

חלבמו סגרו

האמנם דילג הרמב"ם בטעות על פרשה פתוחה בויקרא ז', כב?

פתיחה

מזה למעלה משמונה מאות שנה חלוקים ספרי התורה בקהילות ישראל בשאלת קיומה של פרשה פתוחה בספר ויקרא פרק ז': "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו..." (ויקרא ז', כב-כג). למנהג התימנים יש לפני קטע זה רווח של פרשה פתוחה, אך לפני הקטע הבא כעבור שישה פסוקים: "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר המקריב את זבח שלמיו..." (ויקרא ז', כח-כט), אין רווח של פרשה כלל. לדעת האשכנזים והספרדים, ההיפך הוא הנכון: לפני ויקרא ז', כב אין פרשה כלל, אך לפני ויקרא ז', כח יש רווח פרשה פתוחה. מחלוקת זו נובעת מחוסר בהירות בדברי הרמב"ם, אשר ציין בקטע זה פרשה פתוחה אחת בלבד, שמיקומה המדויק איננו ברור. המחלוקת שסביב שתי הפרשיות בויקרא פרק ז' מהווה כיום את ההבדל היחיד בין ספרי התורה בקהילות ישראל בנוגע למקומן של פרשיות פתוחות וסתומות,¹ והיא מעוררת ספקות הלכתיים בנוגע לכשרותם של ספרי תורה תימניים בעבור בני עדות אחרות, ולהיפך.²

ואולם, היעדרה המוחלט של פרשה לפני כל אחד משני פסוקים אלו הינו תופעה תמוהה ביותר. ראשית כל, שבעים פסוקי "וידבר ה' אל משה לאמר" שבתורה נמצאים תמיד בראש פרשה, ומדוע, אם כן, יעלה על הדעת כי ישתנה דינו של אחד מפסוקים אלה מכל עשרות הפסוקים הדומים לו? ושנית, כל אחד משני פסוקים אלה: ויקרא ז', כב וויקרא ז', כח, פותח, לכאורה, נושא חדש לגמרי: בפסוק כא מסתיימים דיני זבח השלמים ואיסורי המאכל הנוגעים לבשר השלמים (איסור פיגול, נותר וטמא), ובפסוק כב נפתח נושא איסור אכילת חלב ואיסור אכילת דם הנוגעים לבשר חולין; בפסוק כז מסתיים נושא איסור החלב והדם, ובפסוק כח פותח נושא חדש השייך לדיני הקרבנות: דין הנפת החזה והשוק בזבח

1. יתר השינויים שבין עדת התימנים לבין שאר העדות נוגעים לענייני נוסח, ראו: הרב ע' קורח, **סערת תימן**, ירושלים תשי"ד, עמ' קג-קד.
2. ראו למשל: הרב יצחק יוסף, **קיצור שולחן ערוך - ילקוט יוסף**, א, ירושלים תשס"ו, עמ' שיג.

השלמים. לפיכך, תמוה לכאורה שאחד משני פסוקים אלה ייכתב ללא כל הפסק פרשה לפניו, ברצף אחד עם הנושא השונה שקדם לו. על תעלומת היעדרה של פרשה באחד משני מקומות אלו, ועל שורש מחלוקתם של יהודי תימן עם המנהג המקובל בקרב העדות האחרות, ביקשו לעמוד כמה מן הפוסקים וחוקרי המסורה. היו שסברו כי הרמב"ם פסק שלא להניח פרשה לפני פס' כב, וכי התימנים טעו בהבנת דברי הרמב"ם, והיו שחשבו כי ההיפך הוא הנכון: הרמב"ם פסק שלא להניח פרשה לפני פס' כח, והתימנים צדקו בהבנת דברי הרמב"ם. בשנים האחרונות טען חוקר המסורה, פרופ' יוסף עופר, כי בכתב היד הטברני הקדום המכונה 'כתר ארם צובא', שהוא, לדעתו ולדעת חוקרים נוספים, המקור שעל פיו קבע הרמב"ם את רשימת הפרשיות הפתוחות והסתומות – היו פרשיות פתוחות הן בויקרא ז', כב הן בויקרא ז', כח. לדעת עופר, בעת התקנת רשימת הפרשיות הפתוחות והסתומות בהלכות ספר תורה פ"ח ה"ד, דילג הרמב"ם שלא במתכוון על ציון פרשה פתוחה בויקרא ז', כב. השמטת ציון זה מרשימת הרמב"ם, אשר נקבעה במרוצת הדורות כרשימת הפרשיות הפתוחות והסתומות היחידה המוסמכת בעם היהודי, הביאה להשתרשותה של טעות בכל ספרי התורה של כלל קהילות ישראל, הן האשכנזים והספרדים הן התימנים.

במאמר זה נבקש לעמוד על תעלומת היעדרותה של פרשה בויקרא ז', כב או ויקרא ז', כח וננסה לדון בה לאור תופעת קיומן של מגוון מסורות סותרות ומנוגדות בנושא הפרשיות הפתוחות והסתומות במסגרת המסורה הטברנית ולאורה של פרשנות הפשט הקראית הנוגעת לגדרי איסור אכילת חלב. נרצה לטעון כי הרמב"ם לא דילג ולא טעה. לדעתנו, המקור שעליו הסתמך הרמב"ם שאב את חלוקת הפרשיות בתורה מחכמים קראים אשר נטו מטעמים פרשניים ליצור רצף בין פרשת איסור אכילת חלב (ויקרא ז', כב-כז) לבין פרשת הקרבנות שלפניה. ננסה להסביר מדוע העדיף הרמב"ם לאמץ רשימת פרשיות זו – חרף המעורבות הקראית בגיבושה – על פני רשימות פרשיות אלטרנטיביות שעמדו לרשותו, ובראשן רשימת הפרשיות של 'ספר תגי' שמקורה בסורא שבבבל.

א. מקורה של רשימת הפרשיות הפתוחות והסתומות בתורה

נוהג חלוקתה של התורה ליחידות המופרדות ביניהן על ידי רווחים גדולים או קטנים (פרשיות 'פתוחות' או 'סתומות'), מופיע כמה פעמים בדברי חז"ל,³ ונמצא

3. למשל: "פרשה פתוחה לא יעשנה סתומה, סתומה לא יעשנה פתוחה" (בבלי שבת קג ע"ב). לאחרונה הציע ד"ר יקיר פז פרשנות מקורית על חשיבותן של הפרשיות והפתוחות

- במופעים שונים - גם ברובם המכריע של הטקסטים המקראיים הקדומים; מן המגילות המקראיות מקומראן ומערות בר-כוכבא ועד כתבי היד המקראיים מן הגניזה הקהירית.⁴ בספרות המחקר, מקובל לראות את החלוקה לפסקאות כהפרדה המתבקשת מטעמי תוכן, והנובעת מהבנת הסופר כי בנקודה מסוימת מסתיים נושא אחד ומתחיל נושא חדש.⁵ ואולם, מכמה מקורות מדרשיים נראה כי חז"ל סברו שלעיתים יכול להופיע הפסק פרשה גם באמצע נושא, ולעיתים לא יופיע הפסק פרשה אף אם מדובר בתחילתו של נושא חדש. כדוגמא לתופעה הראשונה נצביע על דברי מדרש תורת כהנים על פסוק "ואם מן הצאן" (ויקרא א', י) שלפניו רווח פרשה פתוחה: "ואם - הרי זה מוסף על עניין ראשון, ולמה הפסיק? ליתן רווח למשה להתבונן".⁶ מדרשה זו, ומדרשות אחרות הזוהות לה, עולה כי לדברי חז"ל האות וא"ו במילה 'ואם' מוסיפה על עניין ראשון, ומורה על קשר

בתורה בעיני חז"ל. לדעת פז, דברי חז"ל על משה שראה בהר סיני את הקב"ה "קושר כתרים לאותיות" (בבלי שבת פט ע"א, מנחות כט ע"ב) אינם מתייחסים לעיטור האותיות בתגים אלא לסימון מקומן של הפרשיות. לטענתו, לא ייתכן שכוונת הביטוי 'כתרים לאותיות' היא לעיטורן בתגים, שכן בכל כתבי היד הקדומים נראה כי התגים (כדוגמת 'קוצו של יו"ד' או 'שעטנ"ז ג"ץ') נחשבו לחלק אינטגרלי מצורת האות ולא יוחדו דווקא לכתיבת סת"ם. בנוסף לכך, דברי ה' למשה כי ר' עקיבא "עתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות", אינם מובנים, שהרי לא מצינו בכל ספרות חז"ל אפילו הלכה אחת שנלמדה מ'תג' שעל גבי האות. דברי חז"ל יהיו נהירים רק אם נבין את משמעותו של המונח 'קשירת כתרים לאותיות' כנוגע לפרקטיקה ידועה שרווחה בקרב הסופרים בימי קדם: הוספת סימנים שצורתם כצורת כתר ושכונו בשם 'קורוניס' (=קורונה; כתר), ושנועדו לציין את נקודות המעבר מיחידת תוכן אחת לשנייה. בהמשך לכך סבור פז שיש לקרוא את המילה 'קוץ' ('על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות') בתנועת שורוק (U) - 'קוץ'; מילה שמשמעותה לפי ירושלמי מגילה ג, ו, וכן בתורה השומרונית, 'פרשה'. משמעות דברי חז"ל היא שמשה ראה את הקב"ה מסמן את סימן ה'קורוניס' (=קושר כתרים) בין פרשה לפרשה ולתמיהת משה על מעשיו ענה לו הקב"ה שר' עקיבא עתיד לדרוש על כל 'פרשה ופרשה' ('קוץ וקוץ') תילי תילים של הלכות (י' פז, "קושר כתרים לאותיות: מנהג סופרים א-לוהי בהקשרו ההיסטורי", **תרביץ** פו (ב-ג), טבת-סיון תשע"ט, עמ' 233-268). להסבר מעניין זה בסיס טקסטואלי בכתבי יד מקראיים קדומים רבים - ממגילות קומראן ועד קודקסים של המסורה - שבהם מופיעים סימני ה'קורוניס' לציון מעבר בין פרשות במקרא.

4. י' ייבין, פרשה, סדר, פסקה, פסוק, פרק, **אנציקלופדיה מקראית**, ו, ירושלים תשל"ב, עמ' 627-625; ע' טוב, **ביקורת נוסח המקרא**, ירושלים תשע"ד, עמ' 196-195.
5. טוב (שם), עמ' 196.
6. ספרא דבי רב, דיבורא דנדבה, ו, א (מהדורת וייס, דף ז ע"ג).

ישיר בין עניין זה לעניין שקדם לו. חז"ל סבורים כי הפסק הפרשה הבא לפני האות וא"ו איננו מורה על מעבר לנושא חדש, אלא נועד לעשות הפסקה באמצע נושא כדי לאפשר התבוננות: "ליתן רווח למשה להתבונן".⁷ מקור מובהק לתופעה המנוגדת (=אפשרות להיעדר רווח פרשה בתחילתו של נושא חדש), הם דברי חז"ל הידועים במדרש בראשית רבה המסבירים את היעדרה של פרשה בראש פרשת ויחי: "למה פרשה זו סתומה [כלומר, אין רווח פרשה כלל], מפני שביקש יעקב אבינו לגלות את הקץ ונסתם ממנו".⁸ ממקור זה אפשר להסיק כי חז"ל סברו שתיתכן מסיבות שונות אפשרות של היעדר פרשה גם במקום שבו עוברת התורה לנושא חדש לחלוטין, ועל כן היעדרה של פרשה איננו מוכיח כי לפנינו רצף תוכני וענייני בין הפסוקים. על סמך דברי חז"ל אלה קבע הרמ"ע מפאנו כי חלוקת הפרשיות הפתוחות והסתומות בתורה איננה עניין לחלוקה תוכנית המפרידה בין נושא למשנהו, אלא היא עניין השייך לסודות התורה: "יש בפתחת וסתמת הפרשה נפלאות תמים דעים [...] והרי לימדונו רבותינו: במופלא ממך אל תדרוש".⁹

מסורת הפרשיות הפתוחות והסתומות הנהוגה כיום איננה קדומה מאוד. להבדיל מנוסח התורה, שבו נשמרה מסורת אחידה למדיי בישראל מימי קדם,¹⁰ התקיימו בקרב קהילות ישראל עד שלהי ימי הביניים עשרות רבות של רשימות שונות ומשונות שסתרו זו את זו במאות מופעים. בשל "השיבוש הגדול" שנוצר בנושא זה בספרי התורה וברשימות המסורה השונות, נחלק הרמב"ם להתקין רשימת פרשיות אחידה. וזו לשון הרמב"ם:

7. נעיר שכל דרשות חז"ל בסגנון "וא"ו מוסיף על עניין ראשון" נאמרו על פסוקים שלפניהם רווח פרשה פתוחה (למשל: שמות כא, א; שמות כב, יג; ויקרא יט, כג; ויקרא יט, לג).
8. בראשית רבה פרשה צו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1192). יצוין שמסורת בבלי שחובאה בתקופת הגאונים בספר 'הלכות קצובות' גרסה היעדר פרשה גם בראש פרשת ויצא, וזאת חרף המעבר הברור מנושא לנושא (נישואי עשו בסוף פרשת תולדות ויצאת יעקב לחרן בראש פרשת ויצא), ראו: **הלכות קצובות**, מהדורת מרגליות, ירושלים תש"ב, עמ' 159. מסורת זו נהגה בקרב סופרי סת"ם באשכנז לפחות עד המאה ה-14 עד שנדחקה מפני תפוצתה של רשימת הרמב"ם (ראה: כ"ד גינצבורג, **תנ"ך מדויק היטב לפי המסורה ולפי דפוסים ראשונים עם חילופים והגהות מכתבי יד עתיקים ותרגומים ישנים**, לונדון תרס"ט-תרפ"ו, בראשית כח, י).
9. ר' מנחם עזריה מפאנו, **שאלות ותשובות ביאורים ופירושים**, ירושלים תשכ"ג, סימן קו, עמ' קצז.
10. ראה: ר' גורדיס, 'קדמותה של המסורה לאור ספרות חז"ל ומגילות ים המלח', **תרביץ** כז(ד), תמוז תשי"ח, עמ' 444-469.

