעריכת ש' יזרעאל, תל-אביב תשע"ב, עמ' 212-236

כהן, פיוטי הושענא = ח"א כהן, "ענייני דקדוק בפיוטי הושענא על פי סידור ר' שבתי סופר", ישראל: מחקרים בלשון לזכרו של ישראל ייבין, בעריכת ר"י זר וי' עופר, ירושלים תשע"א, עמ' 419-431

כהן, תחילת מ"ם = ח"א כהן, "שמות עצם בתחילת מ"ם במשנה - משקל ומשמעות", מסורות ט-יא, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשנ"ז, עמ' 101-113

כהנא = מ' כהנא, "דפים מן המכילתא לדברים", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 165-202.

לוי = י' לוי, אוצר לשון התלמודים והמדרשים, ברלין-וינה תרפ"ד (מהדורה ראשונה: ברסלאו תרל"ו)

לויאס = ק' לויאס, דקדוק ארמית בבלי, ירושלים תשל"ב

לוינגר, היידנהיים = I. M. Levinger, Die Deutschen Gebetbücher und Chumaschim- 150
Jahrzeitstag von Wolf Heidenheim, Udim 11/12 (1981/2) pp. 69-82

לוינגר, כתר ארם צובה = ד"ש לוינגר, "כתר ארם-צובה או 'דקדוקי הטעמים'?", תרביץ לח (תשכ"ח), עמ' 204-186

לוצאטו, דקדוק = S. D. Luzzatto, Grammatica della Lingua Hebraica, Padova 1853

מור, הרי אתה דן = א' מור, "הרי אתה דן: מילות ההצגה 'הרי ו'הלא' בלשון חז"ל על פי כתב יד וטיקן 32 לספרי במדבר", לשוננו סח (תשס"ו), עמ' 209-242

מור, מילות הצגה = א' מור, מילות הצגה בלשון חז"ל על-פי כתב-יד רומי 32 לספרי במדבר, עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ד

מור, עברית יהודאית = א' מור, עברית יהודאית: לשון התעודות העבריות ממדבר יהודה בין המרד הגדול למרד בר-כוכבא, ירושלים תשע"ו

מורג, ארמית = ש' מורג, ארמית במסורת תימן: לשון התלמוד הבבלי; מבוא, תורת ההגה ותצורת הפועל, ירושלים תשמ"ח

מורג, העברית = ש' מורג, העברית שבפי יהודי תימן, ירושלים תשכ"ג

מורג, כתיב וקרי = ש' מורג, "כתיב וקרי בספרות שלאחר המקרא במסורותיהן של עדות", קובץ ב, עמ' 222-203

מורגנשטרן, כינויים = מ' מורגנשטרן, "מערכת הכינויים הפרודים בקומראן: לשאלת תולדות העברית בימי הבית השני", שערי לשון: מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, בעריכת א' ממון, ש' פסברג וי' ברויאר, א, ירושלים תשס"ח, עמ' 63-44

מירסקי = א' מירסקי, הפיוט, ירושלים תש"ן

סגל = מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל אביב תרצ"ו

עופר, ברוי דיוסף = י' עופר, "ברוי דיוסף" – שתי הערות מסורה על מילים קמוצות וגלגוליהן", מחקרים בלשון יז-יח: ספר היובל לאהרן ממון, בעריכת י' ברויאר, ש' פסברג וע' תירוש-בקר, ירושלים תשע"ז, עמ' 445-427

עופר, מילים מורכבות = Y. Ofer, "A Masoretic Note in the Aleppo Codex Concerning the Composite Words", *Textus XXI* (2002), pp. 209-233

עופר, קונטרסי מסורה = י' עופר, "קונטרסי המסורה של כתר ארם צובה - על פי העתק בארכיונו של יצחק זליגמן בר", עיוני מקרא ופרשנות ז' (תשס"ה), עמ' 162-137

עופר, כתר = י' עופר, "כתר ארם צובה והתנ"ך של ר' שלום שכנא ילין", ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, א, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 353-295

