

הגדה של פסח

ביאורים

'ביעור חמץ' הוי ליה למימר 'אין השבתת חמץ אלא בשריפה' [וביותר יש להקשות לדעת מהר"ם חלאווה דלשון ביעור הוא לשון בדיקה ולא לשון שריפה א"כ בודאי אין מובן לשון רבי יהודה אין ביעור אלא שריפה], עוד יש לדקדק דהוי ליה למימר אין ביעור אלא בשריפה (בבי"ת), ולפמש"נ יש לומר דזה היה ידוע מנוסח הברכה המקובלת שהמצוה נקראת 'ביעור חמץ' וקאמר רבי יהודה דלשון ביעור חמץ אינו אלא לשון שריפה. [וכיו"ב מצאנו גבי שיעור מרור בכזית שלמדה הרא"ש מנוסח הברכה 'אכילת מרור'].

והנה דעת בעל המאור שמקיים מצות תשבתו גם באכילת החמץ וגם עניין זה נכלל בלשון ביעור כדכתיב (שמות כב ד) ובער בשדה אחר ות"א ויכול פִּתְּךָ אֶתְּךָ, וחזינן דגם האכילה נכללת בלשון בעור. [ובהערות הגר"א נבנצאל שם כתב דאפילו אם נקבל שהיה גירסא קדומה בתרגום 'ויקיד בחקל אחר' לשון שריפה, גם זה יכול להתפרש על נזקי שן, ועפימ"ש"כ הרש"ש בפסחים כ"א ע"ב שגם לרבי יהודה דאין ביעור אלא שריפה יכול לקיים הביעור באכילתו גם שחום הגוף שורפן]. וע"ע מה שיתבאר בענין לשון בע"ר לקמן ד"ה ובערתיה

'אתגליין'. ולדבריו אתי שפיר ביותר שביעור כולל גם בדיקת החמץ וגילוי כמוש"כ המכתם. שו"ר בכלבו שהביא דעת רש"י בספר או"ה שלו שאין מברכין על בעור חמץ עד שימצא ככר אחת, וכתב דמשמע מדברי רש"י שאינו מברך אלא על 'מציאת החמץ' הרי שהביעור הוא ע"י גילוי החמץ (כמוש"נ).

ולפי כל זה אתי שפיר היטב נוסח הביטול בליל הבדיקה 'דלא בערתיה' אשר בפשטות אין לו מובן, וכי מה אכפת לו לבטל את החמץ שבער כבר (ועי' דרישה סי' תל"ד שתירץ דאתי לבטולי אף את החמץ שמצא ובעדעתו לאוכלו, והוא חידוש), אבל להנ"ל יתפרש שכשאומר 'דלא בערתיה' כוונתו שלא גיליתי אותו בבדיקתי, שגם זה בכלל בערתיה כמוש"כ המכתם, והוא כפילות העניין כמו דלא חמיתיה ודלא ידענא ליה.

והנה, דעת רבי יהודה דאין ביעור אלא שריפה, ולדעתו יש לפרש ברכת ביעור חמץ מלשון הבערה ושריפה וכלשוה"כ (שמות ג ג) מִדּוּעַ לֹא יִבָּעַר הַסֵּנֶה. ואפשר דזהו דקאמר 'אין ביעור חמץ אלא שריפה' דלכאור' יש לדקדק בו וכי היכן נצטוינו על

ביאור לשון
דלא בערתיה

בענין מעלת לשון הארמית

קולות בעלמא, וא"כ הוא הדין בביטול חמץ לא יועיל ביטול בלשון שאין מדברים במקומו. ואאמו"ר שליט"א הוסיף דאף למ"ד דמהני ביטול בליבו מ"מ כל היכא שדעתו לבטל ע"י דיבור צריך שיהיה בלשון הראוי.