ולפי שראיתי שיבוש גדול בכל הספרים שראיתי בדברים אלו, וכן בעלי המסורת שכותבין ומחברין להודיע הסתומות והפתוחות נחלקין בדברים אלו כמחלוקת הספרים שסומכין עליהם, ראיתי לכתוב הנה כל פרשיות התורה הסתומות והפתוחות וצורות השירות כדי לתקן עליהם כל הספרים ולהגיה מהן.¹¹

לתיאורו של הרמב"ם, סמך בתקופתו כל סופר סת"ם על מסורת אחרת, ו"בעלי המסורת" שניסו להציג לציבור רשימת פרשיות היו חולקים זה על זה. אל מול מציאות מבולבלת זו, ניגש הרמב"ם לקבוע רשימת פרשיות אחידה שתתקבל על כלל הציבור. במשימתו, החליט הרמב"ם להסתמך על כתב יד מקראי אחד שאותו ראה כטופס מופת:

וספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים... שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים, ועליו היו הכל סומכין, לפי שהגיהו בן אשר, ודקדק בו שנים הרבה, והגיהו פעמים רבות כמו שהעתיקו.¹²

'בן אשר' הוא אהרן בן משה ממשפחת בן אשר, שחי בטבריה במחצית הראשונה של המאה העשירית (כמאתיים וחמישים שנה לפני הרמב"ם), ונחשב לגדול המומחים בנוסח המסורה הטברנית. מסורת הנוסח הטברנית עברה בתקופתו של אהרן בן אשר תהליך של קאנוניזציה, שהפך אותה למסורת הקריאה הקובעת והמחייבת בעולם היהודי; בעלי המסורה הטברניים דחו את מסורת הנוסח הבבלית ששלטה עד ראשית המאה העשירית כמעט בכל קהילות ישראל בארצות המזרח, מבבל ופרס בצפון ועד תימן בדרום, והציגו את המסורה הבבלית כמסורת קריאה משובשת, פסולה ולא-לגיטימית. בימי הרמב"ם כבר נעלמה המסורה הבבלית כמעט לחלוטין, ונותרו ממנה רק כמה מסורות של פרשיות פתוחות וסתומות.¹³

11. רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות ספר תורה, פ"ח ה"ד.

12. רמב"ם, שם.

13. על נסיבות דחייתה של המסורה הבבלית, ראה: ר' דרורי, **ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית**, תל אביב 1988, עמ' 135-136; על רשימות הפרשיות הפתוחות והסתומות של המסורה הבבלית, ראו: י' עופר, **המסורה הבבלית לתורה עקרוניתה ודרכיה**, ירושלים תשס"א, עמ' 139-149; הנ"ל, "רשימה בבליית של פרשיות פתוחות וסתומות בתורה", בתוך: מ' בר-אשר וח"א כהן (עורכים), **משאת אהרן: מחקרים בלשון מוגשים לאהרן דותן**, ירושלים תש"ע, עמ' 343-392. בשאלת התעלמות הרמב"ם מרשימת הפרשיות הפתוחות והסתומות במסורה הבבלית נדון להלן.

לפי מסורת שהשתמרה בקהילת חלב שבסוריה, הספר המקורי של בן אשר שעליו סמך הרמב"ם, הוא כתב היד הטברני של התנ"ך המכונה "כתר ארם צובא", שנכתב לפי עדות כתובת ההקדשה שעליו בידי הסופר שלמה בן בוואעא, ונוספו עליו הערות מסורה בידי אהרן בן אשר; הכתר נדד מירושלים למצרים וממנה לחלב שבסוריה, שם נשמר בבית הכנסת המרכזי במשך קרוב לשש מאות שנה. רוב חלקי התורה שבכתר – כולל ספרי בראשית, שמות, ויקרא, במדבר ורוב ספר דברים, נשרפו בעת הפרעות בחלב בשנת תש"ח. שאלת נכונותה של מסורת קהילת חלב על אודות זהותו של "הספר הידוע במצרים" המוזכר ברמב"ם עם 'כתר ארם צובא', נתונה במחלוקת בין חוקרי המסורה. מ"ד קאסוטו, שבדק את כתר ארם צובא בשנת תש"ד, טען שיש הבדלים בין הפרשיות וצורת השירות בכתר לבין דברי הרמב"ם, ושעל כן מקורו של הרמב"ם איננו הכתר. גם א' דותן טען שספרו של בן אשר שעליו סמך הרמב"ם איננו כתר ארם צובא, אלא כתב יד של התנ"ך המכונה 'כתב יד לניגרד'. אולם, מ' גושן-גוטשטיין, שחקר את התאמת שירת האזינו בכתר ארם צובא לפסק הרמב"ם, וי' פנקובר, שחקר את התאמת הפרשיות הפתוחות והסתומות בכתר ארם צובא לפסק הרמב"ם, טענו להוכחת צדקתה של מסורת קהילת חלב. עמדתם של האחרונים, המזהה את כתר ארם צובא עם "הספר הידוע במצרים שהגיהו בן אשר", היא כיום העמדה הרווחת בחקר המסורה.¹⁴

ב. תעלומת הפרשיות בויקרא פרק ז'

את ציוני הפרשיות הפתוחות והסתומות שהעתיק מן "הספר שהגיהו בן אשר", קבע הרמב"ם להלכה ברשימת הפרשיות הארוכה והמפורטת המופיעה ב"משנה תורה" הלכות ספר תורה (פרק ח הלכה ד). ואולם, בנוסחה המקורי של רשימת הרמב"ם, בקטע המתאר את הפרשיות הפתוחות שבין ויקרא ו', יב לבין ויקרא ח', א, ציין הרמב"ם פרשה פתוחה אחת אשר מיקומה המדויק הינו דו-משמעי ולא ברור. וזו לשונו: "וידבר וכו' דבר אל בני ישראל" [...] כולן פתוחות והן שש".¹⁵ ברור לחלוטין שהרמב"ם מורה על ציונה של פרשה פתוחה רק באחד משני הפסוקים הפותחים במילים "וידבר וכו' דבר אל בני ישראל", שכן הוא מזכיר פסוק זה רק פעם אחת (ולא פעמיים) וחותם את הקטע במילים "והן שש" (ולא:

14. לסקירת המחקר בנושא ראו למשל: י' עופר, "כתר ארם צובא – לאור רשימותיו של מ"ד קאסוטו", ספונות ס"ח ד(יט), תשמ"ט, עמ' 325-330.

15. הציטוט מתוך כתב יד אוקספורד של 'משנה תורה' (Ox. Hunt. 80), שהרמב"ם אישר אותו בחתימת ידו.

"והן שבע"). כפול המשמעות שאפשר לייחס את הנחיית הרמב"ם הן לויקרא ז', כב ("וידבר וכו' דבר אל בני ישראל לאמר כל חלב שור וכשב ועז...") הן לויקרא ז', כח ("וידבר וכו' דבר אל בני ישראל לאמר המקריב את זבח..."), הביא למחלוקת בין קהילות ישראל: לדעת התימנים התכוון הרמב"ם לפרשה פתוחה בויקרא ז', כב ולהיעדרה של פרשה בויקרא ז', כח ולדעת האשכנזים והספרדים התכוון הרמב"ם להיפך.¹⁶

חשוב לציין כי קביעתו של הרמב"ם בעניין חלוקת הפרשיות בויקרא פרק ז', עמדה, ככל הנראה, בניגוד לנוהג המקובל ברבים מספרי התורה ותיקוני הסופרים שנפוצו עד זמנו. על עובדה זו ניתן לעמוד מעדויותיהם של כמה פוסקים שחיו בדורות שאחרי הרמב"ם. כך למשל מעיר בעל 'הגהות מיימוניות' (חי בגרמניה במחצית השנייה של המאה ה-13) על הל' סת"ם ח, ד: "וידבר... אל בני ישראל – שתיים יש בכל הספרים... שמא טעות סופר מדולג אחת בפנים". ר' מנחם המאירי (חי בדרום צרפת בשלהי המאה ה-13 ובמחצית הראשונה של המאה ה-14), שבדק כתבי יד מקראיים רבים, הן מאשכנז והן מספרד, כתב בספרו קרית ספר על הלכות סת"ם את הדברים הבאים: "וידבר דכל חלב היא פתוחה, ואולם אני מודיעך שבספר שרמזתי עליו (=כוונתו לספר התורה שכתב ר' מאיר בן טודרוס הלוי אבולעפיה, שחי בטולדו שבספרד במחצית הראשונה של המאה ה-13), אין זו פרשה. וגם מספר הרמב"ם ז"ל נראה כן... אך אין ראוי לומר בפרשה המתחלת בדיבור השם למשה, שלא יהא בו רווח פרשה, אם שתומה אם פתוחה... מכל מקום, בכל התיקונים מצאתיה פרשה פתוחה, וכן צויתי לכתבה בספר תורה שלי".¹⁷ מדברי ההגהות מיימוניות והמאירי אפשר להסיק שברוב רובם של ספרי התורה באשכנז, דרום צרפת וספרד, היה מקובל להניח רווח פרשה הן בויקרא ז', כב והן בויקרא ז', כח, בניגוד לדברי הרמב"ם.

16. גדול פוסקי תימן במאה ה-18 – ר' יחיא צלאח (המהרי"ץ), הסביר את מנהג תימן לפי סברה הגיונית: הרמב"ם מנה פרשה פתוחה ב"וזאת תורת זבח" (פס' יא) ומיד אחר כך הזכיר פרשה פתוחה ב"וידבר [...] דבר אל בני ישראל". סביר להניח שכוונת הרמב"ם לפס' כב ולא לפס' כח – שהרי לא ייתכן כי הרמב"ם דילג על פס' כב בלי לתת כל סימן היכר לכך שאין שם פרשה: "ומינה שמעינן דוידבר דהמקריב (פס' כח) אין בה פסקא, כי אי אפשר לו לדלג האמצעי" (שו"ת פעולת צדיק, ח"א, בני ברק תשס"ג, סי' כד). הרב מ' ברויאר אימץ את מסורת תימן וציין במהדורת ספר ויקרא עם פירוש דעת מקרא (ירושלים, תשנ"ב) פרשה פתוחה רק לפני ויקרא ז', כב. בדומה לו נהג פרופ' מנחם כהן במהדורת ספר ויקרא, מקראות גדולות הכתר (ירושלים, תשע"ג).

17. ר' מנחם המאירי, קרית ספר, ב, אזמיר תרמ"א (מהדורת צילום ירושלים תשכ"ח), סג ע"א.

