

מקור אמירת "לדוד ה' אורי וישעי" באלול ותשרי

אליעזר יהודה בראדט

בתקופתנו, תקופת האסופות והלקושות, מתקיים מאמרו של רבי יהושע "אין בית המדרש בלא חידוש" בעצם האסיפה והליקוט - מלאכה שנעשית קשה מיום ליום, כי אין לך יום שאין כמה וכמה ספרים יוצאים בו, ורובם אינם אלא ליקוטים מספרים אחרים. זו ועוד אחרת, שמלאכה זו דורשת עין בוחנת ושימת לב וידע ביבליוגרפי, ועל כולם - סבלנות ומתינות. הנה הקדמתי את הצטדקותי בטרם אכתוב בענין אמירת מזמור "לדוד ה' אורי וישעי" בימי התשובה והמועדים, שדשו בו רבים וכבר הלכו בו הנמושות¹.

לראשונה הופיע המנהג בספרו של המקובל ר' בנימן בינוש הכהן מקראטשין, 'שם טוב קטן', שנדפס בזולצבאך בשנת תס"ו, כסגולה לצאת בדימוס זכאי בדיון: "הא לך סוד גדול. כל האומר מזמור זה מר"ח אלול עד אחר שמחת תורה, ואפילו גזרה רעה כתובה על האדם מן השמים יכולה לבטלה. ומבטל מעליו כל גזרות רעות וקשות, ויוצא בדימוס זכאי בדיון. וצריך להזהר מאד ומאד שיאמר זה המזמור ערב ובוקר, דבר יום ביומו מר"ח אלול עד אחר שמחת תורה. אזי הוא מובטח, שיוציא שנותיו וימיו בטוב ויערב לו, ויכניע על ידי זה כל מיני מקטרגים"². ספר זה זכה לתפוצה מרובה ובמאה ה"ח בלבד נדפס למעלה מתשע פעמים³.

לאחר עשור, בשנת תע"ו, הדפיס ר' בנימן בינוש הכהן את ספרו השני בשם 'אמתחת בנימן', ובו נאמר: "סדר הנסירה. אחר העמידה של שחרית יאמר מזמור כז - לדוד ה' אורי... הא לך סוד גדול. כל האומר מזמור זה מר"ח אלול עד אחר שמחת תורה..." (עמ' נח).

ואולם, כבר בשנת תס"ט נדפס בהמבורג 'ספר זכירה' לר' זכריה בן יעקב סימנר, ואף בו הובאה סגולת אמירת המזמור בימים אלו: "סוד גדול. האומר מזמור כז מראש חודש אלול עד אחר שמחת תורה..."⁴. וכבר הוכיחו רבים, שר' זכריה סימנר ליקט לספרו מחיבורים רבים שעמדו לפניו, ואף הרבה להשתמש בספר 'שם טוב קטן'.

לאחר חמש עשרה שנה, בשנת תפ"ד, נדפס בברלין 'ספר היראה' כנספח ל'ספר המוסר' (שנדפס לראשונה בשנת תל"א בלובלין). שם, באות ט, הובאה הסגולה: "מצאתי כתוב סוד גדול, האומר מזמור כ"ז מראש חודש אלול...". 'ספר המוסר' נדפס שוב בירושלים בשנת תשנ"ו, ושם (עמ' מה) העיר ר' שמואל אשכנזי שבעל 'ספר היראה' ליקט דברים אלו מ'ספר זכירה' ועוד ספרים.

לאחרונה מצאנו כמה שציינו מדעתם, כגילוי ומציאה, שהמקור הקדום של אמירת מזמור זה הוא ספר 'שם טוב קטן'. מהם אמנה את ר' ברוך כץ, דברי יוסף, בני ברק תשמ"ז, עמ' קסג-קסו; ר' שמואל אשכנזי בהערותיו ל'ספר זכירה', ירושלים תשנ"ט, עמ' 367; מהדיר 'ספר זכירה' שראה אור לפני ימים אחדים, בני ברק תשס"ט, עמ' תקסז; ר' דוד כהן, סידור אזור אליהו, ירושלים תשס"ח, עמ' פ⁵; ר' אליהו יוחנן גוראריה, חקרי מנהגים, חולון, תשס"ז, עמ' 169. אבל יש לציין שמקור זה היה ידוע למחברים גם בשנים עברו, וכבר ציין לו ר' שמואל דוד הכהן מונק במכתב משנת תשכ"ט, 'שו"ת פאת שדך', או"ח, ח"ב, סי' קכז, אבל ספר זה לא נדפס כי אם בשנת תשס"א. והקדימו ר' חיים צבי עהרענרייך בחיבורו הנפלא 'קצה המטה' שעל 'מטה אפרים', שנדפס לראשונה בקליינווארדין תרפ"ג, סי' תקפא ס"ק טו.

על ר' בנימן בינוש בעל 'שם טוב קטן' ראוי לציין לדבריו החשובים של ר' פנחס קצינלנבויגן בספרו 'יש מנחילין' [שהיה מונח במשך שנים רבות בכתב יד, ולא היה ידוע כי אם למתי מעט (ראה: מ' שטיינשניידר, בספרות

1 במשך שנים רבות היו רבים סבורים שמקור האמירה הוא בספר 'חמדת ימים'. ראה: ר' מרדכי שפיעלמאן, תפארת צבי, ג, ברוקלין תשמ"ט, עמ' תט, תס. אחרים יחסו את המנהג לר' חיים הכהן מארם צובה, בעל טור ברקת. ראה: ר' יעקב ורדיגר, צלותא דאברהם, א, תל-אביב תשי"ח, עמ' ת-תא, על פי ר' יעקב רקח, שערי תפילה, ליוורנו תר"ל, דף לח ע"ב; ר' ברוך כץ, דברי יוסף, בני ברק תשמ"ז, עמ' קסג-קפג (הוא המאמר המקיף ביותר בנושא זה, והרבה קנו ממנו במשיכת עט); ר' מרדכי שפיעלמאן, תפארת צבי, ד, עמ' עב; פרדס אליעזר, ברוקלין תש"ס, עמ' פח-קי; ר' חיים פרידמן, 'רק לפני 300 שנה!', קולמוס, גליון יז (תשרי תשס"ה), עמ' 4-10; ר' פנחס מיערס, 'מקור המנהג אמירת לדוד ה' אורי בחודש אלול אחר התפילה והטעם שיש בזה מנהגים שונים', המאור, אב-אלול תשס"ט, עמ' יא-יג [תודה לפרופ' שניאור זלמן ליימן שהפנינו למקור זה]. ועתה ראה את דברי ידידי ר' יחיאל גולדברג, מנהגי הקהילות, ב, ירושלים תשס"ה, עמ' ח-ט, שהוכיח על פי כתה"י שאין לייחס את המנהג לר"ח הכהן מארם צובה, ואע"פ שהמנהג הופיע בסידור 'שערי רצון' מר' שלמה עמאדי בשנת תק"א, ולדברי שער הסיוד - הוא 'מלוקט מכתבי ר' חיים הכהן', זה הוא מהוספות המהדיר. לאחרונה נדפס כתה"י סידורו של מהר"ח ע"י מכון זכרון אהרן (ירושלים תשס"ט), חלק א - לימות החול, ושם אחר שיר של יום ועוד מזמורים שכותב שטוב לאמרם בימים מיוחדים, לא מופיעה אמירת המזמור 'לדוד ה' אורי'.

2 מהדורת טשערנאוויץ תרט"ו, דף יא ע"א-ע"ב; מהדורת סיגעט תרנ"א, דף י ע"א-ע"ב.

3 ראה: ז' גריס, ספרות ההנהגות, ירושלים תש"נ, עמ' 97.

4 במהדורת ירושלים תשנ"ט, עמ' רנט; במהדורת בני-ברק תשסט, עמ' תקסז.

5 יש לציין שבמהדורת תש"ס (עמ' עו) כתב: "מקור אמירת לדוד ה' אורי בחודש אלול הוא מאריז"ל". וידוע שסידור זה משתנה ממהדורה למהדורה, ואכמ"ל.

המשך בעמ' הבא

תוכן העניינים:

מקור אמירת "לדוד ה' אורי וישעי" באלול ותשרי

1 אליעזר יהודה בראדט

שיטת רבי משה פיינשטיין בענין חצות היום

4 יצחק זילבר

"עונות חמורין משפיות דמים"

6 חיים רפופורט

תגובות

7 "זרע רב תוציא השדה"

ישראל דייטעל

שמירת הבית על ידי המזוזה

אברהם אולסוונג

"מה חרי האף הגדול הזה"

משה יצחק פרקש

ישראל, ווארשא תרנ"ז, עמ' 418), ובשנת תשמ"ו נדפס בירושלים בשלמותו: "הלא תדעו שזה המחבר אמתחת בנימין שהיה מקובל גדול היה מוהר"ר בנימין ביניש זצ"ל כאשר היה אתי עמי בביתי, בהיותי חונה בק' וואלירשטיין בשנת ת"פ לפ"ק ושמעתי ממנו דברים נפלאים והיה בעל שם גדול ומעשיו היו מופלאים, כפי הנראה מספרו אמתחת בנימין הנ"ל שהיה ידו בכל..." (עמ' צה).⁶

מידידי דן רבינוביץ' שמעתי הערה חשובה: בספר 'שירי הלוי' לר' יצחק טרעבולא שנדפס בלובלין בין השנים **תל"ז-תמ"ב** (לאחרונה נדפס מחדש במהדורת צילום, בתוך ספרו של ר' פרץ שמואל מאנטל, שירת שמואל, בני ברק תשס"ג), שלדברי המחבר בהקדמתו, מטרתו "למען דעת כל עמי הארץ מגידי התהלים האין יתנהגו ואי זה שיר יאמרו בימים המובדלים", מובא על כל יום מימות השנה המזמור המתאים לדעתו לאמירה באותו יום, והנה, ברשימה על חודשי אלול ותשרי לא מופיע שיש לומר מזמור לדוד ה' אורי. זאת אומרת, שאפילו בין השנים תל"ז-תמ"ב עדיין לא שמעו על מנהג זה ברוב תפוצת ישראל. ויען שספר זה מרבה ללקט מספרים רבים (ואפילו מכת"י) מלפני זמנו, וכמו שמפרט המחבר בסוף הקדמתו (שם עמ' קעו-קעז), לאור זה יש להניח שהמנהג אכן נתחדש על ידי ר' בנימין ביניש הכהן.

*

מטעם היותו מנהג מאוחר, ולא מידי גדולי הדור יצא, היססו רבים מלאמרו. רמז לדבר ניתן למצוא ב'מעשה רב'. בשחרית כתב (סימן כו): "הש"ן מתחיל מברוך שאמר, ואין אומרים מזמור שיר חנוכה הבית, ולא שאר פסוקים בצבור קודם תפלה ולא **אחר תפלה**, רק שיר של יום". וחזר וטרח גם בערבית וכתב (סימן סו): "תפלת ערבית מתחילין והוא רחום, ואין אומרים פסוקים ולא חצי קדיש, **וכן אחר עלינו אין אומרים פסוקים ומזמורים**". אין ספק שכוונתו להפקיע מידי אמירת מזמור זה, שאין לו כל מקור מוסמך, מה גם שבסימן נג כתב מפורש: "גם מראש חדש אלול עד יום הכפורים אין אומרים קאפיטל כז'". [דברי מעשה רב הובאו ב'פתחי עולם' לר' דוב בער קאראסיק, סי' תקפ"א ס"ט, אבל לא למעשה, ראה שם ס"ק ב]. אכן ב'ספר קונדס', שהוא חיבור שנכתב תוך נימת ביקורת חריפה על יהודי זמנו (ויתרוננו שהוא מסיח לפי תומו את מנהגי זמנו בוילנא), מצינו: "יום ראשון מר"ח אלול עומד על מקום אביו בבית המדרש וצועק בקול גדול... **ומגיד תהלים פסוק אחר פסוק**". והמהדיר שם הבין שהכוונה הוא לאמירת מזמור לדוד.⁷

ב'מנהגים בית הכנסת הגדול בק"ק אוסטרעה' מצינו: "ואין אומרים שום מזמור אפילו בחודש אלול ותשרי אין אומרים המזמור לדוד אורי וישעי". מנהגים אלו נדפסו לראשונה במחזור 'כל בו', חלק ג, ווילנא תרס"ה, עם הערות של ר' אליהו דוד ראבינאוויץ' תאומים - האדר"ת, שכתבם בשנת תר"ס. ושם כתב האדר"ת (סוף אות א): "וגם במניעת מזמור לדוד אורי, דעת הגר"א ז"ל כגאוני בתראי ז"ל, וטעמם נראה מושם טורח הציבור... וגם משום ביטול מלאכה... [לאחרונה נדפסו מנהגים אלו בתוך: 'תפילת דוד', קרית ארבע תשס"ב, עמ' קנז-קעז; 'תפלת דוד', ירושלים תשס"ד, עמ' קלט-קנ. חלקם של המנהגים נדפסו על ידי ר' יצחק ווייס, 'אלף כתב', ב, בני ברק תשנ"ז, עמ' ט-י]. בספרו 'עובר אורח', ירושלים תשס"ג, עמ' צא אות סה, כתב האדר"ת: "סיפרו לי מה שראה בבית הכנסת שמה גיליון הגדול **ממה שהנהיג מרן המהרש"א** שם ומהם זכר שני דברים עי"ש... ושני דברים אלו מופיעים ברשימה זו. עכ"פ רואים שמייחסים מנהגים אלו למהרש"א ששימש תקופה מסוימת בעיר זו. משמע מכאן שמנהג זה קיים כבר מזמן מהרש"א, שפעל בין השנים שכה-שצב [ראה: ר' מנחם מענדל ביבער, מזכרת לגדולי אוסטרהא, ברויטשוב תרס"ז, עמ' 46-42; ר' ראובן מרגליות, תולדות אדם, לבוב תרע"ב, עמ' יז, צ-צא]. אבל ר' מנחם מענדל ביבער עצמו מסתייג (שם, עמ' 26-27): "של נעלי החומר מעליך כי המקום הזה קדוש הוא, במקום הזה התפללו אבות העולם גאונים וצדיקים... המהרש"ל זצ"ל ותלמידיו, השל"ה הקדוש ז"ל המהרש"א ז"ל ועוד גאונים וצדיקים... המנהגים אשר הנהיגו בה הגאונים הראשונים נשאר קודש עד היום הזה. ומי האיש אשר ירהב עוז בנפשו לשנות מהמנהגים אף כחוט השערה ונקמה? ולמען לא ישכחו את המנהגים ברבות הימים כתבו כל המנהגים וסדר התפילות לחול ולשבת וליום טוב דבר יום ביומו על לוח גדול של קלף והוא תלוי שם על אחד מן העמודים אשר הבית נשען עליהם. הזמן אשר בו נבנתה וידי מי יסדו אותה ערפל חתולתו, ואם כי בעירנו קוראים אותה זה זמן כביר בשם בית הכנסת של המהרש"א, ולכן יאמינו רבים כי המהרש"א בנה אותה בימי, **אבל באמת לא כנים הדברים**..."

*

אמנם מקור אחר המצדד באי אמירתו שמעתי מפי פרופ' שניאור זלמן ליימן נ"י. ר' אהרן הברשטאם מביא בספרו 'נזר הקודש' על מנהגי בית ראפשיץ (ברוקלין תש"ס, עמ' קמז-קמח) סיפור מעניין: "סיפר הרה"ח ר' משה דוד שטרומ נ"י מטארנא, שפעם בא הרה"ק רבי שמעון מזעליצ'וב זצ"ל לבית המדרש של רבינו אב"ה הרה"ק רבי ארי' ליבש מצאנז צוק"ל, ושאל את האב"ה מפי מה אין רבינו מהרש"ל מצאנז אומר לדוד ד' אורי, ובשינאווע אומרים, ולא המתין לתשובה אלא המשיך להם, אני יספר לכם מעשה שהיה: פעם בימי רבי אליהו בעל שם היה גזירה שהמושל לא היה לו בנים, וביקש ליהודים שיתפללו עליו, ואם לאו הוא מוכן לערוך צו גירוש על כל היהודים, ובא רבי אליהו בעל שם ואמר להפריץ שיהיה לו בן ליי"ב חודש, והבעל שם הק' סיפר זה המעשה להתלמידים שלו, ואמר שאל יחשוב שהיה זה לרבי אליהו בקל, שקודם הלך לצד הקדושה ולא פעל, ואח"כ לצד הטומאה הסטרא אחרא ולא פעל, עד שפעל על זאת עם הסט"א בעצמו, וסיים הבעש"ט בזה הלשון: מיינט נישט אז דער ר' אליהו האט באקריגען שיתין פולסה דנורא, נאר מען האט עם געוואלט מאבד זיין פין אלעס נפש רוח

6 על ר' בנימין ביניש ראה: ז' גריס, ספרות ההנהגות, ירושלים תש"נ, עמ' יט ועמ' 97; הנ"ל, הספר כסוכן תרבות, תל אביב תשס"ב, עמ' 41; ע' אטקס, בעל השם, ירושלים תשס"ב, עמ' 15-53; 'מקומם של המאגיה ובעלי השם בחברה האשכנזית במפנה המאות הי"ז-י"ח', ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 69-104; מ' רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, ירושלים תש"ס, עמ' 23-40; מ' אורון, מ'בעל שד' לבעל שם, תל אביב תשס"ג, 13-27. על ר' פנחס קצינלנבוין ראה: ז' גריס, ספרות ההנהגות, עמ' יד-טו, יט; הנ"ל, הספר כסוכן תרבות, עמ' 65-72.

7 מ' זלקין (מהדיר) ספר קונדס, ירושלים תשנ"ז, עמ' 62. על מחבר זה ראה שם, מבוא, עמ' 15-21. Literature Jewish in Parody, Davidson. I; 227-228, 211. pp, 1966 York New

ונשמה, נאר היות ער האט זיך מוסר נפש געווען פאר יודען האט מאן אין הימעל גוזר געווען אז מען זאל מבטל זיין צוויי תפלות וואס ער האט מתקן געווען, **ואחד הוא לדוד ה' אורי, ואחד כגונא**,⁸ עכ"ד הבעל שם טוב הקדוש, וסיים ר' שמעון מזעליכוב, דידוע על הרה"ק רבי אלימלך שלא אמר כגונא והרה"ק מאפטע לא אמר לדוד ד' אורי".⁹

שמענו כאן שקבלה היתה בידי הבעש"ט, שר' אליהו בעל שם תיקן את אמירתו. ועתה יש לעיין באיזה ר' אליהו מיירי. ידועים שני רבי אליהו בעל שם, אחד הוא בעל שם מחעלם, תלמידו של מהרש"ל, שהיה אב"ד חעלם בפולין, ונפטר בשנת שם"ג בערך. שנים הרבה לאחר מותו נדפסו דברי תורתו בשני ספרים: 'תולדות אדם', זאלקוואת ת"פ, והוא מיוחס בשעריו וכן בהסכמת ר' יואל ב"ר אורי היילפרון מזאמשט, המכונה ר' יואל בעל-שם השני (נכדו של ר' יואל בעל שם הראשון), לר' אליהו בעל שם. הספר נדפס שוב בוויילמרשדארף תצ"ד ופעמים רבות נוספות. הספר השני הוא 'מפעלות אלקים' שנדפס לראשונה באותה עיר בשנת תפ"ד. שניהם מכילים ברובם סגולות ונהגות רפואות על פי קבלה מעשיות, כעין ספר זכירה. למעשה, לא מופיע בהם סגולה זו של אמירת לדוד ה' אורי. ר' אליהו דנן היה מפורסם כבעל שם וכפי השמועה עשה גולם, כמו שכתב נכדו בעל 'חכם צבי' (שו"ת חכם צבי, סי' צג), ונינו ר' יעקב עמדין (שאלית יעב"ח ח"ב, סי' פב; מגדל עוז, עליית הטבע, ירושלים תשל"ח, עמ' 237; מגלת ספר, ירושלים תשל"ט, עמ' 22; מטפחת ספרים, ירושלים תשס"ה, עמ' צח; וראה מה שהביא ידידי ר' ישראל יעקב סטל, 'ספר גימטריאות' לרבינו יהודה החסיד, א, אות קנב, ירושלים תשס"ה, עמ' תתקפ-תתקפב). אגב, על סיפור גולם זה ראה מש"כ ר' דוד בער טורש, 'מאזני צדק', ווארשא תרס"ה, עמ' 72: "ולולא דמסתפינא אלחוש לך באודנא שאין להכווץ חלילה מכות מרדות גם באצבע צרדה, אם לבך לא יאמין לדברים זרים כמו אלה אשר נתלו על ארזי לבנון אדירי התורה תקיפי בתראי שהיו אחר חתימת התלמוד, כי אביו החכם צבי ז"ל עצמו השמיענו קול עלות חלושה (סי' עז) דלא חיישינן למעשה נסים אפילו במקום שבאו עדים והעידו נגד המוסר בידנו ממהלך הטבעי אמרין סהדי שקרי ניהו והטבע קיים עכ"ל". מאמר סיכום על הידוע לנו אודות ר' אליהו בעל שם מחעלם כתב ידידי ר' משה דוד צ'צ'יק, מאסף 'ישורון', יז, ירושלים תשס"ו, עמ' תרסד-תרסז. וראה עוד: ז' גריס, 'ספרות הנהגות', ירושלים תש"ן, ועמ' 97-98.

ר' אליהו בעל שם השני הוא ר' אליהו ב"ר משה לואנץ, וכלשונו של ר' חיים מיכל (אור החיים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 186): "הנדוע בשם מו"ה אליהו בעל שם על היותו בקבלה מעשית". היה תלמידו של מהר"ל מפראג (כלילת יופי, ב, דף קכ, א-ב), אב"ד בכמה מקומות ובסוף ימיו בוורמייזא, ונפטר בשנת שצ"ו, הדפיס כמה ספרים ביניהם ספרי קבלה. חיבורו 'אדרת אליהו' על הזוהר שנדפס לאחרונה, שהחיד"א ראהו בכ"י (שם הגדולים, סוף ערך מהר"ם איסרלס), והיה ברשותו של ר' אפרים זלמן מרגליות (מעלות היוחסין, ירושלים תשס"ד, עמ' לג). הוא גם עסק בכתבי מהרש"ל, אבל לא היה תלמידו (שם, עמ' לה).

ואולם, למרות שברור בעליל שמדובר בשני ר' אליהו בעל שם¹⁰, רבים נבוכו בענין וטעו וערבבו ביניהם ועשאו לאחד. כמו ר' אפרים זלמן מרגליות ב'מעלות היוחסין' (שם) שכתב על ר' אליהו לואנץ: "ואם הוא מו"ה אלי' זקנו של הגאון חכם צבי צ"ע לפע"ד לפי שהוא קורא אותו אבד"ק חעלמא". ר' חיים דעמביצער, 'כלילת יופי', א, דף עח, ב העיר על החכם ש' פין, 'קריה נאמנה', וילנא תרע"ה, עמ' 62, שטעה בזה. ופרופ' שניאור זלמן ליימן נ"י כתב מאמר על נושא זה והביא רבים שטעו בזה¹¹. על כל פנים, שני ר' אליהו בעל שם פעלו לפני זמנו של ר' בנימן בינוש הכהן, והיו מפורסמים בזמנם, ועכ"פ צ"ע על איזה מהם כיוון הבעש"ט¹².

לאור כל האמור, יש להרחיב את הערת ידידי דן רבינוביץ שהבאתי למעלה. ר' יצחק טרעבוואל שכאמור אסף וליקט מתוך ספרים רבים שהקדימוהו, לא שמע על תקנתו של ר' אליהו בעל שם, בין שמדובר בר"א בע"ש מחעלם, בין שמדובר בר"א בע"ש מוורמייזא, ששניהם הקדימוהו בזמנו והיו מפורסמים בזמנם, והרי ספרו 'שירי הלוי' נדפס בלובלין בין שנת תלז-תמב, ודבר זה אומר דרשני.

אמנם ניתן לישב מבוכה זו בדוחק, שכיוון לר' יואל בעל שם, והשמועה לא דייקה בשמועתה. ר' יואל זה חי

8 לגבי תקנת אמירת 'כגונא' אין רצוני להאריך עתה. ולעת עתה אעיר, כי לפי הידוע לנו, המקור הראשון למנהג אמירתו הוא בספר אור ישראל לר' ישראל יפה, שנדפס לראשונה בשנת תס"ב. [על ספר זה ראה: שניאור זלמן ליימן, ספרים החשודים בשבתאות: רשימתו של הגאון יעב"ץ צ"ל, ספר הזכרון לרבי משה ליפשיץ זצ"ל, ניו יורק תשנ"ו, עמ' תתפס-תתצד, ע"ש בפרט בעמ' תתפס-תתצד]. ראה: מ' חלמיש, הקבלה, רמת-גן תש"ס, עמ' 536-532; הנ"ל, הנהגות קבליות בשבת, ירושלים תשס"ו, עמ' 251-246; מ' בלוי ונ' הלוי, 'מן הזוהר על סידור התפילה', קולמוס, גליון יז (תשרי תשס"ה), עמ' 29-25. וראה עוד: ר' מרדכי שפילמן, תפארת צבי, ה, ברוקלין תשנ"ט, עמ' קלא-קלב; ר' חיים פולק, מבאר השבת, ב, ברוקלין תשס"ח, עמ' ריב-ריז.

9 נכתב ביידיש קלוקלת, בדומה לעברית שלו, והא לך תרגומו החופשי: אמר הבעש"ט: אל תחשבו שר' אליהו קיבל את מבוקשו בחינם, אלא שרצו לאבד ממנו נפש רוח ונשמה, אבל היות שמסר נפשו בשביל בני", אמרו בשמים שדי לבטל שתי תקנות שתיקן, אחד הוא אמירת כגונא והשני הוא אמירת לדוד ה' אורי.

בדקתי בספר 'נהר א"ש' שהוא אוסף מאמרים מכתבים וליקוטים מרבי שמעון מזעליכוב, ירושלים תשנ"ג, ושם לא מופיע מעשה זה. [פרופ' שניאור זלמן ליימן העירני שגם במהדורות השלישית ש"ל בתשנ"ט ויש בה הרבה הוספות, לא מופיע הסיפור.] וראה ר' מרדכי שפיעלמאן, תפארת צבי, ד, ברוקלין תשנ"ג, עמ' עב-עג; הנ"ל, תפארת צבי, ה, ברוקלין תשנ"ט, עמ' קלא.

10 ריי"צ שניאורסון בספר הזכרונות (ברוקלין תשט"ו) פרק ס, עמ' 330-325, סבור שהיו שלושה ר' אליהו בעל שם: מחעלם; מוורמייזא; ועוד אחד בשם ר' אליהו בעל שם שתורתו נשתקעה באותם שני ספרים שנזכרו לעיל - תולדות אדם ומפעלות אלקים. כפי הנראה, טעותו נבעה מכך שלא נזכר בשערי הספרים עובדת היותו מחעלם. ואחריו נמשך מ' הלל שההדיר לאחרונה את 'תולדות אדם', ירושלים תשנ"ד, מבוא, עמ' 34. ויש לציין שבאחת המעשיות בתוך 'תולדות אדם' (סימן פו) נאמר בפירוש שמדובר בר' אליהו בעל שם מחעלם, וכל בניינו נופל ומתמוטט (הערת ידידי ר' משה דוד צ'צ'יק).

11 מאמר זה מופיע רק כאן: <http://html.of-disciple-did-leiman-z-shnayer/2007/02/com.blogspot.seforim/>

12 יש לציין כי מאז ומעולם טעו חכמים באנשים ששמותיהם היו זהים, וראה רשימתם של האחים התאומים ר' אליהו דוד רבינוביץ (האדר"ת) ואחיו ר' צבי יהודה, בספרם 'שבת אחים' (נכתב בהיותם בני י"ג שנה, נדפס לאחרונה מתוך כת"י שנכתב לפני כמאה וחמשים שנה על ידי מכון אהבת שלום), ירושלים תשס"ג, עמ' סח-פב, צ-צה, ואכמ"ל. כל המעיין שם יקבל תיכף חלישות הדעת, אין צורבים בני י"ג מגלים בקיאות עצומה וידיעות רחבות בלי כל סיוע טכנולוגי...

באותו פרק זמן של ר' בנימן בינוש מקראטשין, וראה מה שמסופר עליו ב'קב הישר' פרק סט (ירושלים תשנ"ט, עמ' שמד-שמו) ומשם בספרו של חתנו 'שמחת הנפש' (בתרגומו של ר' שמואל לוריא, ירושלים תש"ס, עמ' נג) וב'ספר זכירה' (ירושלים תשנ"ט, עמ' עג-עד) וב'מגדול עוז' לר' יעקב עמדין (שם) 13. וראה ב'קב הישר' פרק ע (עמ' שנא) שמביא עוד סגולה ממנו 14. ור' יואל בעל שם פעל בין השנים תמא-תמב כפי המסופר שם. ולפי דוחק זה מתורץ מדוע אין הסגולה מובאת בספר 'שירי הלוי' לר' יצחק טרעבולא שנדפס בלובלין בין שנות תלז-תמב, כי שמא עדיין לא תיקן תקנה זו, ושמא עדיין לא שמע הימנה באותו זמן, ורק ר' בנימן בינוש הכהן שהדפיס את ספרו בשנת תס"ו, הוא הראשון שהביאה.

אכן, בספר 'נהרי א"ש' (עמ' קפג-קפד) מסופר על רבי שמעון מזעליחוב: "לא היה מביט בשום דברים הנדפסים מספורי צדיקים כי אין לסמוך עליהם כלל, כי כל כותב הסיפור כותב זאת לפי דעתו ורצונו, ומן דעתו מוסיף או גורע וכל הענין מתהפך להיות מהותו של הכותב, ואין לסמוך כעל זה כלל ליקח מן הספורים הללו... אבל רבינו ז"ל סיפר הדברים שקיבל מרבותיו בעלי רוח הקודש דעיילו ונפקי מן איזה רצון טבעי של בני אדם הגשמיים, והם קבלו מרבותיהם ז"ע...".

אגב, הטעם שכתבו אנשים אלו 'בעלי שם', כתב ר' חיים דעמביצער ב'כלילת יופי' (שם): "ולא להאמיני מופת אשר קמו בתוך בני ישראל מן השרידים אשר רוח ה' נוססה בהם לפעול ישועות בקרב הארץ ע"י תפלתם או על פי קבלת מעשיות, היו רגילים לתת להם כנוי בעל נס או בעל שם". וראה ש' עמנואל (מהדיר), 'תשובות הגאונים החדשות', ירושלים תשנ"ה, עמ' 124-127; ז' גריס, 'ספרות הנהגות', ירושלים תש"נ, עמ' 50; מ"ד צ'צ'יק, מאסף 'ישורון' (שם, עמ' תרסה הערה 6). וראה במקורות שציינתי לעיל הערה 6.

*

סוף דבר. ברור שמקור המנהג אינו בחמדת ימים, כפי שטעו רבים ובעקבות הזיהוי המוטעה פסלו את קיום המנהג, אלא שהקדימו 'שם טוב קטן' בכמה שנים. וראה עוד באריכות: טוביה פריינד, 'מועדים לשמחה', ירושלים תשנ"ח, עמ' עד-עט.

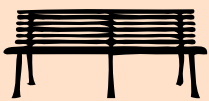
למקורות נוספים לאי-אמירת 'לדוד ה' אורי' באלול, ראה: ר' יצחק טרגר, ר' אהרן אויערבאך, 'הליכות שלמה', ירושלים תשס"ד, פרק א, הערה 3; ר' שריה דבליצקי, 'זרח השמש', בני ברק תשס"ח, עמ' לה, אות ב. וראה קובץ 'אור ישראל', ניסן תשנ"ח, גליון יא, עמ' שר' יהושע מונדשין מביא בשם ר' יהודה לייכטאג מלימאזוב (שנתגדל בביתו של בעל 'דברי חיים') שמקובל **מאליהו הנביא** שאין לומר המזמור לדוד ה' אורי בחודש אלול אחר התפילה...

עוד ראוי לציין, שרוב תפוצות ישראל נהגו לומר לדוד בסוף התפילה, אבל כפי שכתב ר' בנימין הכהן ראוי לומר אחר תפילת העמידה. וראוי לציין שראיתי אצל חסידי ויזניץ שנוהגים לאמרו אחר נפילת אפיים.

לסיום, ראויים במיוחד לציון דברי ר' רפאל גינסבורג, 'דינים ומנהגים לבית הכנסת דחברת האחים', ברעסלויא תקצ"ג, עמ' 21: "אין לומר מזמור לדוד אורי וישעי כי הוא מנהג חסידים והוי יהורא, וגם על ידי שמאריכים במזמורים יוצאים האנשים מבית הכנסת ואינם עונים על הקדיש שלאחריהם". יש לציין שספר זה נדיר ביותר ואין עותק ממנו בספריה הלאומית.

13 וראה ר' פנחס קצינלנבוין, 'יש מנחילין' (עמ' צה ועמ' פט); ש' מימון, חיי שלמה מימון, (מהדיר פ' לחובר), תל אביב תשי"ג, עמ' 137-138.

14 חלק מסגולותיו נדפסו בספרי ר' אליהו בעל שם מחעלם, כפי שנאמר בשערי אותם ספרים.



שיטת רבי משה פיינשטיין בענין חצות היום

יצחק זילבר

זו לשון רבי משה פיינשטיין זצ"ל בשו"ת "אגרות משה" (או"ח, חלק א, סימן כד):

ומש"כ ידידי שהלוח של הישיבה אינו מדוקדק, הנה הוא בדיוק גדול, ונכתב על דעתי. והטעם דהחצות של היום שהוא כשבא השמש באמצע הדרום שוה לעולם, אבל שני חצאי היום אינם שווים רק איזה ימים בשנה, ולפעמים חצי הראשון גדול, ולפעמים חצי האחרון.

ולכן בין לקולא בין לחומרא מסתבר שנחלקו שש שעות עד חצות, ושש שעות מחצות עד הערב. ולכן מש"כ ידידי שהוא שבשתא וטעות, לא דבר נכונה, שהוא אמת גמור וליכא ע"ז שום קושיא."