וראיה ברורה לכל זה ממש"כ הרמ"א (תל"ד ס"ב; לפי גירסת המג"א והעלת שבת) שאם אמרו בלשון הקדש יוצא אפילו אינו מבין פירוש המילות, אבל בשאר לשונות צריך להבין הלשון. והנה, מדמועיל בלשוה"ק אפילו אינו מבין מכלל דיש בזה גילוי דעתא כיון שידוע הענין כמוש"כ המג"א שם ואפ"ה בשאר לשונות אינו מועיל אא"כ מבין הלשון, הרי להדיא דבענין תורת לשון בביטול חמץ. וא"כ הדרינן לקושיין איך מהני ביטול בלשון ארמי שאין מדברים בו, הלא כשם דבענין שיהא לשון שמבין אותה ה"נ בעי שיהא לשון שמדברים בה במקומו, וצ"ע ג.

א. כל חמירא הנה כתב הריטב"א (ריש נדרים) דהא דמועיל נדר בכל לשון היינו דוקא במקום שמדברים בו אותה לשון, אבל במקום אחר לא, והביאו הבאה"ל ריש סי' ס"ב [והוכיח כדבריו מהא דקידושין ו,א האומר הרי את חרופתי ביהודה מקודשת ובשאר מקומות לא], ולפי"ז יש מקום להקשות קושיא עצומה איך אנו מבטלים את החמץ בלשון ארמי הא במקומינו אין מדברים באותה לשון [ומה שאנו לומדים תלמוד ותרגומים בודאי לא מחשיב את הארמית כלשון מדוברת במקומינו], ושוב לא הועיל ההפקר כלום, והוא פלא עצום.

והעירוני דאף אי ביטול מטעם הפקר הלא כבר כתבו כמה ראשונים דסגי בזה בגילוי מילתא בעלמא כיון שבלא"ה אינן ברשותו וא"כ עכ"פ גילוי מילתא יש כאן במה שאומר נוסח הביטול המקובל וידוע עניינו. אך כל זה אינו נכון, דהא גם גבי קידושין סגי בגילוי מילתא בעלמא שהרי אם היו עסוקין באותו ענין קידושיו קידושין גם בלא אמירה, ואפ"ה האומר חרופתי מחוץ ליהודה אין קידושיו קידושין ולא אמרי' דסו"ס יש כאן גילוי דעת שדעתו לקידושין, והיינו משום שמחוץ ליהודה אין אנו מתחשבים בלשון זה כלל וכאילו אמר צפצופי

איך מהני
הביטול
במקומינו שאין
מדברים ארמית

ב. והנה גירסת רוב הספרים ברמ"א שם היא 'אם אמר בלשון הקדש כל חמירא כולל חמץ ושאר' ועי' בחק יעקב שיש ששינו הגירסא ברמ"א משום דהוקשה להם איך קורא ללשון 'כל חמירא' לשון

אם ארמית
חשובה
ללשון הקדש

הגדה של פסח

ביאורים

הרמב"ם והרמב"ן בטעם שנקראית לשונינו לשון הקדש, דלדעת הרמב"ם הוא משום שאין בלשונינו שמות לאברי התאווה והצואה, והרמב"ן (שמות ל יג) נחלק עליו וכתב דנקרא לשון הקדש לפי שדברי הקדושה נאמרו בלשון ההוא וכן שמות הקב"ה ושמות הקדושים אשר בארץ עיי"ש. וזהו שרמז הרמ"א בקוצר דבריו שגם לשון ארמית קרובה ללשון הקדש, והיינו דמחמת זה אין זה לשונות גנאי והוי לשוה"ק לדעת הרמב"ם, וגם היא ניתנה בסיני וא"כ הוי לשוה"ק לדעת הרמב"ן.