זיהוי כתר ארם צובא כמקור ששימש את הרמב"ם לקביעת הפרשיות בתורה, יכול, לכאורה, לשמש מפתח לפתרון תעלומת מיקומה האמתי של הפרשה הפתוחה בויקרא פרק ז'. אמנם, בשל שריפת רוב חלקי התורה בכתר ארם צובא אין אפשרות לעמוד בוודאות על חלוקת הפרשיות בספר ויקרא, אך שני חוקרים אשר ניסו לבדוק שאלה זו מצאו כמה עדויות המשקפות לדעתם את מצב הפרשיות בכתר.

הראשון שהביע השערה בנידון היה חוקר המקרא פרופ' יצחק פנקובר, אשר גילה בשנת תשמ"ה בספריית הסמינר התיאולוגי היהודי בניו-יורק טופס מודפס של התורה (דפוס אישאר; שנת 1490), שעליו נוספו בסוף המאה השש-עשרה הגהות בכתב יד בידי סופר בשם ישי בר עמרם הכהן עמאדי. אותו ישי עמאדי ציין כי הגיה את החומש על פי "הכתר שהגיהו בן אשר" ו"כתר עזרא הסופר". פנקובר סבר שמדובר על שני כתבי יד שונים; הראשון ("הכתר שהגיהו בן אשר") הוא, לדעת פנקובר, כתר ארם צובא שממנו נטל עמאדי את צורת השירות, חלוקת הפרשיות ונוסח המקרא. השני ("כתר עזרא הסופר") הוא טופס מקראי קדום אחר, שנשמר אף הוא בחלב, וכתיבתו יוחסה לעזרא הסופר. מ'כתר עזרא הסופר' נטל עמאדי בעיקר את מסורת האותיות המתויגות והמשונות בתורה. כראיות להשערותו הצביע פנקובר על כך שעמאדי מזכיר באחת מהערותיו את שני הכתרים כשני כתבי יד שונים, ועל כך ש"ספר עזרא" מופיע במקורות אשכנזיים מן המאות ה-14 וה-15 כמקור לאותיות משונות.¹⁸ והנה, הסופר ישי עמאדי העיר שתי הערות זו תחת זו בצד הדף מול ויקרא ז', כב: בהערה הראשונה והעליונה כתב עמאדי: "חלבמו סגרו סימן". בהערה השנייה והתחתונה כתב: "בכתר כתיבת עזרא פרשה פתוחה". פנקובר הסיק שההערה הראשונה מתייחסת לכתר ארם-צובא, אשר בו לא היה כל רווח פרשה במקום זה ("חלבמו סגרו סימן" – כלומר, היעדר פרשה),¹⁹ וההערה השנייה מתייחסת ל"כתר כתיבת עזרא" אשר בו הייתה פרשה פתוחה לפני "וידבר ה' וכו' כל חלב". מממצא זה הסיק

18. י' פנקובר, **נוסח התורה בכתר ארם-צובה – עדות חדשה**, עמ' 12, 89. למקורות האשכנזיים מן המאות ה-14-15 שהביא שם, אוסיף מקור אשכנזי קדום הרבה יותר (המאה ה-12): **תיקון ספר תורה לרבנו תם**, המצורף למחזור ויטרי. רבנו תם מפנה ל"ספר עזרא" כמקור לעיצובה הגראפי המשונה של האות למ"ד במילה "לנכרי" (דברים כ"ג, כא), ראו: **מחזור ויטרי**, מהדורת ר"ש הורוביץ, ברלין תרנ"ג, עמ' 671.

19. הסימן "חלבמו סגרו" היה ידוע בקרב סופרי הסת"ם במאה ה-16. מדובר במשחק מילים המבוסס על תהילים י"ז, י, שפירושו כי בפרשה זו העוסקת באיסור אכילת חלב יש לסגור את הרווחים ולא להשאיר שום פרשה.

פנקובר כי רשימת הרמב"ם משקפת נאמנה את המצב בכתר, וכי התימנים טעו: יש פרשה פתוחה בויקרא ז', כח בלבד, כשיטת האשכנזים והספרדים. טענתו של פנקובר קיבלה חיזוק מסוים בשנת תשמ"ז, עת נמצא בירושלים טופס תנ"ך של חכם המסורה ר' שלום שכנא ילין ועליו הערותיו של חתנו – ר' משה יהושע קמחי. קמחי נסע לחלב בשלהי המאה ה-19 על מנת לבדוק את כתר ארם צובא, ורשם על דפי התנ"ך של חותנו הערות שונות הנוגעות לכתיב התנ"ך ולמופעי הפרשיות בכתר. בצידו של הפסוק "וידבר ה' אל משה לאמר" בויקרא ז', כב לא העיר קמחי מאומה, וזאת חרף העובדה המפורסמת – שקמחי היה בוודאי מודע לה היטב – שסביב שאלת הפרשה הפתוחה במקום זה חלוקה מסורתית מן על מסורת האשכנזים והספרדים. התעלמותו של קמחי מחזקת, לכאורה, את הסברה שבכתר לא הייתה בויקרא ז', כב שום פרשה.²⁰

על דעתו של פנקובר חלק פרופ' י' עופר שמצא שתי עדויות בלתי-תלויות, המוכיחות כי בכתר ארם-צובא הייתה בשני המקומות (ויקרא ז', כב וגם ויקרא ז', כח) פרשה פתוחה. עדויות אלה הן רשימת ר' שמואל ויטאל (בנו של ר' חיים ויטאל) מאמצע המאה ה-17, ורשימת השוואה שערך הרב יהודה עטיה בשנת תש"ד בין הכתר לבין דברי הרמב"ם. ברשימות הרבנים ויטאל ועטיה צוינה פרשה פתוחה בשני הפסוקים גם יחד, ולטענת עופר, מוכיחות רשימות אלה ש"כתר כתיבת עזרא" ו"הכתר שהגיהו בן אשר" אשר צוינו בהערות ר' ישי עמאדי, הם היינו הך. עופר סבור כי את הסימן 'חלבמו סגרו' המופיע בצד ויקרא ז', כב אין לייחס להעתקת עמאדי מהכתר, אלא לדברים שהוסיף עמאדי על דעת עצמו ברצותו לציין בצד הדף את הסימן 'חלבמו סגרו' הידוע בין הסופרים (בלי שום קשר למצב בכתר ארם-צובא). את התעלמותו של קמחי מן הסתירה שבין רשימת הרמב"ם לבין כתר ארם צובא ייחס עופר לכך ש"אין אנו יודעים אם בדק בעקיבות את פרשיות התורה, ועל כן קשה לייחס משקל כלשהו לשתיקתו זו". לעדויותיהם של ר' שמואל ויטל והרב עטיה מצטרפת, לדעת עופר, העובדה הפשוטה כי כל פסוקי "וידבר ה' אל משה לאמר" שבתורה, בלי יוצא מן הכלל, נמצאים בראש פרשה. מכלול הראיות הביא את עופר למסקנה שהרמב"ם סטה במקום זה – "ככל הנראה שלא במתכוון" – ממסורת הפרשיות של הכתר, ודילג בטעות על סימון פרשה בויקרא פרק ז'. עופר סבור כי הרמב"ם התבלבל בלי משים בין שני הפסוקים הדומים (בין "וידבר וכו' דבר אל בני ישראל לאמר כל חלב" לבין "וידבר

20. על תנ"ך ר' שלום שכנא ילין ועל התעלמותו של קמחי משאלת הפרשה בויקרא ז', כב, ראה: י' עופר, "כתר ארם צובא והתנ"ך של רש"ש ילין", **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 295-353.

וכו' דבר אל בני ישראל לאמר המקריב את זבח שלמיו", וציין פרשה פתוחה רק באחד מהם. העולה מכך הוא שהעולם היהודי, אשר קיבל את רשימת הפרשיות של הרמב"ם, אימץ בטעות ציון פרשיות שגוי בויקרא פרק ז': האשכנזים והספרדים מדלגים על פרשה פתוחה בפס' כב, והתימנים מדלגים על פרשה פתוחה בפס' כח, אך אלו ואלו נשרכים אחר טעותו של הרמב"ם.²¹

את הנחתו של יוסף עופר שלפיה טעה הרמב"ם ודילג על ציון פרשה בכתר ארם צובא, קשה, לדעתנו, לקבל: השערה זו אינה הולמת את יסודיותו הידועה של הרמב"ם בכתיבת ספריו, ואינה עולה בקנה אחד עם מנהגו לתקן את כתביו המוקדמים שוב ושוב במהדורות מאוחרות.²² נראה לנו כי קשה להעלות על הדעת שלאורך למעלה משלושים השנים שחלפו מאז שכתב את הלכות ספר תורה (בסביבות שנת 1170) ועד פטירתו (בשנת 1204), לא שת הרמב"ם את ליבו – ואף לא איש מרבבות קוראיו ומהמוני סופרי הסת"ם ששינו מנהגם לאור פסיקתו – להנחייתו החריגה בדבר השמטת פרשה לפני "וידבר ה' אל משה לאמר". ואולם, חרף הקושי שמעוררים דבריו, לא יצאו עוררין של ממש על השערותיו של עופר, ולא הוצע כל פתרון אחר מניח את הדעת לתעלומת היעדרה של פרשה פתוחה בויקרא פרק ז'. להלן נבקש להציע פתרון שונה לשאלה זו, המבוסס על ניסיון להסביר מזווית חדשה את יחסה של המסורה הטברנית אל הפרשיות הפתוחות והסתומות בתורה.

ג. יחסה של המסורה הטברנית לנושא הפרשיות הפתוחות והסתומות

כאמור, עד המאה ה-12 לא היה קיים נוהג אחיד במסורת הפרשיות הפתוחות והסתומות בישראל; המסורות השונות חלקו זו על זו, וסופרי הסת"ם בבבל, אשכנז או מצרים נהגו לחלק את התורה לפרשיות פתוחות וסתומות באופן שונה זה מזה. מצב זה נמשך עד שבא הרמב"ם וקבע שיטה אחת באמצעות בחירתו

21. עופר, כתר ארם צובא (לעיל הערה 14), עמ' 330-341; 'י עופר וא' לובוצקי, "המסורה למקרא כנוהל תיקון שגיאות", **תרביץ** פב(א), תשרי-כסלו תשע"ד, עמ' 102. לדברי עופר השליכה טעות ראשונית זו על ארבע טעויות נוספות בדברי הרמב"ם: בפעם הראשונה טעה כשדילג על ציון הפרשה בויקרא ז, כב. בפעם השנייה טעה כשסיכם באותו קטע "כולן פתוחות והן שש", במקום "והן שבע". בפעם השלישית טעה, כשסיכם את כלל הפרשיות הפתוחות בספר ויקרא: "מנין הפתוחות שתים וחמישים", במקום "שלוש וחמישים". בפעם הרביעית, כשסיכם את כלל מנין הפרשיות בספר ויקרא. ובפעם החמישית, כשסיכם את כלל הפרשיות בכל התורה.

22. ראו: הרב 'י קפאח, **סדר זרעים עם פירוש רבינו משה בן מימון**, ירושלים תשכ"ג, מבוא, עמ' 15-16.

בכתב יד טברני עתיק, מוסמך ויוקרתי שנכתב בפיקוחו של המסרן הידוע אהרן בן אשר. ואולם, חרף מעמד הבכורה הבלתי-מעורער שהיה למסורה הטברנית בתקופתו של הרמב"ם, עמדו חוקרים רבים על כך שבחירתו של הרמב"ם בכתב יד טברני כמקור הסמכות לעניין הפרשיות הפתוחות והסתומות הינה בחירה תמוהה ובלתי-מובנת. המסורה הטברנית לא עסקה כלל-ועיקר במופעי הפרשיות הפתוחות והסתומות, וסופריה אף לא טרחו מעולם לציין את מיקומן וצורתן של הפרשיות באף-אחת מהערות המסורה בכתבי היד הטברניים (לא בציונים על גוף הטקסט ולא בסיכומי המניינים שבסופו). גם אהרון בן אשר עצמו לא עסק בנושא זה, והגהותיו על כתב היד של כתר ארם צובא אינן נוגעות כלל למופעי הפרשיות אלא רק לכתבי, לטעמים ולניקוד.²³ יתר על כן, בכל אחד מכתבי היד הטברניים של המקרא המתוארכים למאה העשירית, הן בכתר ארם צובא והן בכתבי היד המקראיים הקרובים בנוסחם לכתר ארם צובא, נכתבו הפרשיות באופן השונה עד מאוד זה מזה. כך למשל: בין כתר ארם צובא לבין כתב היד הטברני שנחשב הקרוב אליו ביותר – כתב יד לניגרד B 19a – קיימים 107 חילופים בנושא הפרשיות. ההבדלים בין כתר ארם צובא לבין כתב יד ששון 1053 (כתב יד המוגדר כמשתייך לטיפוס ה'בן-אשרי' של המסורה הטברנית) גדולים עוד יותר: 150 חילופים.²⁴ בכתבי יד טברניים אחרים הפער גדול בהרבה. לבדיקתו של י' פנקובר, בין כתב היד הטברני המסומן Q3 שנשמר בבית הכנסת הקראי בקהיר לבין כתר ארם צובא קיימים 223 חילופים בנושא הפרשיות!²⁵ למעשה, ככל הידוע, מסורת הפרשיות בכתר ארם צובא שונה משמעותית מכל המסורות המתועדות בכתבי יד מקראיים קדומים אחרים – הן טברניים, הן בבליים והן אשכנזיים – ונוסחה הינו שונה וייחודי ביחס למכלול מסורות הפרשיות שנהגו בקהילות ישראל בימי הביניים.²⁶ לאור נתונים אלה, קבע מהדיר

23. מ"ד וינטרוב, "מסורת הפרשיות הפתוחות והסתומות בתורה", **קובץ חצי גיבורים פליטת סופרים**, ז, אלול תשע"ד, עמ' שמא-שמב.

