

הרב ישראל דנדרוביץ

מגיד שיעורי תלמוד ירושלמי בקול הדף
מה"ס 'הנחמים מזhab', ערך

על הניקוד בתלמוד ירושלמי

לצד חשיבותו של הניקוד להגיה נכונה של האותיות והמלילים, הרי שפעמים יש ונופי הלכות תלויים בו. ראוי הוא הירושלמי שהפליג בחויניות ובשבח הניקודות, שנברר את סוגיות הניקוד בו בראש הדורות: למי מהכמי ישראלי היו כתבי ידות מנוקדים של הירושלמי; טיבם ומקורם של הניקודות ששדרו לימינו; ודוגמאות לשאלות שונות התלוויות ועמדות בחילופי ניקוד בירושלמי

וכבר אמרו בירושלמי

כתבי רビינו הרשב"ץ – רבי שמעון בר צמח דוראן, בעל ה'תשב"ץ', בספרו 'מגן אבות'²:
"וכבר אמרו בירושלמי: כי האותיות הם גופות והתנוועות הם נשמות, כי
האות بلا תנוועה לא ישלם ממנה דיבור".

'תנוועות' אלו אין הם אלא 'הnikודot' הבאות מתחת או בתוך האותיות, והם נקראות בתואר 'תנוועות' שהוא מלשון 'הנענה', שכן ניקודות אלו הם מניעים ומזיזים את האותיות³, ומביאים לא ניתן לקרוא ולבטא את האותיות.

פיסקא זו שהביא הרשב"ץ בשם הירושלמי על דבר חשיבות התנוועות, עד כדי כך שהגדיר את האותיות הלא מנוקדות כגוף ולא נשמה, הם הוכחה ברורה וモוצקה לחשיבות המיוحدת שנוטן הירושלמי לעניין הניקוד, וללמදנו הדבר יצא עד כמה עליינו להකפיד על הניקוד הנכון בכל דבר, ובפרט בתלמוד ירושלמי.

ליთא בירושלמי שלפנינו

לפני שנצולל במכמיים התלמוד הירושלמי ונשלחה משם פניות יקרים הקשורים לעניין הניקוד, נקדים ונציין שפיסקא זו שהביא הרשב"ץ בשם הירושלמי אינה נמצאת בתלמוד ירושלמי שלפנינו. כגורל מובאות רבות מדברי הירושלמי הנמצאות בספריו ורבותינו הראשונים והם אינם

¹ בשנת תשס"ה פרסמתי בקובץ 'נזר התורה' (גלוון י') את מאמרי 'בעיות וטעויות פיסוק בתלמוד הירושלמי'. מאמר זה, שנכתב אף הוא באותם ימים, מהווה המשך למאמר זה, ועוד חזון למועד להוסיף בזה עוד כהנה וכנהנה. יצוין כי זה עתה יצא לאור ספרו של יידי הרב י"ש שפיגל 'עמודים בחולדות הספר העברי – בשערי הדפוס', ירושלים תשע"ד, שם הוא מקדים פרק של כללות עניין הניקוד והפיסוק בכתב היד ובספרים הרכניים, אף כי הוא אינו עוסק כלל בעניין התלמוד הירושלמי, וambil שניינו תסתהים שמעתה.

² 'מגן אבות' ליווננו תקמ"ה. ח"ג דף נד: ד"ה נדבר.

³ השווה לדברי רביינו בחיי (דברים ז ב): "וכבתנווע הניקוד תנתנווע התיבה".

בתלמוד ירושלמי שלפנינו, מחתה שם נאבדו ברבות הימים ובזאת העתים, כך הוא גם גורלה של פיסקא זו שהביא הרשב"ץ.

מן הנראה שהירושלמי שהיה לפני הרשב"ץ, מלבד שהוא בו קטיעים שאינם לפנינו, כדוגמת הציגות הנזכר, גם היו בו גירסאות שונות⁴ מהמקובל⁵, ומהעין מאות הפעם שהזכיר רבינו הרשב"ץ בספריו את הירושלמי⁶ יכול למצוא בהם אבני חוץ לבניין גירסת הירושלמי⁷.

4 חשוב לדעת כי יחסו של הרשב"ץ לעניין הגירסאות בירושלמי הוא, שבמקרה שבמובאה מסוימת מצאנו כי גירסת הירושלמי היא שונה מהבבלי, הרי שיש לסמוך על גירסת הבבלי ולא על גירסת הירושלמי, וכך שhabia זאת בשם ספר ייד מלאכى (כללי שני התלמידים זאת ז').

5 התוילת שבידיעה זו היא שליפה מתחוצצים שאלות שונות, ולמשל: הרשב"ץ כותב בספרו 'אגן אבות' (אבות פ"ב מט"ז): "ורבי שמעון בן נתנאלו הוא שלא ראיתי בשום מקום שנזכר, אלא במקומות זהה", וכבר העירו שהוא נזכר בירושלמי במסכת חגיגה (פ"ב ח"א). אם נאמר שלהרשב"ץ היה בירושלמי גירסאות השונות ממה שלפנינו, הרי שכפי הנראה גם כאן הייתה גירסתו שונה ולפיכך לאמנה זאת.

6 דוגמא להפלגת הרשב"ץ את חשיבות הירושלמי ניתן לראות בשורת תשב"ץ (ח"ב סי' קל): "ויש מקילין על פי הירושלמי אפילו בשאינה גורפה וקטומה. וא"כ אין לסלק הנוהגים היתר ממנהם והנה להם לישראל".

7 נציין לכך דוגמאות מספר, מספריו השונים של הרשב"ץ שבהם אנו מוצאים קטעים חדשים בירושלמי או شيئا' גירסאות ממשמעותיים:

בספר 'חדושי הרשב"ץ' (ליורנו תק"ה, דף ייח.): "וגרשין בירושלמי: חברהון דרבנן בעי ואין הקב"ה רואה את הנולד, ולמה צריך להמתין לבינוניים עד יה"כ, ידונם עכשו ויתוב וייחתום על פי מה שימצא להם ביה"כ אם חיים אם מיתה. והשיבו ולא שמע [ר] אמר רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי אין הקב"ה

דן את האדם אלא בשעה שהוא עומד בה, ומה טעם כי שמע וכו'".

וביירושלמי שלפנינו (ר"ה פ"א ח"ג) הוא מובא בקיצור יותר: "רבי חנניה חברהון דרבנן בעי ואין הקב"ה רואה את הנולד ולא שמייע דאמור רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי אין הקב"ה דן את האדם אלא בשעה שהוא עומד בה מה טעם אל תיראי כי שמע אליהם אל קול הנער באשר הוא שם".