פאבר = R. Faber, *Seligmann Baer 1825-1897: Neue Erkenntnisse zu Leben und Werk des Jüdischen Gelehrten aus Wiesbaden-Biebrich*, Wiesbaden-Biebrich 2002

פורת = א' פורת, לשון חכמים, ירושלים תרצ"ח

פיינר = ש' פיינר, מהפכת הנאורות, ירושלים תשס"ב

פלאי = מ' פלאי, במאבקי תמורה, תל-אביב תשמ"ח

פלורנטיין, עקומת ההטעמה = מ' פלורנטיין וג' בירנבאום, "עקומת ההטעמה העברית והנלמד ממנה ומעברית השומרונים על הטעמת לשון המשנה", לשוננו סד (תשס"ב), עמ' 230-221

פליישר, עיונים = ע' פליישר, "עיונים בבעיות תפקידים הליטורגי של סוגי הפיוט הקדום", תרביץ מ (תשל"א), עמ' 63-41

פנקובר = י"ש פנקובר, "מנהג ומסורה – זכר עמלק בחמש או בשש נקודות", עיוני מקרא ופרשנות ד (תשנ"ז), עמ' 128-71

פרכטמן = מ' פרכטמן, דקדוקי פיוט: עיונים בשיטה הדקדוקית-הפרשנית בימי הביניים על-פי 'ספר ערוגת הבושם' לר' אברהם בן-עזריאל, באר-שבע תשנ"ט

פרידמן, לשון ומינוח = ש"י פרידמן, מחקרי לשון ומינוח בספרות התלמודית, ירושלים תשע"ד
פרידמן, שלוש הערות = ש"י פרידמן, "שלוש הערות בדקדוק ארמית בבלי", תרביץ מג (תשל"ד) עמ' 69-58

פרינקל, הסידור האשכנזי = י' פרינקל, "לחקר תולדות הסידור האשכנזי", מדעי היהדות 41 (תשס"ב), עמ' 36-29

פרינקל, נירנברג = http://web.nli.org.il/sites/nlis/he/manuscript/Documents/fraenkel_niflaot.pdf

פרינקל, תפילה ופיוט = י' פרינקל וא' פרינקל, תפילה ופיוט במחזור נירנברג (המאמר הופיע בזמנו באתר של מחזור נירנברג בתוך אתר הספרייה הלאומית, וגרסה חדשה ומעודכנת שלו עתידה לראות אור בדפוס. לעת עתה, ההפניות הן לגרסה המקורית של המאמר אשר המחבר העביר אליי בטובו).

צונץ, הדרשות בישראל = ל' צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית (נערך והושלם על ידי חנוך אלבק), ירושלים תשי"ד.

צונץ, מנהגי תפילה = ל' צונץ, מנהגי תפילה ופיוט בקהילות ישראל, תרגם מגרמנית זאב ברויאר, ערך, עדכן ושילב את השלמות המחבר אברהם פרינקל בסיוע מומחים, ירושלים תשע"ו

צונץ, ריטוס = L. Zunz, *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes: geschichtlich entwickelt*, Berlin 1919

צרפתי, אימות קריאה = גב"ע צרפתי, "ראשית אימות-הקריאה בכתב השמי המערבי", לשוננו נח (תשנ"ד), עמ' 24-13

צרפתי, יידוע הצירוף = גב"ע צרפתי, "דרכי היידוע של הצירוף שם עצם ושם תואר בלשון חכמים", מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית (מוקדשים לזכרו של ד"ר מנחם מורשת), בעריכת מ"צ קדרי ושי' שרביט, רמת-גן תש"ן, עמ' 168-153

קאופמן = S.A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, Chicago 1974

קאץ = D. Katz, "The Phonology of Ashkenazic", *Hebrew in Ashkenaz*, ed. L. Glinert, New York 1993, pp. 46-87

קובץ א/ב = קובץ מאמרים בלשון חז"ל, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשל"ב/תש"מ

קוגוט = ש' קוגוט, המקרא בין טעמים לפרשנות, ירושלים תשנ"ד

קוטשר, ארמית = י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית בעריכת ז' בן חיים, א' דותן וגב"ע צרפתי, ירושלים תשל"ז