24. וינטרוב (שם), עמ' שמב.

25. י' פנקובר, "כתב-יד ירושלמי של התורה מן המאה העשירית שהגיהו מישאל בן עוזיאל (כתב-יד Q3)", **תרביץ** נח(א), תשרי-כסלו תשמ"ט, עמ' 73-74.

26. ההבדל הבולט בין כתר ארם צובא לבין שאר כתבי היד של התורה הוא שהכתר ממעיט בפרשיות ונוטה להעדיף פרשה סתומה על פני פתוחה (ראו: פנקובר, שם, עמ' 73). על בידודה של מסורת הפרשיות שקבע הרמב"ם, ועל ניגודה לכל מסורות הפרשיות האחרות שהיו מקובלות בקהילות ישראל – הן באשכנז, הן בארצות המזרח – העירו פוסקים רבים בימי הביניים; ראו למשל: ר' מנחם המאירי, **קריית ספר** א, ירושלים תשט"ז, עמ' מו; ד"ש לוינגר וא' קופפר, "תיקון ספר תורה של ר' יום טוב ליפמן מילהויזן", **סיני** ס, תשכ"ז, עמ'

מקראות גדולות הכתר, פרופ' מנחם כהן, כי "בעלי המסורה של טבריה לא ביקשו להטביע חותם של סמכות על שום גיבוש מגיבושי הפרשיות שהיו רווחים במסורות מקומיות של סופרים [...] נושא הפרשיות לא היה בעיניו (=של אהרן בן אשר) ובעיני קודמיו חלק מסימניו המובהקים של 'נוסח המסורה'".²⁷ חוקר המסורה מרדכי דב וינטרוב שהשווה בין מופעי הפרשיות הפתוחות והסתומות בכתבי היד הטברניים, קבע כי אין מנוס מן 'המסקנה המביכה' שלהסתמכותו של הרמב"ם על הכתר אין כל בסיס הגיוני: "מסקנה זו הינה מביכה מאוד, שכן לפיה אין למופעי הפרשיות שבכתר שום יחוס מיוחד, ואין לפסיקתו של הרמב"ם שום בסיס", ועל כן "אם היה עלינו לבחור כתב יד מדויק לצורך בירור מופעי הפרשיות, הכתר לא היה נמנה ביניהם".²⁸

תעלומת הופעתן של מסורות פרשיות רבות המנוגדות זו לזו בכתבי היד המקראיים שנכתבו לפי המסורה הטברנית, יכולה לדעתנו להיות מוסברת רק אם ניקח בחשבון את מעורבותם של קראים בפעילות המסורה הטברנית בראשית המאה העשירית. נושא זה נתון במחלוקת מחקרית ארוכת שנים – יש שהתבססו על מקורות המוכיחים את 'קראותם' של סופרי המסורה בטבריה (כולל אהרן בן אשר בעצמו) ויש שהתבססו על מקורות המוכיחים את 'רבניותם'.²⁹ בשנים

רנגרנד. בשל פסיקת הרמב"ם נטשו בזו אחר זו כל קהילות ישראל בעולם את מסורותיהן הקודמות ואימצו אט-אט את שיטת הרמב"ם: קהילות ספרד ותימן אימצו את שיטת הרמב"ם במאות ה-13 וה-14, וקהילות אשכנז אימצו אותה בתהליך איטי מאוד וקיבלו אותה באופן מוחלט רק במאה ה-17. על תהליך זה ראו: עופר ולובוצקי (לעיל הערה 21), עמ' 97 הערה 21.

27. מ' כהן, מבוא למהדורת הכתר, בתוך: **יהושע-שופטים, מקראות גדולות הכתר**, ירושלים תשנ"ב, עמ' *51.

28. וינטרוב, (לעיל הערה 23), עמ' שמג, שמו.

29. לסקירת מחקר ראו: דרורי, (לעיל הערה 13), עמ' 150-152; אציין כאן הוכחה נוספת לקראותם של סופרי המסורה, שנדמה כי לא זכתה לתשומת לב רבה במחקר: לבדיקתי קיימת התאמה בין מסורת האותיות החריוגות (הגדולות, הקטנות והתלויות) בתנ"ך הטברני של כ"י לנינגרד לבין מסורת זו בספרו של החכם הקראי יהודה הדסי: **אשכול הכופר**, שנכתב בביזנטיון במחצית המאה ה-12 (יצא לאור בגזלוב, תקצ"ו). המשותף לשני המקורות שהם מתעלמים מרוב חריגות הכתיבה המופיעות בתלמוד (כמו: וא"ו קטועה במילה "שלום" בבמדבר כח, יב לפי בבלי קידושין סו ע"ב) או במסכת סופרים (כמו: בי"ת גדולה ב"בראשית" לפי מסכת סופרים פרק ח), ומכאן ראה, לכאורה, שסופר כ"י לנינגרד נהג בנושא זה לפי מנהג כתיבה קראי ולא ראה את עצמו מחויב לחריגות כתיבה המופיעות בספרות חז"ל.

האחרונות התקבלה במחקר קביעתה של פרופ' רינה דרורי, אשר טענה כי המקורות מספקים חומר אמביוולנטי מפני שכך בדיוק היה המצב ההיסטורי: בקרב סופרי המסורה בטבריה היו גם סופרים קראים וגם סופרים רבניים, ואלו גם אלו שיתפו פעולה בראשית המאה העשירית ביצירת דגם ספרותי חדש של חיבורים הדנים בחומר המסורה מנקודת מבט בלשנית, מבלי להסתפק בשימורו ובמסירתו בלבד. פעילות ספרותית זו התבססה, לדעת דרורי, על אלמנט קנוני-רבני ותיק (פעילות מסורה המכוונת לשימור נוסח המקרא) שעליו הורכבו 'פונקציות חדשות' בידי הקראים. בשל כך היה לפעילות ספרותית זו מעמד שאיננו 'רבני' ואיננו 'קראי' במערכת הספרותית היהודית, אלא מעמד אמביוולנטי, שאפשר לזהותו כרבני וכקראי כאחד.³⁰

במרכזן של אותן 'פונקציות חדשות' שהחידרו הקראים לפעילות המסורה, זיהתה דרורי אלמנט מרכזי אחד: תפיסת שפת התורה כשפה מושלמת. לטענתה, שאלו הקראים תפסה זו מן התיאולוגיה המוסלמית אשר גרסה כי הקוראן ניתן בצורה מושלמת שאין כדוגמתה. המדקדקים הערבים במאות השביעית והשמינית – ובעקבותיהם כל חכמי הדת המוסלמים – חשבו ששפתו של הקוראן היא "מיטב השפה"; השפה הערבית ה"טהורה" וה"מקורית", המציגה שלמות לשונית שאין כדוגמתה בעולם, ושאין בכוח אדם לחקותה. המדקדקים הערבים האמינו כי שפה זו נשמרה רק בקרב השבטים הבדווים בחצי-האי ערב, וסברו שעל מנת להבין את הקוראן יש צורך לחקור את לשונם של השבטים הערבים, ובייחוד את הדיאלקט של בני שבטו של מוחמד – שבט קורייש. לטענת דרורי, ביססו הקראים את פעילותם במסגרת המסורה הטברנית על תבנית ספרותית שינקה את האידיאולוגיה שלה מתפיסה אסלאמית זו. את האמונה המוסלמית בדבר הצורה המושלמת שבה ניתן הקוראן, העתיקו הקראים לתפיסתם על הצורה המושלמת שבה ניתנה התורה בסיני. תפיסה זו נתנה לקראים את הלגיטימציה לסימון הניקוד והטעמים בטופס הרשמי של ספר הקודש. במקביל, שאלו הקראים את המושג האסלאמי "מיטב השפה", שהתייחס במקורו אל שפתם הערבית ה"אותנטית" של השבטים הבדווים בחצי-האי ערב, והעתיקו אותו אל תפיסת ציבור תושבי טבריה כציבור היהודי המשמר בדיבורו את השפה העברית הארץ-ישראלית האותנטית, הטהורה והצחה ביותר; השפה העברית שבה ניתנה התורה. על יסוד אידיאולוגיה מוסלמית שאולה זו, נתפסה הקריאה הטברנית כקריאה הנכונה במקרא אשר משמרת את השפה שבו ניתנה תורה, וזאת בניגוד לקריאה הבבלית אשר "קלקלה" את שפת התורה, השפה העברית המקורית, ושיבשה

30. דרורי, שם, עמ' 152.

אותה לבלי הכר.³¹ דרורי ורבים נוספים מחוקרי הקראות הקדומה עמדו על כך שדרכם של הקראים לשאול אלמנטים ספרותיים-תיאולוגיים מן האסלאם ולהעתיקם אל התבניות הספרותיות של המסורה, עולה בקנה אחד עם דרכם לאמץ מונחי פרשנות אסלאמיים ושיטות פרשנות אסלאמיות ולהשתמש בהם בפירושיהם למקרא.³²

מעורבותם העמוקה של הקראים בפעילות המסורה הטברנית ודרכם לשאול דגמים ספרותיים מן האסלאם, יכולים להסביר, לדעתנו, את קיומם של כתבי יד טברניים המכילים מסורות פרשיות מנוגדות זו לזו. אין ספק כי הקראים במאה ה-10 ראו חשיבות בחלוקת הפרשיות, וייתכן אף כי הבחינו בין פרשה פתוחה לסתומה,³³ ואולם, דומה כי את דגם חלוקת התורה לפרשיות לא ביססו הקראים על מסורת כלשהי, אלא שאלוהו מן הדגם האסלאמי של חלוקת הקוראן ל'סורות'. הקוראן מחולק ל-114 'סורות', שכל אחת מהן פותחת במילים "בשם אלה הרחמן והרחום", ונחשבת כיחידה ספרותית בפני עצמה. התפיסה האסלאמית ראתה ב'סורה' יחידה סגורה בעלת מבנה רעיוני אחד, וזיהויו של הרעיון המרכזי שבו עוסקת הסורה נתפס כמפתח הפרשני לכלל חלקיה ופסוקיה

31. דרורי, שם, עמ' 137-149.

32. ראו למשל: דרורי, (לעיל הערה 13), עמ' 110-128; מ' פוליאק, "צמיחתה של פרשנות המקרא בקרב הקראים", **ספונות** ז(כב), תשנ"ט, עמ' 299-312; י' ארדר, **אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן**, תל אביב תשס"ד, עמ' 85-96, 355-363; הנ"ל, **דרכים בהלכה הקראית הקדומה**, תל אביב תשע"ג, עמ' 38.