בספר 'יבין שמוועה' (ליורנו תק"ד, דף כד): "אין בודקין אותו אלא בלילה, ונתנו הטעם בירושלמי שאין אור הנר מבהיך אלא בלילה ואפיו במקומות האפילים כמו שהוא מבהיך בלילה, כי אוטם הנחבים במערות מפני השמד והיו משתמשין לאור הנר בין ביום ובין בלילה היו יודעים זמן קריאת שמע של ערבית עד אם היה מבהיך".

והנה לפנינו בירושלמי כך הוא (פסחים פ"א ח"א): "AMILIHON DRBANNIN AMRIN LA CAMA DHOA MNAHAR BILILIYA HOA MNAHAR BIYIMMA, DAMER RAB HONA CD HOIN UNERKIN BAILEIN BOTIAT DA SDRAR RABA HOI MDALIKIN UNLIINU NIROT BESHUA SHEHOI CIYIMS HIINO YODUEN SHOAH YOM VOBESHUA SHEHOI MABAICKIN HIINO YODUEN SHOAH LILLEH". הרי שמלבד התרגומים נוספים בගירסת הרשב"ץ פרטם חדשים שהנחבים במערות עשו זאת ' מפני השמד', ובאמצעות הנרות היו יודעים מתי הוא זמן קריאת שמע של ערבית.

בספר 'יבין שמוועה' (דף לח:) הביא: "וכן אמרו בירושלמי: בתחילת צרייך להזכיר בעבר הנר ישבו אבותיכם". ולפנינו הוא בנוסח שאינו מוכן כל צרכו (פסחים פ"י ח"ה): "רב אמר מתחילה צרייך להתחיל בעבר הנר ישבו אבותיכם" – מה הכוונה שבתחילת צרייך להתחיל, אלא בוודאי הגירסה הנכונה היא בדברי הרשב"ץ שבתחילת צרייך להזכיר.

בספרו 'אגן אבות' (אבות פ"א מ"ח) בשם הירושלמי במסכת חגיגה (פ"ב ח"ב): "לאלכסנדריא אחותי הקטנה" והנה בירושלמי שלפנינו לא מופיעה תיבת 'אחותי'.

באוטו ירושלמי היה גם את התלמוד האבוד על סדר קדשים, אשר עליו מספר הרשב"ץ בסוף חידושיו למסכת קנים:⁸

"הסדר החמישי 'חכמת' הוא סדר קדשים שצורך חכמה יתרה... ובכל זה הסדר יש תלמוד בבלי גם ירושלמי".

וכבר הראה רבי חיד"א בספרו 'שם הגודלים'⁹ שהרשב"ץ היה בידו גם את פירשו האבוד של רבינו יהודה בן רבי יקר על היירושלמי¹⁰, וכפי שהוא מזכיר זאת בספרו 'מגן אבות'¹¹, אף עליו יאמր 'חבל על דאבדין'.

האם גם הרמב"ן הביא את מהירושלמי?

דבר פלא ראיתי בספר 'אוצר יד החיים'¹² שהביא בשם הרמב"ן בפירושו לשיר השירים שהעתיק את דברי היירושלמי:

"שדומה נקודות לאותיות נשמה לגוף".

אפילו אם נתעלם מכך שהפירוש לשיר השירים אינו מעשי ידי הרמב"ן אלא פרי עטו של רבי עוזרא תלמיד ר"י בן הראב"ז, הרי שיעון בהפנייה המדוקפת שנוטן בעל 'אוצר יד החיים' אל דברי הרמב"ן¹³ מעלה כי לא הוזכרו שם דברי היירושלמי כלל. אכן נאמר שם בלשון הזה: "שהנקודות באותיות כמו הרוח בגוף, כמו שאמרו רבותינו ז"ל בגוף דאיןשא", אך לא דבר או חזי דבר בשם היירושלמי.

גם במאמר על פנימיות התורה, שיש שייחסו לרמב"ן¹⁴ נאמר כך: "ותחילה מה שרائي למסור לך כי התנוונות הן כדמיון הצורה והאותיות כדמיון החומר, הנה הצורה מנעה את החומר, ובעוד שלא הושם לתיבה ניקוד הוא כדמיון החומר שלא הגיעו לצורה... מפני שהניקוד הוא צורה ונשמה לאותיות", ושוב לא מוזכר כאן כלום בדברי היירושלמי. וCMDOMNI שמדוברים אלה בשם הרמב"ן נגورو אחר מה שכותב א' עפשטיין במאמרו 'מעוזות לתקון'¹⁵ אשר שם יצא בלשון מדברת גדולות כאילו גודלי עולם בדו מובאות בדברי היירושלמי, ובין השאר הזכיר גם את זאת. ובורר כירה ויחפהו ויפול בשחת יפועל, בהביאו את דברי הרמב"ן בשם היירושלמי, ולא נמצא בדבר הזה ברמב"ן, ותאלמנה שפתוי שקר.

8 הנדרפים בסוף ספר 'חידושי הרשב"ץ' (ליווננו תק"ה).

9 'שם הגודלים' מערכת גדולים י. לב.

10 אשר רבינו יהודה ב"ר יקר עצמו מוציאו בספרו 'פירוש התפילות והברכות' (ח"ב דף כה) את פירשו על מסכת ברכות. וכבר נודעת עדותו של הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תקכג): "תמה אני بما אתה שואלני בפירוש ירושלמי. ואתם יש לכם אב למקרה ולפירושו הרוב הגדול רבי יהודה בורבי יקר ז"ל".

11 'מגן אבות' אבות פ"ד מי"ד.

12 להגרי"ד באב"ד אב"ד בוסקא, לבוב תרצ"ד. אותן שפה.

13 הוא מציין שהפירוש נמצא בפירוש הרמב"ן לשיר השירים א. יא.

14 מאמר זה נדפס בתוך 'כתבי רמב"ן' ויחוסו אליו מוטל בספק כפי שכבר הארכו בזה מבוא שם.

15 הנדרפס בתוך 'ירושלמים' ח"ז, ירושלים תרס"ז. עמוד 151.

בهرרי קודש

עלינו נאמנה עדותו של הרשב"ץ שהדברים מצויים בתלמוד ירושלמי, אולם מן הראוי לציין שמקבילה לדברים מצאנו בתיקוני זהה¹⁶:

"נקודי לאתוֹן כנשׂמָתָא לְגֻפָא, דְגֻפָא אִיהוּ כְסֻס לְרוֹכֶב, וְאַתוֹן אֵינָן פְתִיחָין לְנקודי לְקַבְלָא לְוָן".