דברי רבי משה הם פליאה עצומה, כיצד ניתן להכחיש את המציאות הנראית לעין, שהשעה שבה החמה באמצע הדרום אינה שוה בכל יום בהשוואה לשעון המכני? הלא זה למעלה מאלף שנה שעמדו על כך חכמי התכונה - שאין החצות שוה בכל ימות השנה, תופעה הנקראת "משוואת הזמן" (equation of time), ראה בספר "הזמנים בהלכה" לר"ח בניש שליט"א, פרק ג, המסביר את הסיבה האסטרונומית בטוב טעם.

לגודל התמיהה חשבתי שאולי אני טועה בהבנת דברי התשובה, הלכתי לחפש את נמען התשובה "מע"כ ידידי

מו"ה ר' שלום הלוי קוגעלמאן שליט"א, ב"ה מצאתי, ביררתי אצלו אודות השאלה ששאל אז (בשנת תשי"ז) את רבי משה והוא הסביר לי שלפי הלוח של ישיבת תפארת ירושלים יצא שחצות היום הוא בכל ימות השנה בשעה 12 של השעון שלנו, ולפי זה חשבו את שעות היום. לכן שאל את רבי משה על זה, והתשובה באה כמו שכתבנו שלפי רבי משה 'חמה באמצע הדרום' הוא בכל יום בשעה קבועה בשעון שלנו.

השואל הוסיף לי כי בשעתו חשב שכוונת רבי משה היא לשעה 12, אך במשך השנים העירו לו אנשים אחרים שלפי רבי משה חצות הוא מס' דקות לפני 12 בניכוי השעון האזורי (ראה "הזמנים בהלכה", פרק יא), שבניו-יורק הוא 4 דק' לפני 12. ומכל מקום לפי רבי משה חצות הוא בזמן אחד בכל ימות השנה.

ולפי מה שאמר לי הרב השואל שליט"א אף לדידו ברור שזו טעות גדולה, אי אפשר לומר שבכל ימות השנה חצות היום המציאותי שווה לפי השעון שלנו. לפי השערת השואל היסוד לטעות זו הוא – כיון שעל פי שעון-שמש, בכל ימות השנה, השעה 12 (אירופית) היא חצות היום, ולפיכך סבר רבי משה זצ"ל שכן הוא לפי השעון שלנו (בספר הזמנים בהלכה הנ"ל מעיר על טעות כזאת בכמה מקומות).

נחוץ להדגיש שרבי משה זצ"ל אינו הראשון שסבור שחצות אינו בחצי היום, רבים כבר טענו זאת בדורות האחרונים כל אחד מסיבותיו שלו. היותר ידועים הם: ה'משנה ראשונה' של הגרי"מ טוקצ'ינסקי זצ"ל אשר חישוב את שעות היום מעה"ש 72 דקות, עד צה"כ של הגאונים (והנאחזים בטעותו עד היום). וכן לענין חצות הלילה ידועה שיטת רבי שלמה זלמן זצ"ל, ועוד הרבה. אך מיוחדת היא דעת רבי משה זצ"ל, כי בעוד הכל מודים שחמה באמצע הרקיע הוא בחצי היום הטבעי, אלא שסברו כי לפי ההלכה יש לחשב את החצות באופן אחר, הרי שלדעת רבי משה המציאות הטבעית היא אחרת ממה שרואים.

ב

"וכן קבלתי גם מאבי מורי זצלה"ה"

מספר שנים לאחר שכתב תשובה זו, ערך רבי משה תשובה נוספת בענין ובה דברים נוספים בביאור שיטתו (נדפס בחלק אורח חיים, ב, סימן כ):

והנה החצות לילה באמת לא משתנה כלל מימים הארוכים דקיץ, לימים הקצרים דחורף, אף לא לרגע אחד, למה שכתבתי בספרי אגרות משה על או"ח בסימן כ"ד, שחצות היום הוא לעולם שווה, שהוא כשבא השמש לאמצע הדרום, וזה שווה בכל השנה, רק ששני חצאי היום אינם שווים רק איזה ימים בשנה, ולפעמים חצי הראשון גדול ולפעמים חצי השני גדול, עיי"ש. וכן קבלתי גם מאבי מורי זצלה"ה.

וכן מוכרח למה שפרש"י בעירובין דף נ"ו על הא דבתקופת ניסן ותקופת תשרי חמה יוצאה בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב שבשני ימים אלו היום והלילה שוין, וכתב עוד מאחר תקופת תשרי נמשכת מעט לצד דרום ויוצאה ובשקיעתה נמשכת מעט לצד דרום ושוקעת עד שיוצאה בתקופת טבת בקרן מזרחית דרומית ושוקעת בקרן מערבית דרומית ואחר תקופת ניסן הוא להיפוך שיוצאה מעט קודם אמצע המזרח ושוקעת מעט אחר אמצע המערב עד שבתקופת תמוז מהלכת מקרן מזרחית צפונית ג' רוחות עד צפונית מערבית עיי"ש.

ואלו המעט מעט שניתוספו או שנגרעו חזינו דאינם שווים אבל החצות שהוא באמצע הדרום שווה תמיד אך החצאים אינם שווים ברוב השנה. וממילא לפ"ז הוי גם חצות הלילה שווה תמיד שהוא אחר שעברו י"ב שעות שוות מחצות היום.

כאן אנו מתוודעים לשתי הוספות: א. דעה זו קיבל רבי משה זצ"ל מאביו זצ"ל; ב. לדעה זו ראייה מדברי רש"י בעירובין. זו לשון רש"י שם (ד"ה זהו פני צפון): "לפי שהחמה לעולם ביום ממזרח לדרום מהלכת, כדאמר קרא הולך אל דרום. והליכת החמה ביום היא, אבל בלילה אינו הולך, אלא סובב מחוץ לכיפה. וביום הארוך עומדת בקרן מזרחית צפונית, ומהלכת מזרח דרום ומערב, ושוקעת בקרן צפונית מערבית ובלילה סובבת פני צפון. ולמחרת היום נקצר מעט ואינה יוצאה בקרן, אלא נמשכת מן הקרן ולמזרח מעט, ויוצאה, ובערב שוקעת בתוך המערב משוך מן הקרן מעט, ובלילה סובבת אותו מעט וכל הצפון, ומעט במזרח יותר מליל של אמש, וכן בכל יום. עד שיוצאה בתקופת תשרי באמצע המזרח ושוקעת באמצע המערב, לפיכך היום והלילה שוין. ועדיין בכל יום נמשכת לצד דרום ויוצאה, ובשקיעתה נמשכת לצד דרום ושוקעת עד שיוצאה ביום בתקופת טבת בקרן מזרחית דרומית, ומהלכת דרום לבדו ושוקעת בקרן מערבית דרומית, והיינו דקאמר חמה יוצאה ביום קצר ושוקעת ביום קצר זהו פני דרום".

אולי הראיה מדברי רש"י היא, שלפי דבריו רואים שחצי היום עומד בכל יום במקום קבוע, ולפי הבנת רבי משה זצ"ל היינו מקום קבוע גם בשעון.

“עוונות חמורין משפיכות דמים”

חיים רפפורט

בהל' רוצח (ד, ט) כתב הרמב"ם: "אע"פ שיש עוונות חמורין משפיכות דמים, אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים. אפילו עבודה זרה, ואין צריך לומר עריות או חילול שבת, אינן כשפיכות דמים, שאלו העוונות הן מעבירות שבין אדם להקב"ה, אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבריו" (ראה גם הל' רוצח א, ד: "אין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים"). ולפום ריהטא צריך עיון אילו עבירות (לשון רבים) הן החמורות משפיכות דמים? (ודחק לומר שהכוונה למ"ש בהל' דעות שם ש"לשון הרע כנגד כולם").

ולכאורה היה נראה שכוונתו לעבודה זרה ושבת שהזכיר בהמשך דבריו. ומה שכתב "אפילו עבודה זרה, ואין צריך לומר עריות או חילול שבת, אינן כשפיכות דמים" בא בכך לפרש את תחלת דבריו, וכוונתו ש'אפילו עבירות כע"ז וכו' שהן חמורות (היינו שיש בהן חומר מסויים) משפיכות דמים, מכל מקום אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים, ויש בזה מה שאין בזה.

והחומר בחילול שבת וע"ז - לעומת שפיכות דמים - מבואר בדברי רמב"ם (סוף הל' שבת ל, טו), ש"השבת ועבודה זרה כל אחת משתייהן שקולה כנגד שאר כל מצות התורה... מחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה, ושניהם כגוים לכל דבריהם". מה שאין כן במומר לשפיכות דמים שלא מצינו שנעשה על ידי כן כמומר לכל התורה כולה.

ומה שכתב הרמב"ם "עבודה זרה ואין צריך לומר עריות וחילול שבת", יש לבאר משום שבע"ז ישנה חומרא יתרה ממה שיש בחילול שבת ועריות, וכדברי הרמב"ם (הל' עבודה זרה ב, ד): "מצות עבודה זרה כנגד המצוות כולן היא... שכל המודה בעבודה זרה כפר בכל התורה כולה ובכל הנביאים ובכל מה שנצטוו הנביאים מאדם עד סוף העולם" ["ישראל שעבד עבודה זרה הרי הוא כגוי לכל דבריו", ע"ש, ולהעיר גם מלשון הרמב"ם (הל' ע"ז ב, ג): "מחריב את העולם"].

אלא שלפי זה עדיין צריך עיון קצת, למה כלל הרמב"ם גם עריות ברשימת העוונות החמורות, הלא המומר לגילוי עריות אינו כמומר לכל התורה, ולאידך גיסא, החומר שמצינו בעריות לגבי שאר עבירות ישנו גם בשפיכות דמים, הן לענין ש"יהרג ואל יעבור" (יסודי התורה ה, ב) והן לענין ש"אין לו חלק לעולם הבא" (דעות ז, ג). [ראה גם פירוש רמב"ם לשמות כ, יב: "וכן סדר המצוות בחומרן ועונשן כך הוא, אחר עבודה זרה - שפיכות דמים, ואחרי כן גלוי עריות", עיין שם].

ונצטרך לומר דלצדדין קטני, ושיעור דבריו בהל' רוצח כך הוא: "אפילו עבודה זרה" שהיא חמורה מכל העבירות, "ואין צריך לומר עריות" החמורות על כל פנים כמו שפיכות דמים לענין יהרג ואל יעבור¹ [ולענין עוה"ב], "או חילול שבת" ש[אין חיוב ליהרג כדי שלא לעבור אבל] חמור יותר מעריות ואפילו משפיכות דמים לענין זה שהמומר לחלל שבתות הרי הוא כמומר לכל התורה כולה, מכל מקום "אין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים".

שוב נמלכתי שיש לפרש לשון הרמב"ם "שיש עוונות חמורין משפיכות דמים" בפשטות, על פי דבריו בפירוש המשניות לאבות, פרק ב, שב"מצוות לא תעשה, הנה ביאר הכתוב העונש על כל אחת מהן... וידענו מן העונשים מצוות לא תעשה כולן, מה מהן איסורו חמור ומה מהן למטה מזה, והן שמונה מדרגות המדרגה הראשונה, והיא החמורה שבהן, הם הדברים אשר חייב בהם סקילה, והמדרגה שלמטה מזו מחוייבי שריפה. והשלישית מחוייבי הרג. והרביעית מחוייבי חנק... ומאלה המדרגות נדע גודל החטא וקוטנו".

[וראה פירוש רמב"ם לשמות שם. ולהעיר גם מדברי רס"ג בספר האמונות והדעות, מאמר ה: "ובאי זה צד נדע שאינם חמורות, מפני שלא הגדילו עונשם בעולם הזה", עיין שם. אבל ראה ספר חסידים (ע"פ כת"י פארמא, ברלין תרנ"א), סי' תתרמו: "כמה חמורה שבועה ומחיקת השם שהרי הסוטה כשנבעלה כמה בעילות בעבירה לא נפלה ירכה ולא צבתה בטנה, ואשת איש בחנק, וכשהשיעור הכהן ושתתה המים המרים נפלה ירכה ובטנה צבתה, אף על פי שעון שבועה אינו אלא בלאו וכן מחיקת השם היא אינה המוחקת אלא גורמת לכן אין להשוות המצוות לפי העונש שלהם". וראה גם שם סי' קנז. ואכ"מ].

לפי זה, "עוונות חמורין משפיכות דמים" היינו כל העבירות שמיתתן בסקילה ובשריפה (מנא הרמב"ם בהל' סנהדרין טו, י-יא), שמבחינת העונש בבית-דין של מטה הרי הן חמורות יותר משפיכות דמים שמיתתו בסייף (שם, הלכה יב). [והמשך דבריו "אפילו עבודה זרה..." הוא ענין בפני עצמו, ולא בא לפרש את תחלת דבריו "שיש עוונות חמורין משפיכות דמים".]

אכן לפי זה עדיין צריך ביאור ב'טעמא דקרא', מדוע אכן נחשבת שפיכות דמים - שהיא, כנ"ל: א. משלש העבירות שקיימא לן שיהרג ואל יעבור עליהן; ב. מהעבירות שבינו לבין חבריו; ג. השחתת ישובו של עולם יותר משאר עבירות - כעבירה קלה ביחס לכל העבירות שנסקלין ונשרפין עליהן, שרובן ככולן אינן מעבירות שבין אדם לחבירו, ויש בכללן גם עבירות שקיימא לן שיעבור ואל ייהרג עליהן כמכשף ומקלל אביו או אמו שנסקלין עליהן. וצריך עיון.

1 בתניא, לקוטי אמרים פרק כד, כתב אדמו"ר הזקן ש"מה שפיקוח נפש דוחה שאר עבירות וגם יעבור ואל ייהרג" אינו "משום קלות העבירות וחומרו" ומוכיח כן מזה ש"שבת חמורה ושקולה כע"ז לענין שחיטת מומר לדבר אחד... משא"כ במומר לגילוי עריות, ואפילו הכי פיקוח נפש דוחה שבת ולא גילוי עריות אלא דגזירת הכתוב הוא". אכן נראה ברור שאין זה נסתר מדברי הרמב"ם, כי בתניא מדבר על החומר העצמי של העבירות ופעולתן על האדם כו' (כמבואר למעייין בדבריו שם), והרמב"ם מדבר גם על החומר לענין הנהגת האדם במעשה בפועל, והרי בנוגע למעשה, לאחר שגזרה התורה שבג"ע "יהרג ואל יעבור", וצריך האדם למסור נפשו על כך, הרי היא החמורות, עכ"פ כשפיכות דמים.

"זרע רב תוציא השדה"

תגובה לש' ראטה, גל' 59, עמ' 6

כמה הערות והשלמות לרשימתו של שמואל ראטה: א. את הסיפור על הגרי"ז שמעתי ממו"ח הרה"ג ר' יצחק ישעי' ווייס שליט"א דומ"ץ נזה אחיעזר, ששמע מספר פעמים מפי בעל העובדה הרה"ח ר' פנחס היישריק ז"ל, שהיה בעל קורא מפורסם, וקרא עשרות שנים בבית המדרש "חיסדא" בזכרון מאיר.

ב. ההוכחה מן הגמרא בברכות הובאה ביד אלעזר (הורוביץ, סי' מד) כפי שציין ראטה, אך יש לדחותה כפי שכבר העיר י' הנשקה (גל' 60, עמ' 7) שעצם הוצאת זרעים רבים היא סימן ברכה, אלא שלפי זה יהא ראיה לתרגום שמוסב על האדם, שכן ממנ"פ - או שיש ראיה מכאן לש"ך או לתרגום.

ג. בשו"ע חו"מ מהד' מורשה להנחיל ציינו על הש"ך שם (סי' שטז) שבתרגום דפו"ר הנוסח "תפיק חקלא", וכדברי הש"ך שמוסב על השדה.

ד. מה שציין לנפש הגר פרשת כי תבא - עיין עוד בדבריו בפרשת ראה (יד, כב).

ה. כהשלמה להגהת רש"י לבבא קמא נח, ב שהביא ראטה, יש לציין לדבריו בערכין כה, ב על תד"ה מה: "ודע דבתורת כהנים איתא מדכתיב השדה בצאתו מגיד שהשדה קרוי לשון זכר בלשון הקודש. וזה סתירה למה שהבין הש"ך בפ' הכתוב זרע רב תוציא השדה וסייעתא להמתרגם האשכנזי הבאתים בב"ק". ועיין עוד בדעת זקנים ובפ' מלבי"ם לבחקותי שם, ובשיטמ"ק שם בערכין (כה, ב, אות ו) וב"ק (קט, ב). ומעניין לציין שבראבי"ה (סימן א'כו, אות ב) יש מו"מ עם אביו רבנו יואל בענין זה, ובנפק"מ אם שדה לשון זכר או נקבה.

ו. גם הבכור שור פירש כתרגום - זרע רב תוציא מבייתך אל השדה לזרוע, ותחרוש ותזרע ותטרח, ומעט תאסוף שלא תאסוף אפ' כדי זריעה וכו', וכן כתב בהעמק דבר לנצי"ב - תוציא לזריעה בשדה. אבל בפ' רב סעדיה גאון כתב "זרע רב - ואפ' אם תבואה מרובה תעשה השדה, הרי רק מעט תאסוף כי יחסלנו", והיינו כש"ך ש"תוציא" מוסב על השדה.

ז. מצינו בפוסקים נפק"מ להלכה בענין זה, שאחד מעשרת התנאים שהתנה יהושע כשנכנסו לא"י, כמובא בגמ' (ב"ק פא, ב) הוא שנפנין אחורי הגדר, ומותר ליטול הימנו צרור אפילו בשבת. ובמגן אברהם (סי' שיב ס"ק ה, לפי המבואר שם במחצית השקל) הביא מים של שלמה (שם, סימן מ) שהיינו דוקא מגדר עב שאינו נראה כל כך, אבל מגדר דק אסור שעושה נקב והוי כסותר, והיינו לפי גירסתנו בגמ' דקתני ליטול "הימנו" בוי"ו בסוף התיבה, שהוא לשון זכר, על כרחק קאי על הגדר. אבל בטור חו"מ (סימן רעד) כתב ליטול "ממנה" צרור, משמע מן השדה אבל מן הגדר אסור (דהוי סתירה אפ' מגדר עב, כן כתב בלבושי שרד שם), וכן מבואר ברי"ף ורמב"ם שהשמיטו "אפילו בשבת", משמע שלדעתם מגדר אסור ליטול ורק משדה מותר, וזה כבר כתבוהו בהל' שבת (שמותר ליטול צרור לקנח בו - מחצית השקל), וראה בגמ' בעובדא דמר זוטרא חסידא, עכ"ד המ"א.

והיינו שהטור גרס ליטול "ממנה" צרור, עם ה"א בסוף התיבה שהיא לשון נקבה, וע"כ קאי על השדה, ומה שהביא המ"א בעובדא דמר זוטרא חסידא רצונו לומר שמשם משמע כגירסא שלפנינו דקאי אגדר, דאיתא שם דמר זוטרא חסידא הוי שקיל בחול, וא"ל לשמיעה זיל שרקיה, ופרש"י טחוהו בטיט וחברוהו יפה, וזה לא שייך כי אם בגדר.

ח. אולי יש לומר שבלשון חז"ל שדה היא לשון נקבה ובלשון מקרא היא לשון זכר, ולפי זה אין ראיה מהמדרשים לענין זה. וכהאי גוונא אשכחן לענין נר שבלשון מקרא הוא לשון זכר ובלשון חז"ל לפעמים הוא לשון נקבה, ראה תוס' קדושין (ב, ב ד"ה קשו), ובהגהת יעב"ץ לברכות נג, ב ובלוח ארש שלו הנדמ"ח, אות תמ"ה ובהע' 550 באריכות. אך לפי זה ראיית הש"ך מקרא דתוציא השדה צ"ע. ואולי יש לומר שכוונת הפסוק לכלול שני הפירושים, שלפעמים יוציא הרבה זרעים ויטרח בהם ויאבדו, ולפעמים ממעט זרעים יהיה הרבה פירות אך לא יאספם, ואם כן ליכא סתירה בין התרגום למדרשים, אך זה דוחק דהא דרך המפרשים לפרש מהו פשוטו של מקרא יותר.

ט. ואציין עוד כמה מראי מקומות אם שדה הוא לשון זכר או לשון נקבה (ונפק"מ כאן אי תוציא קאי על האדם או על השדה): ראה פירוש רש"י למשפטים (כב, ד) על הכתוב "ובער בשדה אחר", ורא"ם ומהרש"ל ומשכיל לדוד ושפתי חכמים שם, ובתורה שלמה חלק יח, השלמות, עמ' רו. וראה עוד פ' רמב"ן לבהר (כה, יב) על הכתוב "מן השדה תאכלו את תבואתה" שהביא מאבן-עזרא: "מן השדה תאכלו - ממה "שתוציא השדה מעצמה תאכלו כולכם...", אבל לשון האבן-עזרא כפי שהיא לפנינו: מה "שיוציא השדה מעצמו תאכלו כלכם...", ואולי בפירוש הרמב"ן הוא טעות המעתיק או המדפיס.

שמירת הבית על ידי המזוזה

תגובה ל"כאהן, גל' 55, עמ' 1 ולח' בוימל, גל' 57, עמ' 6

יוסף כאהן ניתח יפה את הקשיים בסוגיית בבא מציעא קב, א ואף הסביר בצורה המתקבלת על הדעת את דברי הרמב"ם בהל' עבודה זרה אודות אמירת פסוקים על חולה ובריא. אולם, כפי שהעיר חיים בוימל, קשה לראות את ההכרח לפירושו המחודש בסוגיא שהעונש הוא בגין תפיסתו הלא נכונה של השוכר לגבי סגולות המזוזה. בוימל מעדיף להיצמד למשמעות הסוגיא שמדובר בפעולה המהווה "סכנה", אך לא הרחיב לגבי אופי הסכנה. ברצוני להציע אפשרות נוספת כדלהלן.

לכאורה, הברייתא מלמדת דין ממוני, שהשוכר חייב להוציא מכספו בעבור מזוזה לדירה. המשך הברייתא הוא דרך ארץ - הנהגה ראויה כלפי הזולת, לאו דווקא במישור הממוני כפי שהיינו מסיקים מהרישא של הברייתא. שהרי, מעיקר הדין, השוכר רשאי לקחת איתו בעת יציאתו כל דבר מיטלטל שהוא הכניס לדירה, ואף המזוזה בכלל זה. אבל, על אף זכותו הטכנית-משפטית, מכוח "ואהבת לרעך כמוך" עליו לחשוב על דברים "קטנים" שיגרמו להקלה בקליטת הדייר החדש שאמור להיכנס. המזוזה מסמלת את החפץ האחרון שפוגשים בדרך היציאה מהבית. הלוקח את המזוזה מראה שכל מחשבתו ודאגתו הן על עצמו ועל כספו, לקחת ב"ידו" - רשותו את הכל, עד לחפץ האחרון, ואינו רואה שום סיבה למה לא לקחת איתו את הכל. הנהוג כך אינו מזדהה עם ההרגשה הלא-נוחה של הדייר החדש שיכנס לדירה שאפילו מזוזה אין בה, מצב היוצר בליבו תחושה של "בלתי משתמר". בין אם בהיבט ההשקפתי-פילוסופי השמירה שבמזוזה היא מושג שרצו חז"ל להדגיש ובין אם לאו, אין ספק שראו זאת כמציאות (ואף נתנו לכך ביטוי הלכתי בקביעת מיקום המזוזה בטפח הסמוך). חז"ל מוסיפים לספר על גורלו של אותו אדם שנהג כך, בשימת דגש על חייו שלו, עצמו ורשותו בלבד, ובסוף נענש, קבר את אשתו ובניו ולא היה לו למי להוריש את ההון שצבר. "כי לא במותו יקח הכל". סיפור קצר עם מסר חזק.

משה יצחק פרקש

"מה חרי האף הגדול הזה"

תגובה ל"לויפר, גל' 60, עמ' 4

א. י' לויפר עמד בעיקר על משמעותה של המילה 'חרון' וההבדלים בין הפרשנויות השונות למילה זו וביחוד של רש"י ואונקלוס, אולם עדיין אין די בכך כדי להסביר מדוע ה'גדול' מתייחס ל'אף' ולא ל'חרון'. נזקקים אנו לתובנה נוספת ש' לויפר החכים אותנו בתוך דבריו שלפני אונקלוס משמעות המילה 'אף' היא 'רוגז', בשונה מדעת רש"י שהכוונה לאיבר ה'אף', ורק כך אפשר לבאר את הפסוק 'תוקף הכעס הגדול הזה' (וצע"ק כפל התוארים לכעס). אולם לרש"י יתפרש הפסוק 'התחממות האף הגדול הזה', ולפרשנות זאת מתבקש היה ש'הגדול' יתייחס ל'התחממות' ולא ל'אף'.

ב. אכן, גם לרש"י משמעות המונח 'אף' בהקשר לכעס תשתנה אם הביטוי 'אף' יופיע כשלעצמו כגון "כי יגורתי מפני האף והחמה"; "כי שב אפי ממנו", שהמשמעות של 'אף' תהיה כעס, לבין כאשר ה'אף' מופיע כ'חרון אף' שמשמעותו התחממות של האף. כאשר הכתוב משתמש ב'אף' גם כביטוי לכעס וגם לאף כאיבר, עלינו להבין ש'אף' הוא איבר המיוחד לכעס (אד"ר קלז, ב, ויש גם ענין ריח ניחוח באף ואכ"מ), ולכן אפשר לבטא כעס כ'אף'. אך פעולת הכעס היא כאשר ה'אף חורה' - 'מתחמם'. דוגמא לכך, הרגל היא האיבר המיועד להליכה ופעולה ההליכה היא תנועה מסוימת ברגל, אבל אפשר גם לבטא את פעולת ההליכה במילה 'רגל'.

ג. כל פעולה תיתכן בעצמות שונות, אמנם הגבול העליון של כל פעולה הוא הגודל והיכולת של האיבר או הכלי הפועל את אותה פעולה. כאשר נעשית פעולה חריגה ביותר אין גודל הפעולה יכול להתייחס לפעולה עצמה אלא לכלי הפועל את הפעולה החריגה. כיון שבפרשה מבואר שכעסו של ה' היה חריג מאוד ובעצמה בלתי נתפסת כמו שנתבאר בפסוקים, חייבים אנו לייחס את גודל הפעולה לגדלו של הכלי הפועל דהיינו ל'אף' ולא לעצמת הפעולה. לכן כאשר הגויים יביעו את תמיהתם 'על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת' התמיהה תיוחס ל'אף' הגדול בדווקא ולא ל'חרון'.

אנו מעוניינים להרחיב את מעגל מנויי הגליון. נוקירכם אם תאותו לשלוח את הגליון למכריכם ולהציעם להצטרף לרשימת התפוצה. גליון מס' 62 יצא לאור בס"ד בליל יום ו', ז' בתשרי ה'תש"ע.

© י"ל על ידי מערכת דאצ'ה

1. נא להקפיד על משלוח החומר כשהוא ערוך ומוכן לדפוס, כדי לחסוך זמן מן העורך התורן. רצוי לעקוב אחר סגנון הפיסוק וציון המקורות הנהוגים בדאצ'ה ולחקותם במידת האפשר. ציטוטי פסוקים יבואו מנוקדים כבמסורה. 2. יש להמנע מהבאת ציטטות ללא מקור מפורט, כמו גם קביעות חסרות אסמכתא. 3. נא לשלוח את החומר במסגרת קובץ word מצורף, ולא בגוף המכתב, פרט לעניינים קצרים. 4. נא לתחום בראש הדברים את ענינם: נושא חדש, שאלה, מאמר, תגובה לפרסומים קודמים, וכיו"ב. בכל תגובה יש לציין: "תגובה ל... גליון...". 5. מסיבות טכניות גדלם של הגליונות אינו אחיד. מתוך כך, ומכוח שלל פגעי הטבע האנושי, יש וחומר הנשלח למערכת אינו מופיע בגליון הסמוך לשליחתו, כי אם בגליונות הבאים. 6. סגנון הכתיבה בדאצ'ה ניכר ברמתו הלשונית, בעדינותו ובנכבדותו. אנא, הימנעו מדרדור השיח למשלבים נמוכים של שפתנו. גבולות הדיון בכל נושא המה גבולות ההלכה. 7. הכתובים מתבקשים לנהוג כבוד זה בזה ולהמנע מסגנון שיח הטעון סרח עודף על הנושא הנידון. 8. הערות והארות תתקבלנה בברכה. 9. כתובת המערכת: datshe@gmail.com.



תוכן העניינים:

חצות היום לדעת ר' משה פיינשטיין

יהודה הערשקאוויטש

1 דוגמא מספר "אבות הראש" מוגה ומוער / עשר נקודות שבתורה
חזקיה סופר

4 שביבים

6 'וידו' או 'ויאמר' בפיוט 'ויתנו לך כתר מלוכה'
יצחק זילבר

7 פיוטי הקדושה בנוסח ספרד
יצחק זילבר

'רעות רבות' ו'צרות רבות'
ישראל דייטל

שמות החיות
יהושע מונדשיין

"חרי האף הגדול"
יואל קטן

עוד למקור אמירת 'לדוד ה' אורי וישעי'
ישראל יוסף הכהן פרידמן

חצות היום לדעת ר' משה פיינשטיין

יהודה הערשקאוויטש

בעקבות דבריו של יצחק זילבר (גל' 61, עמ' 5) חשבתי לנכון להאריך בזה קצת כדי לברר התפתחות קביעת זמנו של חצות היום במשך השנים, וממנו נבוא לבאר שיטת רמ"פ והמסורה שהביא בשם אביו (הנמצא בסוגריים בגופן קטן הם דברים מעמיקים יותר, והקורא הנחפז יכול לעבור עליהם מבלי שהדבר יפריע להבנת שאר המאמר). כתבתי את הדברים בקיצור נמרץ בבחינת תן לחכם ויחכם עוד.

במאמר זה הבטוי "חצות היום" או "חצות" סתם מציין את הרגע שהחמה בנקודת הקדקד, שהיא השעה בה השמש נמצאת מעל קדקודיהם של בני האדם. "חצות לילה" מציין את הרגע שהחמה בנקודה המנוגדת לנקודת הקדקד. מכיון שהזמן היומי נמדד לפי מהלך השמש, לפיכך כל התאריכים הם בתאריך לועזי המתאים (פחות או יותר) למהלך מסלול השמש.

*

א. אורך היום. אורך היום מרגע חצות יום אחד למשנהו הוא בממוצע 24 שעות, כשכל שעה מורכבת משישים דקות, כל דקה משישים שניות ו(החל משנת 1967) כל שנייה מורכבת מכ-9,192,631,770 מחזורי מעבר בין שתי רמות אנרגיה של אטום צסיום-133. (כל הנ"ל היה נכון בשנת 1820. כיום, עקב האטה של סיבוב כדור הארץ על צירו כתוצאה מהאנרגיה המתפזרת בגאות ושפל הים, אורך היום הממוצע הוא 86,400.002 שניות, מה שמצריך הוספת שנייה כל 500 יום. מיהו תנודות קטנות נוספות גורמות לתוספת או חיסור שנייה, כך שאין מחזור קבוע לשנייה מעוברת זו, ואכמ"ל).

אין הלומד חייב להבין בדיוק מהו "מחזור מעבר בין שתי רמות אנרגיה של אטום צסיום-133", ודי לו בזה אם יבין שהשנייה מוגדרת לפי גורם טבעי שאינו קשור לאורך היום. הגדרת השנייה באופן זה מאפשרת מדידה מדויקת מאד של תופעות אסטרונומיות, אורכן וזמנן.

כמו שכתבנו, אורך היום הממוצע מחצות לחצות הוא 24 שעות, כשכל יום יכול להיות ארוך יותר או קצר יותר בשיעור של עד 30 שניות. לפי זה, היום הארוך ביותר בשנה הוא 24 שעות ו-30 שניות, והקצר ביותר בשנה הוא 23 שעות 59 דקות ו-30 שניות. אם נניח שחצות היום ביום מן הימים היה בשעה 12.00 הרי שלאחר עשרה ימים באורך 24 שעות ו-30 שניות, חצות יהיה בשעה 12.05, וכן לאחר עשרה ימים באורך 23 שעות 59 דקות ו-30 שניות, חצות יהיה בשעה 11.55. לשינויים אלו אנו קוראים "משוואת הזמן". לפעמים משוואת הזמן מצריכה להוסיף דקות כדי להגיע לזמן הממוצע, ולפעמים צריך לחסר דקות, וכפי שהסברנו. לפירוש הבטוי "זמן ממוצע" ראה להלן.

שעת חצות המוקדמת ביותר היא בשעה 12.16 ב-11 לפברואר, והמאוחרת ביותר היא בשעה 11.46 ב-3 לנובמבר. בהמשך המאמר נסביר כיצד הדבר מסתדר עם הלוח שלנו הנותן זמנים אחרים לחצות היום בירושלים בתאריכים אלו.

ב. שעות זמניות. דעת הרמב"ם בתחילת פירוש המשנה לברכות שחז"ל מנו 24 שעות ליום כשהיום והלילה מחולק כל אחד ל-12 שעות, וכן הסכימו לדבריו רוב חכמי ופוסקי ישראל שלאחריו (יש להעיר, שכפי הנראה בזמן הקדום חז"ל מנו ליום שלם 12 שעות, 6 ביום ו-6 בלילה. שעות אלו מכונות בספרות חז"ל שעות גדולות. רק בתקופה מאוחרת יותר מונים חז"ל 24 שעות ליום). לפי חשבון זה השעות אינם שוי אורך, באמצע הקיץ שעת יום ארוכה יותר מאשר שעת יום באמצע החורף.