33. על פניו נראה שהקראים לא הבחינו בין פרשה 'פתוחה' ל'סתומה', שכן כלל לא היו להם ספרי תורה אלא 'מצחפים' (=חומשים שנכתבו שלא בתבנית מגילה אלא בתבנית ספר). אי לכך לא הייתה להם כל ספרות הלכתית הנוגעת לדיני כתיבת סת"ם ולא היו בקרבם סופרי סת"ם (על כך ראו: נ' אלוני, "ספר התורה והמצחף בקריאת התורה בציבור בעדת הרבנים ובעדת הקראים", **בית מקרא** עח, תשל"ט, עמ' 324-331). בכל זאת אפשר לשער כי ההבחנה בין שני סוגי הפרשיות הייתה קיימת אצל הקראים. ראייה מסוימת לכך אפשר למצוא בדברי הפולמוס של רס"ג (המחצית הראשונה של המאה ה-10) נגד הקראים בחיבורו 'אשא משלי' שנמצא בכמה עותקים בגניזת קהיר. בתוך דברי לעגו מתאר רס"ג את עיסוקם של הקראים במקרא במילים: "פתוח וסתום בלשונם, חסר ויתר בהגיונם...". מהדיר החיבור ב"מ לזין הסיק מן המילים "פתוח וסתום בלשונם" שהקראים הבחינו בין פרשה פתוחה לסתומה (ב"מ לזין (מהדיר), **אשא משלי לרס"ג**, ירושלים תש"ג, עמ' טו). אם צדק לזין בהשערותו, ברור כי לא מדובר בהבחנה הלכתית הקשורה לדיני סת"ם אלא בהבחנה שהקראים נקטו בה לצרכים פרשניים.

השוניים.³⁴ דוגמא מפורסמת לכך היא הסורה הנקראת 'סורת בני אסראיל' (=בני ישראל), אשר כורכת יחדיו את מסע הלילה של מוחמד אל המסגד הקיצון ("מסגד אל-אקצה") (בפסוק 1) עם סיפור בית המקדש הראשון והשני וחורבנם (המתואר בפסוקים 2-8). אין כל רמז בכתוב הקוראני המקשר בין 'המסגד הקיצון' לבין ירושלים או הר הבית, אך צירופו של פסוק 1 לפסוקים 2-8 במסגרת אותה 'סורה' הביא לזיהויו של מקום המקדש בהר הבית כרעיון המרכזי שבו עוסקת הסורה. בשל כך זוהה אותו 'מסגד אל-אקצה' שבפסוק 1 עם הר הבית שבירושלים המוזכר בפסוקים 2-8, וזיהויו זה הביא להתקדשותו של הר הבית במסורת המוסלמית.³⁵

דומה כי דרכם של הקראים בכל הנוגע לחלוקת הפרשיות בתורה, התבססה אף היא על אימוץ מונחי פרשנות אסלאמיים ושיטות פרשנות אסלאמיות הנוגעות להבנת ה'סורה' כיחידה רעיונית אחת. אחת משיטות הפרשנות האסלאמיות שהפרשנים הקראים עשו בה שימוש רב ביותר, היא הפרשנות לפי ה'קרינה': הבנת משמעותה של מילה לפי ההקשר הענייני של הפסוק או ה'סורה' שבמסגרתם נאמרה.³⁶ פרופ' יורם ארדר כינה שיטה פרשנית מוסלמית זו בשם "שיטת הפשט ההקשרי", והגדירה כך: "אין ללמוד את המילה כשלעצמה, מפני שכמעט כל מילה נושאת בחובה משמעויות רבות. על כן יש ללמוד את משמעות המילה בהקשרה, בין לאור המילה הצמודה לה, בין בהקשר לפסוק שבו היא נמצאת או לפרשייה שבה היא נמצאת".³⁷ בתוך הדוגמאות הרבות לפרשנויות קראיות המתבססות על פשט-הקשרי, נזכיר את פירושו של מייסד הקראות ענן בן דוד למילה 'מולך' בכל אחד משני מופעיה בספר ויקרא - בפרק י"ח ובפרק כ': את המילה 'מולך' בכתוב הראשון "ומזרעך לא תתן להעביר למלך" (ויקרא י"ח, כא), הנכלל בפרשייה העוסקת בענייני עריות, הסביר ענן בקשר לפרשת העריות שבמסגרתה נאמרה וסבר שמדובר באיסור הוצאת זרע לבטלה. לדעתו, הוראת המילה 'מולך' בכתוב זה היא - 'להימלך', על שם הלב 'הנמלך' והמתלבט בתאוותו. את המילה 'מולך' בכתוב השני "אשר יתן מזרעו למלך" (ויקרא כ, ב) הסביר ענן כפשוטה: הקרבת הבנים לאליל הנקרא 'מולך'.³⁸ דוגמא אחרת לפשט-

34. ראו: י' ויצטום, "הקוראן ומחקרו", בתוך: מ' בר-אשר ומ' חטינה (עורכים), **האסלאם - היסטוריה, דת, תרבות**, ירושלים תשע"ח, עמ' 147-152.

35. בעניין זה ראו: S.D. Goitein & O. Graber, "Al-Kuds", *Elz*, V, 1978, p. 323.

36. על שיטת ה'קרינה' באסלאם ראו: W.B. Hallaq, "Notes on the Term *qarina* in Islamic Legal Discourse", *Journal of the American Oriental Society* 108, 1988, pp. 475-480.

37. י' ארדר, דרכים (לעיל הערה 35), עמ' 324.

38. ארדר, (שם), עמ' 112-113.

הקשרי היא פרשנותם של פרשנים קראים רבים (ענן בן דויד, יעקב אל-קרקסאני, יפת בן עלי ועוד), לפסוק "לא יתבל רחים ורכב" (דברים כ"ד, ו). לדעתם של פרשנים אלה כתוב זה עניינו באיסורי ביאה – "רחים" היא האישה, "ורכב" הוא הבעל, ומשמעותו איסור לבוא על אישה הרה (לפי ענן), או חיוב על החתן לבוא על כלתו (לפי יתר הפרשנים הקראים). ראב"ע, שתקף ביאור קראי זה על אתר, הסביר כי ביאור זה מסתמך על שיטת "הסמך פרשיות" (הלא היא שיטת ה'קרינה' המוסלמית): כלומר, מכיוון שפסוק ה ("כי יקח איש אישה חדשה...") עוסק בנישואין, הרי שגם פסוק ו ("לא יחבול רחיים...") עוסק באותו עניין.³⁹ נסכם את דברינו עד כה: לדעתנו, עמדו שני קריטריונים אסלאמיים לנגד עיני הקראים בבואם לחלק את התורה לפרשיות. הקריטריון הראשון הוא פרשני – שיטת ה'קרינה', והקריטריון השני הוא ספרותי – ראיית ה'סורה' כיחידה סגורה. הפרשיות נתפסו בעיני הפרשנים הקראים – בדומה ל'סורות' בקוראן – כיחידות ספרותיות בעלות מבנה הגיוני, אשר הפסוקים שבתוכן קשורים זה לזה. את הפסוקים המשתייכים לאותה פרשייה נטו הקראים לפרש כעוסקים באותו עניין, ועל כן מעברים 'תמוהים' שעשתה התורה מעניין לעניין (כמו מאיסורי עריות לאיסור 'מולך' או מעניין הנישואין לאיסור משכון רחיים) הוסברו כמעברים שאינם אלא למראית עין, ושניתן להבהירם ולקשר ביניהם בקשר פרשני. כתוצאה מכך, הבחינו הקראים בין פרשייה לחברתה לפי תוכניהן. שלא כחז"ל, אשר לשיטתם תיתכן פרשייה באמצע נושא, וייתכן היעדר פרשייה במקום שבו עוברת התורה מנושא לנושא, טענו פרשנים קראים כי רווח פרשייה בתורה פירושו אחד: מעבר מנושא לנושא.

פרשנות ה'קרינה' הקראית לא הסתפקה בהסקת מסקנות הלכתיות על סמך פסוקים סמוכים מאוד זה לזה באותה פרשייה (כמו בעניין "להעביר למולך" או "לא יחבול רחיים ורכב"), אלא ראתה את הפרשייה השלמה כיחידה ספרותית סגורה, והסיקה לאור עיקרון זה משמעויות הלכתיות מרחיקות לכת גם מפסוקים הרחוקים מאוד זה מזה. כדוגמא לכך, אפשר להציג את ראייתו של הפרשן הקראי יפת בן עלי (חי בירושלים במאה ה-10) למנהגם של חלק מהקראים לאסור אכילת בשר בגולה. לדברי יפת יש להבין את הכתוב (דברים יב, טו): "רק בכל אות

39. ראו: ארדר, (שם), עמ' 97-101. יצוין כי פרשנות דומה למדיי לשני פסוקים אלה ("ומזרעך לא תתן להעביר למולך" ו"לא יחבול רחיים ורכב") מופיעה כבר בתרגום המיוחס ליונתן. חז"ל הכירו פרשנות דומה בנוגע למילה "מולך" בויקרא י"ח והתנגדו לה בחריפות (ראו: משנה מגילה ד, ט). לדוגמאות נוספות ל'פשט הקשרי' בפרשנות הקראית, ראו: ארדר, (שם), עמ' 111-116.

נפשך תזבח ואכלת בשר כברכת ה' אֶל־לֵהִיךְ אֲשֶׁר נתן לך בכל שעריך", בהקשרה הרחב של הפרשייה שבתוכה הוא נמצא. וזו לשונו של יפת בפירושו לדברים פרק י"ב (תרגם מערבית פרופ' יורם ארדר):

הכתוב אומר בראשית הפרק (פי צדר אלענואן⁴⁰): "אלה החוקים והמשפטים אשר תשמרו לעשות בארץ" (דברים יב, א). ובעניין זה פירוט חוקי הזבחים והודעה על אתרי שחיטתם ואכילתם. סוגיית בשר התאווה משולבת בסוגיית הקודשים. כשם שאי אפשר לשחוט קודשים אלא ב'מקום מובחר' ככתוב "והיה המקום אשר יבחר ה'" (שם, יא) כך אי אפשר לשחוט בשר חולין מחוץ לשערים. באומרו "בכל שעריך" – כוונתו לארץ ישראל.⁴¹

נשים לב כי בפרשנות זו לדברים פרק י"ב ייחס הפרשן הקראי – בדומה לפרשנות האסלאמית לגבי ה'סורות' – חשיבות עליונה לזיהוי הרעיון המרכזי שבו עוסקת הפרשייה כולה. לדעתו של יפת, הרעיון המרכזי של הפרשייה הוא: שמירת החוקים והמשפטים בארץ ישראל, והחיוב לשחוט ב'מקום מובחר'. היות שהכתוב העוסק בשחיטת חולין – "רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר", נמצא בפרשייה הפותחת ב"אלה החוקים והמשפטים אשר תשמרו לעשות בארץ" (שם, א) וממשיכה בחיוב שחיטת קודשים רק "במקום אשר יבחר" (שם, יא), הרי שמכאן יש להוכיח שאכילת בשר חולין מותרת רק ב'מקום מובחר' – ארץ ישראל. בין שני הפסוקים שיפת מסיק מן האחד על משנהו ("אשר תשמרו לעשות בארץ...") ו"תזבח ואכלת בשר", מפרידים לא פחות מחמישה-עשר פסוקים, אך יפת למד מן הפסוק האחד על הפסוק השני בשיטת ה'קרינה', ועל כן הבין את משמעות פס' טו בהקשרה הרחב של הפרשייה שבה הוא נמצא. מובן שפרשנות זו תלויה באופן מוחלט בחלוקת הפרשיות בתורה: יפת סבר שהפרשה מתחילה בדברים י"ב, א ומסתיימת אחרי פסוק טו. אם היה מחלק את הפרשיות באופן שונה, לא היה נשאר מקום לפרשנות זו.⁴²

40. את המילים 'פי צדר אלענואן' ניתן לתרגם 'ראשית הפרק', 'ראש העניין' או 'הכותרת' (הערת צבי יחזקאלי). ייתכן שתרגומו של פרופ' ארדר 'פרק' אינו מדויק כאן, מפני שחלוקת התנ"ך לפרקים ומספור הפסוקים נערכו כמאה וחמישים שנה אחרי פטירת יפת בן עלי. ברור שכוונת יפת היא שדברים י"ב, א פותח עניין חדש, וסביר כי ראה בכתוב זה תחילת פרשה.

41. יפת בן עלי, פירוש לספר דברים, כ"י פטרסבורג, א, 113, דף 20א. התרגום לפי: ארדר, אבלי ציון (לעיל הערה 35), עמ' 233.

42. לפי רשימת הרמב"ם, יש פרשה סתומה בדברים יא, כט. בדברים יב, א אין רווח פרשה כלל.