וכן הביאו זאת רבים מרבויותינו הראשונות בסוגנותם כאלו ואחרים¹⁷, אם כי מלבד הרשב"ץ לא מצאנו למי שיביא זאת בשם הירושלמי, וכפי הנראה לא היה זאת בתחום הירושלמי שלפניהם¹⁸.

נקודות עיליות

חוובה להציג שהמכונה 'תנוועות' בלשון הירושלמי (המובא בדברי הרשב"ץ) נקרא בלשון המדוברת 'נקודות', וכשמדובר ואילך נזכיר את עניין הנקודות, אין כוונתנו אלא לאותם התנוועות הנמצאות מתחת לאותיות ובתוכם.

אולם כשהמשנה, ובעקבותיו גם התלמוד הירושלמי, מדברים על עניין ניקוד התיבות שבתורה אין כוונתם לנידון דיין שזו תנוועות הניקוד שעימם אנו קוראים את הפסוקים בהגייה הנכונה, אלא כוונתם היא לניקודות עיליות הנמצאים בתורה מעל ראשי מילים מסוימות.

הדוגמא המפורסת לניקוד עילי הוא המובא במשנה במסכת פסחים¹⁹:

"אמר רבי יוסי: לפיכך נקוד על ה' לומר לא מפני רחוקה ודאי אלא
מאיסקופת העוזה ולחווץ".

והירושלמי על אתר טורה להסביר ולפרט כיצד בדיק עלינו לדרוש את הנקודות הנמצאים מעל המילים²⁰:

"רבנן אמרו: בשעה שהכתב הרבה על הנקודה, את דורש את הכתב ומסלק את הנקודה, ובשעה שהנקודה הרבה על הכתב את דורש את הנקודה ומסלק את הכתב. אמר רבי: עצ"פ שאין שם אלא נקודה אחת מלמעלן, את דורש את הנקודה ומסלק את הכתב".

כאמור, כאן אין לנו עוסקים במחקר ניקודות עיליות כלל²¹ אלא אנו דנים בניקוד שלנו – סימני התנוועות המלמדים אותנו כיצד יש לקרוא את התיבה כדקדוקה.

16 תיקוני זהה תקונא חמישאה דף כ עמוד ב

17 ראה לדוגמא ברבינו בחיי (בראשית יח ג): "והנה כל זה מהחכמה תורהנו האלהית ולשונו הקדושה, ומטעם זה נמשל האותיות לגוף והנקודה לנשמה, כי הנקודות מניעות האותיות כמו שהנשמה מניעה את הגוף, כמו שדרשו חז"ל בספר הבahir (אות קטו) דמיין נקודתא באחותה דאוריתא דמשה כנשׂמָתָא דחיי בגופא דאייש. וכן אמרו במסכת מגילה (ג) ושומ שכל (נחמהה ח, ח) זה הנקוד".

18 הרחבה סביר מאמר זה ניתן לראות בכתב ר"ל זלאטני בספרו 'מאורים' (ירושלים תרצ"ט, עמוד 33).

19 פסחים פ"ט מ"ב.

20 פסחים פ"ט ה"ב

21 כמו כן לא נגענו כלל באוצרות הניקוד השונות שהיו נהוגות בימי קדם, שכבר הזכרם בעל 'מחוזר ויטרי'

אלו ההכריעים

ענין נוסף שמצאנו בירושלים בקשר לניקוד, הוא על השאלה הידועה בדבר קדמות הניקוד ומאיזה זמן הוא, כפי הידוע כבר התחבטו רבים בשאלת זו ונאמרו בזה שיטות שונות.²²

שנינו בירושלים במסכת מגילה²³:

"רבי זעירא בשם רב חננאל: ויקראו בספר תורה זה המקרא; מפורש זה תרגום; ושומ שכל אילו הטעמים; ויבינו במקרה זה המסורת; ויש אומרים אילו ההכריעים; ויש אומרים אילו ראשי פסוקים".

ר"ע מן האדומים בספרו 'מאור עיניים'²⁴ סבור, שהכריעים' הכוונה היא לנקודות, והרי לנו מכאן ראייה על קדמות ענין הניקוד.

הnikoud בתלמוד ירושלמי

תולדות הניקוד בכלל, והשלכותיו הפרשניות וההלךיות הם כמים שאין להם סוף ולא זה נשוא אמר זה. אנו כאן נתמקד רק בכל הקשור לתלמוד ירושלמי, אף בזה נתנהם שלא עליינו המלאכה לגמור ובוודאי ניתן להוסיף כהנה וכנה.

בדיקת כפי שהتلמוד הבבלי יותר ספרות חז"ל הענפה הגיעו אלינו כשהיא אינה מנוקדת, כך גם התלמוד הירושלמי שלפנינו אינו מנוקד. כך הוא בעיקרון, הן בכתב ידות שרדו מהירושלמי, והן בכל המדורים שנדרשו.²⁵.

ננסה בקצרה לעקוב אחרי שרידי ניקוד בתלמוד ירושלמי, ונתחקה על טיבם.

בידי ה/מרתנות בהונה'

בידינו עדות אישית של 'בידי היה עובדא' מלפני יותר מאבעה מאות שנה, על קיומו של כתב יד מנוקד על התלמוד הירושלמי.

(סימן חכ): "ולפייך אין ניקוד טברני דומה לניקוד שלנו. ולא שניהם דומים לניקוד ארץ ישראל".

22 עיין בספר 'שדי חמד' (מערכת הא' אות רצט) ומה שהוסיף על זה בקונטרסו 'פקעות שדה' והדברים עתיקים.

23 מגילה פ"ד ה"א.

24 'מאור עיניים' אמר בינה פרק יט. למרות הפלמוס הרחוב שנקשר בספר זה, הרי שגדולי עולם ציטטו מתוך ספרו כגון החותם סופרי חוו"מ השמות סי' קצג, היחסות יום טוב' במנחות פ"י מ"ג, ור"א בן הגרא' בספרו 'רב פעלים' אותו פ. וראה בספר 'המעלות לשלהמה' (אלכסנדריה תרנ"ד, מערכת גדולים, עברכו) שהאריך להביא מדברי גדולי ישראל שהביאו את דבריו, ואין כאן מקום להרחיב בזה, ותוכו אצל קליפתו זרך. Anci לא עייתי בגוף דברי הספר, והבאתי את המצווט בשמו (ראה 'מכמני עוזיאל' מאמר ח אות ב).