ואבאר דבריו בהרחבה קצת, דלדעת הרמב"ם הלא גם לשון הארמית מתרגמת הזיווג בלשון שכיבה וביאה, וגם לשון 'צאתך' במקרא מתורגם 'מפקך', הרי שגם היא לשון קדושה ונקיה מן הגנאי. ויש לי להוכיח דבר זה, מהא דאיתא בשבת סד, א דכומז היינו דפוס של בית הרחם והוא בנוטריקון כאן מקום זימה, וביאר בגור אריה (שמות לה כב) דהוצרכו לדרוש נוטריקון משום דהוקשה להם איך יתכן שיהיה בלשון הקדש שם עצם לדבר ערוה, ולכך ביארו שהוא לשון נוטריקון וא"כ אינו שם עצם. והנה, בגמרא שם קאמר רב יוסף 'אי הכי דהיינו דמתרגמינן מחוך דבר המביא לידי גיחוך', ולדרכו של המהר"ל נוכח לומר דגם זה דרשו בשביל שלא יהיה שם עצם לאותו תכשיט מגונה, וא"כ חזינן להדיא דגם בלשון ארמית יש קפידה שתהיה קדושה ונקיה מכינויי גנאי.

וכן לדעת הרמב"ן שהטעם שנקראת לשון הקדש היא לפי שבלשון זה נאמרו דברי התורה והנבואות ודברי הקדושה כולם, גם זה שייך בלשון הארמית שנכת שיהי תרגום התורה שניתן בסיני נאמר בלשון זו וגם מקצת הכתובים נכתבו בארמית.

ויש להוסיף בזה עמש"כ הרמ"א דהנה הרמב"ן כתב עוד מעלה בלשון הקדש שבלשון זה נקרא הקב"ה בשמותיו הקדושים עיי"ש, וגם מעלה זו ישנה בלשון הארמית, דהנה במחזור ויטרי (מהדו' גולדשמידט עמ' טו; וכעיי"ז בשבלי הלקט סי' ח) כתב דהשם המיוחד בלשון ארמי הוא ולכך אנו אומרים שמיה רבא בארמית כי לעוה"ב יקרא ככתיבתו בארמית יעו"ש [וביאור הדבר פשוט לכאור' שהשם המיוחד הוא הטיית מילת הוֹנָה שהוא לשון ארמית], וא"כ אף לשון הארמי ראוי להקרא לשון הקדש. [אכן הרמב"ן עצמו בתוך דבריו כתב שגם שם יו"ד ה"א הוא בלשון הקדש, ואפשר דלא ס"ל כהמחזור, א"נ י"ל דכלל בזה גם הארמית דגם היא נקראית לשון הקדש כמוש"נ].

והנה, איתא בחולין קלט, ב משה מן התורה מנין וכו' המן מה"ת מנין וכו' אסתר מן התורה מנין וכו' מרדכי מן התורה מנין דכתיב מר דרור ומתרגמינן מירא דכיא, ע"כ, ובמהרש"א שם ביאר שביקשה הגמ' מקור לשמות הללו בדוקא משום שהם אינם שמות בלשון הקדש שהרי משה נקרא כן ע"י בתיא המצרית וכן אסתר מרדכי והמן הינם שמות פרסיים

הקדש, ודחה דבריהם משום דכנגד שאר לשונות מקרי לשון הקודש. ועי' ביאור הגר"א סק"ה שכתב 'ואם אמרו [בלשוה"ק] – ר"ל בלשון תרגום' וחזינן דקורא ללשון תרגום 'לשון הקדש'. ובאמת מר בריה ה"ה רבי אברהם בן הגר"א כתב חיבור שלם (תרגום אברהם) להורות שכל דברי אונקלוס הוא מלשון הקדש שנשתבש ללשון ארמי לאחר שיצא אברהם אבינו מפרס, וחזרו בני ישראל להשתמש בו לאחר שגלו לבבל, (וכמוש"כ באורך נכדו המו"ל בהקדמה). וא"כ שפיר כתב אביו הגר"א דלשון תרגום הינו לשון הקדש.