קוטשר, האגרות העבריות = י' קוטשר, "לשון של האגרות העבריות והארמיות של בר-כוסבה ובני דורו", לשוננו כו (תשכ"ב) עמ' 23-7

קוטשר, המילונות = י' קוטשר, "מבעיות המילונות של לשון חז"ל (לרבות בעיית השוואת לשון חז"ל ללשון המקרא)", ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, א, בעריכת י' קוטשר, רמת-גן תשל"ב, עמ' 29-82
קוטשר, ישעיהו = י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט

קוטשר, לשון חז"ל = י' קוטשר, "לשון חז"ל", קובץ א, עמ' 1-35
קוטשר, לשון חכמים = י' קוטשר, "לשון חכמים – מה טיבה?", קובץ ב, עמ' 67-77
קוטשר, מחקרים = י' קוטשר, "מחקרים בדקדוק לשון חז"ל לפי כ"י קאופמן", קובץ א, עמ' 102-128
קטן, קליין = מ' קטן, "הרב שלמה זאב קליין זצ"ל (תקע"ה-תרכ"ח): תולדותיו וכתביו", המעין ל (תש"ן)
עמ' 7-28

קימרון, ארמית = א' קמרון, ארמית מקראית, ירושלים תשנ"ג
קמינצקי = א' קמינצקי, ענייני תצורה בספר "דברי קהלת" לר' שלמה זלמן גייגר, עבודת גמר, אוניברסיטת תל-אביב, תש"ע

קני = E.J. Kenney, The Classical Text: Aspects of Editing in the Age of the Printed Book
Berkeley 1974

קרסל, לקסיקון = ג' קרסל, לקסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים, מרחביה תשכ"ז
רבין, עיסוק = ח' רבין, "עיסוק בלשני בלשון התפילה", מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, בעריכת ע' פליישר וי' פטוחובסקי, ירושלים תשמ"א, עמ' קסג-קעא
רבין, קומראן = ח' רבין, "הרקע ההיסטורי של העברית של קומראן", קובץ א, עמ' 355-382
רבין, שפעל = ח' רבין, "השפעל בעברית ובארמית – מהותו ומוצאו", ארץ ישראל ט (תשכ"ט), עמ' 148-158
רומל = E. Rummel, Erasmus as a Translator of the Classics, Toronto 1985
רז-קרקוצקין = א' רז-קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש-עשרה, ירושלים תשס"ה

ריזיק = מ' ריזיק, מסורות לשון חכמים באיטליה על פי מחזורים מימי הביניים, ירושלים תשס"ט
רייזל = ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון-שבות תשע"א

רייף, בעיות = S. C. Reif, Problems with Prayers, Berlin-New York 2006

רייף, התפילה = S. C. Reif, Judaism and Hebrew prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical
History, Cambridge 1993

רייף, רש"ס = S. C. Reif, Shabbethai Sofer and his Prayer-Book, Cambridge 1979

רפפורט = ש"י רפפורט, "מכתב א: על איזה חכמים קדמונים", כרם חמד ז (תר"ג) עמ' 1-18

שבטיאל, מסורות התימנים = יי שבטיאל, מסורות התימנים בדקדוק לשון חכמים, קובץ א, עמ' 207-214,

224-229

שפיגל = י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, א-ד, רמת גן תשנ"ו

שפרבר, מנהגי ישראל = ד' שפרבר, מנהגי ישראל, א-ח, ירושלים תשמ"ט-תשס"ז

שרביט, לשון חכמים = ש' שרביט, פרקי מחקר בלשון חכמים, ירושלים תשס"ח

שרביט, לשונה וסגנונה = ש' שרביט, לשונה וסגנונה של מסכת אבות לדורותיה, באר שבע תשס"ו

שרביט, ריבוי = ש' שרביט, "שמות כפולי צורה בריבוי בלשון התנאים", מחקרים בלשון ד, בעריכת מ' בר-

אשר, ירושלים תש"ן, עמ' 335-373

שרביט, שתי תופעות = ש' שרביט, "שתי תופעות צורניות בלשון העברית לתקופותיה", חלקת לשון 37-38