25 אין כוונתינו למדורות המשלבות את הפירוש יחד עם הגمرا, שבחלקם הגمرا מנוקדת. וכדוגמא, מהדורות 'מתיבתא' הוציאה את מסכת שקלים מן הירושלמי, בערכתי, כשהסקסט הגمرا המשולב עם הפירוש – מנוקד.

הגאון רבי ישכר בר אשכנזי משבירשין בעל ה'מתנות כהונה' על פירוש המדרש²⁶, מספר כמה וכמה פעמים בספרו על קיום כתוב יד של הירושלמי בידו. מספר פעמים הוא גם מדגיש שכותב יד זה שבידו הוא מנוקד!

עם כתוב היד המנוקד הוא נעזר פעמים רבות לפענה צפונות ולהבהיר עניינים סתומים בירושלמי ובמדרשי, כפי שיעידו הדוגמאות הבאות:

"ומלת 'פיבליה' כך מצאתי בכתבתו ובנקודתו בירושלמי כתיבת יד על קלף ישן מאד"²⁷;

"וה"ג בירושלמי דמועד קטן 'אתנסייא' עולם שאין בו מות', ובירושלמי דפרק הקורא את המgilah גרס 'אתא גיסא עולם שאין בו מות' ונΚוד 'אתא גיסיא', ואע"פ שפירושו לא מצאתי מכל מקום לא דבר ריק היא כי הוא כתוב על קלף ישן נושן טוב ויפה ומזקנים אתחbone"²⁸;

"בירושלמי גרס זמי צרה לי מינה לא שאלתיה' וכך מצאתי נקוד וכי צרה הצד"ק בפתח"ח, ופירושו לדעתיכ...".²⁹

אצל רבינו ה'אור זרוע'

חוקר הדורות שהיו מודיעים לקיומו של הכתב יד רק מתוך עדותו של בעל 'מתנות כהונה' מצאו לנכון לדון האם כתוב יד זה היה מנוקד כולו ובמלואו, או שהnickוד היה חלקית וחסר. יש שכתו בנהרצות ובשפה ברורה³⁰ כי כתוב היד לא היה מנוקד כולו ורק המילות הזרות והלא מוכחות שבו היו מנוקדות.

אם ההכרח לשיטה זו הוא רק שאין הדבר מסתבר שהירושלמי כולו היה מנוקד, הרי שגם תקף הכלל הותיק של 'לא שמענו אינה ראייה', כי אדרבה ולאידך גיסא אנו כן שמענו על קיום כתוב יד של הירושלמי המנוקד בשלמות!

עדות מהינה יש בידינו מפי כתבו של אחד מגדולי הראשונים, על קיומו של כתוב יד עתיק של הירושלמי שהוא מנוקד כולו. שכן כך כתוב רבינו יצחק ב'ר משה בחיבורו הנודע 'אור זרוע'³¹: "וכן ראייתי בירושלמי זקן שהיה כולו מנוקד: למעברא לפיסתה ול"ג (למעברא) [לפיסתה] אלא למעברא גרשין, שציריך הכל להעיר מעל גבי השלחן. וכך נראה בעיני אני המחבר יצחק בר משה נב"ה".

26. שחי בתקילת האלף השלישי, ולתולדותיו ראה במאמר 'أهل ישכר' הנדפס בתוך 'בית אוצר הספרות' (א), 'יאראסלי תרמ"ז'.

27. 'מתנות כהונה' איכה רבה ד ד.

28. 'מתנות כהונה' בראשית רבה צא ג.

29. 'מתנות כהונה' בראשית רבה צא ג.

30. ראה לש' בובר 'בחכרמל', ש"ב תרל"ג עמוד 142 ואינו תח"י.

31. 'אור זרוע' ח"א הלכות בשר בחלב סימן תס.

יתכן איפוא שכותב יד מנוקד זה הוא זה שהתגלה לידיו בעל 'מתנות כהונה' והרי הוא כאמור מנוקד **כולו³²**; ויתכן גם שמדובר בכתב יד אחר, אך הדבר כבר אינו מופרך לומר שאף הוא היה מנוקד בשלמות.

ונם אצל ה'**מלאת שולמה**'

גם בן דורו של בעל 'מתנות כהונה' הלא הוא הגאון רבי שלמה עדני³³ בעל 'מלאת שולמה' על פירוש המשניות³⁴, מספר על ירושלמי מנוקד שהיה ברשותו. וכך הוא כותב בפירושו 'מלאת שולמה' על אותן מנקודות שהוא מצא בירושלמי³⁵:

"וכן מצאתי מנוקד גם כן בירושלמי כתיבת יד ישן מאד – הה"א בנקודות חירק".

מכיוון שספריו הירושלמי בכלל היו אף בימיהם חזון בלתי נפרץ, אין זה מן הנמנע לומר, מכוח העדויות שבידינו, שאחוזים ניכרים מתוך ספרי הירושלמי שהיו בידיהם – היו מנוקדים. ויתכן שהיא הנותנה ודוקoa מפני זאת שכמעט ולא היו מצויים טפסים מהתلمוד הירושלמי, ופעמים עסקו בთורת ארץ ישראל, لكن בחרו בעלי הכתבי ידות בדורות השונות לנקדם, כדי להקל על הלימוד בו ועל מנת שלא תשכח תורה ההיגוי בירושלמי.

כתב יד לידן

כתב היד המנוקדים של הירושלמי שהזכירו רבותינו הראשונים והאחרונים, לא הגיעו לידיינו, וכמעט שאפילו כתבי היד שאינם מנוקדים היו נאבדים אף הם.

בסקירה אקראית של כתבי היד המצויים בידיינו ניתן לראות שהם אינם מנוקדים באופן שיטתי, אם כי ניתן למצוא בהם פה ושם תיבות מנוקדות, אך לא יותר מכך.

כשאנו מזכירים את כתבי היד המשנים בידיינו מתקווים בעיקר לכתב היד, היחיד והמיוחד, הקיים על התلمוד הירושלמי, השוכן כבוד בספריית האוניברסיטה שבעיר לידן שהולנד³⁶, ושהיווה את הבסיס להדפסה הראשונה של הירושלמי בזונציה.

³² יzion שיש שרוצים לערער על עצם הקביעה כי בידי האור זרוע היה יירושלמי מנוקד, בטענתם כי אין כוונת האור זרוע שהירושלמי היה מנוקד בnikud שוטף, אלא שהnidon המדובר שם הוא בnikud מסווג אחר לחוטין – ניקוד עילי המשמש כסימן מחיקה. אולם פשtuות דברי האור זרוע נראה נראים לא כך, וربים הסכימו שמדובר בטקסט יירושלמי מנוקד לתועלת הקריאה.