ג. שעות שוות. השעות שאנו מונים כיום הם שעות שוות, היינו שאורך השעה תמיד שווה בין בקיץ ובין בחורף. לפי חשבון זה היום והלילה יכולים להיות ארוכים או קצרים יותר מי"ב שעות. באופק ארץ ישראל היום הארוך ביותר בשנה הוא 14 שעות ו-14 דקות, והלילה הקצר ביותר 9 שעות ו-46 דקות. ובהפך, היום הקצר ביותר בשנה הוא 10 שעות ו-4 דקות והלילה הארוך ביותר הוא 13 שעות ו-56 דקות (כמו שיראה הרואה, היום הארוך ביותר ארוך יותר מהלילה הארוך ביותר, וזה בגלל שבירת קרני השמש הגורמת להתארכות שעות היום. יוצא אם כן, שבמשך שנה שלימה יש יותר שעות של שמש מאשר שעות בלי שמש. וכן אמרו חז"ל שתפארת הוא צירוף חסד וגבורה המכוון כנגד יום ולילה ומטה כלפי חסד).

ד. שעון ערבי. השעון הערבי נמנה בשעות שוות ומתחיל מרגע השקיעה, כשכל יום בשעת השקיעה השעון מכוון שוב לשעה 0.00. שיטה זו גורמת לתנודות גדולות בשעת חצות יום וחצות לילה. באופק ארץ ישראל למשל, בלילה הקצר ביותר בשנה חצות לילה הוא בשעה 4.53, ובלילה הארוך ביותר חצות לילה הוא בשעה 6.58, הבדל של יותר משעתיים. בעוד שלגבי חצות לילה אין משמעות רבה להבדל כזה, הרי בחצות היום הבדלים מסוג זה גורמים להרבה בלבול.

לפיכך התפשטה שיטה נוחה בהרבה, והיא למנות את השעות משעת חצות לילה. לפי שיטה זו חצות לילה הוא תמיד בשעה 0.00 וחצות היום 12 שעות לאחר מכן בשעה 12.00. אמנם הדברים אינם כה פשוטים, ועד להנהגת השעה הקיימת בינינו היום עברו חמשה שלבים:

*

1. זמן אמיתי. חצות היום נקבע לפי הרגע שהחמה עוברת את נקודת הקדקד. כל יום כשהחמה עוברת את נקודת הקדקד השעון מכוון שוב לשעה 12.00. שיטה זו נקראת "זמן אמיתי".

לפי שיטה זו, אורך היום אינו שווה בגלל משוואת הזמן. למשל, אם מולד חודש ניסן הוא בליל א' שעה 0.00, מכיוון שאורך החודש הממוצע הוא 29 יום 12 שעות 44 חלקים ו-3.33 שניות הרי שמולד חודש אייר אמור להיות ביום ב' בשעה 12.44 ו-3.33 שניות. אמנם במקרה שבתקופה זו הימים היו קצרים יותר מהממוצע, הרי שהמולד לא יהיה אלא, למשל, כעוד 10 דקות לאחר מכן. משום כך כל ספרי האסטרונומיה העתיקים שכללו זמנים של ליקויים, זריחות ושקיעות וכדומה, כללו גם טבלה לתיקון משוואת הזמן, מה שהפך חשבון פשוט לחשבון מסורבל יותר.

2. זמן ממוצע אזורי. חצות היום נקבע לפי החצות הממוצע, היינו בימים שמשוואת הזמן שווה ל-0, שהם ארבעה ימים בשנה: 14 באפריל, 13 ביוני, 1 בספטמבר ו-25 בדצמבר. לפי חשבון זה, אורך היום הוא שווה לכל ימות השנה, אבל חצות היום יכול להשתנות מ-11.46 עד ל-12.16, וכפי שפירטנו למעלה. זמן זה נקרא "זמן ממוצע אזורי", ולפעמים סתם "זמן ממוצע".

זמן זה שימושי רק אם יש גישה לשעון מדויק. שעון מדויק הומצא רק באמצע המאה השבע-עשרה. אפילו אם יש גישה לשעון מדויק, הוא נצרך רק לאנשים שחייבים לדייק בזמן. למעשה שימוש נרחב בזמן ממוצע אזורי נעשה רק לקראת המאה התשע-עשרה, ועד סוף המאה התשע-עשרה היו עיירות שכיוונו את השעון כל יום לפי החצות האמיתי.

מאז שנקבע חצות לפי זמן ממוצע אזורי, החישובים האסטרונומיים הפכו לפשוטים יותר. אם מולד חודש ניסן הוא בליל א' שעה 0.00 הרי שמולד חדש אייר יהיה ביום ב' בשעה 12.44 ו-3.33 שניות.

חסרון אחד היה לחישוב זמן בשיטה זו, והוא שכל עיר על קו מזרח ומערב היה לה זמן ממוצע אזורי משלה.

3. זמן סטנדרטי. עם המצאת הרכבת בעיה זו החריפה. אם הרכבת יצאה בשעה 12 לנסיעה של כ-3 שעות ונסעה מזרחה היא הגיעה רק ב-3.05. מצב זה גרם לתוהו ובוהו בלוח הזמנים של הרכבות. על כן הוחלט על "זמן אזורי", לפיו כל כדור הארץ חולק לשעות אזוריות, כשבכל 15 מעלות הזמן משתנה בשעה.

4. שעון גריניץ'. בתחילה כל מדינה הנהיגה זמן סטנדרטי משלה. עקב הדומיננטיות של האימפריה הבריטית, הזמן הסטנדרנטי שהתקבל בכל העולם הוא שעון גריניץ', המבוסס על העיירה גריניץ' - כיום חלק מהעיר לונדון.

5. שעון קיץ. הוספת וחסרון שעה במשך הקיץ והחורף כדי להתאים זמן האור לזמן פעילות בני אדם.

*

כדי לקבוע את הזמן האמיתי בירושלים, צריך מקודם להוריד את שעון הקיץ אם הוא בשימוש, אח"כ לתקן משעון גריניץ' לזמן ממוצע אזורי, בחיסור מספר קבוע של דקות. ואח"כ אפשר להוריד את התיקון של משוואת הזמן כדי להגיע לזמן האמיתי. למשל ב-11 לפברואר הלוח מגלה שזמן חצות בירושלים הוא בשעה 11.53. כדי לתקן לזמן ממוצע אזורי צריך להוסיף עוד 21 דקות, שזה מביא אותנו לשעה 12.14, שהוא זמן חצות לפי זמן ממוצע אזורי. אחרי שנוירד 14 דקות בגלל משוואת הזמן נגיע לשעה 12.00 שהוא זמן האמיתי של חצות (הקורא בודאי ישים לב שיש כאן חריגה של שתי דקות, ואין הזמן נותן לפרש הפרש זה).

חצות היום להלכה למונים שעות זמניות

לפי אלו המונים שעות זמניות, אם מונים מנה"ח לשקיעה"ח הרי שחצות ההלכתי הוא כשהשמש בנקודת הקדקד (אכן לקמן יבואר שדבר זה אינו מדויק בתכלית). אם מונים את השעות מהנה"ח לצאה"ח, חצות ההלכתי יוצא כשהשמש כבר עברה את נקודת הקדקד, והדברים ידועים ואין צורך להאריך.

חצות היום להלכה למונים שעות שוות

א. זמן אמיתי. ידועה דעת היעב"ץ ב"לחם שמים" לתחילת מסכת ברכות, בהשגתו על שיטת הרמב"ם שמונים שעות זמניות, שאם כן היאך אמרין שהמלכים קמים בג' שעות, אטו המלכים ישנים יותר בחורף מאשר בקיץ. לפיכך היעב"ץ מונה לזמן ק"ש וכל דיני התורה שעות שוות והוא כותב בפירוש שזמן חצות הוא "לעולם בנקודה האמצעית בין הקטבים היורדת ונוקבת הכדור על קטרו". לשיטת היעב"ץ אין נפק"מ בזמן חצות בין אלו המונים שעות שוות או שעות זמניות, וכל הנפק"מ הוא רק בזמן ק"ש וזמן תפילה וכדומה.

ב. זמן ממוצע אזורי. אולם גם על היעב"ץ קשה קצת שהרי אינו לוקח בחשבון את משוואת הזמן, ואם כן גם לשיטתו המלכים ישנים יותר בתקופות משתנות. ואכן מצאנו לבעל "מנחת אלעזר" בתשובותיו (א, סימן סט), שכתב וזו לשונו: "ומ"ש לעיל דהיינו עד שעה 9 מצוה להזהיר דזהו לפי המורה שעות של המקום שלנו (כמו שהיו מקדם מסודרים המורי שעות איש על מקומו), אבל במדינתנו במקומות שהמורי שעות מסודרים לפי חוק הממשלה אחרי מורי שעות של נתיב הברזל - ע"כ צריכין לידע בכל מקום ההפרש שבין הזמן ההוא של המורה שעות החדש הכולל הלז (?) לזמן של המקום אשר חונה שם כ"א ואחד. דרך משל במקום שההפרש בשיעור 43 מינוט צריך לזהר לומר ק"ש עד שעה 8 עם 17 מינוטין שזהו שעה 9 באמת...". ממה שאמר שההפרש קבוע בשיעור 43 מינוט משמע שההפרש הוא בין זמן ממוצע אזורי לזמן סטנדרטי, כי אם מדובר בהפרש שבין זמן ממוצע אזורי לזמן אמיתי, ההפרש לא היה קבוע אלא משתנה בהתאם לתקופות השנה.

גם על בעל מנחת אלעזר יש להקשות שכן בגמרא מבואר להדיא שבחצות השמש נמצאת בנקודת הקדקד, וראה להלן בדברינו על דעת רמ"פ.

מעין סמך לשיטת רמ"פ מדברי הגר"א

והנה המסורת שהביא רמ"פ מאביו, שזמן חצות ההלכתי הוא תמיד בשעה 12, פשוט שאביו שחי אז ברוסיה באזור פרימיטיבי, הלא החצות שם היה נחשב תמיד לפי זמן אמיתי, ואם כן חצות ההלכתי אכן תמיד בשעה 12. וכן מצאנו קרוב לזה בחשבון שמביאים בשם הגר"א למצוא סוף זמן ק"ש, נדפס ב"דברי אליהו" (עמ' ז), זו לשונו שם:

כלל גדול לזמן קריאת שמע לידע אימתי נשלם זמן קריאת שמע בכל יום ויום תחשוב כך. מזמן נץ החמה הן בקיץ הן בחורף תצרף י"ב שעות כו' ואח"כ תחלקם לחצאין המספר כו' אז נשלם זמן קריאת שמע.

למשל, אם הנץ בשעה 8, צרף 12 = 20, חלק לשנים = 10, ואם כן סוף זמן ק"ש הוא בשעה 10. והנה חשבון זה נכון רק אם חצות הוא תמיד בשעה 12. ואכן כך היה המצב בזמן הגר"א, שהשעון היה נחשב לפי זמן האמיתי וחצות תמיד יצא בשעה 12.

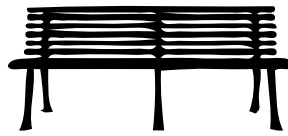
תבוא לדינא, מסורת ר' משה פיינשטיין בשם אביו נכונה היא, אלא שר' משה לא לקח בחשבון שנוי חישוב שעות היום.

שאלתי את ר' דוד פיינשטיין אם אביו סמך בזה על דברי הגר"א ואמר לי שלדעתו אביו לא הכיר דברי הגר"א אלו, ומ"מ הסכים שא"א לקבל דברי אביו כמות שהם.

ומה שהביא ר' משה פיינשטיין ראייה מדברי רש"י בעירובין נראה דהכי כוונתו. הרי מדברי רש"י מבואר שהשמש נעה כל הזמן מן הדרום אל הצפון וחזרה. וכיון שאורך היום תלוי במקום השמש, הרי בזמן שהשמש מתקדמת לצפון יהיה יותר זמן בין חצות לשקיעה מאשר נה"ח עד לחצות. בדיקה מהירה בלוח מראה שב-23 למרץ יש דקה יותר מחצות עד שקיעה"ח מאשר מנה"ח עד חצות. הרי שרמ"פ צדק בראייתו, אלא שחשב שהבדלי הזמנים יכולים להגיע לכרבע שעה וזה אינו נכון.

ומ"מ עדיין יש לדון בראיה זו של ר' משה פיינשטיין. כי הרי אחת הקושיות על שיטת רמ"פ היתה שאין החצות ההלכתי ממוצע בין הנץ ובין השקיעה, ולפי מה שהוכחנו גם החצות האסטרונומי אינו ממוצע בין הנץ לשקיעה"ח אלא נוטה ממנו בכערך דקה. אלא מאי אית לך למימר שזמן חצות ההלכתי הוא כשהחמה בנקודת הקדקוד ואף על פי שאינו ממוצע לא דק, גם רמ"פ יגיד לעומתך שזמן חצות ההלכתי הוא לפי הזמן הממוצע האזורי, וכל כה"ג לא דק. אלא שעדיין קשה משום ששילוב שעות זמניות עם זמן ממוצע אזורי הוא תמוה.

הצגתי בזה בקצירת האומר את נושא קביעת זמן חצות ההלכתי, וחכמת האסטרונומיה מונחת בקרן זוית וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול.



דוגמא מספר "אבות הראש" מוגה ומוער / עשר נקודות שבתורה

חזקיה סופר

בימים אלו נאמר מזמור כז שבתהלות "לדוד ה' אורי וישעי". בפסוק "לולא האמנתי" שבו ישנן נקודות על תיבת "לולא". גם בפרשת נצבים שקראנו לאחרונה, בפסוק "הנסתרות והגלות לנו ולבנינו עד עולם" ישנן נקודות. באדר"ן פרק לד הלכה ד נמנו העשר נקודות שבתורה. ר' רחמים נסים יצחק פאלאג'י בספרו אבות הראש חלק ב' (אומיר תרכ"ד-תרכ"ה) על אדר"ן שם, האריך הרחיב בענין זה בלא להניח פינה וזוית לקט ועוללות. ואני הדל באתי אחריו ומלאתי את דבריו בהשתדלי לעשות אונים לתורתו, להעיר ולבקור במקום ובמידת הצורך. הריני מציג כאן את דברי הרב אבות הראש בסופם עם הגהותי עליהם. אשמח לקבל מן החכמים פה הערות ותיקונים.

אדר"ן פל"ד ה"ד: "אם יבא אליהו ויאמר לי מפני מה כתבת כך, אומר אני לו כבר נקדתי עליהן, ואם אומר לי יפה כתבת, אעביר נקודה מעליהן".

וכתב ר' רחמים נסים יצחק פאלאג'י ז"ל בספרו אבות הראש חלק ב' דף מ"ב ע"ד ודף מ"ג ע"א וב' וג':

מורינו הרב ולא עוד אלא דף ל"ט ריש ע"ב כתב ז"ל: מאמר זה קשה עד מאד, וכבר פירשתי בחיבור הפרשיות פרשת בראשית, ותראהו משם, עד כאן. ועדיין לא זכינו לאורו². ומה שכתב שם בספר ולא עוד אלא דף מ' ע"ד, יעויין שם. אינו מחזור. ועיין מה שכתב הרב רגל ישרה [ד"ה מפני דף מב ע"א], והרב בנין יהושע [ד"ה מפני דף כג ע"ב] משם הרב כתנות אור³ פרשת נצבים [דף פד ע"ב].

ומדברי הרב הנזכר משמע דהא דאמר עזרא, היינו על נקודות אלו דעל לנו ולבנינו ועל ע' שבע"ד לבד. וכן נראה לעניות דעתי. וכן משמע ממה שכתב רבינו הערוך שם בערך נקד [דף קא ע"ב]⁴. ורבותינו בעלי התוספות בפירושהם על התורה בספר דעת זקנים שם בפרשת נצבים [דף פו ע"ב], שכתבו בפירוש כן: ובמסורת הגדולה שנינו דבעי על הנקודה הזאת דלנו ולבנינו למאי אתא, ומשני שכך אמר עזרא וכו'. וכן כתב בספר אמרי נועם [פרשת נצבים דף מט ע"א], עיין שם באורך. וכן פשיטא ליה להרב עיקרי הדט בחלק אורח חיים סימן ז' אות ח' [דף כד ע"ב] שכתב וז"ל: ומנא אמינא דהניקוד על גב האות או תיבה הוי כנטולה, ממה שאמרו באבות דרבי נתן (פרק ל"ד⁵). כן צריך להיות) ובבמדבר רבה סוף פרשה ג' [פיסקא יג דף ח ע"ד] דטעמא טעימי לאחת עשרה נקודות שבתיות לנו ולבנינו וכו', לפי שכך אמר עזרא אם יבא אליהו ויאמר וכו'. הגם הלום שם [דף כה ע"א] עמד על עיקר שורשו, לחקור מה זו שאלה ותשובת עזרא על נקודות של לנו ולבנינו, ולא על כל שאר אותיות ותיבות שנקדו גם כן, דבעשרה מקומות ננקדו, דמשמע דעל האחרות לא נסתפק כלל, ומה נשתנו אלו מאלו. וכתב לישב על דרך שכתבו התוספות וספר אמרי נועם והרב כתנות אור ז"ל. דוק ותשכח⁶.

ודע דבבמדבר רבה ובערוך, ה' אליהו בא⁷, הנוסחא כדהכא: אם יבא אליהו ויאמר וכו'⁸. ופירש הרב בנין יהושע ז"ל: כלומר שאז יהיה ימות המשיח ויחיו המתים, ומשה רבינו עליו השלום יעמוד לתחיה. כן נ"ל, עד כאן לשונו. ובספר נחלת שמעוני חלק א' [אות ע ערך עזרא הסופר ד"ה רבה במדבר] דף נ"ד ע"ג הביא הגירסא: אם יבא משיח⁹ ויאמר וכו'. והתוספות ואמרי נועם גרסי: אם יבא משה. וכן הביא החזקוני פרשת לך לך [בראשית טז ה], כמ"ש לקמן [סוף ד"ה עוד]. והכי גריס הרב רגל ישרה בברייתו¹⁰. ואביט וה' עוזר לו שכ"מ בגיליון התלמוד כאן [ראשון לציון אות ג] דכתב וז"ל: בפסקי תוספות במנחות פרק

1 עד. תיבה זו אינה בספר ולא עוד אלא.

2 אמת ונכון היה הדבר עד השנים תרכ"ד-תרכ"ה בהן נדפס ספר אבות הראש חלק ב', אך בשנת תרכ"ז נדפס ספר מזבח אליהו (בטעות נקרא בחלקו בשם "מדרש אליהו"), והדברים מופיעים שם בפרשת בראשית דף ב ע"ב וג' (וקבעתים גם בספר ולא עוד אלא הנדפס על ידי). אגב אעיר כי בעיר אומיר היו מצויים כמה וכמה חיבורים על התורה בכתבי יד מחברם ר' אליהו הכהן האתמרי בטרם שנדפסו, וגם רבינו בספרו אות לרחמים כ"ז מערכת א ד"ה אברהם, ומערכת י"ד ד"ה יוסף (ארבע פעמים) וד"ה יציאת מצרים (פעמים), ומערכת מ ד"ה מגפה וד"ה מלך (פעמים) וד"ה מצרים, ומערכת ס ד"ה סעודה, ומערכת ע ד"ה ענוה, ומערכת ר ד"ה רחמנות, וזכר עשה לספר מגלה צפונות טרם שבא בדפוס, וכמו כן אביו החב"י במקומות רבים בספריו. ועיין בספר ויקרא יצחק מערכת מ אות ז ובהגהות שם.

3 בספר מאורי א"ש.

4 וכ"מ במדרש הגדול פרשת נצבים עמ' תרמו.

5 פרק ל"ד. בספר עיקרי הד"ט: "פרק ל"ג". והגהת רבינו שצריך להיות: "פרק לד". אך באדר"ן דפוס ראשון ויניציאה ש"י ובסיליאה של"ח ופרנקפורט דאדרה תנ"ט וברלין ופרנקפורט דאדר תפ"א (אחד מדפוסים אלו היה לפני הרב עיקרי הד"ט) הדברים מופיעים בפרק לג. ואכמ"ל.

6 עיין לקמן ד"ה והנה ובהגהות שם.

7 ה' אליהו בא. על פי [עירובין מג, ב]: "שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים...".

8 וכן הוא באדר"ן מהדורת שכטר נוסחא ב פרק לז דף מט ע"ב, ובמדרש הגדול פרשת נצבים עמ' תרמו, ובילקוט תורה פרשת נצבים עמ' רצט, ובספר אוצר מדרשים חלק ב' ערך רבינו הקדוש עמ' 514. ובמדרש משלי מהדורת וויסאצקי עמ' 170 בשינוי גרסאות לשורות 41-21: "אם יבא אדם ויאמר...". ועיין בספר עמודים בתולדות הספר העברי חלק הגהות ומגיהים עמ' 70-69 ובהערות 131-130.

9 משיח. הרב נחלת שמעוני תפס כן בבמדבר רבה. ובבמדבר רבה כ"י ודפוס ראשון קושטא ער"ב: "אליהו" (וכן הוא בדפוס מדרש רבות רבים ונוספים, לרבות הנדפסים עד שנת תפ"ח בה נדפס ספר נחלת שמעוני. והם: ויניציאה ש"ה דף קמא ע"א; ויניציאה שכ"ו דף קמא ע"א; קראקא שמ"ז דף רטו ע"ד; שאלוניקי שמ"ז דף קפה ע"ד; ויניציאה שס"ג דף קמא ע"א; קראקא שס"ח דף רטו ע"ד; פראג שס"ח דף רטו ע"ד; פראג שפ"ד דף רטו ע"ד; קראקא ת' דף רטו ע"ד; אמשטירדם ת"א דף רטו ע"ד; קושטנדינה ת"ב דף ריז ע"ד; ווילהרמרש דאדר תל"ג דף קעו ע"ד; פרנקפורט דאדרה תנ"ב דף רטו ע"ד; פרנקפורט דאדרה תס"ה דף רטו ע"ד; פרנקפורט דאדרה תע"א דף קפח ע"ב; אמשטירדם תפ"ה דף קפח ע"ב. וכן הוא בדפוסים שנדפסו אחר שנת תפ"ח אלא שאינם שייכים לעניינינו). ונראה ברור שנוסחת "משיח" חידשה הרב נחלת שמעוני מדעתו בהעתקה שלא בהשגחה ובדדמי (ועיין בספר יפה ללב חלק ב' קונטרס אחרון סימן תרז אות ב דף קיח ע"ג. ודוק היטב). ואין לומר שנפלה טעות סופר בדבריו בחלק א' אות ע ערך עזרא שלפנינו, וצריך להיות "אליהו" תמורת "משיח", שאם כן הוא הדבר היה לו לעיל אות א ערך אליהו להביא מאמר זה כדרכו בכל מקום, ומדלא הביא שם מאמר זה מוכח שבכונה תחילה תפס נוסחת "משיח" (בספר נחלת שמעוני חלק א' לעיל אות מ ערך משה רבינו וערך הלכות למשה מסיני, לא הובא מאמר זה, ובחלק ב' אות מ, לא נדפס ערך משיח. ודוק). ודוחק גדול להעמיס בדבריו את פירוש הרב בנין יהושע. ודוק. ואליהו ומשיח לאו חד ניהו כנוודע.

10 וז"ל ר' גדליה ליפשיץ בספר רגל ישרה: "מפני מה כתבת כך... שאם יבא משה רבינו ויאמר דכין כתבוהו...". ובפירושו הוא שכתב "שאם יבא משה רבינו",

המשך בעמ' הבא

כל הקרבנות סימן רל"ב¹¹ איתא בזה הלשון: כשכתב עזרא התורה נקדה, אמר אם יאמר משה למה נקדת, אשיב הלא לא מחקתיה, עד כאן¹². וכן כתב להדיא הרב בן יוחאי במענה קכ"ט דף קט"ו ע"ב משמא דגמרין, שכתב וז"ל: ואמרו באבות דרבי נתן פרק ל"ד כשכתב עזרא את התורה עשה נקודות בעשרה מקומות בתורה, ואמר אם יאמר משה למה נקדת, אומר הלא לא מחקתיה¹³. וסיים: וכן כתב בטורי זהב יורה דעה סוף סימן רע"ד [ס"ק ז] בשם תוספות בפרק רבי ישמעאל. ועיין מ"ש לעיל מענה פ"ט, עד כאן לשונו.

ואשא עיני ואראה להרב שם דף צ"ז ע"א, כי ה'ן מענה בפיו מה ששינוי במשנה [פסחים צג, ב], ובברייתא [ב"מ פז, א], ובמסכת סופרים [פ"ו ה"ג], ומדרש רבה פרשת וישלח [פרשה עח פייסקא ט דף צג ע"א], וספרי [פרשת בהעלותך פייסקא סט דף י"ד ע"ב], וזוהר [פרשת בהעלותך דף קנב ע"ב]: עשר נקודות בתורה וכו'.¹⁴ וכתב וז"ל: גם קבלות הנקודות האלה ישנות מאד, ונעשות על ידי עזרא. ועליהן רמזי הטורי זהב יורה דעה סוף סימן רע"ד, דכתב וז"ל: שהנקודות שאמרו חכמים הם מתקנת עזרא, כמו שכתבו התוספות בזבחים פרק רבי ישמעאל וז"ל: כשכתב עזרא התורה עשה נקודות, ואמר אם יאמר משה למה נקדת, אומר הלא לא מחקתיה, עכ"ל. וערב רב נמצא בדברי הטורי זהב האלה, במסכת זבחים לא נמצא פרק רבי ישמעאל שהוא במסכת מנחות, ובכל פרק רבי ישמעאל ובלעדו בכל מסכת זבחים גם בכל מסכת מנחות, ומהנראה שבכל הש"ס, לא נמצאו דברי תוספות שהעתיק. אמנם בכל זה כנים ואמתיים תוכן דבריו ככתבם, הלא הם כתובים באבות דרבי נתן פרק ל"ד, עיין שם.

ואישתמיטתיה מיניה שכן כתוב בפסקי התוספות במנחות פרק כל הקרבנות. והוא כתוב בתלמוד שלפנינו דפוס ווין דף פ"ד ע"ב, יעויין שם. ונעלם ממנו דהרב בנין יאושע [ד"ה ויאמר לי דף כג ע"ב] בפירושו לאבות דרבי נתן כאן פרק ל"ד דמייתי, הביא דברי פסקי תוספות אלו, וכתב שבטורי זהב יורה דעה סוף סימן רע"ד צריך תיקון, כי כונתו בודאי לפסקי תוספות הנזכרים לעיל, עיין שם¹⁵.

גם לא זכר שכבר הרב הגדול מה"ר משה ה' חביב בספר עזרת נשים בקונטרס שמות הגטין בשם ג'אמילה דף ל"א ע"ב, הש"ג ישיג על דברי הרב טורי זהב הללו מה שהביא מתוספות, וארכבה אתרי ריכשי בזבחים פרק רבי ישמעאל, דחפש בתוספות דזבחים ומנחות פרק רבי ישמעאל ולא מצא. אך לא כיוון באבול' דרבי נתן כאן פרק ל"ד, רק כי מצא כ'ן במדבר' במדרש רבה פרשה ג' מעין דוגמא¹⁶.

ולא זכר שר גם כן את יוסף להרב המפורסם בספר ברכי יוסף חלק יורה דעה שם בסימן רע"ד אות ה' [דף מה ע"ב] שהביא דברי הרב מה"ר משה ה' חביב הנזכרים, ותמ'ה תמ'ה יקרא כי קרא שמיט'ה שכן כתוב בפסקי תוספות דמנחות וכו'. וכתב: ואין ספק דלזה נתכונו הרב הפרישה והרב טורי זהב, אלא דטעות סופר נפל בדבריהם, או הטעות הוא בפרישה, והרב טורי זהב סמך על הכתוב בפרישה (ומצאת כי תדרשנו בדרישה שם [ס"ק ב]), ויעת'ק משם¹⁷. ועיין עוד להר"ב בספרו עין זוכר במערכת נו'ן אות ד' [דף טו ע"ד], ויעויין שם באורך¹⁸. והוא פלאי על הרב בן

ולא שציטט מן מן הברייתא תמורת "אם יבא אליהו". ואחר המחילה רבה רבינו לא דק בזה. ובאדר"ן פרנקפורט דמיין ת"פ דף ח ע"ב וזולצבאך תקכ"א דף ח ע"ב או זולצבאך תקכ"ט דף ח ע"ב (שהיה לפני הרב רגל ישרה, וכמו שכתב בתחילת ביאורו למסכת אדר"ן דף מ ריש ע"א) איתא ככלל הדפוסים: "אם יבא אליהו". ומדלא הגיה הרב רגל ישרה בציטוט הברייתא שצריך להיות "אם יבא משה" כדרכו בכל מקום, נראה דאגב שטפיה תפס בפירושו "שם יבא משה רבינו". ודקדוק רבינו בדבריו אינו מוכרח, ואין לדקדק מדבריו גבי נוסחת הברייתא. ככל האמור כאן בשיעור דברי הרב רגל ישרה ניתן לדקדק גם ממשמעות דברי החיד"א בספרו כסא רחמים תוספות סוף ד"ה אם דף ק ריש ע"ב. ודוק היטב.

11 דף פד ע"ב ווין תר"ה (שהיה לפני רבינו); סימן רלא דף קיא ע"ד ווילנא תרמ"ה.

12 כעין זה כתב החיד"א בספרו פני דוד (ליוורנו תקנ"ב) פרשת נצבים אות ג דף קד ע"ג: "ובפסקי תוספות ואמרי נועם כתבו 'אם יבא משה', במקום 'אם יבא אליהו' שכתבו באבות דרבי נתן ובמדבר רבה פרשה ג'". וכן כתב בספרו כסא רחמים (ליוורנו תקס"ג) בתוספותיו ד"ה אם דף קו ריש ע"ב: "אך יש שתי גירסאות, דבנסחא דקמין ובמדבר רבה פרשה ג' הגירסא: אם יבא אליהו ויאמר. אך בפסקי תוספות מנחות ואמרי נועם ופירוש התוספות על התורה גרסינן: אם יבא משה ויאמר. ועיין מה שכתב הרב רגל ישרה". ורמז דבריו רבינו לקמן ד"ה והנה.

13 מדברי הרב בן יוחאי ומצינו במענה קכט ובמענה פט דבסמוך, נראה ברור שלא היה לפניו אדר"ן ויניציאה ש"י או בסיליאה של"ח או אמשטרדם ת"ז או פרנקפורט דאדרה תנ"ט או ברלין ופרנקפורט דאדר תפ"א (בהם לא נדפסו הדברים בפרק לד), וגם נראה ברור שלא היה לפניו אדר"ן דיהרנפורט תקס"ב או ווין תק"ע או סלאוויטא תקע"ב (בהם נדפסו הגהות ר' ישעיה ברלין). אלא נראה שהיה לפניו אדר"ן פרנקפורט דמיין ת"פ או בערלין ופרנקפורט דאדר תצ"ז או זולצבאך תקכ"א או אמשטרדם תקכ"ג או זולצבאך תקכ"ט או ווין תקנ"ו או סלאוויטא תקס"ה. ובדפוסים אלו האחרונים ככלל יתר הדפוסים (לרבות הנדפסים עד שנת תקע"ה בה נדפס ספר בן יוחאי): "אם יבא אליהו" ומסגנון דבריו וציטוטו של הרב בן יוחאי ניכר שנמשך אחרי הרב טורי זהב דבסמוך שתפס הנוסחא: "אם יאמר משה". אלא שהרב טורי זהב צדיק עת'ק הלשון מהדרישה בשם פסקי תוספות (עיין בסמוך ד"ה ואשא ובהגהותי שם), והרב בן יוחאי תפס נוסחת פסקי תוספות באדר"ן. וכמו כן י"ל אחר סמוך בד"ה והנה ובהגהותי שם. ורחוק הדבר להליין בעד זה האיש משה הרב בן יוחאי שהגיה באדר"ן על פי ספר דעת זקנים וספר אמרי נועם ופירוש החזקוני למרות שהם לא תפסו נוסחתם באדר"ן, ומעיקרא לא זכרם כל עיקר. ועיין אחר סמוך בריש ד"ה עוד כתב ובהגהותי שם. וצ"י.

14 רק במסכת סופרים ובספר הזהר: "עשר נקודות בתורה". וביתר הציונים מפורטים איזה פסוקים מתוך העשרה. ורבינו שינה וקיצר במעט מכפי שכתוב בספר בן יוחאי.

15 אינו מן הנמנע שהרב בנין יאושע נמשך במעט אחר ר' ישעיה ברלין בהגהותיו ראשון לציון. והרחבתי הדיבור בזה במקום אחר.

16 רבינו העתיק את דבריו ר' משה ה' חביב מספר ברכי יוסף דבסמוך. ובספר ברכי יוסף: "...דחפש בתוספות דזבחים ומנחות פרק רבי ישמעאל ולא מצא, אך מצא מעין דוגמא במדרש במדבר רבה פרשה ג', עד כאן דברי הרמב"ח ז"ל. ולא זכר שהרב פרישה כתב כהרב טורי זהב. גם נעלם ממנו דבאבות דרבי נתן פרק ל"ד שם אמרו כמה דאתמר בי מדרשא דמייתי. גם לא זכר שכן כתב רבינו נתן בספר הערוך ערך נקד". והן אמת שספר הערוך היה לפני ר' משה ה' חביב, ואף זכר איזה פעמים בספריו (ספר הערוך נדפס עד זמנו שש פעמים). אך מסכת אדר"ן מסופקין אם היתה לפניו, ומעיקרא נדפסה עד זמנו רק שלש פעמים (ויניציאה ש"י; בסיליאה של"ח; אמשטרדם ת"ז), ולא מצאתי שזכרה בספריו. כאן מצאה החקירה מקום לנוח אימתי הגיעה לראשונה מסכת אדר"ן לירושלם. ועיין לקמן פרק לה הלכה א ד"ה לא היתה ובהגהותי שם. ודוק היטב.

17 מסגנון דברי הרב טורי זהב (לובלין ת"ו) ניכר שמקור דבריו מהפרישה (לובלין שצ"ה). ומקור דברי הפרישה מדברי רבו המהרש"ל בחידושייו וביאוריו לטור (מהדורת אל המקורות, ירושלים תשי"ט) יורה דעה שם סימן רעד עמ' יז. וכבר שם: "...תוספות פרק ר' ישמעאל במסכת זבחים". וגם שם יש להגיה "פסקי תוספות". והכל אחד.