ומ"מ כל זה איננו שוה דאף אם לשון הארמי נשתבשה מלשון הקדש, מ"מ הא גם הריטב"א שם מיירי בלשון גויים המשבשים לשוה"ק וקוראים לקרבן קונם ולשבועה שבותה, ואפ"ה לא מהני אלא באותו מקום וא"כ למה לשון ארמית מהני אף במקומותינו. ואכן דעת התוס' ריש נדרים שבכינויי לשון הקדש א"צ שיבין הלשון ולדעתם נראה לכאור' דה"ה שאין צריך שיהיה במקום שמדברים בהם, אבל לדעת הריטב"א יקשה כנ"ל, וצ"ע.

והנה, בשו"ת הרמ"א (סימנים קכו – קל) הקשה לו מהרש"י קצילנבוניגן [בן מהר"ם פדאוה] איך נמצא בגיטין שלנו שרובם בלשון ארמי ומקצתם בלשון הקדש הלא דעת הרמב"ם שאם כתב מקצתו בלשון אחד ומקצתו בלשון אחר פסול, ועיי"ש דשו"ט טובא בזה, ושניהם הסכימו ליישב שלשון ארמי אינו נחשב לשון אחר מלשון הקדש, אלא שנחלקו בטעם הדבר, שמהרש"י כתב דהוא לפי שלשון ארמי הינה לשון הקדש משובש, והרמ"א סבר שגם לשון ארמי נקרא לשון הקדש מאחר ששני הלשונות קרובים בלשון ושניהם ניתנו בסיני. (ועי' מש"כ בזה הגר"י לב שליט"א בהקדמת מעט צרי לחלק שמות).

ונראה דגם לדעת הרמ"א מקורה של לשון הארמי משיבוש קדום של לשון הקדש, אלא דס"ל שבמשך הדורות נהפך ללשון חשובה בפני עצמה הקרובה ללשון הקדש, וכדחזינן שניתן התרגום מסיני בלשון הזה. [ויש להוכיח שדעת רש"י כדעת הרמ"א מהא דפירש רש"י בכמה מקומות את לשון המקרא לפי לשון הארמי, ואי נימא דלשון הארמי משובשת היא לא יתכן שתכתב התורה בלשון משובשת, וע"כ דס"ל שלשון הארמי חשובה כלשון בפני עצמה. וראה מש"כ בזה הרב רפאל פוזן ('העקיבות' עמ' 16 הערה 7) שהרשב"ם נחלק על רש"י בענין זה בכמה מקומות, עי' מש"נ לעיל באמירת קרבן פסח ד"ה על המשקוף].

ג. והנה הרמ"א ז"ל קיצר בלשונו וכתב שמפני שהלשונות קרובים ושניהם ניתנו בסיני נקראית גם הארמית לשון הקדש, ולפום ריהטא אינו מובן מה בכך ששניהם קרובים בלשון וכי בגלל זה תחשב הלשון הדומה ללשון הקדש, אתמהא.

אכן נראה דהרמ"א רמז כאן לפלוגתא רבותינו

מעלות לשון
הקדש ישנם גם
בארמית

הגדה של פסח

ביאורים

ציטטה התורה את הדוכרים בה כלשונם, וכגון גבי לבן שאמר יגר סהדותא, וכן גבי ירמיה שדיבר לכשדים כדנא תימרון להם וכו', וכן גבי דניאל מה שדיברו עם המלך ארמית. ובזה גילתה תורה שלשון הארמי ולשון העברי לשון אחד הם אלא שלשון העברי הוא עיקר הלשון הזך ולשון הארמי הוא ביאורו הפשוט, וממילא אין מניעה לצטט את המדבר לשון ארמי בתוך לשון התורה אף שלשון המקרא הוא לשון הקדש כי הכל לשון אחד הוא.