³³ נולד בשנת ה'שכז.

³⁴ שנדף לאשונה במהדורות המשניות של דפוס רא"ם, וילנה תרמ"ו. על ספר זה ראה במאמרו של י' רצאהבי: רבי שלמה עדני וחיבורו מלאת שולמה, בתוך 'סיני' (גליון קו).

³⁵ 'מלאת שולמה' מגילה פ"א מ"ה.

³⁶ שיצא לאור במהדורות פקסימיליה בהוצאת קדרם, ירושלים חשל"א.

ואכן בכתב היד 'ליידן' אנו מוצאים ניקוד בשיעור מזערי למדי. דוגמא אחת: במסכת פסחים³⁷: "הא מלא תאכל" – הת' מנוקדת בציר"י, ועל דוגמא נוספת נדון בהמשך.

מיهو המנתק בכת"י ליידן?

בבואהנו לדון בשאלת האם הניקוד הוא בר סמכא וניתן להסתמך עליו, הרי שתחילה علينا לדעת כי קיימים לכל הפתוח שלשה אפשרויות על מקור הניקוד:

א) ייתכן שהניקוד מקורו מכתב יד קדום יותר שמננו העתיק הסופר, רבי יהיאל ב"ר יקוטיאל הרופא הנודע בספרו 'מעלות המידות', אל תוך כתב יד ליידן.

ב) אפשר וניקוד זה הוא מפרי הגינוי של הסופר עצמו, שמעת לעת הוסיף ניקוד, כסוג של פרשנות אישית לטקסט שהעתיק.

ג) ואולי ידם של המגיהים השונים ששלחו ידם בכתב יד ליידן, לתקן ולהגיה במקומות שונים, הם גם שניקדו את הירושלמי.

בשידורים מן הגניזה

כשאנו בוחנים את שרידיו הירושלמי שהגיעו אלינו מן הגניזה, ונדרשו במאספים שונים, אנו מוצאים בהם כמה וכמה מילים מנוקדות.

ר"ל גינצבורג שהוציא לאור את הספר 'שrido'i הירושלמי' – מן הגניזה אשר במצרים³⁸, מעתיק את הקטעים השונים שכשבתוכם כמה וכמה מילים מנוקדות³⁹. וכן בעוד פעמים רבות. גם בספר 'שrido'i ירושלמי'⁴⁰ שליקט פרטומים שונים של מפענחי שrido'i הגניזה, נתן למצוא טקסטים רבים של הירושלמי המנוקדים בחלקים.

נודע לי כי קדמאות הקטעים משרידיו הגניזה שפורסמו באוספים השונים אינם מהווים ערובה על קדמאות הניקוד אף הוא, שכן מבקרים שבחנו היטב את קטעי הגניזה מצאו שפעים נוספים הניקוד על ידי מפענחי השרידים⁴¹, והדבר עדין צריך עיון.

37 פסחים פ"ב ה"א

38 'שrido'i הירושלמי' נ"י טרס"ט.

39 למשל: במסכת שבת (עמוד 65).

40 'שrido'i ירושלמי' ירושלים תשל"ח.

41 גינצבורג בספרו לא הציג צילומים מקטעי השרידיה שאותם הוא פענה, כך שלפני לא עמדה האפשרות לבחון את הדברים האם הם נכונים. גם הצילומים בספר 'שrido'i ירושלמי' המתווששים ברובם, לא עוזרו לי בנידון זה.

מקורות של הניקוד

בכל מקרה, השאלה המרכזית עליה אנו צריכים לדון, היא לא האם הניקוד הוא פרי עטו של חכם בן דור פלוני או של חכם אחר בדורו הקודם לו. שכן בראש ובראשונה علينا לברור ולדעת האם בכלל היה קיים ניקוד, מלא או חלק, שuber במסורת מאת מהברי ומסדרי הירושלמי. אם אכן היה ניקוד כזה, הרי שנייקוד זה הוא קדום באוטה מידה כמו הטקסט עצמו של הירושלמי. למרות שאין אנחנו יכולים לזרודאות את מהימנות הניקוד, מכל מקום כשים פירושים שונים בירושלמי התלויים ועומדים על השאלה כיצד לנתק את הירושלמי, אנחנו יכולים לומר שהמחלוקה מהו הניקוד האמתי הביא בעקבותיו את המחלוקת על הפירוש. או שמא, מעולם לא הייתה מסורת קבועה על הניקוד של הירושלמי, ולבן הניקוד אין הוא אלא סוג של הסבר שמציע פרשן הירושלמי. ובמקרה של מחלוקת, הרי שהמחלוקה בפירוש מכתיבתה בעקבותיה גם את המחלוקת בניקוד.

אם יש קבלה בניקוד

שאלת זו אינה נשאלת רק כלפי התלמוד הירושלמי, אלא היא נידונה כשהשאלה כללית על המשניות ושני התלמידים.

מתברר שיתכן מאוד שענין זה שני בחלוקת אצל רובינו הראשונים. דברי רבינו זורה הלוי בעל המאור נאמרים בשפה ברורה ונחרצת⁴²:

"וain לנו קבלה בנקוד המשנה והתלמוד".

מצד שני אנו מוצאים בדברי רבותינו הראשונים איזכורים שונים על 'קבלה' שהייתה ביד הקדמונים כיצד לקרוא:

"לא נשאו לא כתני אלא לא נישאו - מקובלין היו כך לקרות לא נישאו"⁴³;
"דיقا נמי דכתני שניתנו לו - כלומר שכך הייתה קבלה בידם לקרות נתנו בחירך אף על פי שאין בכתיבה שום הפרש"⁴⁴.

ושמא אין מחלוקת ביניהם

כדי לגשר בין שני השיטות ניתן לומר שאין קבלה על הניקוד השוטף בכל התורה שבעל פה, מה שאין כן בפרטם מסוימים היה כן קבלה על הניקוד.

גם ייתכן שמדובר בהסתכלות שונה על זמן הקבלה: ורבינו זורה הלוי התכוון למסורת ניקוד המקבילה עם תקופה כתיבת התורה שבעל פה, וعليיה הוא אכן כותב שמות כזו אינה קיימת; הראשונים האחרים אינם מתכוונים לקבלה מוקדמת שכזאת, אלא לקבלה מדורות מאוחרות

42 'ספר הצבא' סוף מידה שמינית.