18 וז"ל החיד"א בספרו עין זוכר: "נקודות. כתבו פסקי התוספות דמנחות אות ר"א [דף קיא ע"א ויניציאה רפ"ב ודף קיב ע"א ויניציאה ש"י] ודף קיב ע"א פרנקפורט דאדרה תנ"ט וברלין ופרנקפורט דאדר תפ"א; אות רטו דף קיב ע"א ויניציאה רפ"ט; אות רלב דף קיב ע"א פרנקפורט דמיין ת"פ ובערלין ופרנקפורט דאדר תצ"ז וזולצבאך תקכ"ב וזולצבאך תקכ"ח ובדפוסים נוספים; אות רלא דף קיא ע"ד ווילנא תרמ"ה: כשכתב עזרא את התורה עשה נקודת, אמר אם יאמר משה למה נקדת, אשיב הלא לא מחקתיה, עכ"ל. ונראה דלזה נתכונו הרב פרישה והרב טורי זהב יורה דעה סימן רע"ד. אלא שיש טעות סופר בדבריהם. ונעלם מהרב מה"ר משה בן חביב בעזרת נשים דף ל"א, דשם כתב הרב דפפוש ולא מצא מקור דברי הרב טורי זהב. ולא זכר דברי פסקי תוספות. גם לא זכר דברי רבינו הערוך ערך נקד, עיין שם. ובמקומות אחרים כתבתי עוד בזה בס"ד."

יוחאי עם רוב בקיאותו, איך נעלם ממנו כל זה¹⁹. ועיין עוד להרב טורי זהב בספרו דברי דוד סדר וישב [דף טז ע"ב], שכתב שם נמי כמו שכתב בורה דעה, יעויין שם²⁰.

גם את הדבר הזה עמדתי מרעיד על הרב טורי זהב והרב בן יוחאי, כי עמדו ודקדקו דנקודות לא נעשו רק על ידי עזרא הסופר. שהוא הפך ממ"ש בספר אמרי נועם פרשת במדבר [דף לד סוף ע"ב] בפסוק [במדבר ג טז] ויפקוד אותם משה על פי ה' כאשר צוה, שכתב כי היה קשה בעיני משה לפקוד שבט לוי לבדו, כי היה ירא שיטעה במניינם, וציווה הקדוש ברוך הוא שימנם לבדו. וזהו שפירשו בספרי בקרא [שם פסוק לט] אשר פקד משה ואהרן - אמר לו הקדוש ברוך הוא לכבודך תכתוב אהרן כאילו היה עמך במנין, אמנם תנקדהו להודיע שלא היה עמך במנין, עד כאן. הרי מוכח מברייתא דספרי דכבר נעשה נקודה בתורה על ידי משה, ואיך כתבו בפשיטות דהנקודות לא נעשו רק על ידי עזרא. איברא דבספרי שלפנינו לא חזינא כי האי סימנא. וצריך ישוב.

ועוד קשה ממ"ש בזוהר חדש שיר השירים דף נ"ז ע"ד²¹, יעויין שם. ודוק.

עוד כתב הרב בן יוחאי שם [מענה פט עמ' צז] וז"ל: וזה מחדש נדפס מסכת אבות דרבי נתן עם הגהות הגאון ה"ר אליהו מוילנא, והגיה שם לכתוב אם יאמר 'אליהו' למה נקדת וכו', תחת אם יאמר 'משה' וכו'.²² ומעשה ידו יבורך, כי נראה טעמו כטעם מהרש"ל [חכמת שלמה סנהדרין יא, א ד"ה שתשרה דף ה ע"א] שמחק בגמרא במ"ש בסנהדרין דף י"א ע"א: יש כאן [אחד] שראוי שתשרה עליו שכונה כמשה רבינו - מחק שתי מלות 'כמשה רבינו', לפי שאין כמוהו וכו', כי אסור לנו לדמות משה לשום אדם מעולם ועד עולם. וכהאי גוונא לא יתכן שעזרא יאמר שיתרץ קושיא אשר הקשה לו משה רבינו עליו השלום, אבל על אליהו שבו יכונה בכל הש"ס התרת הספקות ושפעת החכמה לעתיד²⁴, וזאת תהיה על פי משא ומתן באמיתות התורה אשר קבלנו כבר, יתכן לעזרא לומר כך, עיין שם.

לפי זה נוסחא דקמן היא נוסחא חדשה שנתחדשה על ידי הגאון מוהר"ר אליהו מוילנא ז"ל. ופליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה, כי קרבת על חד מן קאמריא רבינו ערוך, וחזוי ראשי חזה הוית בערך נקד [דף קא ע"ב], דמיייתי מכאן הגירסא: כך אמר עזרא אם יבא אליהו ויאמר וכו'.²⁵ ומוכח דהכי הוה גרסי כאן מעיקרא. ואין כל חדש²⁶. ואתמהא על הרב בן יוחאי דלא זכר ליה כלל.

ועיין בברכות דף ל"ה סוף ע"ב, ובשבת דף ק"ח ע"א, ובפסחים דף ע' ע"ב, וביבמות דף ל"ה ע"ב ודף מ"א ע"ב ודף ק"ב ע"א, ובגיטין דף מ"ב ע"ב, ובמנחות דף ל"ב ע"א, שאמרו כהדן לישנא דהכא: אם יבא אליהו ויאמר וכו', בעיניינן אחרים, עיין עליהם. וכולם ר"ל לעתיד לבא בזמן שיבא עם המשיח, ויתגלה לעיני כל ישראל. ואף על גב שהיה מתגלה לתנאים ואמוראים, לא היה בכל בחינותיו, ומשום הכי לא היה פושט הספקות ונשאר בתיקו, וכשיבא המשיח במהרה בימינו יתראה פנים בכל בחינותיו, ואז נאמר תשבי יתרץ קושיות ואבעיות, כמו שכתב בספר מדבר קדמות מערכת א' אות ל' [דף עז ע"א] ואות ס"א [דף עח ע"ג], יעויין שם²⁷. ועיין עוד להרב בפתח עינים [ח"ב] במסכת עדיות פרק ח' משנה ז' דף מ"א סוף ע"ג, ויעויין שם באורך. ודוק. [ועתה הוא נדפס ספר שער החצר לאיש ירושלים הרב נר המערבי נר"ו, ויעויין שם בסימן שי"ז דף קט"ז ע"ג מה שכתב בזה. השמטות מחלק ב' אבות תקנום לחלק ב' דף ע"ו ע"ד].

באתר דנא חזה הוית להרב בן יוחאי שם שכתב וז"ל: וזה שאמרו שם באבות דרבי נתן שעזרא אמר אם יאמר למה נקדת, ישיב הלא [לא] מחקתי. הוא בלתי מובן, כי בהשאלה לא ידובר רק מסיבת הניקוד, והוא ישיב שלא מחק. ונראה הכונה לפי שכתב רש"י בסנהדרין דף מ"ג סוף ע"ב [ד"ה אלא] על הנך נקודות שבתורה בהנסתרות לה' אלהינו וגו' - דכל נקודה

עוד כתב החיד"א בספרו כסא רחמים בתוספותיו למסכת סופרים דף לה ע"ב: "ובאבות דרבי נתן שם פרק ל"ד ובמדבר רבה פרשה ג' אמרו: אמר עזרא אם יבא אליהו ויאמר [ל'] מפני מה כתבת וכו'. ועיין מה שכתבתי אני הדל בקונטרס ברכי יוסף סימן רע"ד. ושם הבאתי דברי פסקי תוספות במנחות סימן רי"א. ועתה נדפס ספר בנין יהושע, וראיתי באבות דרבי נתן בפירושו שהביא דברי פסקי תוספות הנזכרים, וכתב דבטורי זהב סימן רע"ד צריך תקון, כי כיוון לפסקי תוספות הנזכרים. ונעלם ממנו דהרב טורי זהב נגד אחר הרב פרישה שכתב כן, עיין שם. ועיין מ"ש אני הדל בהגהות אבות דרבי נתן שם [תוספות ד"ה אם דף קו ריש ע"ב] בס"ד".

19 ככל הנראה לפני הרב בן יוחאי לא היה ספר עזרת נשים וספר בנין יהושע (מן הראוי לבדוק את יחסו לספרי אחרוני זמנו, ובעיקר לפחות מפורסמים שבהם. ודוק ותשכח), אך מקצת מספרי החיד"א היו במחיצתו (מהם: מחזיק ברכה, שם הגדולים חלק ב', פתח עינים).

20 וז"ל ר' דוד הלוי בספרו דברי דוד (דירה פורט תמ"ט): "... כמו שהעתיקתי בחיבורי על היורה דעה סימן רע"ד בשם התוספות בזבחים פרק רבי ישמעאל וז"ל: שכתב עזרא...". עין וראה שמקור דבריו בספר דברי דוד מספרו טורי זהב. ועיין בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ג' סימן קיד עמ' שנה.

21 אמשטרדם תס"א; דף עג ע"ב ירושלים תשי"ג. ויעויין שם בזוהר חדש. וצ"ע.

22 נראה ברור שכונת הרב בן יוחאי למסכת אבות ומסכתות קטנות (ומכללן אדר"ן) עם הגהות ופירושי הגר"א, שקלאו תקס"ד. ובמסכת אדר"ן שם דף מו ע"א גם בנוסחות הגאון וגם בנוסחות ישנות: "אם יבא אליהו". והגהות הגר"א הינה גבי הקודם לו שאינו מענייניו (הגהות הגר"א לתלמוד בכללותו נדפסו לראשונה בגלינונת התלמוד וזין תקס"ו-תקע"א, ושם במסכת אדר"ן לא נדפסו מהותיו כל עיקר, ופשוט שלא לזה נתכוין הרב בן יוחאי. וגם באדר"ן הנדפס בתלמוד קאפוסט תקפ"ד, בו נדפסו לראשונה הגהות הגר"א בגליון, אין בזה ולא כלום. אגב אציע לפניך את דברי הרד"ל בספר עליות אליהו בסופו בקונטרס עליות קיר אות יד דף נג ע"א: "... כרך מסכתות קטנות נדפסו בשקלאב, ובש"ס דפוס קאפוסט. ובדפוס ראשון [שקלאו תקס"ד] שלא כדין עשו, שהדפיסו הפנים כפי ההגהות, ונוסחא ישינה על הגליון. ודע שגם הגהות אלו נפלו בהם שיבושים רבים, וצריכין תיקון מגוף כ"י הגר"א סביב הש"ס"). ונראה שהרב בן יוחאי לשיטתו הולך, מכיון שדן משה בדעתו במענה קצת שהנוסחא באדר"ן: "אם יאמר משה". לכן משה נתחדש' במענה פט שבא אליהו הוא הגר"א וגילה והגיה שצריך להיות "אם יאמר אליהו" תמורת "אם יאמר משה". אלא שכבר כתבתי לעיל שבכל דפוס אדר"ן חדשים גם ישנים הנוסחא: "אם יבא אליהו". ונוסחא זו קדמונית היא, ולא נתחדשה על ידי הגר"א.

23 עיין בחלק א' לעיל פרק יד הלכה א ד"ה שלשים.

24 כונת הרב בן יוחאי למה שאמרו בש"ס במקומות הרבה: "תיק"ו". ודורשי רשומות דרשו שהוא נוטריקון ת'שבי יתרץ ק'ושיות ו'אבעיות. ואליהו זכור לטוב לעתיד לבא יתיר הספקות, וגם על ידי זה שפעת החכמה תרבה. ועיין בספרי החיד"א דבסמך.

25 וכן הוא במדרש במדבר רבה פרשה ג' פסיקא יג דף ח ע"ד. ומן התימה על הרב בן יוחאי שלא נרגש בזה עם רוב בקיאותו. ותימה על רבינו שלא נתעורר על הרב בן יוחאי ממדרש במדבר רבה כדרך שנתעורר מספר הערוך, ואדרבה יותר היה לו להרגיש עליו מן המדרש כדרכו בכל מקום.

26 אחר בקשת אלף מחילות מרבינו, הוראה יראה שהערוך תפס נוסחת "אם יבא אליהו" בשם הגדת משלי, ולא ניתן להביא סמוכות מדבריו גבי נוסחת אדר"ן. ונראה שרבינו הגיע לזה מחמת חומר הדברים, ומעדות הרב בן יוחאי שנוסחת "אם יבא אליהו" יסדה הגר"א. אלא שכבר כתבתי לעיל שבכל דפוס אדר"ן חדשים גם ישנים הנוסחא: "אם יבא אליהו". וכן הוא באדר"ן הנדפס בספר אהבת חסד דף לה ע"ב, ובספר בנין יהושע דף כג ע"ב, ובספר כסא רחמים דף קו ע"א (שלשה ספרים אלו היו לפני רבינו. ומשמעות דברי רבינו נראה שלא ידע שבספרים אלו לא שלטה נוסחת הגר"א כל עיקר. ואכמ"ל). ונוסחא זו קדמונית היא, ולא נתחדשה על ידי הגר"א.

27 עיין בספר פתח עינים חלק ב' מנחות מה, א ד"ה אמר וד"ה ולא דף סב ע"ג.

בא למעט וכו', עיין שם. וכן אהא דאמר רבי יוסי בפסחים דף צ"ג ע"ב: לפיכך נקוד על ה' דרחוקה, לומר לא מפני שרחוק ודאי וכו'. פירש רש"י [ד"ה נקוד]: שכל ניקוד למעט הדבר בא, ומשמע סמיוה להא תיבה מהכא, עד כאן לשונו. ולזה כיון רש"י בבבא מציעא דף פ"ז ע"א אהא דתני משום רבי יוסי למה נקוד על אוי שבאליו. שפירש רש"י [ד"ה לימדה]: דכל נקודה עוקרת התיבה שאינה אלא לדרשא וכו'. וזה שכונו לומר דעזרא אמר אם יבא אליהו ויאמר למה נקדת, שבא להורות סמי מכאן תיבה זאת ולדרוש איפכא, כמו שכתב רש"י בשלשה מקומות הנזכרים לעיל. והנה למה עקרת עזרא דבר מפורש בתורה, על זאת יענה הלא לא מחקתי מגוף הכתוב דבר חלילה, אמנם רמזתי בניקוד זה מלבד פשטות מכוון הכתוב, עוד דרשה שבלתי הניקוד שמעינן ההפך. והבן. עד כאן לשונו.

ופי המדבר דמשתמען מילי דמר, ומצאן מנוחה • להאי נוסחא • דגריס הכא • וכמ"ש בפסקי תוספות הנזכרים לעיל²⁸. ולא האירו אל עבר פניו דברי הרב החזקוני [בראשית טז ה] שכתב וז"ל: כל תיבות נקודות שבתורה מסופקות היו בידו של עזרא הסופר, אמר אם יבא משה רבינו ואומר לי מפני מה כתבת את אלו, אומר לו כבר נקדתי עליהם, ואם אומר לי למה נקדת עליהם, אומר לו הרי לא מחקתיים ואעביד את הנקודות [מעליהם], עד כאן דבריו. ולפי דברים אלו לא יוצדק פירוש הרב ז"ל הנזכר. וצריך אצלי תלמוד.

והנה מגריסא דגריס כאן הרב בן יוחאי ומדברי הרב החזקוני, וגם ממה שכתב הרב טורי זהב ביורה דעה ובספרו דברי דוד פרשת וישב, משמע דעל כל הנקודות קאמר עזרא כן. וכן כתב הרב אהבת חסד בפירושו [ד"ה ולמה דף לה ע"ב]. וכ"מ קצת מדברי הרב רגל ישרה, ומפסקי התוספות הנזכרים לעיל [ד"ה אס]. דלא כמו שכתבתי לעיל משם התוספות עצמם בספר דעת זקנים, ורבינו הערוך, וספר אמרי נועם, והרב כתנות אור, והרב עיקרי הדט. ועיין מה שכתב הרב כסא רחמים בתוספותיו כאן [ד"ה ודע דף קו ע"ב], ובספרו פני דוד פרשת נצבים אות ג' [דף קד ע"ג]²⁹. ועיין בשו"ת הרשב"א ז"ל קובץ קטן³⁰ סימן רע"ג.

28 כבר כתבתי לעיל שמדברי הרב בן יוחאי ניכר שנמשך אחר הרב טורי זהב בשם פסקי תוספות, אלא שתפס לשון פסקי תוספות באדר"ן. ובנוסחת אדר"ן האמיתית לא משתמען מילי דמר. וכמו כן י"ל גבי מ"ש רבינו אחר סמוך בד"ה והנה, ומנוסחת אדר"ן האמיתית אין משמעות שיעל כל הנקודות אמר עזרא כן.

29 וז"ל החיד"א בספרו פני דוד (ליוורנו תקנ"ב): "והנגלות לנו ולבנינו עד עולם. בספר תורה יש נקודות. והרב כתנות אור בפרשה הביא מאמר אבות דרבי נתן דאמר עזרא אם יבא אליהו ויאמר מפני מה כתבת, אומר לו כבר נקדתי עליהם, ואם יאמר לי יפה כתבת אעביד הנקודה. ופירשה הרב ז"ל על פי סוגית סנהדרין דף מ"ג [ע"ב], עיין שם באור. ובספר אמרי נועם בפסוק זה כתב בפירוש קצת כמו שפירש הרב. ומדברי הרב הנזכר משמע דהא דקאמר עזרא, היינו על נקודות אלה לבד. אך לכאורה נראה מאבות דרבי נתן דעל כל הנקודות קאמר. וכן כתב בפירוש אבות דרבי נתן הנדפס מחדש. וכן משמע קצת בפסקי תוספות מנחות אות ר"א. אך מספר אמרי נועם והערוך ערך נקד משמע קצת דעל נקודה זו דעל לנו ולבנינו וע' קאמר". ובספרו כסא רחמים (ליוורנו תקס"ג): "ודע דמשמע מדברי הרב פנים מאירות בחיבורו על התורה זה שמו כתנות אור דמה שאמר אם יבא ויאמר מפני מה כתבת, היינו על נקודות הנסתרות והנגלות לנו ולבנינו עד עולם דוקא. אך מהתוספות ודעמיהו משמע דעל כל הנקודות קאמר עזרא. וכן כתב הרב אהבת חסד". ומה שכתב בספרו פני דוד: "וכן כתב בפירוש אבות דרבי נתן הנדפס מחדש". עיין רואה שכוונתו לספר אהבת חסד, ואף בספרו כסא רחמים כתב כן במפורש. ואני בער ולא אדע מדוע בספרו פני דוד לא זכר חסד'ו ויסתר דוד.

30 רומא ר"ל לערך (נדפס גם במהדורת צילום, ירושלים תשל"ז). בדפוסים מאוחרים נקרא שו"ת הרשב"א חלק ז'. החבי"ף בספריו (ובפרט בהגהותיו רחמים לחיים על שו"ת הרשב"א חלק ה') מכנה תשובות אלו 'תשובות הקטנות' או 'קובץ קטן'. ובספר ארצות החיים דפוס חדש ירושלים תשס"א שער א אות כג עמ' ד, טעו והטעו בזה (ועיין בספר החפץ חיים סימן מו אות טו דף מד ע"ד וסימן פב אות ד דף עט סוף ע"ג. דוק).

וידו' או ויאמרו' בפיוט ויתנו לך כתר מלוכה' יצחק זילבר

במחזור "כתר מלכות" על ראש השנה (מבית "סידור וילנא"), בחזרת הש"ץ על תפלת מוסף, לפני הפיוט "ויאתיו כל לעבדך" (עמ' תפא) הועתקו דברי ספר "תעודת שלמה" (אם אכן הבנתי נכון שקטע זה הוא ציטוט מספר זה; מחסרונותיו הבולטים של מחזור נפלא זה הוא הקושי הגדול להבחין מי אמר מה, בהעדר ציון מקורות מקצועי), שכתב: "ויאתיו כל לעבדך שאומרים בפולין ובפיהם ומערהיין, תפלה זאת מיוסד ע"פ א"ב, דהיינו אות השלישי מכל חרוז הוא אות מן א"ב כסדרן, דוק ותשכח. לכן נכון לומר במקום ויאמרו תמיד יגדל ה', וידו תמיד יגדל ה'. כי אות השלישי צריך להיות הוי"ו מן הא"ב".

לכאורה לא צריך לשנות את הנוסח הקדמון מכח קושייה זו, שהרי מצאנו בכמה מקומות שבעלי הפיוטים התייחסו לאות הנשמעת במקום לאות הנכתבת, כפי שבמקום סמך כתבו שין שמלית או להיפך. לכן כאן, כיון ש'ויאמרו' נשמע כמו וי"ו, יתכן שזה הנוסח המקורי.

פיוטי הקדושה בנוסח ספרד יצחק זילבר

הבחנתי בדבר מעניין בפיוטים הנאמרים באמצע הקדושה: ידוע שאצל עדת החסידים (נוסח ספרד) נוהגים על פי האריז"ל שהציבור אומר גם את הקטעים השייכים להחזן, כמו בשחרית - 'נקדישך' 'אז בקול' ו'ממקומך', וכן במוסף 'כתר', 'כבודו', 'ממקומו' וכדו'.

במחזור המקורי של מנהגי אשכנז, הפיוטים שמוסיפים בראש השנה נאמרים לפני שהחזן אומר את הקטעים האלו. אבל בנוסח ספרד הבחנתי שהציבור אומרם לפני הפיוטים והחזן אומרם לאחר הפיוטים. לכאורה מה ההסבר להבדל זה, או שגם החזן יאמר הקטעים לפני הפיוטים או שגם הציבור יאמרו את הקטעים הללו אחרי הפיוטים?

אין ספק שאצל מחברי הפיוטים הקדומים בארץ ישראל, הפיוטים היו מיועדים לא לפני הקטעים הללו ולא לאחריהם, אלא נועדו לשמש כתחליף לקטעים אלו. כמו רוב הפיוטים שהיו מיועדים במקורם לשמש כתחליף לברכות התפלה של הש"ץ, כידוע ליודעים. מה שנשאר לנו לפליטה ממנהגם של בעלי הפיוטים של ארץ ישראל הוא מנהג אשכנז בתחלת הקדושה - מתוך ה'סילוק' עצמו 'עולים' לקדושה מבלי מילות ההקדמה של 'נקדישך'.

ישראל דייטעל

'רעות רבות' ו'צרות רבות'

בפרשת וילך (לא, יז): "ומצאנו רעות רבות וצרות". איתא בחגיגה (ה, א) דר' יוחנן כי מטי להאי קרא בכי, אמר עבד שרבו ממציא לו רעות רבות תקנה יש לו, וע"ש מה שפירשו רב ושמואל מאי 'צרות', וראה שם ב"כלי יקר" באריכות. וכן כתוב גם לאחר מכן בפסוק כא: "והיה כי תמצאן אתו רעות רבות וצרות".

אשמח מאד אם יוכל אחד הקוראים לבאר לי לפי זה מדוע בתהלים (עא, כ) אמר דוד המלך ע"ה: "אשר הראיתני צרות רבות ורעות" - הקדים צרות לרעות. וגם מדוע אמר רבות על צרות (אלא שבשני המקומות נאמר 'רבות' אחר העצם הראשון)

יהושע מונדשיין

שמות החיות

לענין שם ונשמה (שהאריך בזה ח' סופר, גל' 60, עמ' 6), אבוה דכולהו הוא ב'שער הגלגלים' (הקדמה כג): "וכמו שנשמות הקדושות כל אחת ואחת יש לה שם ידוע כפי בחינת אבר שממנו חוצבה, וכמו שאמרו רז"ל על פסוק אשר שם שמות בארץ, אל תקרי שְׁמוֹת אלא שְׁמוֹת... ונמצא כי כאשר נולד האדם וקוראים לו אביו ואמו שם אחד העולה בדעתם, אינו באקראי ובהזדמן, כי אם הקב"ה משים בפיהם השם ההוא המוכרח אל הנשמה ההיא, כמו שאמר הכתוב אשר שם שמות בארץ, כפי מקום האבר שבאדם העליון אשר ממנו חוצב... ולכן אמרו רז"ל שמה גרים. גם זהו טעם אל רבי יהושע בן קרחה ורבי מאיר דהו בדקי בשמא...". הדברים אינם ממש זהים, אבל אי אפשר לנתקם זה מזה.

יואל קטן

"חרי האף הגדול"

בענין המשמעות הלשונית והתחבירית של הביטוי 'חרי האף הגדול', רציני לציין שבלקט יושר או"ח, עמ' 119 (במהדורה החדשה העומדת לצאת לאור ע"י מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים ומכון ירושלים: דרשות לימי התשובה, אות ז) כתב המחבר ר' יוזלין בשם רבו המהרי"א בעל תורה"ד: 'ארך אפים. מאריך אפו ואינו ממנה ליפרע, שמא יעשה תשובה. משל לאדם מי שיש לו חוטם ארוך אינו נוה לכעוס כי העשן אינו עולה במהרה, גם אפים לשון חוטם'. לפי הסבר זה 'אריכות האף' (כמשל להנהגת רבש"ע) גורמת דווקא להפחתת הכעס 'כי העשן אינו עולה במהרה', והיא שונה באופן מהותי מ'גדלות' האף שעשויה לבטא דווקא כעס גדול וחזק מאוד.

ישראל יוסף הכהן פרידמן

עוד למקור אמירת 'לדוד ה' אורי וישעי'

א"י בראדט במאמרו אודות "מקור אמירת 'לדוד ה' אורי וישעי' באלול ובתשרי" (גל' 61, עמ' 1-4) ציין שמקור אמירת "לדוד ה' אורי" אינו מספר חמדת הימים, אלא מספר "שם טוב קטן", אי לכך הוסר חשד השבתאות מהנהגה זו.

רציני רק לציין את דברי מו"ר הרה"צ ר' משה הלברשטם זצ"ל בספרו שו"ת "דברי משה", סי' לד, בנוגע למנהגו של זקנו הרה"ק הדברי חיים מצאנז זי"ע שלא לומר מזמור זה שקבלה בידו מבית אבותיו שנמנעו מלאומרו עקב מקורו שהוא מספר חמדת הימים החשוד כספרו של נתן העזתי, וציין לכמה מגדולי החסידות שבדורות הראשונים ובראשם החוזה מלובלין שנמנעו מלאומרו מסיבה זו.

בהמשך דבריו הוא כותב: "ולא תקשי לך, דהא ראינו לעיל דכבר הוזכר ענין אמירת לדוד ה' אורי בשם טוב קטן ובסידור רבי שבת, שהפליגו מאד בחשיבות אמירתו עפ"י רז וסוד, ואיך אפשר לומר דמקור המנהג הוא מהחמדת הימים, ובפרט שהספרים הנ"ל הופיעו עוד לפני הספר חמדת הימים, דהנה אף בהספרים הקדושים הנ"ל הזכירו כבר חשיבות הענין באמירת לדוד ד', מ"מ לא הוזכר בספרים הנ"ל לאמרו בתפילה בציבור והמנהג לאמרו בציבור בשעת תפילה מקורו בחמדת הימים".

לאמיתו של דבר, הן אמנם ספר חמדת הימים נדפס רק בשנת תצ"א, אך אם נייחס אותו לנתן העזתי בהכרח שהוא נדפס לאחר מותו, שכן שבת צבי שר"י עצמו מת בשנת תל"ז ונתן העזתי כמה שנים אחריו, ומסתבר שדבריו היו ידועים בחוגים רחבים, בפרט שכל אלו הספרים המוזכרים בדברי א"י בראדט שיח' הם ספרים שנדפסו לאחר מותו של שר"י שהיה כאמור בשנת תל"ז, ולא יפלא לומר שהמזכירים מנהג זה ראו את דברי החמדת הימים בכת"י או בהעתקה ומשם לקחו מקור למנהג זה.

אנו מעוניינים להרחיב את מעגל מנויי הגליון. נוקירכם אם תאותו לשלוח את הגליון למכריכם ולהציעם להצטרף לרשימת התפוצה. גליון מס' 63 יצא לאור בס"ד בליל יום ו', י"ד בתשרי ה'תש"ע.

© יו"ל על ידי מערכת דאצ'ה

1. נא להקפיד על משלוח החומר כשהוא ערוך ומוכן לדפוס, כדי לחסוך זמן מן העורך התורן. רצוי לעקוב אחר סגנון הפיסוק וציון המקורות הנהוגים בדאצ'ה ולחקותם במידת האפשר. ציטוטי פסוקים יבואו מנוקדים כבמסורה. 2. יש להמנע מהבאת ציטטות ללא מקור מפורט, כמו גם קביעות חסרות אסמכתא. 3. נא לשלוח את החומר במסגרת קובץ word מצורף, ולא בגוף המכתב, פרט לעניינים קצרים. 4. נא לתחום בראש הדברים את ענינם: נושא חדש, שאלה, מאמר, תגובה לפרסומים קודמים, וכיו"ב. בכל תגובה יש לציין: "תגובה ל... גליון...". 5. מסיבות טכניות גדלם של הגליונות אינו אחיד. מתוך כך, ומכוח שלל פגעי הטבע האנושי, יש וחומר הנשלח למערכת אינו מופיע בגליון הסמוך לשליחתו, כי אם בגליונות הבאים. 6. סגנון הכתיבה בדאצ'ה ניכר ברמתו הלשונית, בעדינותו ובנכבדותו. אנא, הימנעו מדרדור השיח למשלבים נמוכים של שפתנו. גבולות הדיון בכל נושא המה גבולות ההלכה. 7. הכותבים מתבקשים לנהוג כבוד זה בזה ולהמנע מסגנון שיח הטעון סרח עודף על הנושא הנידון. 8. הערות והארות תתקבלנה בברכה. 9. כתובת המערכת: datshe@gmail.com.



הערות בענין סדר הקריאה בשמחת תורה

יהודה לנדי

א

סדר הקריאה של שמחת תורה (בא"י שמיני עצרת) ידוע ומפורסם לכל, ובכל זאת ישנן כמה תמיהות בענין. הסדר הנהוג הוא לקרוא חמישה קרואים בפרשת וזאת הברכה, לאחר מכן (אחרי חזרה אין-ספור כדי עליות לכולם) קוראים לחתן תורה, אחריו קוראים לחתן בראשית את פרשת מעשה בראשית מספר תורה אחר, ולאחריו מפטיר בפרשת פינחס מספר תורה שלישי.

מקור סדר הקריאה הוא הגמ' במסכת מגילה (לא, א):

יום טוב הראשון של חג קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים ומפטירין (זכריה ד): "הנה יום בא לה'", והאידנא דאיכא תרי יומי, למחר מיקרא הכי נמי קרין - אפטורי מאי מפטירין? "ויקהלו אל המלך שלמה" (מלכים א ח). ושאר כל ימות החג קורין בקרבנות החג. יום טוב האחרון קורין כל הבכור מצות וחוקים ובכור ומפטירין (מלכים א ט): "ויהי ככלות שלמה". למחר קורין וזאת הברכה ומפטירין (מלכים א ח): "ויעמד שלמה".

ויש להעיר בזה כמה הערות: א. ראשית, בכל החגים מתנתקים מהסדר הקבוע של הפרשיות וקוראים פרשה הקשורה לסדר היום. מדוע אם כן נקראת פרשת וזאת הברכה כחלק מסדר הפרשיות ביום האחרון של החג?

ב. הקריאה שלנו כוללת חמישה קרואים בפרשת וזאת הברכה ועוד חתן תורה, סה"כ ששה קרואים. ההלכה היא שביום טוב קוראים חמישה, ולדעת חלק מהראשונים אין מוסיפים עליהם. כיצד אם כן אנו קוראים למעשה ששה קרואים בפרשת וזאת הברכה?

ג. בארץ ישראל שבה כידוע יש רק שמונה ימי חג קוראים ביום השמיני את פרשת וזאת הברכה, דבר הנראה לנו כמובן מאליה, ובכל זאת צריך ביאור: בכל שאר סדרי הקריאות של המועדים הכוללים יום טוב שני של גליות, משמיטים בארץ ישראל את הקריאה של היום האחרון. ניטול לדוגמא את הקריאה של ימי הפסח. מסקנת הגמרא: "אמר אביי והאידנא נהוג עלמא למיקרי משך תורא קדש בכספא פסל במדברא שלח בוכרא". בארץ ישראל קוראים בשבעת ימי הפסח את אותה הקריאה כבחוצה לה, ואילו את הקריאה של היום השמיני - "כל הבכור" - אין קוראים כלל. מצב דומה בשבועות. מדוע אם כן בסוכות אין קוראים בארץ ישראל ביום השמיני את "כל הבכור" כמו בחו"ל, ונשמיט את קריאת וזאת הברכה?

ב

בטרם אגש לביאור הענין, יש להזכיר שבארץ ישראל נהג בעת חז"ל מחזור קריאה תלת-שנתית, שעל פיו סיימו את התורה אחת לשלוש שנים. זאת לעומת המחזור החד-שנתי שנהג בבבל וכיום מקובל על כל עם ישראל. האיזכור היחידי בגמרא למחזור התלת-שנתי הוא במגילה כט, ב: "אלא... מי מתרמי בההוא זימנא?! אין, לבני מערבא דמסקי לדאורייתא בתלת שנין". הגמרא מדברת על אפשרות שבסביבות ר"ח אדר יקראו בפרשת פינחס, דבר העשוי להתרחש רק אצל בני ארץ ישראל המסיימים את התורה מקץ שלוש שנים.

לא אכנס כאן לכל נושא המחזור התלת-שנתי, ענין מרתק בפני עצמו, כי אם לזאת: כפי שצינתי בימינו נשתכח הדבר, אבל כפי הנראה, בימי הרמב"ם עדיין נהג מחזור זה. הרמב"ם בהל' תפילה (יג, א) כותב: "המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת: מתחילין בשבת שאחר חג הסוכות וקורין בסדר "בראשית"; בשנייה - "אלה תולדות נח"; בשלישית - "ויאמר ה' אל אברהם", וקוראין והלכין על הסדר הזה עד שגומרין התורה בחג הסוכות. ויש מי שמשלים את התורה בשלוש שנים, ואינו מנהג פשוט". קשה לקבל שהרמב"ם מספר לנו עובדה היסטורית שלא נהגה בימיו, בפרט שכתב "ויש מי שמשלים" כמדבר על נוהג מוכר בימיו. בהמשך אצרך עדות היסטורית שאכן כך היה בימי הרמב"ם.