ואדרבה, אם היתה התורה מתרגמת את לשון הארמי ללשון הקדש לא היה הדבר מתורגם יפה, כי הרי לבן דיבר בשפה נחותה ואיך יכתב כאילו דיבר בשפה רהוטה וזכה, משא"כ גבי פרעה ואבימלך הלא הם דיברו בשפה זכה בלשונם והתורה העתיקה דבריהם לשפת לשון הקדש, ועי' בזה. וע"ע לקמן ד"ה ארמי אבד אבי מש"נ לפי"ז בביאור דברי המהר"ל שם.

וא"כ גילתה תורה בזה שהלשון הארמי הוא ממשפחת לשון הקדש ומקביל אליה, וזוהי מעלת אונקלוס שלא פירש את התורה כפרש"י או כתרגום ירושלמי וכדו' אלא תרגמה ללשון המקביל אליה, שכל תיבה בתורתינו יש לה תרגום מקביל בלשון ארמי, והוא 'פירושה' המבואר והארמית, ודו"ק. [והר"ב פוזן שליט"א בספרו האריך להראות כמה טרח אונקלוס לשמר מספר התיבות שבכל פסוק וצורת בניינו וטעמו, ולדברינו לא עשה זאת לתפארת המליצה כי אם לצורך עיקר מטרתו לתרגם את התורה כצורתה ותבניתה לשפת הארמית].

ה. ומכאן יצאתי לדון בדבר החדש, שכיון שלשון התרגום הוא לשון אחד עם לשון הקדש, כמוש"כ הרמ"א, א"כ אפשר לדורשו בדרכי הדרשות גם במשמעותו העברית.

ואבאר כונתי, בהקדם סוגיית הגמ' בר"ה לג, ב' דילפינן התם שהתרועה נעשית ע"י גנוחי או יילולי מהא דכתיב 'יום תרועה' ומתרגמינן 'יום יבבא' וכתוב באימיה דסיסרא 'ותייבב'. ויש לתמוה בזה בתרתי, הא' דלאחר דכתיב 'יום יבבא' למה הוצרכנו להביא האי קרא דתיבב אם סיסרא, ומה הוספנו בזה, הלא בהאי קרא לא שמענו כלום על צורת התרועה שבר"ה, והוי ליה לגמ' למימר דמתרגמינן יום יבבא ופליגי אי יילולי יילל או גנוחי גנח. והתמיהה השנית, והיא העיקר, דלשון יבבא שבתרגום אינו בהכרח לשון בכי, דהלא הוא תרגומו של תרועה בכל מקום גם היכא דהוי לשון שמחה, כמו 'נריעה לצור ישענו', וכמו גבי 'קול העם ברעה' שת"א כד מיבבין אע"ג ששם היו שמחים כמו שת"א שם 'קול ענות' 'קלא דמחיכין'. וכבר האריך מאד בתמיהה זו החכם רמ"מ כשר ז"ל ולא מצא לה מזור אא"כ נימא שאין כאן דרשה גמורה אלא רמז בעלמא, יעו"ש בדבריו (גליון 'הדרום' י"ב).

ואשר נראה ברור בזה, דאחת מדרכי הדרשות

יעו"ש. ויתפרשו דברי המהרש"א היטב עפי"ד הרמב"ן הנזכר שמעלת לשה"ק בהיות הקדושים אשר בארץ נקראים בלשונה ולכן ביקשה הגמ' זכר לשמות הללו בלשון התורה [וכן שם המן אע"פ שרשע היה ראוי להיות בלשה"ק כיון שהוא מעיקרי המגילה], והנה מסקנת הגמ' שמרדכי נרמז שמו בלשון התרגום 'מירא דכיא' הרי דסגי ברמז מלשון הארמית לשם מרדכי, והוא כדברי הרמ"א ז"ל שגם לשון ארמית נכלל בלשון הקדש. כ"ז נראה בביאור דעת הרמ"א שלשון הארמית קרויה לשון הקדש.