43 תוספות כתובות בד"ה לא.

44 ר"ן נדרים לה.

יותר, שהעבירו את הפירוש באמצעות הניקוד⁴⁵. או לחילופין, בתקופת כתיבת התורה שבעל פה הייתה קבלה מושלמת על הניקוד, אלא שהיא לא שרדה, לפחות בשלמותה, את התהפכות הזמן. כך או כך: ברורו שהتلמוד הירושלמי חסר לו את הקבלה מעשית' העוברת מדור לדור מחתמת חוסר העיסוק בו, לעומת התלמוד הבבלי אשר היה במשך הדורות עיקר עיסוקם של הלומדים, וכל רב העביר לתלמיד את הגמara בצורת הקריאה שהוא קיבל מרבותיו.

מה שמו של רבי וולס

כדי לחדר את משמעות הדיוון על הניקוד בירושלמי, נביא דוגמאות שונות בניקוד הירושלמי, בדברים שאין יד לומדי הירושלמי ממשמשת בהם כל כך, והם משליכים על הקריאה הנכונה, ואפילו בשאלות הלכתיות טהורות.

נפתח בעניין שאיןנו נוגע להלכה, אך יש בו בנותן טעם: כיצד הוא שמו של האמורא רבי וולס, המוזכר הן בבבלי והן בירושלמי כאביו של האמורא רבי הילל.

רבינו יהודה ב"ר קלונימוס בספרו 'יחוסי תנאים ואמוראים'⁴⁶ כותב שהוא שמע את "כל רبوתינו וכל חבירינו בשם רבותם קורין רבי וולס" והוא גם שמע 'שקרין רבי וולס' ואילו הוא עצמו סבור שיש לקרות רבי וולס'.

את הוכחתו לצדקת דבריו הוא מביא מדברי הירושלמי שבו הוא מוזכר בשם רבי אלס⁴⁷, ולכן הוא מסיק שמסתבר לקróתו כשהוא כתוב בוא"ז כמו שהוא כתוב באלא"ף, ע"ש היבט.

עזרה ישראל

כעין זה הוכחה התוספות יומ טובי את דברי רבינו הראבייה אודות ניקוד המינוח 'עזרה ישראל' – 'עזרה נשים' וכיוצא בזה, וכך הוא כתוב⁴⁸:

"עזרה ישראל - כתב ראייה: 'עזרה ישראל' מצאתי ניקוד - העיין בסג'ול.
וכן נראה שם דבר הוא לשון עזרה, בפרק תפלה השחר בירושלמי מפרש:
'עזרה' שמשם עזרה באה לעולם שנאמר⁴⁹ 'ישלח עוזך מקודש' וגור'."

'אמרי' מול 'אבא מר'

אם הקודמים הוכיחו מהירושלמי להבבלי, הרי שפעמים ניתנן לעשות זאת גם להיפך ולהוכיחה מהבבלי את ההגיה הנכונה בירושלמי.

⁴⁵ יצוין שבימי קדם היו מנוקדים את המשנה, ולפרקים אף מוסיפים לה טעמי המקרא (וכבר הרחיבו בעניין זה ואכ"מ), וכך אנו מוצאים בגוף כתב ידו של הרמב"ם בפירוש המשניות ובעוד מקומות נוספים.

⁴⁶ 'יחוסי תנאים ואמוראים' ערך וולס.

⁴⁷ כלאים פ"א ה"א.

⁴⁸ 'תוספות יומ טובי מידות פ"ב מ"ו.

⁴⁹ תהילים כ

ואף אנו נביא דוגמא ממשות החכמים: כידוע דרכו של הירושלמי הוא לקרב שתי תיבות אחת אל אחת, ועל ידי זה נבלע לעיתים סוף המילה הראשונה או תחילת המילה الأخيرة, ולמשל: למללה מעשרה פעמים מזכיר הירושלמי חכם בשם 'רבי אברמי'⁵⁰, כאשר כוונתו אלא לאותו האמורא המוזכר הן בבבלי⁵¹ והן בירושלים⁵² בשם 'רבי אבא מרוי' – אותן את שבסוף המילה הראשונה נבלעה.

כך שהניקוד של הקיצור 'אברמי' צריך להיות כפי שהוא בהרבה 'אבא מרוי' ולא באופן אחר. ועל זה הדרך ניתן לעמוד בקיצורים נוספים שعواשו הירושלמי מכח היותו כתוב בילישנא קלילא'.

ויצוין שלעתים הירושלמי אינו מקוצר אלא דווקא ארוך, והוא מוסיף אותיות שישמשו כאותיות ניקוד: "ענבי"⁵³ במקום "ענבי"; "קיבל"⁵⁴ במקום "קבלה", וכן מצאנו לכך דוגמאות נוספות רבות

'שאל' אינו משמש בלשון פועל

בהקדמת הספר 'על תמר' על התלמוד הירושלמי, מוצאת המחבר פניה יקרה בהבנת מינוח מסוים בירושלמי זו זאת על פי ניקוד הנמצא בישורי הירושלמי, וז"ל שם⁵⁵:

"ויש לציין עוד"⁵⁶ רבי הגי שלח שאל לרבי זעירא, ועוד שם רבי חנינה בריה דבריו אביו אבא הוה ליה עובדא ושלח שאל לרבי חייא לרבי יסא ולרביAMI והורין ליה וכו'.

והambilות שלח שאל אין להם מובן. אולם בישורי הירושלמי מנוקד פעמיים מלת 'שאל', בשוא תחת השין וצירוי תחת האלף, ומבוואר שמלת שאל אינה פועל ביביטוי הארץ ישראלי, אלא שם 'שאל' הוא כמו 'שאלה'.

ורצונו לומר, ר"ח שלח 'שאלה' לר"ז, וכן רבי אביו שלח 'שאל' לר"ח ולרבי יסא ולרביAMI⁵⁷.

ויש להזכיר שהסופרים ואחריהם דפוס ויוניצה על ידי הסרת הנקודות האבידו לנו מrangleת ביביטוי הארץ ישראלי: 'שאל' שהוא כמו 'שאלה'. ובזכרוני

50 דמאי פ"ב ה"א ועוד.

51 ברכות כת ב.

52 ברכות פ"א ה"ב ועוד.

53 מעשרות פ"א ה"ב.

54 ברכות פ"ב ה"ה.

55 'על תמר' זרעים עמוד 6.

56 ע"ז פ"א ה"ט.