דבר נוסף שיש להקדים: על פי הגמ' הנ"ל יש לקרוא בהפטרה של שמחת תורה "ויעמוד שלמה" מספר מלכים, אך בימינו אנו קוראים את ההפטרה "ויהי אחרי מות משה עבד ה'" מספר יהושע. כתבו על כך התוספות (מגילה לא, א ד"ה למחר): "ויש מקומות שנהגו להפטיר בויהי אחרי מות משה, ושיבוש הוא שהרי הש"ס אין אומר כן. ויש אומרים שרב האי גאון תיקן לומר ויהי אחרי מות משה, אבל אינן יודעין הסברא אמאי שניה סדר הש"ס".

ג

אבוא עתה ליישב את השאלות ולהציע סדר בענין.

ככל הנראה הקריאה המקורית של שמחת תורה בחו"ל היתה בת חמישה קרואים בלבד בפרשת וזאת הברכה, עד ל"ויעל משה". קריאה זו נקבעה מאחר שבפרקי מלכים ודברי הימים המתייחסים לשמונת ימי החג ולסיומו ביום כ"ג בתשרי - יום לאחר צאת החג, ולמעשה היום של שמחת תורה בחו"ל - מוזכרת המשך בעמ' הבא

סיכומי תוכן העניינים:

הערות בענין סדר הקריאה בשמחת תורה

יהודה לנדי

1

בענין מנין השעות בדברי חז"ל

3

יהודה הערשקאוויטש

ומטייל בסוכה

חיים רפפורט

5

נושא לדיון

עוד בענין חצות היום לדעת ר' משה פיינשטיין והמסתעף

7

יצחק זילבר

סדר אמירת קטעי הקדושה והפיוטים בימים הנוראים

9

יצחק ישע' ווייס

תגובות

10

האם נשמט פסוק מזכרונות

אליהו לוי / יהושע מונדשיין

מקור אמירת "לדוד ה"

אליעזר יהודה בראדט

עיונות חמורין משפחות דמים

אברהם אולסונג

אשאלה

12

חידודים לחג הסוכות

יוסף דוד וינגרטן

לשונות של ארגמן

יעקב לויפר

הברכה שבידך שלמה את העם בעת שנפרד מהם לאחר חנוכת בית המקדש. מבחינה זו מתאימה קריאת "וזאת הברכה" להיות מעניינו של יום.

[בדברי הימים (ב, ח-יא) התאריך מוזכר בפירושו: "וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה אֶת הַחֹג בְּעֵת הַהִיא שִׁבְעַת יָמִים וְכָל יִשְׂרָאֵל עִמּוֹ קָהָל גָּדוֹל מְאֹד מִלְּבֹא חֶמֶת עַד נָחַל מִצְרַיִם: וַיַּעַשׂ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצָרָת כִּי חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ עָשׂוּ שִׁבְעַת יָמִים וְהַחֹג שִׁבְעַת יָמִים: וּבַיּוֹם עָשׂוּ עֶשְׂרִים וּשְׁלֹשָׁה לַחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי שֶׁלַח אֶת הָעָם לְאַהֲלֵיהֶם שְׁמֹחִים וְטוֹבִי לֵב עַל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְדָוִיד וּלְשְׁלֹמֹה וּלְיִשְׂרָאֵל עִמּוֹ: וַיְכַל שְׁלֹמֹה אֶת בֵּית ה' וְאֶת בֵּית הַמֶּלֶךְ וְאֶת כָּל הַבָּא עַל לֵב שְׁלֹמֹה לַעֲשׂוֹת בְּבֵית ה' וּבְבֵיתוֹ הַזֶּה."]

בדומה לקריאה קראו את ההפטרה "ויעמוד שלמה". בשלב זה לא היה כל קשר בין הקריאה בפרשת וזאת הברכה לסיום התורה. סביר להניח שאת סיום התורה ציינו בסמוך לאותה עת, קרוב יותר אולי לראש השנה.

בשלב מסוים השתנה הדבר והעבירו לקריאה הזו גם את ענין סיום התורה, על ידי הוספת הקריאה של חתן תורה. כיצד יתכן הדבר? בזהירות רבה אציין את דברי הגמרא בבבא בתרא (טו, א): "דאמר רב יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב: שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן". מדובר על שמונת הפסוקים האחרונים מ"וימת שם משה" עד סוף התורה. רש"י (ד"ה יחיד) מבאר: "כלומר - אין מפסיקין בהם", וכך נפסק בשו"ע (או"ח תנח, ז); לדעת ראשונים אחרים הכוונה שכאן רק העולה קורא ולא הבעל-קורא (ראה תוס' שם ד"ה שמונה והשגת רמב"ד להל' תפילה יג, ו). אולם הרמב"ם מבאר את הגמרא בצורה שונה. זו לשונו (הל' תפילה יג, ו):

שמונה פסוקין שבסוף התורה - מותר לקרות אותן בבית הכנסת בפחות מעשרה; אף על פי שהכל תורה, ומפי משה מפי הגבורה הן, הואיל ומשמען שהן אחר מיתת משה רבנו, הרי נשתנו, ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן.

על פי הרמב"ם "יחיד קורא אותן" הכוונה שאין צורך בציבור. על פי זה יתכן שהמנהג לסיים את התורה בשמחת תורה לא פלל דבר מעבר לתוספת קריאה של הפסוקים האחרונים ללא ציבור, וככל הנראה גם ללא ברכות. בכך נבין מדוע חתן תורה אינו נחשב עליה נוספת על חמשת הקרואים של יום טוב.

כאשר מובנה של קריאת "וזאת הברכה" בשמחת תורה השתנה מקריאה בסדר היום לקריאה של פרשה מסדר הפרשיות, השתנתה גם קריאת ההפטרה. ההפטרה כידוע היא מעין הקריאה, ולכן החלו לקרוא "ויהי אחרי מות משה" שהוא מעין הפרשה.

בארץ ישראל נהג המחזור התלת-שנתי ולא היה צורך בקריאת וזאת הברכה לסיום התורה באותה עת, ואם כן יש להניח שאכן קראו בארץ ישראל ביום השמיני את "כל הבכור" כמו בחוץ-לארץ, בדומה לשאר קריאות המועדים שבהם קריאה אחת לבני ארץ ישראל וחוצה לה. בכך מיושבת הקושיא השלישית ששאלנו.

כאשר המחזור החד-שנתי התקבל בארץ ישראל, היה צורך לקרוא את פרשת וזאת הברכה בשמיני עצרת שכן לא היתה שבת פנויה לקריאת וזאת הברכה.

ד

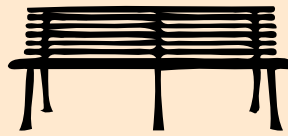
הנוסע רבי בנימין מטודלה שתיעד את מסעותיו בספר "מסעות רבי בנימין" הגיע גם למצרים. שם (כנראה בקהיר) הכיר שני בתי כנסיות - אחד של אנשי ארץ ישראל ואחד של אנשי בבל. הוא מספר שאנשי בבל קראו את התורה במחזור חד-שנתי כפי שהכיר מספרד מולדתו, אבל אנשי ארץ ישראל "עושים מכל פרשה ג' סדרים, ומסיימים את התורה לסוף שלוש שנים" ("מסעות של ר' בנימין ז"ל", מהד' ר' מ' אדלר, לונדון תרסז, עמ' סג). רבי בנימין היה בן דורו של הרמב"ם ואם כן ברור שדברי הרמב"ם אודות ה"יש מי שמשלים" אמורים על נוהג שהרמב"ם הכיר, כפי שהזכרנו לעיל. אף מסמכים מהגניזה הקהירית מוכיחים שבאותה תקופה נהג עדיין המחזור התלת-שנתי.

רבי בנימין מוסיף: "ויש ביניהן מנהג ותקנה להתחבר כולן ולהתפלל יחד ביום שמחת תורה וביום מתן תורה". משמעות הדבר לדעתי היא שבשבתות נמנעה התערבות בין בני ארץ ישראל ובני בבל כי השתנו בקריאותיהם, ורק בחגים ניתנה להם הזדמנות להתאחד שכן אז קראו בסדר היום. העובדה שהתפללו יחד ביום שמחת תורה מוכיחה שהיתה קריאה זהה לשניהם. בני בבל שקראו במחזור חד-שנתי בודאי קראו את וזאת הברכה. בני ארץ ישראל, לעומת זאת, גם קראו את וזאת הברכה, אבל לא כפרשה מן המניין אלא כקריאה רגילה של חג כפי שהיא מופיעה בגמ' במגילה.

אגב, ניתן להוכיח שבני ארץ ישראל שנהגו במחזור תלת-שנתי סיימו את התורה בשבת "רגילה" ולא בשמחת תורה, מדברי התוספתא (מגילה ג, י): "אין משיירין בסוף הספר אלא כדי שיקראו שבעה; שייר כדי שיקראו ששה - קורא אותן ששה ועוד שבעה בחומש [אחר]. אין משיירין בסוף התורה אלא כדי שיקראו שבעה; שייר כדי שיקראו ששה וקראו אותן ששה - חוזר הענין וקורא אותן שבעה". מתוספתא זו מוכח שקריאת "וזאת הברכה" היתה קריאה בת שבעה קרואים. על כרחנו מדובר בקריאה של שבת ולא של יום-טוב, וככל הנראה מדובר על התקופה שבארץ ישראל נהג המחזור התלת-שנתי.

ה

לסיום אתייחס בקצרה למצב בשנה זו שבה שמיני עצרת בארץ ישראל יחול בשבת. בכל החומשים עד לאחרונה היו רק שש עליות ב"וזאת הברכה". בחוץ לארץ מעולם לא היתה בעיה של שבת בשמחת תורה, שכן יום שמחת תורה בחוץ לארץ אינו יכול לחול בשבת. שש העליות כוללות חמשה קרואים וחתן תורה. בארץ ישראל החלו במקומות מסויימים לקרוא בשבת שמיני עצרת שבעה קרואים ב"וזאת הברכה" עד "ויעל משה" כדי למלא את החיוב של שבעה קרואים בשבת. תלמיד-חכם אחד העיר לי שאין צורך בכך, שכן יש חמישה קרואים ועוד חתן תורה ועוד חתן בראשית - סך הכל שבעה ומפסיר. מבלי להתייחס לשאלה אם חתן תורה יכול להחשב עלייה (שיטת הרמב"ם), ברור הלא מהתוספתא (מגילה שם) שאין לצרף עליות משני חומשים, ולכן אם שירר פחות משבעה קרואים בחומש אחד חייבים לקרוא שבעה נוספים בחומש הבא כדי לקיים את ההלכה של שבעה קרואים, ולא ניתן להסתפק בעליה אחת בחומש השני עם צירוף ששת הקרואים בחומש הראשון. בסוף התורה כאשר לא ניתן להמשיך בחומש הבא, יש צורך לחזור על הקריאה ולקרוא שבעה קרואים. יצא לפי זה שלא ניתן לצרף את חתן בראשית לשבעה קרואים.



בענין מנין השעות בדברי חז"ל

יהודה הערשקאוויטש

כהמשך למאמרי בגל' הקודם (62, עמ' 1) בענין חשבון אורך השעה ביקשני ידידי י"ב רוזנבלום להאריך קצת בענין מספר השעות שביום לדברי חז"ל. דברים אלו כבר התפרסמו בחלקם במקומות שונים, וכל פרשה שנאמרה ונשנית וכו'.

המילה "שעה" מופיעה במקרא פעם אחת בלבד, בדניאל ט, ז: "אשתומם כשעה חדה", ופירושה - רגע (את רגע אחד שבשמות לג, ה תרגם אונקלוס "שעה חדה"). במקרא לא מצאנו כלל חילוק היום לשעות. החילוק היחיד שמצאנו במקרא הוא חילוק הלילה לאשמורות, ראה שמות יד, כד, שופטים ז, יט ושמואל א יא, יא, וחכמים נחלקו אם שלש אשמורות הן אם ארבע (ראה ברכות ג, א). ואם יש חילוק אשמורות ליום לא ידענו.

בדברי האחרונים מצאנו שלש שיטות בחילוק היום לשעות:

א. ב"תומים" (סימן ל, ס"ק יג) חידש 'דבר נפלא ואמיתי' (לשון ה"אור שמח", הל' עדות א, ד), שמדאורייתא אין לנו דרך לחלק היום ליותר משנים - לפני חצות, שאז השמש עולה ולאחר חצות, הזמן שהשמש מתחילה לשקוע. לדבריו, חלוקתנו את היום לכ"ד שעות היא מהסכמת המין האנושי, ובהסכמה אחרת ניתן יהיה לחלק את היום לשלושים או אף למאה חלקים, אבל היום בטבעו מתחלק רק לשנים - לפני חצות ולאחר חצות. לפי זה יום שלם המורכב מיום ולילה נחלק לשלושה חלקים. וכן כתב הגר"א בפירושו למשלי (ג, כג) וזו לשונו: "כי היום נחלק לשנים - יום ולילה, והיום בעצמו נחלק לשלושה - ערב, בקר וצהרים, והערב כלול משניהם כי הערב אינו נחלק בין תחילת הלילה לאמצע הלילה, מה שאין כן היום שהוא חלוק". [אולם בכל זאת ניתן לחלק את הערב לשני חלקים טבעיים, החלק הסמוך ליום שלפניו והחלק הסמוך ליום שלאחריו, ונמצא שיום שלם מורכב מארבעה חלקים. אפשר שזה הוא טעמו של שמואל בערבין נו, א המונה לשנת החמה שס"ה יום ורביע - על אף שמנין זה אינו מדויקד כמבואר בהל' קדח"י, א שאורך השנה כשס"ה יום ה' שעות ונ"ה דקות - כיון שאין מציאות כלל של מנין טבעי מדאורייתא פחות מרביע יום, ולפיכך מונה שמואל רביע יום נוסף על השס"ה, ותפס המנין הקיים בתורה.]

ב. ה"פני יהושע" בחידושי (מהד' בתרא למס' ברכות ג, א) כתב וזו לשונו: "נראה מפשטי מקראות דיום ולילה אינן מתחלקות אלא לי"ב שעות כיון שהדבר תלוי בחשבון י"ב מזלות...". פירוש הדברים, כיון שבמשך שנה שלמה סובבת השמש את כל הגלגל השמיני שבו הכוכבים (ראה הל' יסודי התורה ג, א), ומכיון שאורך שנת חמה כ"ב חדשי לבנה בקירוב, לפיכך חילקו התוכנים את הגלגל השמיני לשנים עשר חלקים שוים ולכוכבים הנמצאים בכל חלק וחלק כינו על פי הצורה הנדמית במתיחת קוים דמיוניים ביניהם. נמצא, שבחדש ניסן - החמה בחלק (או במזל) טלה, בחדש אייר - שור, סיון - תאומים וכן הלאה. מכיון שהגלגל השמיני סובב את הארץ בכל יום בתנועה היומית, יוצא אם כן ששנים עשר מזלות אלו סובבים את הארץ בכל יום. לפי זה מסביר ה"פני יהושע" שזמן זריחת כל מזל ומזל הוא הנקרא שעה ולכן היום נחלק לשנים עשרה שעות. [אמנם לא אדע לכוון לשונו אודות "פשטי המקראות" המורים כן, על אלו מקראות יכוננו דבריו.]

לאור דברים אלו יש לפרש המדרש המובא בתוספות (חולין מ, א ד"ה הא), ששנים עשר מלאכים מנהיגים את החמה, שכוונתו למהלך השנתי והמלאכים הם שנים עשר המזלות, או למהלך היומי והמלאכים הם שנים עשרה השעות.

ג. ב"חזון איש" אורח חיים (סימן יג, מכתב א [נכתב לר' אליעזר פלצ'ינסקי]) כתב וזו לשונו: "שהתורה חלקה את היום השלם המזווג מיום וליל לכ"ד חלקים ואנו קורין לכל חלק בשם שעה, וזה ניתן בסוד העיבור כדאמרו ר"ה כ"ה ע"א דחידוש הלבנה כ"ט י"ב תשצ"ג מתתר"ף שהשעה נחלקת". וראה שם באורך על מהות ענין השעה. ושם בסימן קלח, אות ד, האריך עוד בענין סוד העיבור וזו לשונו: "כ"ט י"ב תשצ"ג הנאמר בגמרא היא תורה וכל תורה שבגמרא היא התגלות תורה שבע"פ שנתגלה ע"י חכמי הגמרא כו' ופעם היו דבריהם בקבלה ממש איש מפי איש ופעם שזכו ברוח קדשם בדקדוק התורה שבכתב והמשנה שבידם להחזיר הנשכחות וכמו שאמרו בירושלמי דבר שמסרו עצמם החכמים עליהם זכו להם כנתינתן מסיני ונתנו כולן מסיני להתנהג בהן...". אולם ב"חזון איש" יורה דעה (סימן פה, אות עד) כתב כמסתפק בזה, וזו לשונו שם: "והא דמונין שעות למעל"ע ענינו מכונת התורה ולא הסכם מדיני כו' וכ"ז צריך תלמוד ואין בידינו להכריע בזה". [והנה בשליטת המזלות שצ"ס חנכ"ל - שליטת כל מזל ומזל היא שעה אחת מכ"ד ביום, מתחיל בשבתי וכלה בלבנה כסדר הגלגלים מלמעלה למטה, ראה שבת קכט, ב וקנו, א, והאריך בזה ר' שבתי דונולו בספרו "חכמוני", הוא פירוש ספר יצירה, פרק ד. ולפי זה נמצא שעל פי הטבע בכל שעה שולט מזל מיוחד ובכל שעה ושעה מתחלף המזל, ואם כן אפשר לחלק היום לשעות טבעיות כפי שליטת המזלות, וצ"ע.]

סיכום הדברים, מצאנו שלש שיטות באחרונים אודות מספר השעות ביום: ארבע (או שלש) שעות, שנים עשרה שעות ועשרים וארבע שעות. והרבה יש לפלפל בשיטות אלו, בענין וסת השעות למאן דסבירא ליה וסתות דאורייתא, ובהא דמונין שעות בקדשים (ראה זבחים כה, ב). ואולם ב"חזון איש" אורח חיים, סימן יג שם, כתב: "ולא נמצא שום דין מדיני התורה שיהא צורך בו לדעת מה נקרא שעה בתורה", וכל זה צ"ע רב.

ב

בדעת חז"ל מצאנו לרוב שמונים כ"ד שעות ליום, בברכות, בפסחים ובמקומות רבים אחרים, אולם בכמה מדרשי חז"ל מצאנו שמונים ליום שלם י"ב שעות דוקא ולא כ"ד שעות. כדוגמת לשון "בריייתא דמזלות" (סימן ח; הודפסה ע"י רש"א

ורטהימור, בתי מדרשות, חלק ב): "חמה מהלך את המזל לשלשים יום וחמש שעות ורביעי. נמצא גומר לשנים עשר מזלות - לשלש מאות ששים וחמשה ורביעי יום, שהם שנים עשר חדשי חמה". אם נחלק 365 יום ורבע ב-12 חודשים יעלו בידינו 30 יום ו-10 שעות וחצי - אם נמנה 24 שעות ליום! על כרחנו ש"ברייטא דמזלות" מונה 12 שעות ליום והחשבון עולה יפה (והשוה ל"פרקי דרבי אליעזר", פרק ו: "וימות חדש החמה - שלשים יום עשר שעות ומחצה").

כן יש להוכיח גם ממדרש תהלים (יז, אות ד): "בוא וראה רחמיו של הקדוש ברוך הוא, שאף על פי שבחר לו דוד דבר שלשה ימים שהן עושין שלשים ושש שעות, מה כתיב? "ויתן ה' דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד" (שמואל ב כד, טו)... אמר רבי תנחומא: נכנסו עשרת הדברות ושני הלוחות וחמשה ספרי תורה ושלשה אבות ושבעת ימי השבת ושמונת ימי מילה - הרי שלשים וחמשה כנגד שלשים וחמש שעות, ובקשו רחמים לפני הקדוש ברוך הוא לוותר להם שעה אחת לכל אחד ואחד בזכותו, שאם יכלו ישראל מן העולם אין מי שישמור אותם ויבטלו מאליהן, וביטל הקדוש ברוך הוא מהם שלשים וחמש שעות, ואותה שעה שנשתיירה - מתו בה מהם שבעים אלף". מפורש יוצא מפי המדרש ששלושה ימים הרי הם 36 שעות בלבד - 12 שעות ליום!

אף ב"פסיקתא רבתי" (פרשה מז, פיסקא מנה אחת אפים) נאמר: "ויום ראשון של עולם נבראו המאורות ולא נתלו עד יום ד' ועכשו האריכה אותה אורה שלשה ימים שהן ל"ו שעות". אולם המשך הדברים שם קשה להבנה וצריך עיון.

וכן בדברים רבה (פרשה ב, סימן יא): "דוד אמר יעשה לו כבלים של י"ב ליטרין, שנאמר (תהלים כ, ב): "יענך ה' ביום צרה", כשם שהיום שתיים עשרה שעות...". ובלי ספק כונת המדרש - הדורש את הכתוב "יענך ה' ביום צרה" - ליממה שלמה. ניתן להביא עוד מדרשים רבים ההולכים בדרך זו ונלאיתי לכותבם (וראה להלן).

ג

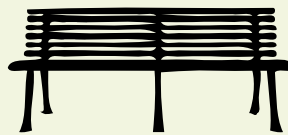
בחלוקה זו של 12 שעות ליום נקראות השעות "שעות גדולות", כמפורש ב"ברייטא דשמואל" (פרק ה): "חמה מהלך את המזל לשלשים יום וחמש שעות גדולות ורביעי". וזו כוונת ה"פרקי דרבי אליעזר" (פרק ז): "ואין כח בעין לראות הלבנה עד שמונה שעות גדולים, בין בראש מולד לבנה בין בסוף מולד לבנה", שפירושו שאי אפשר לראות את הלבנה החדשה עד שעברו מן המולד 8 שעות גדולים שהם כ-16 שעות שלנו, וכן היא המציאות שלפנינו. וראה בפירוש ספר יצירה לר' יהודה אלברצלוני (דפוס ברלין, עמ' 248) המביא ברייתא זו לשונה: "לכל יום כ"ד שעות קטנים שהן י"ב שעות גדולות יום ולילה...". ובשו"ת תשב"ץ (א, סימן קט) לא נחית לכל זה, עיין שם.

מפתה מאד לחשוב שהתפתחות מנין השעות החלה מן המעט אל הרב. פירוש, שמדאורייתא אין ליום אלא ארבע שעות כדברי ה"תומים"; במשך הזמן למדו האנשים למנות 12 שעות ליום שלם, כי מנו למהלך הטבעי של 12 מזלות בכל יום, כדברי ה"פני יהושע"; עם התפתחות החברה, כשנוצר צורך לחלק את היום לחלקים קטנים יותר, חלקו כל שעה לשנים.

על פי זה נוכל להצביע על המדרש בבראשית רבה (פרשה ק, סימן ט): "ויאמר אליהם יוסף כו... וידבר על לבם... דברים שהן מנחמין את הלב; אמר להם... נמשלתם ככוכבים, מי יכול לסייף את הכוכבים?! עשרה כוכבים בקשו לאבד כוכב אחד ולא יכלו לו, שנים עשר שבטים - מה אני יכול לשנות סדרו של עולם?! מפני שהם כנגד שתיים עשרה שעות ביום וכנגד שנים עשר מזלות ברקיע...". כמשקף את המנהג הקדום למנות 12 שעות ליום. ואילו מאוחר יותר, כאשר מנו 24 שעות ליום, נשנה המדרש באופן אחר (ילקוט שמעוני, בראשית, רמז קסב): "אמר להם אתם מנהג סדרו של עולם - י"ב שעות ביום, י"ב שעות בלילה, י"ב חדשים, י"ב מזלות, י"ב שבטים - יכול אני לבטל מנהג סדרו של עולם...".

אחרי שחז"ל קבלו על עצמם את השעות הקטנות, כינו את השעות הישנות בשם "שעות גדולות". לפי זה, כל מקום שמצאנו בדברי חז"ל י"ב שעות סתם יש לבדוק אם היינו 12 שעות של יום שלם - יום ולילה - או שמא הכוונה ל-12 שעות יום בלבד. למשל, הברייטא המובאת בסנהדרין לח, ב: "אמר רבי יוחנן בר חנינא, שתיים עשרה שעות הוי היום; שעה ראשונה - הוצבר עפרו, שניה - נעשה גולם, שלישית - נמתחו אבריו...", אשר כל בעלי העיבור סוברים שהמדובר ב-12 שעות קטנות של יום דוקא (ראה תוספות ר"ה ח, א ד"ה לתקופות; פירוש ר' עובדיה להל' קדוש החדש, פרק י), ואילו לדברינו נראה יותר שהמדובר ב-12 שעות גדולות (אם כי בבראשית רבה, פרשה יב, סימן יד, מבואר שמלאכת הבריאה לא היתה אלא ביום).

אלא שתיאוריה זו טעונה בדיקה, משום שבכתבי חז"ל הקדומים, המשנה והתוספתא וכיוצא ב, לא מצאנו ולו רמז קל ל"ב שעות גדולות ביום. כל המקורות שהוזכרו, העוסקים ב-12 שעות גדולות, אלו מקורות מאוחרים-יחסית. ואכן בספרו של ביקרמן, Chronology of the Ancient World, עמ' 14 והלאה, מעלה - למרבה התמיהה - ש-24 שעות קטנות קדמו ל-12 השעות הגדולות. אך מכיון שביקרמן לא הביא תיעוד רב, עדיין יש להשאיר את השאלה פתוחה - מה קדם, החלוקה לשעות גדולות או לקטנות.



”ומטייל בסוכה”

חיים רפפורט

א

”תנו רבנן: ‘תשבו כעין תדורו’ - מכאן אמרו: כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד... אוכל ושותה ומטייל בסוכה, ומשנן בסוכה (סוכה כח, ב). למלת ”מטייל” בנדו”ד מצינו בכללות שני פירושים (כמה מהמקורות דלהלן הובאו באנציקלופדי תלמודית, ערך ישיבת סוכה):

א. בספר הערוך ערך ’טייל’ (הראשון) כתב: ”פירוש מהלך”, ומציין ל”סוף גמרא דפרק הישן, ומטייל בסוכה”. כך גם בסידור היעב”ץ הל’ סוכה: ”הולך אילך ואילך”. ובסוד ושורש העבודה, שער האיתון, פרק יב: ”טיול הוא כמו שהולך האדם לפעמים הילך והילך, ולפעמים הוא יושב, אף שלא בשעת אכילה ושתיה”.

ב. בפירוש קדמון למס’ סוכה (הוצאת רמ”י הכהן בלוי, ניו יורק תשל”ה) כח, ב (עמ’ דיט): ”ומטייל, ומפיג עצמו בסוכה” (בערוך ערך פג (השלישי): ”פירוש לעלוך”; השוה גם ללשון בפירושי ריבב”ן (בתוך ספר ’גנזי ראשונים עמ”ס סוכה’, ירושלים תשכ”ב) סוכה כח, ב (עמ’ 254): ”ומטייל עם ארחיו ואוהביו בסוכה”). ובספר שבילי דוד (להגר”ד זילברשטיין, מונקאטש תרל”ד, אורח חיים, סוף סימן תרלט) כתב: ”ענין טיול המוזכר כאן הוא שישב במנוחה, לא כמו טיול דעלמא” שפירושו מהלך. וכן משמע קצת ממה שכתב הר”ן על הרי”ף (פסחים ז, ב בא”ד): ”אילו רצה לאכול מעומד ולטייל בסוכה מעומד הרי יצא ידי חובתו”, עיין שם; מלשון זה משמע לכאורה שטייל טיול גם בישיבה.

פירוש זה ב”מטייל” קשור כנראה עם פירוש הערוך ערך ’טייל’ (השני) שמפרשו מלשון ’טולא’ כלומר צל. הערוך שם מביא בקשר לזה הא דאיתא (כתובות סב, א) לענין [עונות] הטיילין [בכל יום]: ”מאי טיילין... כגון רב שמואל בר שילת דאכיל מדידי ושותי מדידי וגני בטולא דאפדני”. וכתב הערוך ש”על כך נקרא טייל, שלן בצל אפדנו” (וכן כתבו בתוס’ ד”ה טיילין למס’ כתובות שם, וראה שיטה מקובצת שם). והרמב”ם (הל’ אישות יד, א) כתב בגדר הטיילין: ”בני אדם הבריאים הרכים והענוגים שאין להם מלאכה שמכשלת כחן אלא אוכלין ושותין ויושבין בבתייהן”.

נראה לפי זה שטיול הוא מלשון שחוק, שעשוע ותענוג, ועל דרך מה שפירשו (כתובות שם) לענין ”הטיילין” ”מפנקי דמערבא”. גם בלשון המדרש (שמות רבה, מהדורת שנאן, יא, ג) מצינו: ”למה הביא ערוב על המצריים, לפי שהיו אומרים לישראל הביאו לנו דובים ואריות כדי להיות המצרים מטיילים בהם”. וכן הוא בכמה מקומות בש”ס, ומהם: 1. סוכה נג, א: ”לוי הוה מטייל קמי’ דרבי בתמני סכיני”; 2. יבמות קיד, א: ”ולטיילו התם”, ופירש רש”י: ”ישחקו שם”; 3. בבא בתרא צא, ב: ”כד הוו מטיילין טליא וטלייתא”, ופירש רשב”ם ”מטיילין - משחקין” (וראה לקוטי שיחות חלק כו, עמ’ 123 ושם הע’ 80, בביאור לשון הרמב”ם הל’ יסודי התורה ד, יג: ”לטייל בפרדס”).

ב

והנה בביאור דיני מצטער פטור מן הסוכה כתב בספר יראים (סימן תכא, ובדפ”ר: סימן קכג) והובאו דבריו במרדכי (סוכה, פרק ב, סימן תשמ) ובהגהות אשר”י (שם, סימן יב) ובהגהות מיימוניות (הל’ סוכה ו, ב, אות א) ובשבלי הלקט (סימן שמג), וזו לשונו: ”דוקא שעשה סוכתו מתחלה במקום הראוי לאכול ולשתות ולישן בה, ונולד לו הצער אחר כך, אבל עשאה מתחלה במקום הראוי להצטער באכילתו או בשתייתו או בשינה, כגון שירא מגנבים ומלסטים, לא מיבעיא דלא מיפטר בה, אלא אפילו אין סכנה באכילה ושת’ אלא בשינה, לא יצא ידי חובתו כלל, אפילו באכילה, דהא כעין דירה בעינן; כיון שאין יכול לעשות בה כל צרכיו, אכילה ושת’ ושינה בלא צער, מתחלה לא הויא סוכה, כיון דלצעורי קיימא”. והובאו דבריו להלכה בבית יוסף, אורח חיים, סימן תרמ וברמ”א שם, סעיף ד.

ובשו”ת ”אבני נזר” (אורח חיים, סימן תפ) הביא ספיקת השואל ”אם מה שכתב רמ”א ’כל צורכו’ הכוונה אפילו שאר צרכים שאינה אכילה ושת’ ושינה, והוא, הכלל [’כל צורכו’], מוסיף על הפרט [’אכילה ושתיה ושינה’], ו... אורחא דמילתא שלשה דברים אלו, והוא הדין לשאר דברים”. והשיב האבני נזר, שמלשון ספר יראים (והראשונים הנ”ל) משמע ששלש אלו, אכילה, שתיה ושינה, דוקא הם, שהרי סדר דבריו הוא [”כיון שאינו יכול לעשות בה” כל צרכיו אכילה ושת’ ושינה [”... לא הוי סוכה”], והוא ”כלל ופרט”, ובכהאי גוונא אין בכלל אלא מה שבפרט, והיינו משום ש”עיקר ישיבת הסוכה אכילה ושת’ ושינה” (לשון רש”י סוכה כ, ב. וראה גם פירוש רש”י לערוכין מד, א: ”כדי שיאכל וישתה וישן, עיקר מצותה של סוכה בשלשה דברים הללו”. ובביאור כוונת רש”י שכתב שדוקא שלש אלו הם ”עיקר” במצות הישיבה בסוכה, אולי יש לומר שלדעתו על אף שמקיים מצוה

בטיול בסוכה, אין איסור לטייל חוץ לסוכה וכמו שכתב רבנו תם בספר הישר (חלק השו"ת, סי' ע) לענין "מטייל בסוכה, דטיוול לא בעי סוכה מ"מ מצוה קעביד", וכן הוא בתוס' ר"י החסיד למס' ברכות יא, ב: "בטיול ושינון לא מצינו איסור חוץ לסוכה".

אבל בשו"ע רבינו הרב (אורח חיים, סימן תרמ, סעיף ו) כתב בפירוש "שכל סוכה שאינו יכול לאכול ולשתות ולטייל ולישן בה כו' אינה נקראת דירה כלל". [בספר 'פסקי תשובות - לפי סדר המשנה ברורה' (מהד' ויינרעב) חלק שישי (ירושלים תשנ"ז) אר"ח שם (עמ' שפא) כתב: "הדבר ברור שאין לפסול אלא בסוכה שאינה ראויה לאכילה ושתיה או שינה. אבל אם ראויה לאכילה ושתיה ושינה אך אינה ראויה לשאר דברים כגון לבלות שם או ללמוד ודומה אין הסוכה נפסלת בכך". ובהע' 20 (עמ' שפב) ציין לשו"ת אבני נזר. ולפלא הוא, שבספר שמטרתו היא להיות 'מאסף לכל המחנות' השמיט לגמרי את דעת הרב, והכריע מדעת עצמו כהאבני נזר.]

והנה באבני נזר שם רצה להוכיח גם מסברא שאין הסוכה צריכה להיות ראויה לטיול: א. כיון ש"שיעור סוכה שבעה על שבעה, גופו אמה ושולחנו טפח, ולבית הלל אמה על אמה כשיעור גופו, (ו) איך יטייל ואינו יכול לזוז אנה ואנה"; ב. "משיעור גובה סוכה למדנו שהיא עשרה טפחים שאפילו לעמוד בה אינה ראויה רק לישב על הארץ ואיך יטייל".