ד. והנה בסוף דבריו חזר בו הרמ"א ממה שכתב שהתרגום ככתבו נתקבל בסיני משום שמצא בבראשית רבה אל תהי לשון ארמית קלה בעיניך שבתורה ונביאים וכתובים מצינו שהקב"ה חלק לו כבוד, בתורה 'יגר סהדותא' בנביאים 'כדנא תימרון' בכתובים 'וידברו הכשדים למלך ארמית'. ומזה הוכיח שהתרגום עצמו לא נתקבל בסיני דאל"ה הוי ליה למימר שכן ניתן בו התרגום. ולכן פירש דהטעם שקרויה הארמית לשון הקדש היא מחמת שחלק לה הקב"ה כבוד בתורה, וכן מטעם זה כתבו הראשונים לקרוא דוקא בתרגום אונקלוס בקריאת שמו"ת משום שהלשון הזאת ניתנה בסיני כל' שהזכירה התורה זה הלשון, עכ"ד הרמ"א.

ולפום ריהטא הוא פלאי, וכי בגלל שכתבה תורה תיבות 'יגר סהדותא' נתקדש כל לשון הארמי והוי לשון אחד עם לשון הקדש ושרי לכתוב גט חציו בלשון זה וחציו בלשון זה, וכן כל חשיבות תרגום אונקלוס על פני שאר הפירושים אינו אלא מחמת שכתבה תורה ב' תיבות בארמית, והרי כמה וכמה לשונות נכללו בתורה כגון טט בכתפי ופת באפריקי ועוד הרבה וכי נתקדשו כל אותם לשונות.

עוד יש לתמוה, הלא ישנם כמה וכמה תרגומים בארמית וכגון התרגום הירושלמי על התורה וכי נימא דשרי לקרוא בו תרגום. [והרי לשון תרגום ארץ ישראל קרובה יותר ללשון 'יגר סהדותא', כמו שכתבו התוס' בב"ק פ"ג ע"א שלשון לבן היתה לשון סוריא הקרובה לארץ ישראל ואינה כלשון אונקלוס שהיא לשון בבלי]. ועוד יפלא, למה לא נכשיר פירוש רש"י שנכתב בלשון נכבד יותר שעיקר התורה נאמרה בו, והרמ"א שם בתחילת דבריו נדחק לומר שרש"י כתב פירושו בלשון לע"ז ואח"כ תורגם ללשון הקדש משא"כ התרגום נתקבל מסיני בלשון ארמי, אבל לפמש"כ בסוף דבריו אכתי יקשה דגם התרגום לא ניתן בסיני אלא לשונו וא"כ למה גרע פירוש בלשון הקדש, וכ"ז צ"ע.

ואשר יראה בזה, דמהות הכבוד שחלקה תורה לארמית אינו בעצם הזכרת תיבות מלשונה, אלא ממה שהקפידה תורה בכל מקום שציטטה דיבור בארמית להביאו כלשונו. דהנה אבימלך דיבר בשפת פלשתים ופרעה דיבר בשפת מצרים וכדו' ואפ"ה לא העתיקה תורה את דבריהם כלשונם אלא כתבה את תוכן דבריהם בלשון הקדש, ואילו גבי ארמית

ביאור ענין הכבוד
שחלקה תורה
לארמית

מדרכי הדרשות
לפרש לשון
התרגום
במשמעותו
העברית

הגדה של פסח

ביאורים

הרמ"א שם) דאין כאן אלא שיבוש הלשון יקשה כנ"ל איך מועיל לשון ארמי במקום שאין מדברים בו. וצ"ע.