57 העירוני, שמעצם הניקוד 'שאל' בשווא, אין ראייה גמורה, שאפשר הכוונה היא שאמר לשיח ששאל והוא לשון פועל. גם העירוני למתבע לשון שכזו בפסיקתא דרב כהנא (פי' כא) ר' שמעון בן יזרק שלח שאל את ר' שמואל בר נחמן.

שהשם 'שאל' נמצא גם במקומות אחרים בירושלמי, וב證 המקום שהחזר לנו אבידה יקרה זו".

שאלה ולא המשך

מקורה מעניין שבו ניקוד אחת בכתב יד ליידן מתרץ קושיה, ובכדי סולל את הדרכן בהבנת הסוגיא, ניתן לראות בספר הקדמון "יפה מראה" בתחילת מסכת ראש השנה⁵⁸. מתכוונת ספר "יפה מראה" היא שהמחבר, הגאון רבי שמואל יפה אשכנזי, מעתיק ממרכז הדף קטיעי אגדה מהתלמוד הירושלמי, וסביר לציוטים הוא כותב את פירשו, שהוא מאבני היסודות להבנת הירושלמי.

והנה על הקטע הפותח את מסכת ראש השנה, אנו מוצאים בשולי הגליון הגעה חריפה בלשונה אותה כתב בעל יופי מכלל', הגאון רבי ייחיאל מיכל חסיד רבה של ברלין⁵⁹:

"תני שמואל, א"ה כל מה שטרח המחבר בפירוש מימרא דشمואל, טרחא دقדי הוא, שאין מילתא דشمואל לעניין מלכים כלל, שהרי מסיק שמואל בגמרא ירושלמי לבסוף, ומהמחבר השמייטו, מקרא דוחל לבנות...".

אין צורך להזכיר את הסוגיא לעומקה כדי לעמוד על טיבה של הלonta בעל יופי מכלל': המדובר שם הוא באסמכתא מסוימת שהברייתא מביאה מפסוק פלוני, אשר היא גם מסקנתה הברייתא, כך שככל הארכיות על ההוא אמין היא אך לモתר בעוד שהמסקנה הרי ברורה לפנינו. המעניין בירושלמי לפניינו נראה מישרים שהגירסה היא 'זואמר ויחל לבנות' – כלומר: יש כאן ראייה נוספת בברייתא והיא הראיה האחcontra והמרכזית, ויפה תמה איפוא בעל יופי מכלל', על ההשמטה.

אולם מעיון בכתב יד ליידן מבהיר שקטע זה הוא אינו סיום הברייתא, אלא תחילת המשא ומתן בಗמרא על דברי הברייתא, וכיدوا אין דרך בעל יפה מראה להעתק את ה'שקלא וטריא' שבירושלמי.

דבר זה לימדנו מתוך הניקוד הבודד הנמצא שם: "זואמר" – האלף בציר"ה, אשר משמעו הוא בלשון שאלה על הברייתא, ואכן בדף וונציה נוספה האות י' במקומות הניקוד: "זואמר". רק בדףים האחרונים שובשה הගירסה אל "זואמר" מה שהביא לידי טעות שמדובר כאן בחלק אינטגרלי של הברייתא, בעוד שהאמת היא שאין זה נקרא בnihota אלא בלשון תימה שאלה על הברייתא.

58 אשר נדפס לראשונה בקובשתא שנה שמ"ז.

59 במהדורות ה'יפה מראה' שהופיעו בברלין בשנת תפ"ה, עם העורתו יופי מכלל' שם למשה קיזצ'ר מספרו הגדל על הירושלמי. אודות גאנן זה ראה בספר 'תולדות אנשי השם ופעולתם בעדת ברלין' בברלין תרמ"ד ח"א עמוד 11 ואילך, ובפתחה לחידושיו בקובץ 'צפונות' גליון ג עמוד ל.

הניקוד בהתחם לוגרמא

פעמים והניקוד האמייתי בדברי הירושלמי מתגלה על ידי גירסה אחרת הנמצאת בדברי רבויתנו הראשונים. הירושלמי במסכת ערלה⁶⁰ מזכיר את המונח: "שרף פרוי" ובהתייה הוא נקרא 'שרפו'.

המנקד המצוי בהויות הבבלי ינקדו כפי הנראה 'שרפו' בחיריק, וזאת בהתאם למובה בבבלי במסכת נדה⁶¹: "זו - שירפה מצוי, זו - אין שירפה מצוי".

אולם עיון בדברי הר"ש משאנץ במסכת שביעית⁶² יגלה לנו שהוא גorus בירושלמי: 'סרף'. והוא מסביר: "סרף - כמו שרף", כך שמשמעותו היה קורא לזה 'שרפו' בשווה, ועדין יש מקום לדון בזה.

הניקוד - הלכה למעשה

ומכאן נעבור למקרים שבהם סוגיית הניקוד בירושלמי יש בה השלכות לשאלות הלכתיות מובהקות.

הגאון הקדמון בעל שווית 'משאת בנימין'⁶³ דן בטיבו של האות י' כשהיא נמצאת בסוף השם 'אל-להי', האם זה ממש העצם של הקב"ה או שזה כאוות הנטפלים, והחילוק ההלכתי בזה מבואר למעין שם.

מביא בעל 'משאת בנימין' ראייה לשיטתו שאין זה ממש העצם, מדברי הירושלמי⁶⁴ : "ובירושלמי נמי קחшиб לייה בין שמות הנטפלים ולא בין שמות העצם דקתני התם: אל אלדייך אלדים אלדיינו אלדים, דכל זה ממש מע דאלדי לאו שם עצם הוא".

אולם רביינו הט"ז אינו מסכים עם דבריו, והוא אף דוחה את הראייה שהביא⁶⁵ : "ושוב מביא מהר"ר בנימין שם ראייה זז"ל ובירושלמי... - לא ידענא מה ראייה בזה דחתם אלהי בפתח קאמר שזה ודאי אינו עצם אלא כאומר אלה שלי... וזה נראה לי פשוט, אבל לשון אלהי בצייר"ה ודאי לשון רבים הוא כמו אלהים ממש".

60 ערלה פ"א ה"ה.

61 נדה דף י' ב.

62 שביעית פ"ז מ"ו.

63 'משאת בנימין' קראקא שצ"ג, סימן נז.

64 אודות מיקום הירושלמי ראה להלן.

65 יורה דעתה סימן רעו.

במילים אחרות: הטעז טוען כלפי המשאת בניין' שהירושלמי אינו מדבר אלא על 'אלهي' בnikud פתח שעליוcoli עלמא מודי שהאות י' אינה שם העצם, ואילו כאן הדיוון הוא על 'אלהי' בnikud ציר'ה, ועל זה הירושלמי כלל לא דיבר.