גישה פרשנית-ספרותית זו הפכה את חלוקת התורה לפרשיות בקרב הקראים לפעולה סובייקטיבית: בעוד שחכם קראי אחד סבר כי פסוק מסוים פותח פרשה חדשה, סבר משנהו כי פסוק זה הוא המשכה של הפרשה הקודמת. ההפרדה בין פרשה לחברתה לא התבססה על מסורת, אלא הייתה נתונה להבנתו האישית של כל פרשן קראי, והפרשנות השונה שנתנו פרשנים קראים שונים לפסוקים ולפרשיות שונות הביאה לחלוקת פרשיות נבדלת, ולהיווצרותן של שיטות חלוקה רבות אשר מצאו את ביטויין בהבדלים הגדולים שבין כתבי היד המקראיים במסורה הטברנית. ניתוח זה מביא למסקנה כי השינויים הרבים בין כתבי היד הטברנים אינם מעידים שמסרני טבריה הדירו רגליהם מנושא הפרשיות ("לא ביקשו להטביע חותם של סמכות על גיבושי הפרשיות", כהגדרת פרופ' מנחם כהן), אלא מעידים על כך שנושא הפרשיות היה בעבור מסרני המסורה הטברנית – שרבים מהם היו קראים – עניין פרשני מובהק.⁴³ לא הקביעה ההלכתית-תלמודית על כתיבת ספר תורה על סמך רשימת מסורת פרשיות מחייבת הטרידה את הקראים (שהרי כלל לא הייתה מצויה בידיהם שום ספרות הלכתית העוסקת בכתיבת סת"ם⁴⁴); הייתה זו בעיניהם שאלה פרשנית טהורה, שהשלכותיה עשויות להשפיע במישרין על פסיקת ההלכה בנוגע למצוות רבות.⁴⁵

43. עיקרון עצמאות הדעה האישית בפרשנות המקרא היה מעקרונות היסוד בקראות הקדומה, ותופעה זו הביאה לריבוי דעות עצום בקרב הקראים, וכדבריו הידועים של הפרשן הקראי יעקב אל-קרקסאני (המחצית הראשונה של המאה ה-10): "אין שני קראים מחזיקים בדעה אחת". במרוצת הדורות גרמה תופעה זו לקושי לקיים אורח חיים דתי מסודר, ועל כן לאימוצה של 'שלשלת קבלה' קראית שהתבססה על דעת הרוב ועל מורשת חכמי הקראים (פתרון שלא היה שונה בהרבה מאופן הכרעתם של חז"ל...). ראו: מ' פוליאק (לעיל הערה 32), עמ' 299-312.

44. ראה: אלוני (לעיל הערה 32).

45. ייתכן מאוד שבשלבם מאוחרים יותר בתולדות הקראות החלו להתבסס רשימות פרשיות אחידות ששאבו את סמכותן מחכמים קראים ששיטתם הפרשנית באה לידי ביטוי בכתבי יד שונים, ובין השאר גם בכתר ארם צובא (שהיה בידי הקהילה הקראית בירושלים עד הכיבוש הצלבני ב-1099). ראיה לכך היא כתובת ההקדשה לעדת הקראים בירושלים שנכתבה באמצע-סוף המאה ה-11 והייתה מצורפת לסוף חלק הכתובים בכתר ארם צובא. בכתובת נאמר: "ואם יחפוץ איש מכל זרע ישראל מבעלי הבינה מהרבנים בכל ימות השנה לראות בו דברי יתר או חסר או סתור או סדור או סתום או פתוח". מ"ד קאסוטו, שהספיק להעתיק את הכתובת בטרם נשרפה בשנת 1948, הבחין שהמילה "הבינה" ('מבעלי הבינה מהרבנים') נכתבה מחדש על גבי מילה מחוקה, והציע כי במקור היה כתוב שם "מבעלי המקרא ומהרבנים", וכי המילה "המקרא" נמחקה – ככל

על יסוד השערותנו זו, נבקש להלן לנסות ולפענח את תעלומת היעדרה של פרשה פתוחה בויקרא פרק ז' מרשימת הרמב"ם.

ד. מה הוא "חלב" ומה היא הגדרת איסור חלב?

איסור אכילת חלב נשנה בספר ויקרא פעמיים: בפעם הראשונה בפרשת ויקרא (ג'), א-יז) צורף איסור אכילת חלב ברצף אחד באותה פרשייה ביחד עם דיני הקרבת חלבי השלמים; לאחר שציוותה התורה על דין הקרבת החלבים (השומנים העוטפים את אברי העיכול – הקרב, הכליות והכסלים, בשור, בכבש ובעז, ונוספה עליהם האליה בכבש), סיימה בציווי: "חַקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם כָּל חֶלֶב וְכָל דָּם לֹא תֹאכְלוּ" (ויקרא ג', יז). בפעם השנייה, בפרשת צו (ז', כב-כה), שבה התורה ואסרה אכילת חלב. גם כאן פירטה התורה ראשית כל את דיני זבח השלמים, ואז פנתה (בפס' כב) אל איסור אכילת החלב: "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר כל חלב שֹׁר וְכֶשֶׂב וְעִז לֹא תֹאכְלוּ", וסיימה בקביעה: "כִּי כָּל אֲכָל חֶלֶב מִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר יִקְרִיב מִמֶּנָּה אִשָּׁה לַה' וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיהָ" (ז', כה).

פירושה של המילה "חלב" והגדרת החלב בשני הקשריו – זה העוסק בהקטרת החלב על המזבח, וזה העוסק באיסור אכילת חלב – היו מן הסוגיות ההלכתיות העיקריות שעמדו מאז ראשית הקראות במאה השמינית בלב המחלוקת שבין הרבנים לבין הקראים, ובין כתות הקראים לבין עצמן. ההלכה התלמודית חילקה בין פירוש המילה "חלב" בהגדרתה כקרבן, ובין פירוש המילה "חלב" בנוגע לאיסור אכילה. המילה "חלב" בהגדרתה כקרבן כוללת לדעת חז"ל את החלקים השומניים העוטפים את הקרב, הכליות והכסלים, וכן את אליית הכבש. לעומת זאת, המילה חלב בהגדרתה כאיסור אכילה כוללת רק את החלקים השומניים העוטפים את אברי העיכול הקרב, הכליות והכסלים, לא כוללת את אליית הכבש.⁴⁶ לדברי הרמב"ם, פירשו חז"ל את המילה "חלב" לגבי קרבן כ'דבר טוב' (כמו: "חלב

הנראה בידי אנשי חלב – ועל גבה נכתב: "הבינה" (ראו: עופר, כתר ארם צובא [לעיל הערה 14], עמ' 288). אם צדק קאסוטו בשחזורו, נראה כי אפשר להסיק מכאן שהקראים ("בעלי המקרא") השתמשו בכתר ארם צובא כמקור סמכות בנוגע לפרשיות פתוחות וסתומות ("או סתום או פתוח"). ברור כי שימוש זה היה בעל משמעות פרשנית-פסיקתית שאיננה קשורה כלל לכתיבת סת"ם, שהרי הוא איננו נוגע דווקא לחלק התורה אלא גם לחלקי הנביאים והכתובים בכתר (הקראים לא הבדילו בין תורה לנ"ך, ופסקו הלכה גם על סמך הכתוב בנ"ך).

46. בבלי כריתות ד ע"א.

הארץ" או "חלב כליות חיטה"). כלומר, חלקיה הטובים של הבהמה הם החלבים הקרבים על המזבח – כולל אליית הכבש.⁴⁷ במילים אחרות: ההלכה התלמודית לא נקטה בשיטת ה'פרשנות ההקשרית' (ה'קרינה' האסלאמית); היא ניתקה בין המילה "חלב" לבין הקשרה בכתוב העוסק בהקטרת אימורי הקרבנות, ובכך הפרידה בין הפסוקים העוסקים ב"חלב" בהגדרתו כקרבן לבין הפסוקים העוסקים ב"חלב" בהגדרתו כמאכל אסור.

בנושא זה של הבנת מה הוא "חלב", אחזו כתות הקראים בשתי עמדות קיצוניות ומהופכות זו מזו: כת המישויהיים – תלמידיו של מישויה אל-עוכברי שפעל בבבל, פרס ולבנון במאה ה-9 וה-10, וכן כת התפליסיים – תלמידיו של אבו עמראן אל-תפליסי שפעל בבבל ובגרוזיה במאה ה-9, התירו לחלוטין את אכילת החלב, בטענה כי התורה אסרה רק אכילת חלבי קדשים והתירה אכילת חלבי חולין. יתר כתות הקראים אחזו בשיטה מנוגדת בתכלית, ואסרו במידה שווה את חלבי הקדשים וחלבי החולין. לשיטתם, הן בקדשים הן בחולין נאסרו כל החלבים – כולל האליה.⁴⁸

הצד השווה במחלוקת הפנימית שבין הקראים הוא כי כל כתות הקראים פירשו את המילה "חלב" לפי שיטת ה'קרינה' והבינוה בהקשרה: הקשר דיני הקטרת אימורי הקרבנות. המישויהיים והתפליסיים סברו שהבנה זו מובילה למסקנה הלכתית לקולא: התורה התכוונה לאסור רק את אכילת חלב הקודשים – החלב המוקטר על המזבח – ולא התכוונה לאסור כלל אכילת חלב חולין. יתר כתות הקראים סברו שהבנה זו מובילה למסקנה כי דינם של החלבים בשני המקרים שווים לחומרא: מה כאן (קדשים) הוגדרה אליית הכבש כ"חלב", אף כאן (חולין) מוגדרת אליית הכבש כ"חלב", והיא אסורה באכילה.

את עמדותיהם של כתות הקראים חיזקה הסמכת איסור החלב לדין הקרבת החלבים בויקרא פרק ג' (המקום הראשון שבו מופיע דין איסור אכילת חלב בתורה). דין הקרבת החלב ודין איסור אכילתו אמנם לא נקשרו בפרק ג' זה לזה במפורש, אך הם נכתבו ברצף אחד ללא כל הפרדה עניינית, באופן המעלה על הדעת את השוואת דיני חלבי הקודשים ודיני חלבי החולין אלו לאלו (אם להתיר חלבי חולין כדעת המישויהיים והתפליסיים, ואם לאסור את אליית הכבש כדעת

47. רמב"ם, משנה תורה, הלכות מאכלות אסורות פ"ז ה"ה. ר' ירוחם פישל פערלא עמד על מקורו של הרמב"ם במדרש הימי-בניימי 'לקח טוב' (ר' ירוחם פישל פערלא, "הערות על מדרש 'לקח טוב' המכונה 'פסיקתא זוטרתא'", הדרום, ח"ט, תשי"ט, עמ' 181). על משמעות התבססותו של הרמב"ם על מקור זה נעמוד להלן.

48. ארדר, אבלי ציון (לעיל הערה 35), עמ' 218-222.

יתר הקראים). אך הופעתו של פסוק "וידבר ה' אל משה לאמר" (ויקרא ז', כב) במקום השני שבו אסרה התורה את אכילת החלב פגעה בתמונה פרשנית זו. פסוק כב חוצץ בין שני הנושאים – דין הקטרת החלב ודין איסור אכילת החלב; נראה כי הוא מסיים את נושא השלמים הקודם, ופותח את נושא איסור חלב החדש. לאור זאת, יש להניח שנמצאו קראים אשר סברו כי יש לבטל את הפסק הפרשיה שלפני פס' כב, ולראות בפסוקים כב-כז את המשכה של הפרשיה הקודמת. חשוב להדגיש כי פרשנות זו איננה שרירותית ואיננה חסרת היגיון, שהלא רק ארבעה פרקים קודם לכן נכתב דין איסור אכילת חלב ברצף אחד עם דין חלבי השלמים – ומדוע יהיה פרק ז' שונה מפרק ג'?

מגמה זו עולה בקנה אחד עם הדגם הספרותי-פרשני ששאלו הקראים מן האסלאם, והמבקש להבחין בין הפרשיות כיחידות ספרותיות בעלות מבנה הגיוני שהפסוקים שבתוכן קשורים זה לזה בקשר שניתן לפרשו בדרך ה'קרינה'. סביר מאוד להניח שבעניין הפרדת ויקרא ז', כב מן הפסוקים שלפניו, נתגלעו חילוקי דעות בין הקראים: חלק מהחכמים הקראים ראו את "וידבר ה' אל משה לאמר" כנוסחת פתיחה הפותחת פרשה חדשה (בדומה ל"בשם אללה הרחמן והרחום", שהיא נוסחת הפתיחה הקבועה הפותחת את ה'סורות' בקוראן). החכמים הללו הסתפקו בהצמדת דיני השלמים לאיסור חלב בויקרא פרק ג', על מנת להסיק את המסקנה ההלכתית בדבר איסור חלב האליה (לשיטת הקראים המחמירים), או התרת אכילת חלבי חולין (לשיטת כתות הקראים המקלים), ולא ראו צורך לבטל את הפסק הפרשה גם בויקרא ז', כב. ואולם, חלק מן החכמים הקראים טענו כי בויקרא ז', כב יש לבטל את הפסק הפרשה, וכי אין מנוס מלקבוע כי במקרה ספציפי זה, "וידבר ה' אל משה לאמר" איננו נמצא בראש פרשה. הפרשנות הקראית השנייה התגלגלה לדעתנו אל כתב היד המקראי שממנו שאב הרמב"ם, ועל כן לא היה במקום זה רווח פרשה.