(תשס"ו-תשס"ז), עמ' 235-246

שרביט, תורת ההגה = ש' שרביט, תורת ההגה של לשון חכמים (מסד נתונים), ירושלים תשע"ו

תא-שמע, התפילה = י"מ תא-שמע, התפילה האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ובתולדותיה, ירושלים

תשס"ג

תא-שמע, מנהג אשכנז = י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, ירושלים תשנ"ב

תבורי, אב הרחמים = י' תבורי, "אב הרחמים או אב הרחמן? פרק בתולדות השפעת האר"י על הסידור

הספרדי", התפילה בישראל: היבטים חדשים, בעריכת א' ארליך, באר-שבע תשע"ו, עמ' 375-398

תורג'מן, סידורים קדומים = ר' תורג'מן, הלשון העברית של התפילות: בסידורים הקדומים (עד הרמב"ם),

עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ד

תורג'מן, תפילת החודש = ר' תורג'מן, מסורת הלשון של התפילות בסידור "תפילת החודש", עבודת גמר,

אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ד

The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, ed. L. Koehler and W. Baumgartner

et al. Leiden 1994-2000

possible to learn about the knowledge and grammatical concepts that were current in Ashkenaz in the second half of the nineteenth century. These linguistic traditions can be seen in *Seder Avodat Israel* and the processes by which they came into being and were integrated that were revealed by Baer reflect grammatical developments in Ashkenaz over the previous centuries and are a culmination of these developments. They give a broad and accurate picture of Hebrew on the eve of its revival and transformation into a spoken language.

grammatical instincts led him to recognize syntactical uses and structures that require attention and he noted them and edited them even if at times he lacked the terminology by which it is possible to define and formulate the phenomena.

The fifth chapter does not deal with linguistic issues but rather deals with Piyyutim (that form a distinct literary section in *Seder Avodat Israel*) and to grammatical issues that arise from Baer's notes on the Piyyutim. These issues include topics related to their language, mainly in the area of morphology: exceptional phenomena of verbs, ways of derivation and expansion of the Hebrew roots, along with traditions of vocalization and pronunciation of certain words that appear in the Piyyutim and in the text of the prayers. Baer's notes on the Piyyutim deal mainly with explanations of words and content, and they are not as fundamental and profound as are the notes on the text of the prayers, but the inclusion of the Piyyutim in the prayerbook was an exceptional step on the background of the carefully edited prayerbooks that preceded Baer's edition. The reference to their language, both to content and to form, can reflect a complex linguistic approach that is more moderate than usual when compared to what was accepted among the researchers and grammarians of Baer's time.

Seder Avodat Israel was printed by Baer as a precise and carefully edited prayerbook that was intended for the use by synagogue goers in his time and in future generations but in retrospect it becomes clear that it marks a unique turning point in the history of Hebrew. A fundamental analysis of its contents makes a significant contribution to the study of language because Baer's text is a source of information on Ashkenazi traditions of liturgical texts and pronunciation. From Baer's notes it is

them. Mapping out his notes that are related to issues of phonetics and phonology enlightens a special aspect of the grammatical involvement in liturgy, an involvement that does not only takes into consideration the written text but is also directed to the way it is performed. Thus, a significant number of Baer's notes are not related to the printed text of the prayerbook as much as they deal with the fact that the liturgy is a text that is meant to be vocalized when praying.

The third chapter deals with morphology – pronouns, articles, the verbs, the infinitive and the noun. This field received particular attention from grammarians of the prayerbook, and the sharpest disputes in the grammatical literature on the liturgy focus on morphological issues. Baer was aware that in distinction to the editing of spelling and to some of the issues of pronunciation, intervention in the forms of words is immediately evident in the printed prayerbook and that therefore, any divergence from what was accepted would have an impact on the vocalized prayer. Indeed, out of a loyalty to the traditional text and pronunciation (and possibly also out of a desire to remain in the consensus of Orthodox Judaism,) he rarely revised the language of the prayers with regard to morphology, and usually he did not rush into 'correcting' them even when he was not comfortable with them.