ברור איפוא שהמשאת בניין' שכן הביא ראה מדברי הירושלמי אין זה אלא משום שהוא כן ניקד את הירושלמי בציר'ה ולא בפתח'ח, ונמצאת ראייתו עמדה וגם ניצבה בהתאם לניקודו. הרי לנו איפוא מחלוקת הלכתית מובהקת התלויה ועומדת על קוצו של ניקוד בירושלמי.

היבן הוא הירושלמי

אגב אורחא נצין כי הגאון בעל שוח'ת 'שאלילת יуб"ץ'⁶⁶ הדר בהרבה בחלוקת קדומה זו, מתאנן על כך שהוא לא ראה את דברי הירושלמי במקורות: "ובעוונותי לא זכיתי לראות הירושלמי הללו במקומו. גם ספר משאת בניין' איןנו נמצא בידי לראותו מתוכו ולירד לסוף כוונתו".

ויתירה על זאת ראיתי בשוח'ת 'אבן יקרה' הכותב על כך בלשון נחרצת יותר⁶⁷: "דברי הירושלמי שהביא המשאת בניין' תמהווים ביותר. ואנכי לא מצאתי כתת אמר הזה בירושלמי. ואם המצא תמצא מוכחהין אנו לומר שיש שם טעות סופר".

ובשלמא על בעל 'שאלילת יуб"ץ' אפשר לומר שהספרים לא היו מצויים אצל בעה כתיבת תשובתו, ולפיכך הוא לא ראה את הירושלמי כפי שהוא לא ראה את ספר 'משאת בניין'. אולם לא ידעת מה יענה האבן יקרה' שלא אמר הזה בירושלמי' כשהדברים מפורשים כך בירושלמי במסכת מגילה⁶⁸:

"אילו שמות שאין נמחקין הכותב את השם באربע אותיות בי"ד ובה"א באל"ף ובדל"ת אל אלהים אלהיך אלהינו אלהיכם שדי צבאות אהיה אשר אהיה"⁶⁹.

שורש מחלוקת הר"ן והאור זרוע

ומקום נוספת שבו משליך סוגיות הניקוד בירושלמי על שאלה הלכתית הוא בחלוקת המפורסמת של רובינו הראשונים בעניין אישת התגרשה מבعلا האם היא מותרת לדור עימיו באותו חצר.

66 'שאלילת יуб"ץ', אלטונה תצ"ט. ח"א סימן קnb.

67 'אבן יקרה' ויס, לבוב תרנ"ד. ח"ג סימן פז.

68 מגילה פ"א ה"ט.

69 וראה בספר 'משמעות הישועה' (סימן סו) שהרחיב הרבה בעניין זה והזכיר באותות ובמופתים שאף הטעז לא ראה את דברי הירושלמי כמו שם לפניו, שכן הסדר שבו מונה הירושלמי את השמות הוא שונה מהסדר שאותו ציטט המשאת בניין, וע"ש שע"ז נופל כל הבניין, ומחייבת האריכות לא העתקתי.

בבקשר לשאלת זו מביא רביינו הר"ן⁷⁰ את דברי הירושלמי:

"המגרש את אשתו לא תدور עמו לא באותה חצר ולא באותו מקום... במא דברים אמרוים בזמן שנישאו הא לא נישאו לא ובכוהנת אפילו לא נישאו".

הר"ן לומד מדברי הירושלמי שבמקורה שלא נישאו לאחר הרי שהם מותרים לגור אפילו באותה חצר, כי לדעתו כוונת הירושלמי הדנה על הנישואין היא על נישואין לאחר הגירושין – רק אם נישאו לאחרים יש בכך איסור.

אולם רביינו האור זרוע יש לו דרך אחרת לחלוטין בהבנת דברי הירושלמי, ואין הכוונה כלל על נישואין לאדם אחר לאחר הגירושין, אלא השאלה היא אם מדובר על גירושין מן הנישואין או מן האירוסין⁷¹:

"פירוש: במא דברים אמרוים שלא יدور עמה לא באותו חצר ולא באותו מבוי - בזמן שנישאו ונתגרשו מן הנישואין אבל לא נישאו ונתגרשו מן האירוסין לא, אין צורך כלל לפנות ודר עמה בחצר אחד, שהרי אין לכם גס זה בזה".

והנה בשו"ת הראנ"ח⁷² התפלא מאד על הבנת הר"ן בירושלמי, שכן בשלמא לפי האור זרוע מובן היטב מדוע תפס הירושלמי לשון 'נישאו' שמשמעותו הוא גם המגרש וגם המתגרשת, שהרי אכן המדבר הוא על שניהם האם הם כבר היו נשואים או לא. אולם לפי הר"ן שככל הדיוון הוא רק סיבוב המתגרשת האם היא נישאה לאחר, אם כן, מדובר מזכירים 'נישאו' בלשון רבים הכלול גם את המגרש.

אולם התירוץ לכך הוא שבמקור דברי הירושלמי הגרסא היא 'נישאו' בלבד – וכמובן בכתב יד לידין⁷³, וכך השאלה היא איך מנקדים תיבה זו, שהאור זרוע ניקד זאת בחיריק, אך שהמשמעות היא אכן על המגרש והמתגרשת גם יחד, ולפיכך הוא הסביר שכוונת הירושלמי היא לחלק בין אופן שבו שניהם האם נישאים או שהם רק מתגרשו מן האירוסין.

אולם הר"ן לא ניקד אלא את הני' בקמץ ואת הש' בשוו, כך שאפשר להעmis בזה שהכוונה היא רק על המתגרשת (ואם כי עדין יש כאן לשון רבים – הרי שזה כולל את המתגרשת עם בעלה החדש), ולפיכך היא ביאר שאין הירושלמי מחלק בין גירושין מן הנישואין או מן האירוסין, אלא שהשאלה היא האם המתגרשת נישאה לאחר אחר⁷⁴.

70 כתובות דף יב. מודה"ר.

71 'אור זרוע' הלכות יבום וקידושין סימן תריה.

72 'שו"ת הראנ"ח' סימן ו.

73 אולם ברפוס וונציה שינו והגירסה שם היא 'נישאו', ומסתבר שתוספת הי"ד באה כאות ניקוד כיוון שהיה ניקדו את הנו"ן בחיריק.

74 ראה ב'פסקין דין רבנים' ח"י, ועיין בשו"ת מהר"י קצבי, קושטא חצו, סימן יד.