גם אילו היה הסבר זה בגדר השערה תיאורטית בלבד, די היה בכך לדעתנו כדי לדחות את עמדתו של יוסף עופר שהרמב"ם דילג מבלי משים, באופן מקרי וסתמי לגמרי, על ציון פרשה בויקרא ז', כב. ואולם, להנחתנו זו מצאנו ראיות בשני מקורות 'רבניים' (=לא קראיים) שנכתבו כמה עשרות שנים לפני שכתב הרמב"ם את רשימת הפרשיות שבהלכות ספר תורה במשנה תורה: המקור הראשון הוא המדרש הימי-ביניימי "לקח טוב" שכתב טוביה בן אליעזר, מחכמי יוון הביזאנטית, כמה עשרות שנים לפני שכתב הרמב"ם את משנה תורה. מחבר המדרש העיר על ויקרא ז', כב: "וידבר ה'. הפסיק העניין". נראה ברור כי

הערה יוצאת דופן זו⁴⁹ מתנגדת לתפיסה פרשנית שהניחה רצף נושאי בין דין הקרבת אימורי הקרבנות לבין איסור אכילת חלב. לדעתנו, יש להבין הערה זו כחלק מן הפולמוס האנטי-קראי שטוביה בן אליעזר עסק בו במדרשו באינטנסיביות רבה. כמה קטעים קודם לכן – בביאורו על ויקרא ו', כא – הקדיש המחבר קטע פולמוסי ארוך להתקפה על הקראים ועל מנהגם לשאול דגמים פרשניים מן האסלאם: "אנשים חטאים שלא ידעו בין ימינם לשמאלם... אשר העמיקו שיחתן מלימוד הישמעאלים ממשקל רוח תזזית שעלה בקודקודם, ולא סמכו על דברי רבותינו... אלא מה שעלה בדעתם כתבו ומסרו להטעות ולהכשיל...". גם בביאורו בנושא איסור אכילת חלב בויקרא פרק ג', הרחיב המחבר בדברי פולמוס נגד הקראים האוסרים את האליה: "אף על גב דאליה קרויה חלב לגבי הקטרה אינה קרויה חלב לגבי אכילה... אליה לא נקראת חלב אלא על שם עילוי (=חלק מעולה בבהמה)". מכאן יש להסיק שנמצאו קראים אשר גרסו בהתאם לשיטתם הפרשנית כי אין להשאיר רווח פרשה במקום זה, ובכך להשוות בין פירוש המילה "חלב" לגבי הקטרה לבין פירושה לגבי איסור אכילה. את שיטתם ביקש טוביה בן אליעזר לשלול, בקבעו: "וידבר ה'. הפסיק העניין".

דבריו של טוביה בן אליעזר חשובים במיוחד לענייננו, שכן אין ספק שהרמב"ם הכירם היטב. מדרש "לקח טוב" היה מדרש חביב ביותר על יהודי מצרים בתקופת הרמב"ם. עשרות רבות של עותקים ממנו נמצאו בגניזת קהיר (יותר מכל מדרש אחר!), והרמב"ם גם הביא ממנו כמה פעמים להלכה. יתר על כן: את דבריו בהלכות מאכלות אסורות (פ"ז ה"ה), שהאליה נקראת חלב על שם היותה 'חלק מעולה' בבהמה, שאב הרמב"ם ממדרש זה.⁵⁰ אין כל ספק, אם כן, שהרמב"ם היה מודע להערתו של ה"לקח טוב" כי "וידבר ה'" בויקרא ז', כב "הפסיק העניין", ובכל זאת פסק להלכה – לפי מסורת האשכנזים והספרדים – שבמקום זה אין פרשה. המקור השני הוא פירוש ראב"ע לתורה, שנכתב אף הוא כמה וכמה שנים לפני שכתב הרמב"ם את משנה תורה. בפירושו מתאר ר' אברהם אבן עזרא את ויכוחו עם "צדוקי (=קראי) אחד" בשאלת היתר אכילת האליה. הוויכוח התחיל בהתייחסות לרצף שבו נכתב איסור אכילת חלב עם הקטרת החלב בויקרא פרק

49. חיפוש במדרש 'לקח טוב' מעלה כי הערה זו מופיעה רק בארבעה מקומות בתורה. שניים מתוכם קשורים לדין אכילת חלב: ויקרא ד', א (הפסוק לפניו: "כל חלב וכל דם לא תאכלו"), והפסוק העומד במוקד דיונו: ויקרא ז', כב. בשני המקרים ביקש המחבר להפריד בין דין איסור חלב לדין הקטרתו.

50. ר' ירוחם פישל פערלא, (לעיל הערה 47), עמ' 181.

ג', והמשיך משם לשאלה האם קיים רצף כזה גם בויקרא פרק ז'. וזו לשון ראב"ע: "ופעם אחת בא אלי צדוקי אחד ושאלני אם האליה אסורה מן התורה, ואען ואומר: אמת כי האליה תקרא חלב, כי כן כתוב: "חלבו האליה תמימה" (ויקרא ג', ט), רק קדמונינו התיירוה ואסרו כל חלב. אז ענה: הלא כל חלב אסור מן התורה, כי כן כתוב (ויקרא ג', יז): "כל חלב וכל דם לא תאכלו", ובתחילה כתוב "חקת עולם לדורותיכם"? גם אני עניתיו, כי זה הפסוק דבק עם זבח השלמים... וגם הוא השיב: "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו" (ויקרא ז', כג). גם אני השיבותי כי גם זה הפסוק דבק עם זבח השלמים, והעד: "כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו ממנה" (ויקרא ז', כה), להוציא חלב כל בשר שאיננו קרב לשלמים... אז פקח הצדוקי עיניו, ופצה בשפתיו שבועה שלא יסמוך על דעתו בפירוש המצות, רק ישען על העתקת הפירושים".⁵¹

הקראי שהתווכח עם ראב"ע נמנה על הזרמים הקראיים המחמירים האוסרים אכילת אליה. בוויכוח זה עם הקראי, ייצג ראב"ע – לצורך הוויכוח – את שיטתם של הקראים הקיצוניים מבני כת המישויהיים וכת התפליסיים, המתירים אכילת חלבי חולין: הקראי טען שאסור לאכול את חלב האליה, וראב"ע השיב לו שמכיוון שבשני המקומות שבהם עוסקת התורה באיסור חלב – ויקרא ג', יז וויקרא ז', כב – דבוקים פסוקים אלה עם זבח השלמים שלפניהם, הרי שהאיסור לאכול חלב נאמר רק על קדשים, ומותר לאכול חלבי חולין. נראה ברור כי ראב"ע נקט כאן בקו טיעוני המבקש להפריך את עמדת יריביו "לשיטתם": אתם, הקראים המחמירים, הטוענים לשיטת ה'קרינה' שלכם שיש לפרש את המילה "חלב" בהתאם להקשרה, מדוע החלטתם כי יש להבינה לחומרה ולאסור את אכילת אליית הכבש, ואולי היא יש לפרש לקולא ולהתיר לגמרי חלבי חולין?! ואם כן, אין לכם ברירה אלא לסמוך על קבלת חז"ל ("העתקת הפירושים").⁵² מדברי הראב"ע – שכמעט אין ספק כי הרמב"ם היה מודע להם⁵³ – אפשר להסיק כי נמצאו קראים (לפחות בני כת המישויהיים וכת התפליסיים), אשר בהתאם

51. ראב"ע, ויקרא ז', כ.

52. ביאור זהה לדברי ראב"ע אלו הציע גם אוריאל סימון: א' סימון, **אוזן מילים תבחון**, רמת גן תשע"ג, עמ' 301 הערה 5 (על שיטתו של ראב"ע להתאים את הטיעון להנחותיו של בעל דברו, ראו: סימון, שם, עמ' 79-81).

53. טברסקי הצביע על עשרות מובאות מכתבי הרמב"ם המוכיחות כי הרמב"ם הכיר את כתבי ראב"ע, ובייחוד את פירושו למקרא. ראו: י' טברסקי, "ההשפיע ראב"ע על רמב"ם?", בתוך: I. Twersky & J. M. Harris (eds.), *Rabbi Abraham Ibn Ezra: Studies in the Writings of a Twelfth-Century Jewish Polymath*, Cambridge: Harvard University Press, 1993, Hebrew section, pp. 48-21.

לתפיסתם הפרשנית השוו בין פרק ג' לפרק ז': מה בפרק ג' נכתבו הקטרת החלב ואיסור החלב ברציפות – על מנת להקביל ביניהם ולהשוות את דיניהם – כך גם בפרק ז'. תפיסה פרשנית זו השפיעה על מנהגם של חלק מהקראים שלא להניח פרשה פתוחה בויקרא ז', כב, וכדברי ראב"ע: "גם זה הפסוק דבק עם זבח השלמים".

היכרותם של טוביה בן אליעזר בעל מדרש 'לקח טוב' ושל ראב"ע עם התפיסה הקראית הגורסת רצף נושאי בין דין הקטרת החלב לבין דין איסור חלב, והמניחה ממילא היעדר רווח פרשה לפני ויקרא ז', כב, יכולה להבהיר את קושיותיהם של ר' מנחם המאירי ושל ר' מאיר ב"ר יקותיאל בעל הגהות מיימוניות על הרמב"ם. טענת שני הפוסקים שבכל ספרי התורה שבדקו מצוינת פרשה פתוחה במקום זה, וכן טענת המאירי כי לא ייתכן "וידבר ה' אל משה..." ללא פרשה לפניו, מסתמכת על היכרותם עם ספרי התורה בספרד, דרום צרפת ואשכנז – קהילות שבהן לא התגוררו כלל קראים עד תום ימי הביניים. טוביה בן אליעזר שהתגורר בביזנטיון (ששימשה במאה ה-12 כמרכז הקראי הגדול בעולם) וראב"ע שנדד בארצות רבות והתווכח לעיתים קרובות עם חכמי הקראים, הכירו מקרוב תופעה זו וביקשו להתעמת איתה על מנת להפריך את ההיגיון הפרשני העומד מאחורי הפסיקה הקראית בנושא איסור אכילת חלב.

ה. מדוע ביכר הרמב"ם את מסורת הפרשיות הקראית על פני הבבלית?

מסקנתנו, שלפיה ניכרת מעורבות קראית בנוגע להיעדרה של פרשה פתוחה בויקרא ז', כב, מעוררת ביתר שאת את התמיהה – כיצד פסק הרמב"ם, הלוחם הגדול בקראים, כי יש לאמץ הנחיה שמקורה בפרשנות קראית? על מנת לענות על שאלה זו, נשוב ונתאר את המציאות שלפניה עמד הרמב"ם בבואו להתקין את רשימת הפרשיות הפתוחות והסתומות במשנה תורה. מחד גיסא, עמדו לפני הרמב"ם כתבי יד מקראיים טברניים עתיקים, ובראשם אותו "ספר ידוע במצרים [...] ועליו היו הכל סומכין לפי שהגיהו בן אשר". כתבי יד מקראיים אלה הוחזקו בדיוקם ובמהימנותם בענייני נוסח, אך הכילו גרסאות שונות ומשונות של פרשיות פתוחות וסתומות. מאידך גיסא, עמדו לפני הרמב"ם כמה וכמה רשימות עתיקות של פרשיות פתוחות וסתומות שהותקנו לפי המסורה הבבלית. המסורה הבבלית אמנם נעלמה כמעט לחלוטין כבר במהלך המאה ה-10 עקב תפיסתה כמסורת נוסח משובשת, אך היא עסקה בנושא הפרשיות באינטנסיביות רבה –

ורשימות בבליות שעסקו בכך היו עדיין נפוצות למדי בתקופת הרמב"ם.⁵⁴ רשימה בבליית של סדר הפרשיות וצורת השירות שמקורה בעיר סורא, אף סופחה בשלב כלשהו ל'ספר תגי' – ספר הדרכה עתיק לכתבתן של אותיות משונות או בעלות תיוג מיוחד בספרי תורה שהיה מוכר בארץ ישראל ובבבל עוד בתקופה הביזאנטית (ואולי אף קודם לכן), והיא הייתה מוכרת בקהילות רבות במשך מאות שנים (לפחות עד המאה ה-16) כ'רשימת ספר תגי'. רשימת פרשיות זו הייתה, להגדרת יוסף עופר, "רשימה נפוצה ומרכזית", אשר הרמב"ם, ככל הנראה, "הכירה ואף אימץ את שיטת התיאור שלה".⁵⁵ בין ההעתקות השונות של 'רשימת ספר תגי' נפלו אמנם כמה הבדלים וחילופי גרסאות, אך אלה היו כאין וכאפס לעומת החילופים שבין כתבי היד הטברניים.