אבל שתי ראיותיו של האבני נזר אינן עולות יפה אלא אם ננקוט ש'טיול בסוכה' פירושו 'הילוך בסוכה', אבל אם נימא שפירושו 'נח בסוכה' הרי לא הוכיח כלום כי שפיר שייך לנוח בסוכה קטנה ונמוכה. ואכן נראה שהרב בשולחנו נקט כפירוש השני.

ג

ויעויין בדברי הרמב"ן במלחמות ה' (סוכה ג, ב) שכתב בא"ד: "דטעמא דב"ש בסוכה קטנה [דצ"ל מחזקת ראשו ורובו ושולחנו] נמי משו"ה הוא, משום שמא יביא שולחן וימשך אחריו, וכ"ש הוא [מסוכה גדולה], דכיון שאין לו מקום בסוכתו להניח בו שולחנו פסולה, שאם מניחו בחוצה לה ימשך אחר שולחנו; אפילו לישן ולשנן ולטייל בה או לאכול ופתו בידו פסולה, שכל שאינה ראוי לאכילה כדרכה **ולכל מילי דסוכה** אינה סוכה".

ומלשון הרמב"ן שכתב שסוכה שאין בה שיעור ז' על ז' "אפילו לישן ולשנן ולטייל בה כו' פסולה", משמע ששייך לטייל בסוכה קטנה של זע"ז טפחים, ואם כן צריך לומר שנקט גם הוא כפירוש השני הנ"ל בגדר טיול בסוכה.

ויעויין בתוספת ביכורים לבכורי יעקב (סימן תרמ, ס"ק טו), שהבין את לשון הרמב"ן "שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה **ולכל מילי דסוכה** אינה סוכה" אמורה גם על טיול שהזכיר לפני זה, אלא שכתב ש"מ"ש הרמב"ן שצריכה ראויה ג"כ לטייל בה ע"כ לאו דוקא הוא שלא שייך שיטייל בסוכה שאין בה אלא שבעה על שבעה, אבל על פי הנ"ל שטיול פירושו לישב במנוחה וכיו"ב שפיר אפשר לומר כי בדוקא נקט הרמב"ן טיול, כי גם זה שייך בסוכה קטנה וכמשנ"ת.

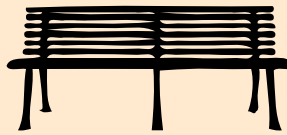
[אמנם כל זה לפלפולא, אבל להלכה למעשה, לא מצאתי נפק"מ בכל הנ"ל, שהרי אם נקטינן שטיול פירושו הילוך אנה ואנה פשוט ע"כ צ"ל שאין הסוכה צ"ל ראויה לכך וכמ"ש באבנ"ז להוכיח מזה שסוכה זע"ז כשרה, ואם נקטינן שטיול פירושו לישב במנוחה, הרי מכיון שבלאו הכי צריכה הסוכה להיות ראויה לשינה, מסתמא הוא הדין גם ראויה לשיבה במנוחה, ובכלל מאתיים מנה.]

ד

בשו"ת שבסוף ספר "נחלי דבש" (להגאון ר' יצחק דוב הלוי באמבערגער זצ"ל), סימן ו, התקשה השואל בדברי הברייתא (סוכה כח, ב) המונה עניני הדירה שצריכים להיות בסוכה "אוכל ושותה ומטייל בסוכה... אוכל ושותה ומטייל בסוכה", ואילו שינה בסוכה לא קאמר.

ותירץ בנחלי דבש שטיול בנדון דידן (אין פירושו ההילוך אנה ואנה אלא) פירושו - על פי לשון הגמרא כתובות שם "וגני בטולא דאפדני" - "השינה בצל האהל, וזו כוונת הברייתא 'ומטייל בסוכה' - שישן בה". וזה ששינתה הברייתא וכתבה מטייל במקום וישן הוא כדי שתכלול בדבריה גם שינת עראי שגם זו במשמעות "מטייל", ולפי זה לא מבעיא שלא השמיטה הברייתא החיוב שינה בסוכה אלא שביארתה היטב, שבכלל דבריה גם שינת עראי נכלל לחיובא".

אבל דבריו צריכים עיון, כי בלשון הברייתא שהובאה בפסיקתא זוטרותא (פרשת אמור) איתא "אוכל ושותה בסוכה וישן בסוכה ומטייל בסוכה", הרי שישן ומטייל הם שני דברים שונים זה מזה. גם בכמה ראשונים, בטור ורמ"א סימן תרלט (ובפוסקים שנמשכו אחריהם) כתבו "וישן ומטייל".



עוד בענין חצות היום פיינשטיין ומהסתעף

יצחק זילבר

נהנתי עד מאוד לקרוא את דברי יהודה הערשקאוויטש (גל' 62, עמ' 1) בעקבות דברי על חצות היום לדעת ר' משה פיינשטיין ז"ל (גל' 61, עמ' 4). ברצוני כאן להתייחס למס' נקודות הזקקות הבהרה נוספת.

תחילה לנושא העיקרי, שיטת ר' משה על חצות היום: מוכרחני לומר שאחר קריאת דבריו של יהודה אינני בטוח לאן דעתו נוטה, האם הוא מסכים עם תמיהתי על שיטת ר"מ וכוונתו אך לבאר כיצד הגיע ר"מ לסברא זו, או שלדעתו קיים ביאור נכון לשיטת ר"מ? בה במידה שדבריו בהירים בשאר הענינים, כך נותרו הם עמומים באשר לשאלה זו.

שיטת היעב"ץ

כתנא דמסייע לשיטת רמ"פ, מביא יהודה את בעל "מנחת אלעזר". לצורך זאת הוא מקדים את שיטת היעב"ץ החולק על הרמב"ם וסובר שיש לחשב את שעות היום בשעות שוות. על שיטת היעב"ץ מקשה יהודה: "...שהרי אינו לוקח בחשבון את משוואת הזמן, ואם כן גם לשיטתו המלכים ישנים יותר בתקופות משתנות".

נוראות נפלאתי על בקי שכמותו השואל קושיא כזו. לא לבד שדבריו נסתרים מן השכל הישר אלא אף נסתרים הם מדבריו שלו עצמו, שכן לעיל כתב: "זמן זה (השעון הממוצע) שימושי רק אם יש גישה לשעון מדויק. שעון מדויק הומצא רק באמצע המאה השבע-עשרה. אפילו אם יש גישה לשעון מדויק, הוא נצרך רק לאנשים שחייבים לדייק בזמן. למעשה שימוש נרחב בזמן ממוצע אזורי נעשה רק לקראת המאה התשע-עשרה, ועד סוף המאה התשע-עשרה היו עיירות שכוונו את השעון כל יום לפי החצות האמיתי". האם הוא מתמה למה, לפי היעב"ץ, לא תקנו חז"ל את הזמנים לפי הרגלי בני אדם במאה העשרים?!

על השינוי של משוואת הזמן אין צריך להסביר לידע כמותו, שאנשים עד התקופה האחרונה נהגו את ימיהם על פי שעון השמש האמיתי של אותו היום ולא של הממוצע השנתי. ואכן גם היעב"ץ יסכים שבני המלכים שינו את הרגלי השינה בכמה שניות בכל יום בלא יודעין.. (שהרי משוואת הזמן של היום מתחלקת לכל שעות היום - שניות ספורות לשלש שעות, לכל היותר).

כדי לא לעשות את יהודה כטוען טענה כה מופרכת אני מניח שהשאלה שלו היא בערך כך: הרי טענת היעב"ץ היא שמאחר וחז"ל הגדירו את סוף זמן קריאת שמע בזמן עמידה של בני מלכים, אם כן לכאורה היו צריכים 'לתרגם' את דיני התורה להרגלי בני אדם בכל דור ודור, וממילא בימינו צריכים להתאים את שעות היום לשעון שלנו.

אך אין זה נכון! היעב"ץ כלל אינו טוען שצריכים להתאים את ההלכות לפי זמן העמידה העכשווי. הוא טוען על הרמב"ם טענה היסטורית-עובדתית שלדעתו השעון שדברו בו חז"ל היה שעון על פי שעות שוות. ומה שמביא מעמידת בני מלכים היא ראיה, אחת מיני רבות, שהרי בני המלכים אינם משנים את הרגלי השינה בתקופות השנה, ומכאן ראיה שהשעון בימי חז"ל היה שעון של שעות שוות.

שיטת המנחת אלעזר

בהמשך לדבריו הנ"ל טוען יהודה שה"מנחת אלעזר" חישב את שעות היום בשעות שוות לפי החצות הממוצע-שנתי. לדעתי אין זה נכון, שהרי ה"מנחת אלעזר" כתב את כל התשובה להגן על דעת היעב"ץ. כיצד יתכן שבסוף דבריו, בהוספה אגבית, יחלוק על היעב"ץ, בלא שירמוז על כך כלל?!

עוד כתב שצריכין לנהוג "כמו שהיו מקדם מסדרים המורי שעות איש על מקומו", האם כאן כוונתו לשעון ממוצע? גם אם נניח שלפני שקיבל את השעון הסטנדרטי הוא השתמש בשעון ממוצע, הרי בוודאי ידע שבתקופתו נמצאו אנשים הגרים בכפרים וכדו' המכוונים את שעוניהם על פי שעון שמש. מדוע לא הודיעם שעליהם לחפש שעון ממוצע שנתי?!

אכן בזה צדקו דברי יהודה שה"מנחת אלעזר" מעיר רק על שינוי המקום ולא על שינוי הזמן. עשויות להיות לכך מספר סיבות - אולי כלל לא ידע על התופעה של משוואת הזמן, כרוב אנשי דורו שלא ידעו מכך? יתכן אף שידע אך סבר שאין זה הבדל כה גדול כמו ההבדל בין השעון האמיתי לשעון הסטנדרטי. ניתן להציע השערות נוספות, אך ברור שאין הוא חולק כאן על היעב"ץ ללא שום ראיה ואף ללא כל הודעה מצידו, המעיין בתשובה כולה יווכח בזה.

חשבתי ראיה לכך מהדוגמא שהביא מה"הפרש בשיעור 43 מינוט". ההבדל בין השעון הסטנדרטי לשעון הממוצע הוא רק בחצי שעה, כיצד הגיע המנחת אלעזר ל-43 מינוט? משמע אם כן שהוא חשב גם על ההפרש לשעון השמש האמיתי. אבל לפי האמת אין זו ראיה שהרי ידוע שהשעון הסטנדרטי מסודר על פי החלטות הממשלה המקומית, לכן יכול להיות שאצל המנח"א היה הפרש מהשעון הממוצע המקומי לשעון הסטנדרטי ב-43 מינוט. יש לברר את זה.

אולם אין זה הנקודה העיקרית, כי אפילו אם נניח שהמנח"א חשב את שעות היום וכן החצות לפי השעון הממוצע-שנתי, הרי הוא רחוק משיטת ר"מ מרחק רב, שהרי ר"מ לא טען שמחשבים לפי הממוצע של השנה. לפי דבריו אין דבר כזה הקרוי משוואת הזמן. לדידיה החמה באמצע הרקיע, באמצע הדרום, אינו באמצע היום. אין הוא צריך כלל ממוצע שנתי כיון שלדידיה בכל השנה החצות שווה וגם שעון השמש מראה חצות בשעה 12 לפי השעון שלנו!

*

תחת הכותרת: "מעין סמך לשיטת רמ"פ מדברי הגר"א" מביא יהודה את דברי הגר"א שנתן סימן לסוזק"ש וכו'. וכן מביא ששאל את הגר"ד פיינשטיין אם אביו סמך בזה על דברי הגר"א. אבל לפי האמת לא מצאתי בדברי הגר"א שמץ של "סמך לשיטת ר"מ". הלא הגר"א כלל אינו מתייחס לחצות, ולא מחדש דבר על חצות. אדרבה, אשר מצאתי הוא ראיה לסתור, שהרי חשבון זה של הגר"א לסוזק"ש אינו מתאים לפי השעון שלנו, ויש להסיק מכך (אם נצרכים עדיין לראייה) שרק על השעון שלהם היה חצות ב-12 אך לא לפי השעון שלנו. וראה בדברי ר"ח בניש שליט"א בספרו "הזמנים בהלכה"

(א, עמ' רלג, הע' 1), על שמועה זו: "יש להדגיש, שהחשבון הוא על פי שעון שמש, שהיה נהוג בימיהם, וכלומר שעת הנץ החמה מחושבת משעת חצות הלילה האמיתית, ולא כבימינו מהשעה 12, שהוא חצות ממוצעת".

אם כוונת יהודה להסביר מה הביא את ר"מ לומר שחצות הוא בשעה 12 בכל השנה, כבר כתבתי כן בשם הרב השואל שליט"א שכנראה ר"מ שמע זאת על שעון שמש וסבר שכן הוא בשעון שלנו. וממילא תמוה מאד מה הוסיפו דברי הגר"א כאן, הכי צריכים אנו להגר"א לדעת כיצד עבד שעון השמש?!

מה שכתב יהודה: "תבנא לדינא, מסורת רמ"פ בשם אביו נכונה היא, אלא שר' משה לא לקח בחשבון שינוי חישוב שעות היום". איני יכול להלום את הדברים. השואל טען לר"מ שחישוב שעות היום הוא טעות, כיון שהוא מחשב את החצות בשעה 12 על שעון שלנו וזה לא נכון. על כך השיב ר"מ שהחשבונו של נכונים כיון שחצות הוא ב-12 על שעון שלנו. עכשיו אני שואל אם ר' משה לא לקח בחשבון שינוי חישוב שעות היום, מה כן נכון במסורת זאת?

הנכון הוא כאשר הבאתי בשם הרב השואל שליט"א שלפי שעון השמש האמיתי חצות הוא ב-12, אך לא לפי השעון שלנו.

עוד כתב יהודה: "ומה שהביא ר"מ ראייה מדברי רש"י בעירובין נראה דהכי כוונתו. הרי מדברי רש"י מבואר שהשמש נעה כל הזמן מן הדרום אל הצפון וחזרה. וכיון שאורך היום תלוי במקום השמש, הרי בזמן שהשמש מתקדמת לצפון יהיה יותר זמן בין חצות לשקיעה מאשר מנה"ח עד לחצות". לא הבנתי את ההגיון בדבר, הרי כשם שהשמש מתקדמת לצפון בשקיעת החמה כן היא מתקדמת לצפון בזריחת החמה, כמו שמשמע ברש"י שהם מתקדמים ונסוגים בשווה. ועוד, אם כן היתה משוואת הזמן צריכה להיות תלויה לפי תקופות השנה באורך היום והלילה, וזה אינו נכון עובדתית. ככלל, כד תעיין בדברי ר"מ תראה שאינו מביא ראיה מדברי רש"י ששני חצאי היום אינם שווים. את זה ר"מ מוסיף אחר הראייה מדברי רש"י. הראיה היא על כך שחצות הוא שווה בכל יום.

מה שכתב: "בדיקה מהירה בלוח מראה שב-23 למרץ יש דקה יותר מחצות לשקיעה מאשר מנה"ח עד חצות. הרי שרמ"פ צדק...". איני בקי בזה מספיק אך חושבני שהסיבה להבדל קטן זה נעוצה בדרכם של בעלי הלוחות לעגל את הדקות, ואילו לפי האמת חצות הוא באמצע היום ממש.

עוד כתב: "ולפי מה שהוכחנו גם החצות האסטרונומי אינו ממוצע בין הנץ לשק"ח אלא נוטה ממנו בכערך דקה. אלא מאי אית לך למימר שזמן חצות ההלכתי הוא כשהחמה בנקודת הקדקד ואף על פי שאינו ממוצע לא דק, גם רמ"פ יגיד לעומתך שזמן חצות ההלכתי הוא לפי הזמן הממוצע, וכל כה"ג לא דק". איני יודע אם הבנתי כוונתו, אבל נראה לי שגם כאן הוא החטיא את המטרה, הרי ר"מ לא מחלק בין חצות ההלכתי לחצות אסטרונומי. ר"מ טוען שהחצות האסטרונומי הוא שווה בכל ימות השנה על שעון שלנו, וממילא גם החצות ההלכתי.

למסקנה, אם הבנתי נכון, יהודה מסכים לתמיהה שהעלתי אודות שיטת ר"מ על חצות, ומצטט את בנו הגדול הגאון רבי דוד פיינשטיין שליט"א שאף הוא מסכים שא"א לקבל דברי אביו כמות שהם.

*

מכאן למספר הערות צדדיות:

יהודה כותב: "דעת הרמב"ם בתחילת פירוש המשנה לברכות שחז"ל מנו 24 שעות ליום כשהיום והלילה מחולק כל אחד ל-12 שעות, וכן הסכימו לדבריו רוב חכמי ופוסקי ישראל שלאחריו". הסגנון מטעה מעט, שהרי חלקו הראשון של המשפט: "חז"ל מנו 24 שעות ליום" לא הרמב"ם כתבו, הרי זה מושכל ראשון אצל הכל, ולא **"רוב חכמי ופוסקי ישראל שלאחריו הסכימו"** אלא **כל** חכמי ופוסקי ישראל מסכימים לזה. החידוש של הרמב"ם הוא רק חלקו השני של המשפט, שהיום והלילה מחולק כל אחד ל-12 שעות, על זה הסכימו רק **"רוב חכמי ופוסקי ישראל שלאחריו"**.

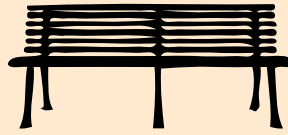
עוד כתב: "כמו שיראה הרואה, היום הארוך ביותר ארוך יותר מהלילה הארוך ביותר, וזה בגלל שבירת קרני השמש הגורמת להתארכות שעות היום". קודם כל צריך להוסיף שיש סיבה נוספת לזה, כיון שלענין הלכה מקובל לחשב את הנץ מיד כשינץ ראש החמה באופק, והשקיעה בזמן שישקע גלגל החמה מתחת לאופק. אבל לענין גבולות היום האסטרונומי מחשבים את הנץ והשקיעה כשיגיע אמצעה של החמה לאופק.

אבל על כך צריך להעיר שכבר הוכיח ר"ח בניש שליט"א שגם לעניני תורה, לענין "שעות היום" צריכים לחשב לפי הנץ ושקיעה אסטרונומיים. זו לשונו ב"הזמנים בהלכה", עמ' קכג: "גדרי היום התוכני לענין מנין השעות: לשיטה זו [=הלבוש] שגדרי יום ולילה לענין מנין השעות הם כגדרי היום התוכני מהזריחה עד השקיעה, צ"ל דהיינו משעת זריחת מרכז גוף השמש עד שקיעת מרכז גופה, וכגדרי היום התוכני. [בהערה: ויש להוסיף גם את שאר אופני החישוב של היום התוכני: שקיעה וזריחה במישור, ללא התחשבות בשבירת הניצוצות (=פרקציה)]. שכן רק באופן זה - שעליית ושקיעת גוף החמה שייכים ליום וללילה בשווה - היום והלילה בתקופת ניסן ותשרי שווים. שאם שיעור עליית שניהם שייך ליום - כגדרי חז"ל, אין היום והלילה שווים".

וכן כתב רבי זלמן מנחם קורן שליט"א במאמרו "שיטת בעל תרומת הדשן ובעלי התוספות בענין השעות הזמניות", הנדפס בקובץ "יד יצחק" (ישיבת כרם ביבנה, תשס"ג) עמ' 59-60.

אגב: שניהם מעירים שלמעשה מחברי הלוחות אינם נוהגים כן, אולם ביררתי אצל מחברי לוחות כאן בניו יורק ויש מהם שבהחלט מחשבים את שעות היום לפי חישובי הנץ והשקיעה שקיבלו מצבא ארה"ב שהולך לפי החישובים של האסטרונומיים.

"אזורי" במקום "מקומי". לאורך מאמרו קורא יהודה לשעון הממוצע בשם "זמן ממוצע אזורי". כנראה שנתחלף לו בין "אזורי" לבין "מקומי", שרצ"ל "זמן ממוצע מקומי". "השעון הסטנדרטי" נקרא גם "שעון אזורי" (תרגום של TIME ZONES) ולא השעון הממוצע, ופשוט הוא.



סדר אמירת קטעי הקדושה והפיוטים בימים הנוראים

יצחק ישעי' ווייס

בגל' 62, עמ' 7 כתב יצחק זילבר שבמחזור המקורי של מנהגי אשכנז, הפיוטים בראש השנה נאמרים לפני שהחזן אומר את הקטעים 'אז בקול' ו'ממקומך' ובמוסף 'כבודו', 'ממקומו', ואילו במחזורים נוסח ספרד, הבחין שהציבור אומר את הקטעים האלו לפני הפיוטים, והחזן אומרם לאחר הפיוטים. בפתיח הוא קובע שמנהג עדת החסידים (נוסח ספרד) שהציבור אומר גם את הקטעים הנ"ל השייכים לחזן (וכנראה ברור לו שבאשכנז אין הציבור אומרם), ומבקש הסבר למנהג ספרד זה - אמירת הקהל תחילה לפני הפיוט ואמירת החזן לאחר הפיוט. בדבריו אף קבע כי אין ספק שבמקור הפיוטים היו מיועדים לשמש לא לפני הקטע ולא לאחריו, אלא כתחליף לקטעי 'אז בקול' ו'ממקומך' וכדו'.

כל הנ"ל מבוסס על מוסכמות שנשתבשו גם אצל היודעים, ואפרט קביעותיו:

א. כתב זילבר: "בנוסח החסידים הציבור אומר את הקטעים 'אז בקול' וכדו' (ולא בנוסח אשכנז)...". אמנם בספר 'שרשי מנהג אשכנז' (א, עמ' 45-23) האריך מאוד למצוא את מעלות מנהג אשכנז ופולין הישן שלא אמרו הקהל, מול מנהג פולין החדש ע"פ הט"ז שכן אומרים הקהל, ובפרט בעמ' 41, מה שיוצר רושם שבאשכנז לא אמרו הקהל בשבת ויו"ט 'אז בקול' ו'ממקומך' כדעת הרא"ש. אבל שוברו בצידו מה שכתב שם בעמ' 42 שגם באשכנז (וכמעט בכל העולם) בשבת ויו"ט כן היו אומרים הקהל את כל הקטעים הללו, ורק את קטע הפתיחה 'נקדש' לא היו אומרים (וממילא כל דבריו למקור המנהג שלא לומר בחול תמוהים, והארכת בדבריו במקו"א, וראה מ"ש לאחרונה בגליון "נוה ההיכל", 22, לפר' האזינו תש"ע).

ב. עוד כתב: "במחזור המקורי של נוסח אשכנז מודפס הפיוט תחילה ורק לאחריו הקטעים הללו שאומרים החזן (ולא לפני הפיוט)...". איני יודע לאיזה מחזור כוונתו. בדקתי באוצר החכמה ומצאתי שכבר במחזור אשכנז 'מעגלי צדק' שנדפס בסביוניטה ש"ז, במוסף של ר"ה ובשחרית יו"כ (בשחרית ר"ה ובמוסף יו"כ אין שם פיוט לקדושה), ובמחזור קראקא שמ"ה של זקני הגאון הקדוש רבי נתן שפירא בעל ביאורי רנ"ש נדפס תחילה אז בקול, ושוב הפיוט, ושנית אז בקול. וכן במוסף (מה שאגב מוכיח שכבר אז נהגו הקהל באשכנז ובפולין לומר בשבת ויו"ט את הקטעים הללו, ולא כתוצאה ממנהג האריז"ל החלו לנהוג כן), וכ"ה במחזור זאלצבאך תקמ"ד, וינא תקנ"ה ואחרים, עד מחזור רדליים החדש, ירושלים תש"ן. אמנם מצאתי במחזורים החדשים 'מחזור הגר"א' ו'מחזור וילנא' כתר מלכות, שהושמטו קטעים אלו שלפני הפיוט, אך במחזור הגר"א גילה שעשה כן ע"פ מנהג הגר"א שבמעשה רב, ואם כן אין ממנו כל הוכחה לנוסח מנהג אשכנז.

ג. כן כתב: "אין ספק שבמקור הפיוטים היו מיועדים לשמש לא לפני הקטע ולא לאחריו אלא כתחליף לקטעי 'אז בקול' ו'ממקומך' וכדו'. מה שנשאר לפליטה ממנהג זה הוא מנהג אשכנז בתחילת הקדושה שמהפיוט עצמו 'עולים' לקדושה מבלי מילות ההקדמה של 'נקדישך' [צ"ל 'נקדש' ו'נעריצך ונקדישך']". איני מסכים עם קביעה זו, ברור שאחר משפט: 'ואז אלים ישלשו קדושות...' ויערב לו מלמטה שלוש תקיעות כמו מלמעלה שלוש קדשות, מתבקש הסיום... ככתוב על יד נביאך וכו', ולא להתחיל את שוב את תיאור ענין הקדושה ע"י הקטע 'נקדש'. וה"ה בפתיחה למוסף: עשה למען שמך, וקדש את שמך על מקדישי שמך בעבור כבוד שמך... ומשלשים בשלוש קדושה בקודש... מתבקש ההמשך: ככתוב ע"י נביאך וקרא וכו', ולא להתחיל את שוב את תיאור ענין הקדושה ע"י הקטע 'נעריצך ונקדישך' או 'כתר יתנו'.

מה שאין כן יתר הפיוטים משתלבים היטב לקטעי הפיוט לשבת. ולכן לדעתי הסדר הוא כך, משאמר הציבור קדוש קדוש, ממשיך הציבור כרגיל, בתיאור הנעשה בשמים: 'אז בקול' או 'כבודו', אבל החזן במקום להמשיך כרגיל, מעורר את הקהל בתיאור הנעשה בשמים לאחר הקדושה, ומתחיל 'חיות אשר הנה...' ואז יתרעם הגלגל... וכרוב לכרוב לעומת כסא, כבודו מלא עולם, משרתיו שואלים... לעומתם ברוך יאמר, ברור שללא איזכור השאלה 'איה מקום' לא מתקשרת התשובה 'ברוך...' ממקומו, ומסיבה זו יש מקום לאיזכור מחדש של השבח - שכבר אמרו הקהל תחילה - ש'כבודו מלא עולם', כדי להמשיך העניין ממנו להקשר האיזכור 'ברוך כבוד', שללא חזרה זו אין בסיום הפיוט מילות קישור לאיזכור זה. וכן נראה ברור בכל קטעי ה'חיות' ששולבו בתוך הקדושה. ונדמה לי שהדברים כל כך פשוטים ומתקשרים עד שאף אחד מהמפרשים לא מצא צורך לבאר זאת.

ברור שלנוהגים כהגר"א (- לא כ'אשכנזים') שהקהל דומם אחר פסוקי קדוש ומאזינים לפיוט שבפי הש"ץ, אין מקום שהש"ץ יאמר את 'אז בקול' לפני הפיוט, אלא בסופו. אבל במקום שהקהל כן אומר, יפה נהגו שתחילה הקהל ממשיך את התיאור הרגיל כמידי שבת, ורק אחרי כן פותח החזן ולרגל ימי הדין מאריך בתיאור הנעשה בקרב מלאכי מעלה בעת אמירת הקדושה, וזוכה במהרה לנאמר בסיום הקדושה 'ימלוך ה' לעולם'.

הערת המערכת: הגליון המדובר נשלח למנויים במצורף לגליונו. לקבלת גליונות "נוה ההיכל" תמידים כסדרם, יש לפנות בבקשה לכתובת המייל המופיעה בו.

האם נשמט פסוק מ"זכרונות"?

למאמרו של מ"י פרקש, גל' 59, עמ' 3

במאמרו העלה משה יצחק פרקש את ההשערה לפיה שני הפסוקים הסמוכים זה לזה בסדר זכרונות, "זכר עשה לנפלאותיו" ו"טרף נתן ליראיו", לא סודרו על ידי מסדרי התפילה אלא כפסוק אחד ממנין הזכרונות, ופסוק נוסף היה והוא "זכר לעולם בריתו", המופיע בדברי הרמב"ם, והוא השלים למנין פסוקי זכרונות, ונשמט במהלך השנים מהמחזורים. פרקש סיים את מאמרו בבקשה מאת הקוראים לשפוך אור על הענין.

למעשה, פרסמתי בענין מאמר בקובץ "אור תורה" (תשרי תשנ"ב עמ' מה-מז), בו הערתי שר' ברוך אפשטיין בעל ה"תורה תמימה" עמד בהערה זו בשני מקומות, בספרו מקור ברוך (ח"ג פכ"ו) וב"הערת גאון אחד" במס' קידושין דפוס וילנא (בעמ' האחרון מההוספות, עמ' 28), שהעיר בכך, "שאין זכירה שבפסוק זה מאותו ענין ומאותה הוראה ומאותו המובן של יתר הזכירות מכל הפסוקים המובאים בתפלה זו, כי כולן הן מהוראה וממובן "העלות על הלב או על הרעיון" (המרכאות במקור), אבל הזכירה מן "זכר עשה לנפלאותיו" ענין אחר הוא, ממובן אחר מהוראה אחרת ומהגיון אחר כלל! והוא ממובן **עדות**

ושמירה בלב (ההדגשה במקור ע"י פיזור אותיות), כמו אבד זכרם, לזכר עולם, וזכרם לא יסוף. ולכן לדעתי בא הפסוק הזה לתפלה זו בטעות, ובא תחת הפסוק בתהלים (קה, ח) זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור, ואפשר כי מתחילה היה מצויין לתהלים בקיצור רק תחלת הפסוק זכר וגו' והיתה הכוונה לפסוק זכר לעולם בריתו, אך אחד המעתיקים העתיק את הפסוק זכר עשה לנפלאותיו ויעמוד בטעותו עד היום הזה". עכ"ל.

וכן ציינתי שם שלפי דברי ד"ר דניאל גולדשמיד בהקדמתו למחזור (דפי ההקדמה, עמ' ל) שפסוקים סמוכים נחשבים לאחד, הרי שני הפסוקים, "זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה'". טָרַף נָתַן לִירְאָיו יִזְכָּר לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ" נחשבים אחד, והכוונה למילה יִזְכָּר שבפסוק השני. הבאתי גם מדברי גולדשמיד שבמחזורי רומא ורומניה אמנם יש הפסוק הנוסף שמציע התורה תמימה תהלים קה, ח זכר לעולם בְּרִיתוֹ דָּבָר צוֹה לְאֶלֶף דּוֹר.

הבאתי שם עוד, שבפיוטים האשכנזיים המשולבים בין פסוקי הזכרונות, שנדפסו על ידי גולדשמיד ונשמטו במחזורים האשכנזיים הרגילים, עולה גם כן שהם חיברו את שני הפסוקים הנזכרים לפסוק אחד, ונוסף שם הפסוק "זכר לעולם בריתו". וכתבתי שיתכן שיש בכך אימות להשערתי של המקור ברוך. עד כאן ממה שהבאתי ב"אור תורה".

למעשה, מנהג התימנים הוא אכן להוסיף את הפסוק "זכר לעולם בריתו".

אלא שעיון במבחר הפסוקים שהפייטנים השתמשו, מראה שפסוק כעין זכר עשה לנפלאותיו מתאים למדי.

ביום השני אומרים פסוק של תורה וזיכור אל" את נח, כתובים: זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה'. טָרַף נָתַן לִירְאָיו יִזְכָּר לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ. נביאים: ויִקְרָב סִפָּר זָכְרוֹן לְפָנָיו, ואינני רואה למה "זכר עשה" פחות מתאים מ"סִפָּר זָכְרוֹן".

אחרי הפסוק מהנביאים יש שוב פסוק מהתורה ואחרי הפסוק "זכר לעולם בְּרִיתוֹ דָּבָר צוֹה לְאֶלֶף דּוֹר".

גם הפסוק של מלכיות "יִפָּה נוֹף מְשׁוֹשׁ כָּל הָאָרֶץ הָרַ צִיּוֹן יִרְבְּתִי צִפּוֹן קְרִית מֶלֶךְ רֵב" אינו נראה "מתאים" יותר מ"זכר עשה".

ולסיכום: נראה שבאמת במקור היו שני פסוקים: א. "זכר עשה.... בריתו"; ב. "זכר לעולם...", וכך נשאר המנהג אצל התימנים. אצל האשכנזים והספרדים הפסוק "זכר עשה.... בריתו" חולק לשנים. ו"זכר לעולם..." הושמט. מסתבר שאין זה מעכב, כיון שסוף סוף גם "זכר עשה..." מזכיר שהקב"ה זוכר.

יהושע מונדשיין

מה שכתב מ"י פרקש שכפי הנוסח שבידינו יתכן שלא יוצאים בו ידי חובת "זכרונות" וכל הברכות לבטלה, כיון ש"מלכויות זכרונות ושופרות מעכבות זו את זו" (תקצא, א) – הפריז על המדה, שהרי אין פוחתין משלושה פסוקי מלכויות ושלושה פסוקי זכרונות ומשלושה פסוקי שופרות... ואם פחת לא יצא (רמב"ם טור ושו"ע אדמו"ר סי' תקצא, ז). ובדיעבד (באם לא התחיל לומר הפסוקים) יצא אפילו אם לא אמר שום פסוק אלא רק ככתוב בתורתך וכן כתוב בדברי קדשך וכן נאמר ע"י עבדיך הנביאים (שו"ע אדמו"ר שם, ח. משנ"ב שם, י-יא).

אליעזר יהודה בראדט

מקור אמירת "לדוד ה'"

להערתי של יש"י הכהן פרידמן, גל' 62, עמ' 8

בדברי יש"י פרידמן הובאו דברי ר' משה הלברשטם בשו"ת דברי משה (סי' לד), שכתב שאף שחשיבות הענין באמירת מזמור לדוד ה' אורי כבר נזכרה בספר "שם טוב קטן", אבל המקור הראשון לאמירתו בציבור הוא בחמדת הימים.