The fourth chapter focuses on topics related to syntax. Most of Baer's comments deal with the syntax of the phrase such as apposition and construct phrases and the distinction between them, different construct structures, essential verb complements and syntactical accordance. Those topics appear in the traditional grammatical literature and they were discussed by his predecessors – though not with the thoroughness of Baer. However, in *Seder Avodat Israel* it is possible to identify comments that are related to broader issues of the syntax of the sentence. This was a field of research that was only beginning to be studied in Baer's lifetime. Baer's linguistic sensitivity and his

sixteenth century. This was a process that culminated in the *Seder Avodat Israel* prayerbook and this publication was the final stage of this process. By means of an analysis of Baer's comments, by noting the places where he mentioned his predecessors and where he did not, by examining whether he adopted their positions or whether he criticized them etc. it is possible to follow the development of the text of the Ashkenazic liturgy and to note changes in it that reflect the impact of the influence of grammarians on the prayerbook.

The first four chapters of this thesis present Baer's notes arranged by linguistic topics. Each of them is examined in light of what is present in earlier prayerbooks and literary witnesses as well as in light of grammatical research. The first chapter discusses topics related to spelling such as plene and defective spelling (mainly in Biblical quotations in the prayerbook but not only such texts), the spelling of the diphthong 'ay' at the end of a word, spelling variations between use of the letter *ס* and *ש* and the issue of certain words in the liturgy that are sometimes written as one word and sometimes two. Baer's comments indicated that with regard to spelling, he adhered to the Biblical spelling forms and did not hesitate to emend the text of the liturgy on their basis. The great degree of freedom that he allowed himself in this area was apparently derived from the fact that emendations of spelling are hardly noticeable and hardly impact pronunciation. Correction of spelling was not regarded as a critique on the tradition but as a technical matter and Baer indeed did this with his typical thoroughness.

The second chapter deals with issues related to phonology and phonetics: consonants – their expression and phonetic phenomena related to their pronunciation, the 'dagesh' whose employment or omission appear to be required by the various rules of pronunciation, the employment of the 'hataf' in consonants that are not guttural and precision in the accentuation of various words. In this area as well, Baer's decisions reflect Biblical Hebrew – on the basis of it he derived his principles, and from it he concluded the ways to employ

***Seder Avodat Israel*: Seligmann Baer's Linguistic Approach in Editing the Prayerbook**

Ayelet Kaminetzki

Abstract

Seder Avodat Israel was printed in 1868 in Rödelheim by R. Isaac Seligman Baer, and it is regarded as one of the most important and most influential Ashkenazic prayerbooks of recent generations. The text of the prayers underwent a careful editorial process and was determined on the basis of the examination of many textual witnesses. It is accompanied by a wide ranging apparatus that includes notes that deal with a variety of aspects such as Massorah, grammar, halacha, customs and kabbalah that had a role in the format of the prayerbook and in the crystallization of the text of the prayers. *Seder Avodat Israel* is not a scientific edition in the contemporary sense, but among researchers and users alike, it enjoys the status of a precise and reliable prayerbook.

This thesis presents a comprehensive and detailed discussion of grammatical topics that appear in the notes of Baer to the prayerbook. The examination of these notes reveals his linguistic concepts and the factors such as the authority of Biblical Hebrew as opposed to later stages in the history of the Hebrew language, the significance of traditions of pronunciation and the consideration given to them, the status of various witnesses of the text, the attitude to the influence of Kabbalah on the prayer book etc. that guided him in his decisions when editing the text of the prayers. However, Baer's notes on the prayerbook do not only teach about his approach but they also offer insights regarding the role of Hebrew grammar in the process of correction and of editing Ashkenazi prayerbooks from the



Tel Aviv University

The Lester and Sally Entin Faculty of Humanities

The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies and Archeology

"Seder Avodat Yisrael"

Seligmann Baer's Linguistic Approach in Editing the Prayer Book

Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy

By

Ayelet Kaminetzky

Under the supervision of Prof. Chaim E. Cohen

Submitted to the Senate of Tel Aviv University

March 2018