ובאמת גם לדעת הרמ"א אכתי קשיא, דהרי הבאה"ל שם כתב בטעם הדבר שלשון הקדש מהני בכל מקום משום 'דהוא לשון בעצם', והרגילות לפרש דבלשון הקדש איכא רמזים אמיתיים על תוכן התיבות, וכן איתא בשל"ה הקדוש, ומחמת זה אין הלשון צריך להסכמת האומה אלא בכל מקום שהוא היא מורה על תוכן הדיבור. ולפי"ז הרי ברור דלשון הארמי אין בה רמזים אלו, שהרי אף שהארכנו לבאר קדושתה מכל מקום ברור שהיא נבדלת ע"י שיבוש לשון הקדש וכמו שנתבאר לעיל, וא"כ שוב אין תיבותיה מרמזים תוכן הדבר, וצ"ע.

אכן מלבד שהוא דבר זר לומר שהאי דינא דלשון"ק מועיל בכל מקום טעמו על פי סתרי תורה ברימוז צירופי האותיות, גם יש להקשות ע"ז מכמה ראיות. הא' שדעת התוס' בריש נדרים דגם כינויי לשון"ק דינם כלשון"ק, ובהם ליכא צירופי האותיות הנ"ל, והב' שלדעת התוס' בב"ב גם לשון שבדו חכמים דינה כלשון"ק שאין צריך להבינה, ובר מן דין הלא גם לשון"ק עצמה יש בה לשון מקרא ולשון משנה, וכי נימא דלא מהני לשון"ק אלא בלשון מקרא שבו נברא העולם. וכגון מי שישבע לעשות מעשה כלשהו 'בחג הפסח' וכי נימא דלא הוי לשון"ק כיון שלא אמר 'בחג המצות' כלשון המקרא, זה לא ניתן להאמר.

אלא נראה הטעם שמהני לשון הקדש בכל מקום, משום דאין הלשון ההוא צריך להסכמת האיש הישראלי אלא הוא לשונו בעל כרחו, שהרי כיון שהתורה והמצוות והמשנה והתלמוד ניתנו לו בלשון הקדש א"כ זהו לשון גמורה אצלו, ואינו יכול לומר אני מכיר באותו הלשון והרי הוא כצפצופי קולות אצלי שהרי זה לשון המשפט אשר הוא כפוף לו.

ואשר על כן בודאי גם לשון הארמי בכלל זה, שהרי הוא לשון הכתובים והתרגום והתלמוד והגאונים, והוא בכלל לשון האיש הישראלי בכל מקום שהוא.

שוב ראיתי בשו"ת אבן ישראל (ח"ח סי' ז) שנשאל איך מהני בזמנינו אמירת בריך רחמנא דיהב לן האי פיתא הלא איננו מדברים בלשון ארמי, ותיירץ דכיון שהתרגום ניתן מסיני וספר דניאל נכתב בארמית וכל ישראל קורין שנים מקרא ואחד תרגום איכא דין לשון עלה בכל מקום, והן הן הדברים.

ז. אלא דא"כ יקשה למה כתב הרמ"א (לדעת העלת שבת והמג"א) דדוקא לשון"ק מהני אפילו אם אינו מבינה, הא לפמ"ש"נ גם לשון הארמי הינה לשון בעצם המחייבת את האיש הישראלי בכל מקום שהוא. ובאמת יש להקשות כן מסוגיא ערוכה בריש פ"ב דמגילה דאמר' דקראה תרגום לא יצא אא"כ קוראה למי שמדבר בה, הרי דאין לשון הארמי

המקובלות לחז"ל היתה לדרוש את לשון התרגום כמשמעותו בלשון הקודש, והיינו דאע"ג דלשון יבבא בארמית אינו בהכרח לשון בכי כמוש"נ מכל מקום כיון שבלשון הקדש יבוב הוא לשון בכי, כדכתיב ותייבב אם סיסרא, ממילא דרשי' מלשון התרגום כאילו כתוב בו בלשון הקדש 'יום יבבה' ומזה חזינן שהתורעה היא בצורת בכי. ולפי"ז מובן היטב למה הוצרכו לקרא דאם סיסרא כדי להורות שבלשון הקדש יבוב הוא מלשון בכי. ומה מאד מדוקדק הדבר בלשון רבינו חננאל שכתב 'ונחלקו בביאור לשון הקדש מאי משמע ותייבב', הרי שדקדק לכתוב שהנדרון בסוגיא היא בביאור לשון"ק ולא בביאור לשון הארמית שהוא ודאי אינו לשון בכי וכמוש"נ.