נראה שדברים אלו אינם נכונים כלל. והכלל גדול בדברים כגון אלו: צריכים לראות הדברים במקורם. שהנה, בחמדת ימים כתב: "אבאר לך סדר נוסח הסליחות... תאמר בתחלה מזמורי התשובה תפילה לדוד... ואנכי נהגתי גם מזמור כ"ז לדוד ה' אורי וישעי" (דף טו ע"ב). ומבואר שדבריו אינם המקור למנהג אמירת "לדוד ה' אורי" באופן הנהוג היום, שהרי הוא כתב לומר את המזמור בשעת אמירת הסליחות ולא כחלק מהתפילה; שמא תאמר שמכל מקו הוא המקור הראשון לאמירתו בציבור וכמו שכתב בדברי משה – הנה בדבריו מבואר שהוא לא תיקן כלל לומר את המזמור בציבור, וכתב רק "ואנכי נהגתי...".

המשך בעמ' הבא

ומי באמת תיקן לומר מזמור זה בציבור? היה זה ר' בנימין בינש, בעל ה"שם טוב קטן", בספרו אמתחת בנימן (נדפס וילהרמסדורף תע"ו), שכתב במפורש לומר מזמור זה אחר שמונה עשרה. היינו שהוא המקור הראשון לאמירת "לדוד" בציבור.

הרושם העולה מתוך התשובה בדברי משה הוא, שלפני הרב הברשטאם זצ"ל לא עמדו הספרים הקדמונים והנדירים יחסית, ואת המידע שהביא שאב מהמאמר של ר' ברוך כץ על הנושא, עיי"ש. [וראה מועדים לשמחה עמ' עה-עו].

בקשר להערותו האחרונה של יש"י פרידמן, שלא יפלא לומר שהמזכירים מנהג זה ראו את דברי החמדת הימים בכת"י או בהעתקה ומשם לקחו מקור למנהג זה, אין כאן המקום לטפל בזמן חיבורו של הספר שכבר האריכו בו רבים והסכימו שהוא בערך בשנת תצ"א. וראה י' תשבי, "לחקר המקורות של חמדת הימים" (נתיבי אמונה ומינות, עמ' 105 ואילך, ובעוד מאמרים) שחקר הרבה אחר המקורות של החמדת ימים והוכיח שהחמדת ימים מביא דברים שהיה בדפוס רק בשנת תפ"ו, והוא אחר זמן הדפסת ה"שם טוב קטן" שנדפס כבר בשנת תס"ו. כך שמסתבר שה"שם טוב קטן" לא לקח מהחמד"י כלום. וראה עוד במאמרו של ר' נחום גרינוואלד, 'יחסם של גדולי החסידות לספר חמדת ימים', היכל הבעש"ט, גליון ו (ניסן תשס"ד), עמ' לד-סב ובפרט בעמ' נו.

אברהם אולסונג

"עוונות חמורין משפיכות דמים"

תגובה לח' רפפורט, גל' 61, עמ' 6

במאמרו עמד חיים רפפורט על דברי הרמב"ם בהל' רוצח (ד, ט) שכתב שיש עוונות החמורין משפיכות דמים, אלא שאין בהן השחתת ישובו של עולם כשפיכות דמים. ולפום ריהטא צריך עיון אילו עבירות (לשון רבים) הן החמורות משפיכות דמים? וביאר חיים רפפורט בסוף דבריו, שכוונת הרמב"ם היא לרמת החומרה של העוון כפי שמשתקפת מסוג העונש בבית דין של מטה, וכמו שכותב הרמב"ם בפירוש המשניות לאבות, פרק ב, שממדרגות העונש בחייבי המיתות נדע גודל החטא וקוטנו. והכוונה בדברי הרמב"ם בהלכות רוצח היא לכל העבירות שמיתתן בסקילה ובשריפה שמנאן הרמב"ם בהל' סנהדרין (טו, י-יא), שמבחינת העונש בבית-דין של מטה הרי הן חמורות יותר משפיכות דמים שמיתתו בסייף.

הסבר זה הוא הגיוני. אלא שעדיין צריכים אנחנו לפרנס את שאר דברי הרמב"ם, שהרי מהסיפא של דברי הרמב"ם בהלכות רוצח עולה שהרמב"ם מסיק ששפיכות דמים היא באמת חמורה יותר מהעוונות האחרים. ועל כורחנו צריכים אנחנו לפרש את המלים "אע"פ שיש עוונות חמורין..." לא כאמירה מוחלטת, אלא רק כאפשרות למה שאולי היה ניתן לטעון, והרמב"ם מיד שולל את זה. הכלל של הרמב"ם בפירוש המשניות לאבות הקובע שסוג העונש מצביע על חומרת העוון נאמר, לדברי הרמב"ם עצמו שם, רק לגבי קביעת החומרה של איסור הלא-תעשה, אבל ייתכן שיש מדד נוסף לחומרת המעשה שאינו נובע מהעבירה על ציווי האיסור אלא מהרוע שבמעשה עצמו. מעשה של השחתת ישובו של אדם כשפיכות דמים הוא חמור יותר משאר העוונות מעצם טיבו ולא משום הלאו שבו.

בדרך זו ניתן לסגור את הפער בין דברי הרמב"ם בפירושו לאבות לבין דברי ספר החסידים המובאים כמאמר מוסגר על ידי רפפורט (ע"פ כת"י פארמא, ברלין תרנ"א, ס' תתרמו): "כמה חמורה שבועה ומחיקת השם, שהרי הסוטה כשנבעלה כמה בעילות בעבירה לא נפלה ירכה ולא צבתה בטנה, ואשת איש בחנק, וכשהשביע הכהן ושתתה המים המרים נפלה ירכה ובטנה צבתה, אף על פי שעון שבועה אינו בלאו וכן מחיקת השם היא אינה המוחקת אלא גורמת, לכן אין להשוות המצוות לפי העונש שלהם". לפי פשוטם של דברים הספר-חסידים חולק על הרמב"ם, אלא שלפי האמור אין כאן מחלוקת, כיון שגם בדברי הספר-חסידים מדובר על עצם החומרה של המעשה של שבועת שקר, ולא מכח איסור הלאו שבו. וכן רואים גם בהל' תשובה שהרמב"ם פוסק ששבועת שקר נחשבת בין החמורות שבעברות, למרות שאין בה מיתה אלא רק לאו. ונמצאנו למדים שלמסקנת דברי הרמב"ם יש שאיסור לאו אחד שעונשו פחות יהיה חמור מאיסור לאו אחר שעונשו גדול יותר, מצד החפצא של ההשחתה במעשה האיסור, גם כאשר מצד ה"עבר אמימרא דרחמנא" הוא קל יותר.

נחזור כעת לדברי הרמב"ם בהל' רוצח ונרחיב בביאורם על פי המהלך של רפפורט. הרמב"ם מבקש בהלכה זו להראות שהסמכות הניתנת לבי"ד להכניס את הרוצח בלי עדים ראויים, אינה מדיני עונשים המסורים לבי"ד כעונש על האיסור לאו שנעשה ברציחה כשהיתה חסרה עדות תקינה, אלא הסמכות נובעת מתוקף מצוות "ובעררת הרע (המסויים) מקרבך". הרמב"ם פותח באמירה שיש עוונות שהם יותר חמורים מרציחה, כשדברים אלו אמורים במישור דרגת הענישה על עבירת הלא התעשה, ובמישור זה אכן מדוייקים דברים אלו שיש עברות שעונשם חמור יותר מעונשו של הרוצח ואם כן במישור זה מן הדין הוא להחמיר גם באותם עברות. אולם, מתוך שהרמב"ם מבין מהסוגיא שדין ההכנס לכיפה הוא רק בשופכי דמים, לכן מרחיב הרמב"ם את החומרה שברציחה למישור החומרא שבעצם המעשה, כאשר כוונתו היא שהסמכות של בית דין להכניס לכיפה נובעת מהחובה המוטלת על הבית דין להעניש משחית העולם, ובמישור זה אכן אין חומרא באותם עברות יותר מברציחה.

[ציין עוד שהרב ד"ר יצחק טוורסקי בעמ' 444 מספרו "הקדמה למשנה תורה" מציע את ההסבר שכתב רפפורט כאחת משתי אפשרויות, אולם גם הוא לא הרחיב להבהיר את הרלוונטיות של חומרת העונש לקו החשיבה בהלכה זו של הרמב"ם].

הערת המערכת: ראה בזה עוד במאמרו של הרב ברוך כץ, לדוד ה' אורי וישעי, אור ישראל (מאנסי) א, עמ' קמז-קסו, ובעיקר בעמודים קס-קסא (י"ז).

חידודים לחג הסוכות

א

היתכן? שני בני אדם באותו מצב בריאותי/גופני, יושבים בסוכה אחת מרובעת גדולה, סביב אותו עובי וסוג דפנות וסכך, הסוכה נמצאת תחת כיפת השמים, אך אחד יצא ידי חובת סוכה בישיבתו בה וחבירו לא יצא.

ב

שני בני אדם יושבים באותה סוכה, ואחד אומר לחבירו: הנה דפנותי וסככי, ואילו חבירו מורה על מקום אחר, הנה דפנותי וסככי, הכיצד?

יעקב לויפר

"לשונות של ארגמן"

אציעה נא לפני הקוראים קושיית פלאים שנשאלתי על ידי ידיד, ונבוכתי בה טובא, וכך גם כל מי ששאלתיו:

במשנה הראשונה של פרק אלו מציאות נשנו 'לשונות של ארגמן' כאחד מן הדברים שאין מוצאם חייב להכריז עליהם באשר אין בהם סימן. והנה הרשב"א (דף כב, ב) מקשה בשם הרמב"ן מדוע 'לשונות של ארגמן' נוטל ומכריז' הרי סימן העשוי לידרס הוא וסימן העשוי לידרס לא הוי סימן לדעת רבה (שם). כך גם מקשה הרמב"א (שם ד"ה תנן כריכות) בשם הרמב"ן, על אף שהוא עצמו כותב בפירושו למשנה הראשונה כי לשונות של ארגמן אין בהן סימן לפי שצבע אינו סימן.

יש לציין גם כן כי הרמב"ן שהם מצטטים, אינו מזכיר בקושייתו את לשונות של ארגמן אלא דברים אחרים שאכן יש בהם סימן. דברי הרשב"א והרמב"א תמוהים טובא וצע"ג.

היחיד שמצאתיו להתעורר בזה הוא המהדיר של ח' הרמב"ן, הוצ' הרש"ר; מגיה ח' הרשב"א והרמב"א של מוסד הרב קוק לא העירו על כך כלום. וצע"ג.

אנו מעוניינים להרחיב את מעגל מנויי הגליון. נוקריכם אם תאותו לשלוח את הגליון למכריכם ולהציעם להצטרף לרשימת התפוצה.

גליון מס' 65 יצא לאור בס"ד בליל יום ו', כ"ח בתשרי ה'תש"ע.

© יו"ל על ידי מערכת דאטש

1. נא להקפיד על משלוח החומר כשהוא ערוך ומוכן לדפוס, כדי לחסוך זמן מן העורך התורן. רצוי לעקוב אחר סגנון הפיסוק וציון המקורות הנהוגים בדאטש' ולחקותם במידת האפשר. ציטוטי פסוקים יבואו מנוקדים כבמסורה. 2. יש להמנע מהבאת ציטטות ללא מקור מפורט, כמו גם קביעות חסרות אסמכתא. 3. נא לשלוח את החומר במסגרת קובץ word מצורף, ולא בגוף המכתב, פרט לעניינים קצרים. 4. נא לתחום בראש הדברים את ענינם: נושא חדש, שאלה, מאמר, תגובה לפרסומים קודמים, וכיו"ב. בכל תגובה יש לציין: "תגובה ל....., גליון....". 5. מסיבות טכניות גדלם של הגליונות אינו אחיד. מתוך כך, ומכוח שלל פגעי הטבע האנושי, יש וחומר הנשלח למערכת אינו מופיע בגליון הסמוך לשליחתו, כי אם בגליונות הבאים. 6. סגנון הכתיבה בדאטש' ניכר ברמתו הלשונית, בעדינותו ובנכבדותו. אנא, הימנעו מדרדור השיח למשלבים נמוכים של שפתנו. גבולות הדיון בכל נושא המה גבולות ההלכה. 7. הכותבים מתבקשים לנהוג כבוד זה בזה ולהמנע מסגנון שיח הטעון סרח עודף על הנושא הנידון. 8. הערות והארות תתקבלנה בברכה. 9. כתובת המערכת: datshe@gmail.com.

ברכת מזל טוב חמה ולבבית

לידידנו הנכבד, איש חמודות
הרב שלמה יהודה ליב הופמן שליט"א

לרגל השמחה השרויה במעונו
בלידת בתו שתחי' לאוי"ט

יזכו הוריה הדגולים לגדלה
לתורה, לחופה ולמעשים טובים
מתוך רוב אושר, נחת ושלוה

על הפֶּשֶׁט בש"ס שוטנשטיין

אליהו סולוביצ'יק

כולי עלמא לא פליגי, שהפשט הוא יסוד הלימוד בתורה שבעל פה, אולם השגתו דורשת עמל רב, וכולי האי ואולי. בהא נמי כולי עלמא לא פליגי, שהש"ס מהדורות שוטנשטיין הוא הקרוב ביותר מבין המהדורות הנפוצות בהצגת הפשט לפני הלומד והוא הנפוץ ביותר בין לומדי התורה.

רעש גדול עולה מפעם בפעם מהיכלי בית המדרש מקול המתנצחים בעד נגד פירוש קל וזמין לתלמוד, ועל השלכותיו על העמלות בתורה. מזוית חינוכית החשש הוא אף חמור יותר, מאיבוד הקשר החם והישרי שבין הלומד לבין דברי התנאים והאמוראים כנתינתם. אולם אין זה מעניינו עתה, ומטרת המאמר כאן הוא לבחון את מידת הפשט שביסוד הפירוש, שהוא כאמור לכולי עלמא נדרש ונחוץ ללומדי תורה.

הלכה היא ובידוע שההבחנה על פירוש שהוא "הפשט" הוא דבר התלוי בלב, ולא כל המתיישב על לבו של חכם זה, מתיישב על לבו של חכם אחר. בכל זאת הנסיון מלמד שיש צד שווה רחב היקף בין החכמים ותלמידיהם על המושגים, פשט, דוחק, אוקימתא ודרוש.

סדרת המאמרים שלהלן באה לבחון את מידת הקירוב לפשט "בביאור" של ש"ס שוטנשטיין באופן מדגמי. הסוגיות שיבחנו במאמרים יהיו מורכבות מכמה סוגי סוגיות, וממלאכתם של כמה עורכים (לא אציין את שמות העורכים, כשם שלא ציינו זאת המהדירים).

אקדים בהתנצלות שרוב דברי הם בבחינת "איסתרא בלגיא" והריני כעפר תחת כפות רגלי בעלי 'הביאור' ומלמטה אביט אליהם ואל יצירתם המופלאה.

א

[מתני'] כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו. הכשרתי במקצת נזקו חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו

(בבא קמא ט, ב)

כתלמיד מן המניין אני מוצא את עצמי נבוך וזקוק ל'ביאור' לתרגום המלה "שחבתי" שאין לה רע במשנה ובתלמוד. גם דברי רש"י: "שנתחייבתי לשומרו" אינם ברורים לי, כי 'נתחייבתי' מובנה 'התחייבתי', והרי לא מדובר בפעולה אקטיבית של 'התחייבות'. גם המלה "חבתי" שהמשך לשון המשנה "חבתי בתשלומי נזקו" טעונה תרגום והבנה כנ"ל.

להלן העתק 'הביאור' של שוטנשטיין: "כל שחבתי בשמירתו - כל דבר שהתחייבתי לשמור עליו שלא יזיק... חבתי - הרי אני חייב..."

הנה פתח 'הביאור' בתיאור של 'התחייבות' וסיים בציון עובדה 'אני חייב' בלי להתיחס לאי הנוחות שזה גורם. אמת שאלו הם דקדוקי עניות, אבל יש להם ולדומיהם יסוד מכריע בידעת הפשט, ו'ביאור' שמרשה לעצמו לצוף מעל הקשיים הטבעיים, מרגיל את הלומד לוותר מראש ולהסתפק בהבנת העניין באופן כללי בלי היצמדות למלים ובסוף של דבר חומק לו הפשט מבין השיטין.

להלן העתק הערה לשם מספר 8: "[פירשנו "חבתי" כ"נתחייבתי", על פי רש"י המאירי ועוד וכן הוא לשון התוספתא, אמנם ראה תלמיד הרשב"א ונמוקי יוסף המפרשים "פשעתי", ופירוש זה מתאים לכאורה יותר למשמעות הגמרא]."

נעיר בשתים: (א) נוסח התוספתא בכתבי היד הוא כלשון המשנה "שחבתי", ובדפוס ראשון הוסיפו ותיקנו "שחייבתי". מן הראוי שהסטנדרטים של 'הביאור' יהיו שהעתקות מהתוספתא יהיו מהתוספתא של ליברמן. (ב) לא ניתן כל הסבר איך הגיעו המפרשים לכך ש"חבתי" פירושו "פשעתי". צריך היה לציין לדברי הנמוקי" שהאזן מסתמך על כך שאונקלוס מתרגם על כל "דבר פשע" - "פתגם דחוב".

לגופו של פשט, בינותי בין החכמים, והיו מהם שסברו שהמלה "חבתי" - 'לשון ירושלמי הוא' בדומה למלה "חב" שבמשנה זו ושלפניה, שהבלי בדף ו, ב שואל: "חב המזיק, חייב המזיק מביעי ליה, אמר רב יהודה האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא". על תרגומה המדויק של המלה, לא מצאתי דעה ברורה בין בעלי לשון, והדעה הכללית היא שהמלה גמישה והיא סובלת כמה משמעויות של חיוב ואין להצביע על תרגום מדויק של המלה. כמו כן אין המלה "שחבתי" בשמירתו, חייבת להיות זהה לחלוטין

תוכן הענינים:

על הפשט בש"ס שוטנשטיין

אליהו סולוביצ'יק

1

סוד התנינים הגדולים

מרדכי עמנואל

3

תגובות

בענין מנין השעות בדברי חז"ל

יעקב לויפר

4

סדר אמירת קטעי הקדושה והפיוטים בימים הנוראים

יעקב לויפר

יצחק זילבר

4

מקור אמירת "לדוד ה"

ישראל יוסף הכהן פרידמן
אברהם במברגר

6

"ומטייל בסוכה"

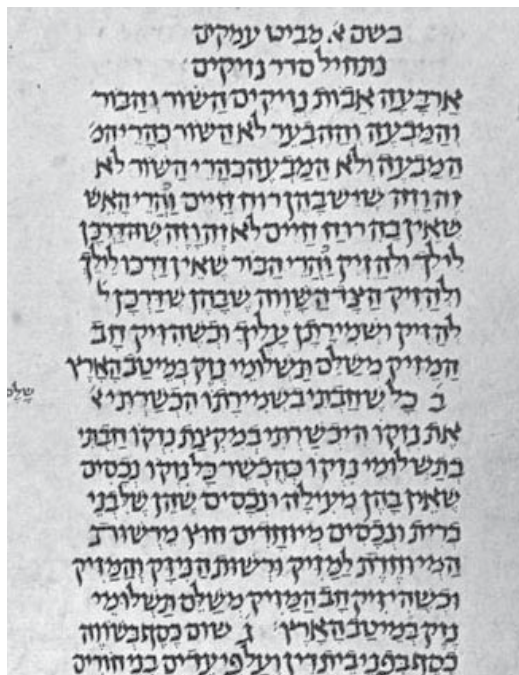
חיים רפפורט

7

אינדקס דאצ'ה

פרשת בראשית

8



עניין נוסף, אסור ואי אפשר להתעלם מהמבנה היפה והייחודי של משנה זו, ובכל 'ביאור' יש להפנות את תשומת לב הלומד להתחרזות, הכשרתי-חבתי-הכשרתי (וזה מחייב הגמשה בשימוש עם המלה 'חבתי'), ועל המבנה בשימוש עם משולש המושגים; חובת שמירה, זימון הנזק, חובת תשלומין, ושעל ידי כך בונה המשנה את ההלכה שזימון מקצת נזק מולידה חובת תשלומין כזימון כל הנזק.

ב

גמ' ת"ר כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו, כיצד, שור ובור שמסרן לחרש שוטה וקטן והזיקו חייב לשלם מה שאין כן באש. במאי עסקין וכולי (שם).

המלה "כיצד" מפתיעה את הלומד, כי הלא כל ארבעת אבות הנזיקין בכלל "שמירתן עליך וכשהזיק חייב המזיק" ומדוע שנחפש את פירוש המשנה במסרן לחש"ו, אתמהא!

אי נוחות זו ניכרת כבר 'בביאור' של שוטנשטיין, ועל המלה "כיצד" בא ציון להערה מספר 19 וזה מה שרשום שם:

"ברור שאין כוונת המשנה ללמד רק את ההלכה הפשוטה, שאדם חייב לשמור על ממונו שלא יזיק, ואם לא שמרו כראוי הרי הוא אחראי על נזקיו, שהרי זה מבואר כבר במשנה הראשונה. אלא, בודאי כוונתה לרבות אופנים נוספים בהם היה צד לפטור את האדם כיון ששמר על ממונו במדה מסוימת, והמשנה מלמדת שמכל מקום הוא חייב כיון שלא שמרו כראוי ובכך זימן אותו להזיק, הברייטא מבקשת לברר באיזה אופן מדובר.

[לפי פירוש תלמיד הרשב"א והנמוקי יוסף שהבאנו לעיל שמשמעות לשון המשנה היא: "כל שפשעתי בשמירתו הכשרתי את נזקו, לשון הברייטא "כיצד" מובן יותר]."

שאלת הכפילות שבפירוש הראשון, אינה מוכחת כי היא נשנית מפני דין שנתחדש בה, מה עוד שגם בסיפא יש כפילות. גם אם נקבל את בעיית הכפילות, הפתרון שהמשנה מדברת על מקרה מסוים, קשה להולמו כפשט המשנה. גם בעל הביאור הרגיש את הדוחק ומציע לקבל את התרגום "פשעתי", אבל פירוש זה הוא השערה רחוקה, שנולדה כנראה מכח בעיה זו של שאלת הגמ' 'כיצד'.

אין כאן טענה על 'הביאור' שעשה יותר מכפי יכלתו בכלים שהיו ברשותו, אבל יש כאן הצעה להחזיק באופן קבוע את התוספתא והירושלמי ככלי עזר להבנת הפשט. וזה מה ששינוי כאן בתוספתא: "כל שחבתי בשמירתו חבתי בנזקו, זה השור והבור". הנה התוספתא מפרשת את המשנה בשור ובור, וזה מבלי להזכיר שמדובר במסרן לחש"ו, ועלינו ללמוד שיש איזה סיבה לפרש את המשנה רק בשור ובור. וכאשר נפתח את הירושלמי, נמצא שם מו"מ על עניין זה, זה הלשון שם: "תני ר' חייא זה השור והבור. והאש לא תנה? אמר ר' ירמיה האש להכשר נזקיו (ליברמן מציע שקיצור לשון הוא 'ללא להכשר') וכו'. למעשה מבואר שם בירושלמי שהמשנה עוסקת רק בממון המזיק, ולא באש שהוא אדם המזיק כי אשו משום חציו עיי"ש.

כעת נחזור לנוסח הברייטא הבבלי, אפשר לומר שקרוב הדבר שהמלה "כיצד" מתייחסת לידיעה מוקדמת שהמשנה עוסקת בשור ובור ולא באש, והשאלה היא כיצד יתכן מציאות שבשור ובור חייב ובאש פטור. עדיין יש כאן מקור רב לעיון ובדיקה האם הברייטא הבבלי מפרשת את המשנה באופן זה, או שהיא מחפשת נפקא מינה הלכתית להבדל בין 'הכשר נזקין' לבין אש הוא אדם המזיק.

ג

חבתי בתשלומי נזקו: חבתי בנזקו לא קתני, אלא בתשלומי נזקו, תנינא להא דתנו רבנן תשלומי נזק, מלמד שהבעלים מטפלין בנבלה (שם י, ב).

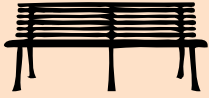
א. ב'ביאור' של שוטנשטיין כתבו: "והרי ראייה ממשנתנו למה ששינוי בברייטא". כתלמיד מהשורה לא אדע 'ראיה' זו מה היא עושה, הלא הברייטא עושה את אותו הדבר שהגמ' עושה, והיא דיוק ייתור המלה "תשלומי". ההבדל בין הגמ' לברייטא הוא, (1) הברייטא לא מפרטת שהמלה "תשלומי" מיותרת, והגמ' מרחיבה שהיא אפשר לכתוב "חבתי בנזקו" ללא המלה "תשלומי". (2) הגמ' לא מסיקה דין מהדיוק ואילו הברייטא מסיקה את הדין "הבעלים מטפלים בנבילה". לכן נכון יותר לבאר שהגמ' מציינת שאכן נכון הוא דיוק הברייטא מלשון "תשלומי" כי הוא מיותר ולכן גם הדין נכון, ויש כאן ציון עובדה, תנינא במשנה את מה שרבנן לימדו בברייטא. כך גם לשון רש"י להלן יד, ב: תנינא במתניתין להא דת"ר בברייטא וש"מ דהא ברייתא עיקר היא". כלומר למה זה חשוב העובדה שדברי הברייטא מרומזים במשנה, על כך אומר רש"י, כדי ללמדנו שיש לסמוך על ברייתא זו.

ב. אני מניח שהגאון העורך לא המציא מעצמו את הביאור הזה, וכנראה סמך על דברי בעל "הליכות עולם" (ב, יד): "כל היכי דאיכא תנינא להא דתנו רבנן הכי פירושא, שינוי במשנה סיוע וסעד להא דתנו רבנן בברייטא ונפקא מינה שאותה ברייתא עיקר והלכה כמותה וכו'". אך גם כוונתו שלו אינה אלא כמו שכתב שם (ב, א), שהצורך הוא ללמד שברייטא זו מוסמכת היא ואפשר לסמוך על דברים אחרים השנויים בה, ועל הדינים האחרים שבברייטא כיון שהליכות עולם שכתב שאותה ברייתא עיקר והלכה כמותה (וראה בית אהרן, מגיד, כרך י עמודים תקע-תקעה שהאר"ך בדברי הראשונים בביאור "תנינא להא דת"ר").

אציין שגם הגאון העורך חש שלא בנוח בביאור שלו, ובהע' מספר 22 הוא מביא את רש"י בכתובות שהברייטא מבוססת על המשנה הראשונה "וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק" וממשיך העורך: "על פי זה יש לבאר את כוונת הגמרא, שאמנם הברייטא מדייקת הוראה זו מהמשנה לעיל אך שם אין הכרח לדיוק זה... אולם ממשנתנו יש אכן ראייה לאותה הוראה...". הקורא הממוצע לא מבין מה הוא רוצה, ואני אלך רכיל ואגלה סודו, כי אחר שכתב בביאור שיש כאן "ראיה" לדין הברייטא, הרגיש שלא בנוח, מה שיך להביא ראייה בשעה שהברייטא עצמה מביאה את אותו ראייה. לכן שמח לבו כאשר ראה ברש"י בכתובות שהברייטא מדייקת מהמשנה הראשונה, והנה לפ"ז אפשר להחזיק את דברי הביאור, שיש כאן "ראיה" טובה יותר מהראיה של הברייטא. וזהו פלפול יפה מאד.

הערת הגאון העורך: הן אמת שגם הברייטא בנתה את דבריה על דיוק המשנה, רק שהברייטא הסיקה מזה דין, והגמרא רק הציגה את הדיוק. על כן אין כל קושי לבאר את הגמרא, שמכח דיוק המשנה יש לנו הוכחה לדין הברייטא. אלא שהקושי בלשון הגמרא הוא יותר גדול: בדרך כלל, הברייטות באות לבאר את המשנה. אם כן, מה שיך לומר שהמשנה היא ראייה לדין של הברייטא? הרי הברייטא באה לבאר שזו כוונת המשנה! זו הסיבה שהבאנו את רש"י בכתובות, וביארנו שעל כן יתכן להשתמש בלשון שמשנתנו היא "ראיה" לברייטא, כי הברייטא איננה בנויה על דברי המשנה כאן, רק שמהמשנה כאן יש ראייה לדבריה. ואין העניין כפי שהבנתם שיש כאן "ראיה טובה יותר מהראיה של הברייטא" רק כפשוטו, שמהמשנה כאן יש ראייה לדין של הברייטא, שהוא למעשה דין שאיננו בנוי על המשנה כאן כאמור, ודוק.

ג. יש לציין שרש"י מצטט את הברייטא "תשלומי נזקו" ולא כפי שהיא לפנינו "תשלומי נזק", ואם כן ברור שהכוונה למשנה שלפנינו, כפי שרש"י כותב להלן טו, א, ולא כרש"י בכתובות.



סוד התנינים הגדולים

מרדכי עמנואל

מיועד לשמש כמאכלם של הצדיקים לעתיד לבא, כמבואר בגמרא בבבא בתרא (עה, א). ענין זה הובא גם בדברי הפוסקים ונידון גם בדברי המשנה ברורה, שכן בסוף סימן רמ"ב מביא הרמ"א שבמקצת מקומות נהגו לאכול פשטיד"א בליל שבת זכר למן, שהיה מכוסה למעלה ולמטה. המשנה ברורה בביאור הלכה מקשה על זה, שמנהג תמיה הוא זה דמה ראו לעשות זכרון למן שלא ירד כלל בשבת?! וכותב המ"ב: "מה נמלצו אמרי יושר של התורת חיים, שלפי ששבת בראשית היא דוגמת שבת שלעתיד לבא שכולו שבת, ולכן אנו עושים כמה דברים בשבת זה, דוגמתו, היינו לאכול בשר ודגים נגד סעודת שור הבר ולויתן, ומקדשים על היין נגד יין המשומר בענביו לצדיקים לעתיד לבא, והשמים נקראו שחקים שבהם שוחקים מן הצדיקים לעתיד לבא, לכן שפיר יש לעשות בשבת זכר למן ההוא". לפי זה י"ל שיחודם של התנינים הגדולים שהוזכרו בפירוש, משום שהם נבראו לעתיד לבא. אמנם לפי פירוש זה קשה מדוע לא הוזכרו בבריאה, גם שור הבר ויין המשומר, שגם הם מוכנים לעתיד לבא.

קושיא נוספת שכבר התקשו בה רבים, על אותה סעודת לויתן שמתוקנת לצדיקים לעתיד לבא היא, הרי הלויתן הינו בעל חיים טמא (ראה מהרש"א חולין סז, ב; אך ראה תוספתא חולין ג, כז), וכיצד יאכלו אותו הצדיקים לעתיד לבא?! מצאתי שהמקובל האלוקי רבי שלמה עליישו בעל "הלשם שבו ואחלמה" (דרושי תוהו, ח"ב, דרך ד ענף ח) ציין לירושלמי בשבת סוף פרק ט, שמביא את דברי ר' יהודה ש"אוכלין טהורין אין משחקים בהם", ומקשה הירושלמי מהפסוק באיוב פרק מ שם נאמר בפסוק כ"ה: "תמשוך לויתן בחכה", ובפסוק כ"ט נאמר "התשחק בו כצפור", משמע מכאן שמותר לשחק בלויתן כאילו הוא צפור, וקשה הרי אסור לשחק באוכלים? ומתוך הירושלמי "לא הותר מן הכלל - איסור הוא". מסביר בעל "הלשם" שהלויתן בזמן הזה הינו יצור טמא, ולא הותר מן הכלל, ולכן אסור הוא, אבל לעתיד לבא הלויתן יהיה טהור. וכוונת הירושלמי שכול עוד הלויתן נחשב בעל חיים טמא מותר לשחק בו.

לפי דבריו הנפלאים של בעל ה"לשם" מבואר, שהלויתן שונה משור הבר ומהיין המשומר בזה, שהוא היחיד משלשתם, שמיועד רק לעתיד לבא, כי רק אז הוא יטהר, ואילו מבשר שור הבר ומהיין המשומר - נהנים אנו גם בעולם הזה. בזה אם כן, מיוחדים התנינים הגדולים שהם הלויתן מכל בעלי החיים. שכן כל בריאתם של התנינים הגדולים הייתה אך ורק כדי שהצדיקים ייהנו מהם ביום שכולו שבת ומנוחה לעתיד לבא.

מעשה שהיה. במהלך טיול במכתש רימון במרכז הנגב, בין איסוף יצורים מאובנים לסקירת תופעת קרסטיות מדהימות, הפתיע המדריך [שאינו שומר תו"מ] את הקבוצה בשאלה: ביום החמישי של בריאת העולם נאמר שה' ברא את התנינים הגדולים, ונשאלת השאלה: מדוע שאר בעלי החיים שנבראו הוזכרו באופן כללי - שרץ נפש חיה, עוף יעופף, חיה, בהמה וכו' ורק בריאת מין התנינים הגדולים הוזכרה בשםם?! כאשר המדריך לא קבל תשובה, הוא ענה בעצמו. אצל האשורים הקדמונים - הוא טען - הייתה קיימת אמונה, שהתנינים היו אלו שבראו את העולם! התורה רצתה לשלול עבודה זרה זו, לכן מודגש שה' הוא שברא את התנינים הגדולים [כעין הסבר זה כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג, מו) שנצטוונו לשחוט את הצאן לקרבן, כדי לעקור אלילים של מצרים מליבם של ישראל, אך הרמב"ן בפרשת ויקרא (א, ט) מכנה פירוש זה "דברי הבאי"].

לכאורה תשובה זו רמוזה בפ' רד"ק ליחזקאל (כט, ג) שם מסופר שהתנינים הגדול הרובץ בתוך יאוריו מתרברב: "לי יאורי ואני עשיתני". רד"ק מסביר את המשל שבפסוק: התנינים בתור דג גדול (כמו שאמר ויברא אלוקים את התנינים הגדולים) אומר, אני עשיתי את היאור! הנמשל הוא, שפרעה נמשל לתנין והוא מתגאה שכבש את המלכות. מהמשל משמע, שהייתה לגויים אמונה שכוחו של התנין לברוא.