על הכרעתו המפתיעה של הרמב"ם לדחות את כל מסורות הפרשיות הפתוחות והסתומות האחרות, ובמיוחד את הרשימה הבבליית הרווחת – 'רשימת ספר תגי', ולאמץ את רשימת הפרשיות דווקא מכתב יד טברני, הוצע לאחרונה הסבר שנראה לנו כמסתבר ואפשרי. במחקרו של מרדכי אביצור, שהוקדש למסורת האותיות המשונות והמתויגות שב'ספר תגי', טען אביצור כי ספר תגי לא שימש במקורו בבבל ובארץ ישראל בתקופה הביזאנטית כספר הדרכה לכתבת סת"ם, אלא כספר הדרכה לכתבת ספרי תורה שנועדו לפרקטיקה המאגית-מיסטית המכונה "שימוש ספר תורה"; מרשמים שונים של "קבלה מעשית" שנהגו לעשותם בימי קדם, תוך שימוש בספרי תורה בעלי אותיות בעלות צורה גרפית משונה, או בעלות תיוג חריג ומשונה. הנחיותיו של ספר תגי לכתבת אותיות משונות או אותיות המתויגות בתיוג חריג בתורה, נועדו להפוך את ספר התורה למעין 'קמע' רב-עוצמה, שבין שימושו העיקריים היו החרמתם וקללתם של

54. לפי ממצאיו של יוסף עופר, נהגו בבבל שתי מסורות מרכזיות בנוסח המקרא: מסורת נהרדעא ומסורת סורא. מסורת סורא הייתה המסורת הדומיננטית בבבל בנושא הפרשות הפתוחות והסתומות (ראו: עופר, המסורה הבבליית (לעיל הערה 13), עמ' 234). ממקורות שונים עולה שרשימת הפרשיות הבבליית הוסיפה לשמור על הדומיננטיות שלה בקהילות רבות גם לאחר דחיקתה של המסורה הבבליית מתחומי סמכויותיה האחרים. רשימות בבליות של פרשיות פתוחות וסתומות נתגלו בגניזה הקהירית ובמקומות נוספים והזכרו אף במקורות פרשניים והלכתיים שונים, מהם בני זמנו ומקומו של הרמב"ם (ראו: עופר, המסורה הבבליית (לעיל הערה 13); הנ"ל, רשימה בבליית (לעיל הערה 13)).

55. עופר ולובוצקי, (לעיל הערה 21), עמ' 95; הנ"ל, רשימה בבליית (לעיל הערה 13), עמ' 398 הערה 15.

אנשים במטרה להביא למותם.⁵⁶ נוהג זה רווח במיוחד בעיר סורא – המקום שבו נוסחה, כאמור, רשימת הפרשיות הפתוחות והסתומות העיקרית במסורה הבבלית, אשר שימשה בתקופת הגאונים כמקום מושבם המרכזי של כותבי הקמעות ושל הבקיאים בשימוש מאגי בספרי תורה ובשמות קדושים.⁵⁷ הנחיות ספר תגי חדרו אמנם החל מן המאה העשירית גם לפרקטיקה ההלכתית, אך עדיין היו כרוכות בתודעת הציבור היהודי בענייני מאגיה, ותופעה זו מתוארת, בין השאר, בדברי רס"ג, שחי בבבל במחצית הראשונה של המאה העשירית:

ויש אותיות שיש להן יותר (תגים) על הידוע להן ויש פחות, כפי שמבואר בספר תאגי. ומוסרים כי ספר תורה אם לא נכתב בדקדוק התגין אסור לברך עליו, ולא לקרות בו בציבור, ואומרים: ולפיכך לא יחיה מי ששמתוהו בו (=מי שהחרימו אותו בשבועה על ספר תורה שנכתב בדקדוק התגים), אלא ימות במהרה. ובעלי הקמיעין הראשונים אומרים שאם לא נכתבו בתגיהם, אינם מועילים.⁵⁸

פרקטיקה מאגית זו של "שימוש ספר תורה" הייתה רווחת למדיי בימי הביניים בכל רחבי העולם היהודי,⁵⁹ והיא נשללה תכלית השלילה בידי הרמב"ם, אשר טען כי העוסקים במלאכה זו, "לא די להם שהם בכלל מנחשים וחוברים, אלא שהן בכלל הכופרים בתורה" (הלכות ע"ז יא, יב). ההתייחסות לספר תגי ולהנחיותיו ההלכתיות בנושאי סת"ם, כספר אשר נכרך בתודעת הציבור ללא הפרד עם עסקי מאגיה ושימוש ספר תורה מבהירה, לדעת אביצור, את דחייתה של מסורת הפרשיות הבבלית בידי הרמב"ם. הרמב"ם ביכר לדחות את רשימת הפרשיות הבבלית שנכללה בספר תגי – למרות עתיקותה ואחידותה היחסית – עקב היותה נגועה בענייני כישוף ו"שימוש ספר תורה", ולהעדיף על פניה כתב יד טברני, חרף חוסר האחידות המאפיין את מסרני טבריה בנושא הפרשיות.⁶⁰

56. הנוהג לכתוב קמעות באמצעות אותיות משונות או צורות גרפיות משונות מתועד מזה אלפי שנים – לפחות מן התקופה ההלניסטית, והוא רווח עד ימינו.

57. ראו: ש' אסף, **תקופת הגאונים וספרותה**, ירושלים תשל"ז, עמ' רסא-רסד.

58. ר' סעדיה גאון, **ספר יצירה עם פירוש סעדיה בן יוסף פיומי** (תרגום: י' קפאח), ירושלים תשל"ב, עמ' קל-קלא.

59. ראו: D. Sperber, **Magic and Folklore in Rabbinic Literature**, Ramat Gan, 1994; G. Bohak, **Ancient Jewish Magic: A History**, Cambridge, 2008

60. מ' אביצור, **היווצרותה והתפשטותה של מסורת האותיות המשונות בתורה בקהילות ישראל**, עבודת גמר (תזה) לתואר מוסמך, אוניברסיטת אריאל, אריאל 2018, עמ' 146-145. יצוין כי הקראים נלחמו מלחמת חרמה בתופעות אלה – שרווחו להוותנו ביהדות ה'רבנית' – וביטוי לכך אפשר למצוא בדבריהם של פרשנים קראים רבים בימי הביניים

הנחתו של אביצור, הנראית לנו כמסתברת ביותר, יכולה להסביר את גישתו הסלחנית של הרמב"ם לנושא המעורבות הקראית בפעילות המסורה. בעת שעל כפות המאזניים הונחו הרשימות הבבליות האחידות יחסית – אך הנגועות בענייני כישוף וניחוש – מצד אחד, וכתבי היד המקראיים של המסורה הטברנית הכוללים הכרעות קראיות ונוסחאות פרשיות בלתי אחידות – אך הנהנים מיוקרה וממהימנות בענייני נוסח ונקיות ממאגיה עממית – מצד שני, העדיף הרמב"ם להכריע בעד כתב יד טברני ולאמץ אותו על רשימת הפרשיות שבו. נוח היה לרמב"ם לדחות את כל המסורות האחרות ולהסתמך על כתב יד טברני המכיל מסורת פרשיות נבדלת ויוצאת דופן – אף שעל ידי כך הוגדרו כל ספרי התורה בעולם היהודי כפסולים – ובלבד שידחה את תופעת השימוש המאגי בספרי תורה, שנכרך יחד עם רשימת הפרשיות הבבלית של ספר תגי.

ו. האם "הספר שהגיהו בן אשר" הוא אכן כתר ארם צובא?

את הנחתו כי הרמב"ם טעה ודילג שלא במתכוון על ציון פרשה פתוחה, ביסס, כזכור, פרופ' עופר על עדויותיהם של ר' שמואל ויטאל והרב יהודה עטיה – שהעידו כי בויקרא ז', כב הייתה בכתר ארם צובא פרשה פתוחה. הסתירה שבין עדויות אלו לבין מסקנתנו שהיעדר רווח הפרשה בויקרא ז', כב מקורו בפרשנות קראית שקדמה לרמב"ם בשנים רבות, עשויה להוכיח כי אין לסמוך על עדויות אלו וכי יש לקבל את סברת פרופ' פנקובר, המסתמכת על הערתו של ישי עמאדי "חלבמו סגרו" ועל שתיקתו של קמחי, ולקבוע כי בכתר ארם צובא לא הייתה פרשה פתוחה בויקרא ז', כב. ואולם, גם אם נקבל את עדויותיהם של הרבנים ויטאל ועטיה כאמינות, עדיין אין בכך כדי לקבל את הנחתו של עופר שהרמב"ם טעה ודילג, שהרי ייתכן ש"הספר שהגיהו בן אשר" ושעליו סמך הרמב"ם איננו כתר ארם צובא אלא כתב יד טברני הדומה לו כמעט לגמרי, ואשר אבד במרוצת הדורות.

סיכום

במאמר זה בקשנו לעמוד על פשרן של התמיהות הכרוכות בקביעת הרמב"ם כי אין להשאיר רווח פרשה לפני אחד משני פסוקי 'וידבר ה' אל משה לאמר דבר אל בני ישראל... בויקרא פרק ז'. קביעה זו מעוררת כלשון המאירי פליאה גדולה: "אין ראוי לומר בפרשה המתחלת בדיבור השם למשה שלא יהא בו רווח פרשה,

(ראה למשל: י' הררי, הכישוף היהודי הקדום: מחקר, שיטה, מקורות, ירושלים תש"ע, עמ' 255-258).

אם סתומה אם פתוחה". לקביעתו התמוהה של הרמב"ם נוסף גם כפל המשמעות בהבנת דברי הרמב"ם: האם התכוון לויקרא ז', כב או לויקרא ז', כח? מבוכה זו בהבנת דברי הרמב"ם הביאה למחלוקת הנמשכת מאות בשנים בין יהודי תימן ליהודי אשכנז וספרד. בשנים האחרונות התקבלה במחקר הנחתו של פרופ' יוסף עופר, שהרמב"ם אשר ביסס את רשימת הפרשיות שלו על כתר ארם צובא, טעה ודילג על ציון פרשה, והביא בכך להשתרשותה של טעות בספרי התורה של כלל קהילות ישראל.

בבירורנו, ביקשנו לנסות ולשחזר את השתלשלותה של קביעת הרמב"ם בדבר היעדר פרשה לפני הפסוק: "וידבר ה' אל משה לאמר" בויקרא פרק ז', והיסקנו כי מקורה בפרשנותם של חכמים קראים שקדמו לרמב"ם בשנים רבות, ואשר סברו כי יש ליצור רצף בין פרשת איסור אכילת חלב (ויקרא ז', כב-כז) לבין פרשת הקרבנות שלפניה. פרשנות זו נועדה להתיר אכילת חלב חולין מחד גיסא, או לחילופין לאסור את אכילת חלב האליה מאידך גיסא. ממסקנה זו עולה שהרמב"ם לא דילג כי אם ציין נכונה את מצב הפרשיות בכתב היד הטברני שעמד לנגד עיניו (בין אם היה זה 'כתר ארם צובא' ובין אם כתב יד טברני דומה לו), ואשר בו לא הייתה כל פרשה לפני ויקרא ז', כב. האשכנזים והספרדים דייקו, אם כן, במסורתם, והתימנים טעו, אך בטעותם זו נמנעו – מבלי משים – מללכת בעקבות הקראים ופרשנותם המנוגדת לחז"ל.