הקושי הטמון בזיהוי של התנין כתנין היבשתי, הוא ממה שנאמר בספרי הטבע, שיש מיני תנינים הגדלים ביבשה [כמו אלו שבמצרים], אך התנין הגדול ביותר, שאורכו שש מטר מצוי בים, באזור אוסטרליה ואסיה. כיוון שהתנינים הגדולים הוזכרו יחד עם הדגים הרי פשוטו של מקרא שכוונת התורה לתנין הימי הגדול ולא לתנין היבשתי, המצרי או האשורי. ייתכן לדחוק, שאף שהתנין גדל ביבשה, כיון שחלק מזמנו הוא מבלה במי הנהר, לכן הוא נכלל יחד עם הדגים.

יש לציין שהשאלה של המדריך, מדוע הוזכרו התנינים הגדולים ואילו שאר החיות לא הוזכרו, נשאלה ע"י המהרש"א בבא בתרא (עד, ב). המהרש"א מתרץ, שהתנין הוא הלויתן, הפליג בגודלו הרבה מעל כל שאר חיות היבשה, ולכן רק בריאת ענק מימדים כמוותו הוזכרה, ולא שאר החיות הקטנות ממנו בהרבה. מהרש"א הולך בעקבות דברי חז"ל במסכת בבא בתרא שם, שהובאו גם בפ' רש"י לבראשית פסוק כ"א, שהתנינים הגדולים אינם תנין שלנו אלא הם הלויתן, שהינו בעל חיים ימי בעל ממדי ענק בלי שום פורפורציה לשאר בעלי החיים ביבשה. לפי המהרש"א ברור מדוע הלויתן נמנה עם הדגים שבים.

והנה אותו הלויתן מיוחד לא רק בגודלו, אלא גם בכך שהוא

1 וראה בראשית רבה ויצא (סח, יג) על התנין כאליל בבלי, ובתרגום השבעים השתמרה מעשיה ארוכה בדבר בל והתנין (י"ז).

יעקב לויפר

למאמרו של ר"י הערשקאוויטש, גל' 64-63, עמ' 3

בנוגע למה שתמה ר' יהודה הרשקוביץ על כך שהסברא נותנת שרעיון חלוקת היממה ל-12 שעות קודם לחלוקה ל-24, ואילו מספרי חז"ל משתקפת תמונה הפוכה. שכן דווקא הספרים המאוחרים יותר מזכירים את החלוקה ל-12 שעות.

יתכן שאין זו קושיא, שכן כידוע ספרי חז"ל הוגהו וחזרו והוגהו על ידי דורות מאוחרים, החל מתקופת הסבוראים וכלה בתקופת הראשונים. לפיכך יתכן שדווקא הספרים המאוחרים משמרים בקרבם נוסחאות עתיקות. ואילו המונח '12 שעות' ליממה - שנתפס כשגוי בתקופה מאוחרת - נמחק והוגה בספרי חז"ל הנפוצים והידועים.

סדר אמירת קטעי הקדושה והפיוטים בימים נוראים

יעקב לויפר

לדברי רי"י וייס, גל' 64-63, עמ' 9

כתב ר' יצחק ישעיה וייס [כתגובה לרשימתו של יצחק זילבר ש"במחזור המקורי של נוסח אשכנז מודפס הפיוט תחילה ורק לאחריו הקטעים הללו שאומרים החזן (ולא לפני הפיוט)...], שבדק במחזורים ישנים ומצא במחזור שנדפס בסביבות ש"ז כי כבר שם מופיעה הכפילות של קטעי הקדושה לחזן ולקהל - בקדושות של ר"ה ויו"כ. כמו כן חלק על דברי זילבר הטוען שבמקור נועדו פיוטי הקדושה [כגון של ר"ה ויו"כ] לשמש כתחליף לפיוט הקדושה הרגיל הנאמר בשבת ויו"ט. רי"י וייס טוען שלא כך הם פני הדברים, אלא הפיוטים משתלבים היטב בקטעי הקדושה של שבת [זולת קטע הפתיחה שאכן אינו משתלב גם לפי דבריו].

אני מתפלא מאוד על דברי בקיא כמותו: ראשית, מעיון במחזור נירנברג (כתב יד משנת ה' אלפים צ"א) אפשר לראות כמעט את הצורה המקורית של הפיוט הקלירי: רוב קטעי הקדושה הרגילים אינם נמצאים - והם נוספו בהגהות בשולי העמוד בכתב יד! וכמו כן: במחזור וורמיזא שנכתב מעט לפני מחזור נירנברג (ה' אלפים ל"ב), אך כנראה שיקף נוסח מאוחר יותר, כבר נוסף חלק מן הקדושה השבתית בפנים [עם זאת, נראה שההוספה אינה מכותב המחזור עצמו אלא באותיות שונות ולפעמים מחוץ לרוחב העמוד], אבל הכפילות של אותם קטעים לפני ואחרי הפיוט אינה קיימת גם במחזור וורמיזא - והיא נוספה שם בהגהות בצד הגליון. רואים איפוא כי אכן הכפילות של קטעי הקדושה לפני ואחרי פיוט הקדושה היא תוצאה של הגהות מאוחרות.

כתבתי בהרחבה על הנושא ב'המודיע' (גל' ער"ה תש"ע) ושם ציינתי סיבה אפשרית לכפילות של קטעי הקדושה השבתיים לפני ואחרי הפיוט של ימים נוראים. שכן קטעי הקדושה מקשרים תמיד בין הפסוק הקודם לפסוק הבא. למשל, בקדושת כתר ההקדמה 'כבודו מלא עולם' מהוה המשך ברור של 'מלוא כל הארץ כבודו', וכך גם 'ממקומו הוא יפ' שמקדימה את 'שמע ישראל', ופותחת במילה שסיים הפסוק 'ברוך כבוד ה' ממקומו'. וכך גם 'הוא אלוקינו' הבנוי על המילים ה' אלוקינו שבפסוק שמע ישראל, או כפי שהאריכו אחרים, הוא בנוי על המקורי שפתח ב"אחד הוא אלוקינו", והקישור הוא בין "ה' אלוקינו ה' אחד" ל"אחד הוא אלוקינו".

נמצא שהיכן שלא נשבץ את הפיוט החגיגי בתוך הקדושה השבתית - נפגום את מבנה הקדושה הרגיל. שכן קטעי הקישור בין פסוק לפסוק אחוזים ושזורים בפסוק שלפניהם ובפסוק שאחריהם. לפיכך הפשרה שנמצאה היא להוסיף פעמיים את הקטע הרגיל, הן לפני הפיוט החגיגי והן לאחריו.

ובאשר לדברי רי"י וייס שקטעי הקדושה הרגילים משתלבים היטב בתוך הפיוטים הנוספים - תמנהי מאוד, בחלק גדול מן המקומות מוכח להדיא לא כך, לדוגמא: הפיוט הנאמר בשחרית של יום כיפור [בדקתי בנוסח ספרד]: לאחר 'לעומתם משבחים ואומרים', הפיוט מתחיל 'א-ל ברוב עצות תיכן' והבית האחרון שלו מיועד שהחזן יאמר אותם:

לְכֹן כָּל אֲשֶׁר בָּאִפּוֹ נְשִׁמַּת רוּחַ, אֲכֹן בְּאֶנְשׁ הָאֵל הָרוּחַ, יְסַלְּדוּ יְסַלְּלוּ לְאֵל בּוֹרֵא רוּחַ, כְּחֵהָ וְאֹפֶן עֵת יְבֹא בָּם הָרוּחַ.

התרגום החופשי של הבית הוא בערך כך: לכן כל מי שיש נשמת רוח חיים באפיו [שאכן רוח היא באנוש] ישבח ויפאר לה' בורא הרוח כחיות ואופנים בזמן שיבוא בם הרוח.

במחזורים שלנו נראה שכאן הוא סוף הפיוט. אולם במקור הבית הזה היה בנוי כהקדמה לפסוק 'ברוך כבוד ה' ממקומו'! וכשהחזן היה מסיים קטע זה היה הקהל אומר 'ברוך'. בדיוק כמו 'לעומתם משבחים ואומרים' שבקדושה שלנו. הבה נקרא בקטע מחדש לאור הדברים האלו: "לְכֹן כָּל אֲשֶׁר בָּאִפּוֹ נְשִׁמַּת רוּחַ, אֲכֹן בְּאֶנְשׁ הָאֵל הָרוּחַ, יְסַלְּדוּ יְסַלְּלוּ לְאֵל בּוֹרֵא רוּחַ, כְּחֵהָ וְאֹפֶן עֵת יְבֹא בָּם הָרוּחַ - בְּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ"! מילות הפסוק הן המשך ישיר של 'יסלדו יסלסלו', כלומר: כל מי שנשמת רוח באפיו יסלד ויסלסל לה' את השבח "ברוך כבוד ה' ממקומו".

כן"ל בהמשך הפיוט [תמיד תתלונן בידך כל נפש] הפיוט הזה הוא ההקדמה לפסוק 'שמע ישראל' הפסוק הנאמר בשעת מסירות נפש או בשעת יציאת הנשמה, ובהתאם לכך מסתיים הבית האחרון:

אֵלֶיךָ אֵל בְּאֶמֶן אֲשֶׁא אֶת הַנֶּפֶשׁ, לְכֹן בְּכָל לֵב וּבְכָל מְאֹד וּבְכָל נֶפֶשׁ אֶיִּחָד זְכָרְךָ תְּמִיד נְשָׁךְ וְשֹׁחַר - עַד אֲשִׁלֵּם לָךְ

בית זה אמור להוות הקדמה לפסוק 'שמע ישראל' **שהקהל יאמר אותו כתשובה לדברי החזן**. כלומר: לָכֵן בָּקָל לָב וּבָקָל מֵאֵד וּבָקָל נֶפֶשׁ אֶיחָד זָכְרָה תַּמִּיד נֶשֶׁף וְשָׁחַר - עַד אֲשֶׁלִּים לָךְ אֶת הַנֶּפֶשׁ [בְּאֶמְרִי] **שְׁמַע יִשְׂרָאֵל**. אולם במחזורים שלנו מודפס כאן 'ממקומו הוא יפן ברחמי' שאין לו שום קשר לקטע הזה.

כך גם בהמשך הפיוט החותם את הקדושה: הוא מהווה הקדמה לפסוק 'לְהִיטּוֹת לָכֶם לְאֱלֹקִים' (ויקרא כה, לח), שנתפרש על לעתיד לבוא כשתיגלה מלכותו יתברך, ובהתאם לכך מסתיים הפיוט: "לָכֵן לְעֵת תִּשְׁפָּףּ רִוְחָךְ עַל כָּל בְּשָׂר, גְּלוֹי בְּבֹדָךְ יִרְאָה כָּל בְּשָׂר, וּבְהַשְׁמִיעַ שְׁנִית יְהִס כָּל בְּשָׂר [בְּאֶמְרָךְ] **הוּא גְּאֻלְתִּי אֲתָכֶם**". אולם במחזורים שלנו ההמשך הוא הקטע 'הוא אלוֹקֵנוּ' שאינו קשור לכאן.

יושם לב כמה מקבילות מילותיו של הפייטן **וּבְהַשְׁמִיעַ שְׁנִית יְהִס כָּל בְּשָׂר** למה שאנו אומרים כל שבת בתפילת 'נקדישך': "וְהוּא יְשַׁמְּעֵנוּ בְּרַחֲמָיו שְׁנִית לְעֵינֵי כָּל חַי", ו'בהשמיעך שנית' מקביל ל'ישמענו ברחמי שנית' ו'יהס כל בשר' מקביל ל'לעיני כל חיי' שישמעו זאת בדממה כאותה דממה ששררה בעולם במעמד הר סיני.

וכך בקטע האחרון של הפיוט המשמש כהקדמה ל-ה' אֲדִינֵנוּ מֶה אֲדִיר שְׁמָךְ בָּקָל הָאָרֶץ, שהוא פסוק בתהלים (ח, ב-י). בקדושת 'כתר' של ימים טובים ונוראים אנו מוסיפים שתי מילים אלו לפני הפסוק: 'אדיר אדירנו', אבל בשחרית יום הכיפורים יש פיוט שלם המשמש כהקדמה לפסוק זה, כל קטע שלו מסתיים במילים 'מה אדיר שמך' - חוץ מהשורה האחרונה שנועדה לחזן: **שְׁמָךְ א-ל לְבַבְנוּ, יְחוּדְךָ יַחַד הַנְּעֻמָּנוּ**. מדוע שורה זו אינה מסתיימת במילים המתבקשות 'מה אדיר שמך'?

התשובה פשוטה מאוד: על מילים אלו צריך הציבור לענות במילות הפסוק! החזן מסיים 'יחודך יחד הנעמנו' והקהל מנעים: ה' אדוננו מה אדיר שמך. אלא שכאן הוכנסו המילים 'אדיר אדירנו' [המשמשות בעצמם כהקדמה קצרצרה לפסוק בנוסח התפילה של כל מוספי ימים טובים]. מה שגרם שהפסוק ה' **אֲדִינֵנוּ** נותק מן הפיוט שלפניו, והמילים 'יחד הנעמנו' נחשבו בטעות לסוף הפיוט.

כך גם רואים באופן בולט בפיוטו של ר' בנימין בר' שמואל (שחרית של ראש השנה), ובעוד מקומות.

יצחק זילבר

בהמשך למה שהגיב ר' יצחק ישעי' ווייס על מה שהערתי על הנושא שבכותרת, נהנתי מאד בקריאת דבריו הברורים; שמחתי להוכיח שדברי ניחוונו בסגולתה של תורת אמת, ושורותי הבודדות פרו ורבו לכדי תורה שלמה מעט ר' יצחק ישעי'. ברצוני כאן להעיר על דבריו:

מה שטען באות א', אודה ולא אבוש שכפי הנראה הצדק עמו. אני שראיתי שה'יעקים' ויוצאי הישיבות הליטאיות נוהגים שרק הש"ץ אומר את הקטעים באמצע הקדושה חשבתי לתומי שאכן זה הוא מנהג אשכנז המקובל, והחסידיים הם ששינו. אבל כפי שמסתבר לא החסידיים הם ששינו, כבר כמה דורות לפניו שינו, והגר"א הוא ששינה ממנהג רוב קהלות אשכנזיות.

באות ב' נגד מה שכתבתי "שבמחזור המקורי של נוסח אשכנז מודפס הפיוט תחילה ורק לאחריו הקטעים הללו שאומרים החזן", טוען רי"י "איני יודע לאיזה מחזור כוונתו" ומונה רשימה ארוכה של מחזורים שונים מראשית המצאת הדפוס עד תש"ן ובכולם מצא שלא כדברי.

אינני בקי גדול במחזורים עתיקים, אבל אינני מבין כיצד נעלם מעיני מחזור מפורסם מאד: "מחזור לימים הנוראים, לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, כולל מנהג אשכנז (המערבי) מנהג פולין ומנהג צרפת לשעבר", "מוגה ומעובד ומבואר בידי דניאל גולדשמידט" (ירושלים תש"ל). לעניות דעתי מחזור זה עונה על ההגדרה "מחזור אשכנזי מקורי" ושם תמצא כדבריי.

באות ג' מביא את דברי: "אין ספק שבמקור, הפיוטים היו מיועדים לשמש לא לפני הקטע ולא לאחריו אלא כתחליף לקטעי 'אז בקול' ו'ממקומך' וכדו'...". לעומת זאת קובע רי"י: "איני מסכים עם קביעה זו". האסמכתא לאי הסכמתו הוא כיון ש"יתר הפיוטים משתלבים היטב לקטעי הפיוט לשבת...". עצם דרך ההוכחה שלו מתמיה מאוד, גם אם נניח שהפיוטים משתלבים היטב, האם זה מוכיח שמתחלה הם נתחברו כדי שישתלבו? האם כך מוכיחים עובדות היסטוריות?

לגוף הדברים הנני מעתיק את דברי גולדשמיט במבוא למחזור לראש השנה שלו (עמ' לד; ההדגשות כאן ולקמן שלי הם, י.ז.): "בקדושה הרגילה אנו מבדילין בין הפסוקים לבין המשפטים המקשרים. בתחילה היו משפטי הקשור קצרים מאוד, אנו מכירים זאת מן הקדושה של ימות החול (הערה: על נוסחות קדומות של הקדושה עי' פליישר, סיני ס"ג (תשכ"ח) ע' 229 ואילך). הקטעים המורחבים (שהם שייכים ל'תפלות הקבע' של שבת וחגים) בודאי לא היו קבועים במשך זמן רב. הפייטנים הוסיפו להרחיבם **ולתת אחרים במקומם**, ובדרך כלל יצרו חמשה פיוטים המקשרים בין פסוקי הקדושה, ובסוף הפיוטים אמרו רק את סיומי המעבר 'לעומתם', 'פעמים באהבה' וכיוצא בזה. כך נהוג הדבר **בכל כתבי יד העתיקים**. בתקופה מאוחרת יותר החלו לראות בפיוטי הקישור פיוטים רגילים, ולאחר הפיוט אמרו גם את הקטע הרגיל, כי הקהלות לא רצו לוותר על הקטעים הקבועים".

ואכן בפנים המחזור שלו הציג את הקטעים הנ"ל באופן כזה:

בתחילה הוא הציג את הקישור להפסוק מיד אחר הפיוט כמו: "...וישר יליצו בעדנו חיות אש. לעמתם ברוך יאמרו". ואחרי זה הוסיף: "בקהלות שאין אומרים פיוטי הקדושה (ולפי המנהג המאוחר אף לאחר הפיוט) אומרים: אז בקול רעש גדול... לעמתם ברוך יאמרו".

כ"כ בכל המקומות. לדוגמא במוסף, שרי"י טוען: "ברור שללא איזכור השאלה 'איה מקום' לא מתקשרת התשובה ברוך... ממקומו". אבל במחזור של גולדשמיט כתב בהמשך להפיוט 'לעמתם ברוך יאמרו'. ורק: "כשאין אומרים פיוטי קדושה (ולפי המנהג המאוחר אף לאחר הפיוט) אומרים 'כבודו... ברוך יאמרו'".

לדעתי הדברים מדברים בעד עצמם.

לעצם השאלה על השוני בין החזן לקהל במיקום הקטעים לא מצאתי תשובה בדבריו. אולי כוונתו שסדר זה הוא שיריים מהתקופה שרק הש"ץ אמר את הפיוטים, והקהל נשמע לדברי הש"ץ לכן קודם הפיוט אמר הקהל את הקטע של שבת ויו"ט, ואחריו הוא שומע מפי הש"ץ את הפיוט לימים נוראים ואח"כ הפיוט של שבת. אבל בימינו שגם הציבור אומר את פיוט לכאורה גם הם יכולים לומר את הקטע של שבת אחר הפיוט של ימים נוראים (אגב: בבית המדרש שאני מתפלל בימים נוראים כבר 'נתחלפו היוצרות' שרק הציבור אומר את פיוטים של קדושה והש"ץ שותק...).

עוד על פיוטים

בסליחות שבסוף תפלת נעילה אומרים כמה קטעי סליחות. מן הקטעים שאומרים חו"ק הוא: **רָחֵם נָא קָהֵל עֲדַת יִשְׂרָאֵל / סֶלַח וּמַחֲל עֲוֹנֵם / וְהוֹשִׁיעֵנו אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**; וכן: **שְׁעָרֵי שָׁמַיִם פָּתַח / וְאוֹצְרֶה הַטּוֹב לָנוּ תִּפְתָּח / תוֹשִׁיעַ וְרִיב אֶל תִּמְתָּח / וְהוֹשִׁיעֵנו אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**.

גם בסדר הושענות להושענה רבה אומרים קטעים אלו חו"ק, אבל כעת הבחנתי שלמעשה קטעים אלו הם חלק מן פיוט שלם המיוחד להושענה רבה. לפני הפיוט בא: **רָחֵם נָא קָהֵל עֲדַת יִשְׂרָאֵל / סֶלַח וּמַחֲל עֲוֹנֵם / וְהוֹשִׁיעֵנו אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**. ואח"כ מתחיל הפיוט על סדר א"ב: **אֶזְכְּרֵי עֲבָדִים אֶל יַד אֲדוֹנִים / בָּאֵנוּ לְפָנֶיךָ יְדוֹנִים, וְאַחֵר כָּל אוֹת שְׁנִיָּה: וְהוֹשִׁיעֵנו אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**. ובסוף הפיוט כמובן באות אותיות ש' ות': **שְׁעָרֵי שָׁמַיִם פָּתַח / וְאוֹצְרֶה הַטּוֹב לָנוּ תִּפְתָּח / תוֹשִׁיעַ וְרִיב אֶל תִּמְתָּח / וְהוֹשִׁיעֵנו אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**.

ברור שהפיוט מיועד להושענה רבה ולא לסליחות, כפי שאפשר לראות בכל הלשונות שלו (לדוגמא הבית: **מִתְחַנְּנִים עָלֵי מִים, פְּעֻבִּים עַל יְגְלֵי מִים / נָא זְכֹר לָמוּ נִסּוֹת הַמִּים**). הסיבה שאומרים חזן וקהל את הקטע הראשון מובנת, שהרי זה כמו הכותרת של הפיוט. אבל נעלם ממני הטעם לאמירת הבית האחרון (שתי האותיות האחרונות) חזן וקהל.

ובעיקר תמה אני כיצד הגיעו שני קטעים אלו של פיוט ההושענות לסליחות של נעילה. הקטעים האחרים הנאמרים בסליחות של נעילה הם בדרך כלל קטעי סליחות, אבל כיצד השתרבב לכאן קטע מההושענות?

שוב ראיתי שבמחזור המפורש עמד על זה, כמדומה שמביא שהסיבה שאומרים קטעים אלו בתפלת נעילה כיון שרוצים לקשר את ראשית החתימה לסופו. טעם זה נראה כהסבר לאחר המעשה, ואף אינו מסביר מדוע דווקא בפיוט זה אומרים את הבית האחרון חו"ק.

מקור אמירת "לדוד ה"

ישראל יוסף הכהן פרידמן

תגובה לתשובתו של רא"י בראדט, גל' 64-63, עמ' 11-10

רא"י בראדט כתב שעיון בדברי ה"חמדת הימים במקורם מעלה שדבריו אינם המקור למנהג אמירת "לדוד ה" אורי" באופן הנהוג היום, שהרי הוא כתב לומר את המזמור בשעת אמירת הסליחות ולא כחלק מהתפילה; שמא תאמר שמכל מקום הוא המקור הראשון לאמירתו בציבור וכמו שכתב בדברי משה - הנה בדבריו מבואר שהוא לא תיקן כלל לומר את המזמור בציבור, וכתב רק "ואנכי נהגתי...".

לדעתי, דוקא מתוך דברי החמדת ימים משמע שהוא המנהיג לומר מזמור זה בציבור כדברי הגה"צ הר"מ הלבירשטאם זצ"ל, שהרי הוא עצמו כותב אל הקורא לבאר את סדר נוסח הסליחות וכשהוא מוסיף את 'ואנכי נהגתי גם מזמור כ"ז', רצונו לומר שגם הנהגה זו מעתה מסורה היא לרבים.

בקשר להערת האחרונה שלא יפלא שהמזכירים ראו דברי החמדת ימים בכת"י או בהעתקה ומשם לקחו המקור למנהג, אנכי במקומי אעמודה, שהרי אלו הנמנעים מהלימוד בחיבור זה הוא מחמת סברתם שחיבור זה הוא של נתן העזתי וא"כ ודאי קדם חיבור 'חמדת הימים' לספר "שם טוב קטן", כמו שהערת בגל' 62, עמ' 8, ואעתיק כאן קצת מלשונו של הגה"ק ה'מנחת אלעזר' ממונקאטש בקונטרס 'מאמר משיב מפני הכבוד' (ספר חמשה מאמרות, ירושלים תשמ"א, עמ' קנ"ד ד"ה מ"ש כה"ג): גם ממ"ש באות ג' בשם רא"י בצורה וחזקה מה שהביא בכה"י בשם חסל"א והס' חסד לאברהם נדפס בשנת תמ"ה באמשטרדאם ונתן העזתי מת בשנת מ"ת, זה אינו ראייה כ"כ **כי נודע עד קרוב לזמנינו שהספרים היו להן רובן הספרים בכתב יד גם מהס' שנדפסו אח"כ** מכ"ש הס' חסל"א שנתפרסם לרוב טובו ויקרו עוד בטרם שנדפס ה' בנמצא אצל החכמים והמקובלים העתקתו כמו שאר ספרים חשובים שהביאום גם מהיותם בכתובים, ע"כ.

אלא, שדוקא בענין מזמור זה מצאתי בסידור חמדת ישראל למהר"ש ויטאל (בנו של מהר"ח ויטאל) שהו"ל הגה"ק ממונקאטש בשנת תרס"א מתוך כת"י שהיה בבית גנזיו של הגה"ק משינאווא בעל ה'דברי יחזקאל' בנו של ה'דברי חיים' מצאנז, שהיה קודם לכן תח"י החיד"א, ושם בדף ק ע"ב מובא מזמור כ"ז ומעליו הכיתוב הנפוץ היום בסידורים שנהגו לאומרו מן ר"ח אלול עד אחר שמיני עצרת בבוקר ובערב אחר התפילה ואומרים זה ברוב הקהילות, והנה הגה"ק ממונקאטש שהיה מראשי הלוחמים נגד הספר חמדת הימים הוא עצמו מביא את המזמור הזה בלי שום הערה, הלא דבר הוא.

אגב, יש לשים לב שבכיתוב נאמר שנהגו לאומרו עד אחר שמיני עצרת, והנה כאן בארץ ישראל יש קהילות רבות שנהגות לאומרו רק עד סיום הושענא רבה.

אברהם במברגר

ברצוני להוסיף הערה לדיון במנהג אמירת לדוד ה', שהתנהל בגליונות אלול ותשרי האחרונים. בשמחת תורה השתא הייתי בעיר צפת, ושם נחשפתי למנהג צפת באמירת לדוד ה'. מנהג זה ראיתי בבית הכנסת מהר"י בירב ("קרליבך") ובבית הכנסת האר"י-האשכנזי. בבי"כ האר"י נכתבו שינויי המנהגים בתוך הסידור המונח לפני הש"ץ, ושם נוספה הערה שכך הוא מנהג צפת. כמובן, שאין בהערה גם מקורות למנהג, אולם מדובר בעריכה מסודרת של המנהגים ולא בהערות כלאחר יד, כאשר גם ענינים אחרים בתפילות השנה מוערים לפי אותו "מנהג צפת", לרבות תוספות של פרקי תהלים שונים בימים מיוחדים. לפי אותו מנהג, וכך ראיתי שנהגו בפועל, אומרים לדוד ה' מר"ח אלול ועד שמחת תורה, ולא רק עד הושענא רבה¹. אולם המענין יותר לטעמי, הוא מקום אמירת המזמור - המזמור נאמר שחרית ומנחה לפני קדיש תתקבל, ולא כמקובל לאחר שיר של יום או עלינו לשבח. מכאן כמובן, שגם אין אומרים קדיש יתום אחרי המזמור². גם מנהגים אחרים ראיתי שם, אלא שאינם מענינו של הדיון הזה.

חיים רפפורט

"ומטייל בסוכה"

השלמה לדברי, גל' 63 עמ' 5

בקשר למה שכתבתי בענין 'טיול' בסוכה, העירני ידידי הרה"ג ר' ברוך אובערלאנדער שליט"א אב"ד דק"ק בודאפשט יצ"ו שבקונטרס שמע ישראל (להרב חיים סאמעט), ח"א (קליינווארדיין תרפ"ד) אות טז, התרעם המחבר על אלו "שמקילין לעצמן" במצות ישיבה בסוכה "ואין נכנסין לישב שם בקביעות כי אם כשהולכין לאכול, ובאמת חיוב מצות סוכה לדור בתוכה כל שבעת הימים בין ביום ובין בלילה", ע"ש בארוכה. ובהסכמת הג"ר ישעי' זילבערשטיין רב דק"ק וואיטצען (נדפסה בתחלת הספר) העיר ע"ז, וז"ל: וראיתי מה שהעלה בענין חיוב ישיבת סוכה כל ז', דבריו נכונים מאד, והיינו דרמזו הקדמונים בספרים ובזוה"ק דחייב לישב בצלא דמהימני, והן הן הדברים מה שאמרו חכז"ל דחייב לישב **ומטייל בסוכה**, דלשון טייל היינו על **טיילות השכל בעיון הדברים הצודקים** דהיינו בצלא דמהימנותא, עד כאן לשונו.

1 הערת המערכת: ראה בזה עוד במאמרו של הרב ברוך כ"ץ, לדוד ה' אורי וישעי, אור ישראל (מאנסי) א, עמ' קמז-קסו, שנשמר בגליון הקודם; ובעיקר שם עמ' קסא-ב, שלדעת בעל התניא אומרים אותו עד הושענא רבה, ולדעת המטה אפרים עד שמיני עצרת ועד בכלל, וכן מנהג מונקאטש (י"ז).

2 הערת המערכת: אף רא"י בראדט ציין בשלהי מאמרו (גל' 61) ש"רוב תפוצות ישראל נהגו לומר לדוד בסוף התפילה, אבל כפי שכתב ר' בנימין הכהן ראוי לומר אחר תפילת העמידה. וראוי לציין שראיתי אצל חסידי ויזניץ שנוהגים לאמרו אחר נפילת אפיים". וכן מנהג רוז'ין לאמרו אחר נפילת אפים בשחרית, וכן בכל תפילה לפני אמירת קדיש תתקבל. וראה על כך עוד בילקוט אוהב ישראל (עמ' קנג) (י"ז).

אגל סקדא, אגל

<p>תגובות ל"תחילת היום בהלכה" ברוך סולוביצ'יק, יוסף חיים אלבוים, ישעי' לוי גל' 27, עמ' 6</p> <p>תשובה לתגובות יצחק מאיר יעבץ גל' 28, עמ' 5</p> <p>תגובות (ב) ל"תחילת היום בהלכה" ברוך סולוביצ'יק, אפרים לנדי, ישעי' לוי גל' 29, עמ' 1</p> <p>עוד על "תחילת היום בהלכה" ישעי' לוי גל' 32, עמ' 1</p>		<p>א, א את השמים ואת הארץ תולה ארץ על בלימה בנימין רוזנבלום גל' 8, עמ' 8</p> <p>תגובה ל"תולה ארץ על בלימה" יעקב לויפר גל' 9, עמ' 3</p>
		<p>א, ב והארץ היתה תהו ובהו השתוממות, השתאות, תמהון, תוהו ובוהו יעקב לויפר גל' 7, עמ' 2</p>
<p>א, טז את המאור הגדול לממשלת היום למעלה מן הרקיע יעקב לויפר גל' 31, עמ' 15</p> <p>תגובה ל"למעלה מן הרקיע" ישעי' לוי גל' 32, עמ' 16</p>		<p>א, ב וחשך על פני תהום "בי בליעי" ישעי' לוי גל' 13, עמ' 3</p>
<p>ב, ד אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ראו מבזקי פרשת תולדות יצחק ישעי' ווייס גל' 15, עמ' 2</p>		<p>א, ד ויבדל אלקים בין האור ובין החשך יוצר אור ובורא חושך בנימין רוזנבלום גל' 2, עמ' 1</p> <p>תגובות ל"יוצר אור ובורא חושך" יעקב לויפר, ישעי' לוי, יוסי מאיר, יצחק ברוך רוזנבלום גל' 3, עמ' 6</p> <p>ראו עוד גל' 4, עמ' 1, פירורים, אות ה וגל' 6, עמ' 1, פירורים, אות ג.</p>
<p>ב, יח אעשה לו עזר כנגדו עזר כנגדו - בר זוג כד נפיק ביה יעקב לויפר גל' 30, עמ' 14</p>		<p>א, ה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אגרת השבת ופירוש רשב"ם לבראשית נתי לבנון גל' 1, עמ' 5</p>
<p>ג, ג לא תאכלו ממנו ולא תגעו בו על השורש נגע במקרא יצחק ברוך רוזנבלום גל' 28, עמ' 1</p>		<p>פירוש רשב"ם ל"ויהי ערב ויהי בקר" ישעי' לוי גל' 2, עמ' 4</p> <p>תחילת היום בהלכה יצחק מאיר יעבץ גל' 26, עמ' 3</p>

אנו מעונינים להרחיב את מעגל מנויי הגליון. נוקירכם אם תאותו לשלוח את הגליון למכריכם ולהציעם להצטרף לרשימת התפוצה. גליון מס' 66 יצא לאור בס"ד בליל יום ו', ה' במרחשוון ה'תש"ע.

© יו"ל על ידי מערכת דאצ'ה

1. נא להקפיד על משלוח החומר כשהוא ערוך ומוכן לדפוס, כדי לחסוך זמן מן העורך התורן. רצוי לעקוב אחר סגנון הפיסוק וציון המקורות הנהוגים בדאצ'ה ולחקותם במידת האפשר. ציטוטי פסוקים יבואו מנוקדים כבמסורה. 2. יש להמנע מהבאת ציטטות ללא מקור מפורט, כמו גם קביעות חסרות אסמכתא. 3. נא לשלוח את החומר במסגרת קובץ word מצורף, ולא בגוף המכתב, פרט לעניינים קצרים. 4. נא לתחום בראש הדברים את ענינם: נושא חדש, שאלה, מאמר, תגובה לפרסומים קודמים, וכיו"ב. בכל תגובה יש לציין: "תגובה ל....., גליון....". 5. מסיבות טכניות גדלם של הגליונות אינו אחיד. מתוך כך, ומכוח שלל פגעי הטבע האנושי, יש וחומר הנשלח למערכת אינו מופיע בגליון הסמוך לשליחתו, כי אם בגליונות הבאים. 6. סגנון הכתיבה בדאצ'ה ניכר ברמתו הלשונית, בעדינותו ובנכבדותו. אנא, הימנעו מדרדור השיח למשלבים נמוכים של שפתנו. גבולות הדיון בכל נושא המה גבולות ההלכה. 7. הכותבים מתבקשים לנהוג כבוד זה בזה ולהמנע מסגנון שיח הטעון סרח עודף על הנושא הנידון. 8. כל הערה, השגה, שאלה, תשובה, ביקורת, תגובה, הטרדה, הכפשה, הצעה, למעט הצעה לסגירת הגליון, תתקבל בברכה. 9. כתובת המערכת: datshe@gmail.com.