וענין מחודש זה, אע"ג שלע"ע לא מצאתי מי שעמד עליו, מאומת אצלי מכמה וכמה מקומות. וכגון מה שאמרו במדרש איכה רבה (ג, א) 'מה כתיב אתם נצבים היום כלכם' ומתרגמינן 'אתון קיימין יומא דין כלכון', כולכם גבורים לעמוד בכל התוכחות' (ועי' כע"ז ברש"י עה"ת דברים כט יב). ובמעט צרי (ריש נצבים) תמה בזה הלא תיבת 'קיימין' שבתרגום אינה לשון קיימים אלא היא תרגום נצבים בכמה מקומות, וא"כ איך משתמע מהתרגום כאן שהם קיימים ואינן כלים בתוכחות. אמנם לפמ"ש"נ אתי שפיר היטב דלשון התרגום נדרש גם לפי משמעותו בלשון הקדש, ובלשון"ק 'קיימין' הוא מלשון קיום כמו 'קיימי כדברך'.

וכן יתבאר מש"כ שבלי הלקט והתניא (הובא במג"א סו"ס תק"פ) שנקבעה תענית יחידים על שריפת התורה בער"ש פרשת חוקת, ולא קבועה לפי ימות החדש מפני שמתוך שאלת חלום נודע להם שיום הפרשה גורם גזירת התורה 'זאת חקת התורה' מתרגמי' 'דא גזירת אורייתא', עכ"ד, וכל רואה תמה הלא 'גזירת אורייתא' היא תרגומו הפשוט של 'חוקת התורה' ואינו מלשון גזירה כלל. ולדברינו א"ש דדרשי' לפי משמעותו בלשון"ק שהיא לשון גזירה וצרה. וכן נראה מכמה וכמה מקומות בחז"ל.

ודבר זה לא יתכן אם לא היתה הארמית סניף ומשפחה ללשון הקדש, אבל לאחר שנתבאר שהיא ממשפחת לשון הקדש הרי היא מתפרשת בדרכי הדרשות גם במשמעותה העברית, ודו"ק.

ו. ולפי כל זה נשוב לבאר איך מועיל ביטול חמץ בלשון ארמי במקום שאין מדברים בו, ולפמ"ש"נ בדעת הרמ"א מיושב היטב לפי דהוי כלשון הקדש דמהני בכל מקום כיון שגם היא ניתנה בסיני, [ולפי"ז נמצא דשפיר קרא הרמ"א כאן לנוסח כל חמירא 'לשון הקדש', וקאי לשיטתו, וא"צ לדחוק בלשונו כמוש"כ באליה זוטא דאגב שיטפיה נקיט, ובדוקא נקט ליה הכי משום דזהו הטעם שמועיל לשון הארמי וכמוש"נ ודו"ק].

אלא דאכתי קשיא לדעת מהרש"י שס"ל (בשו"ת

למה מועיל לדון הקדש בכל מקום

למה בעינינו שיבין לשון הביטול

הגדה של פסח

ביאורים

בלשון הארמית כיון שגם היא חשובה כתרגום לשה"ק [ואדרבה להמתבאר זהו עיקר מהותה לבאר ולתרגם עיקר לשון הקדש] וא"כ בעינן בה כונה. וקיצרתי בזה כי אין כאן מקומו, ועוד חזון למועד אי"ה בל"נ.

והנה ראיתי למי שהקשה איך מועיל אמירת הקדיש למי שאינו מבין ארמית ומאי שנא מתרגום מגילה ותפילה שאינו מועיל אלא למי שמבין לשון התרגום. אכן לפמש"נ אתי שפיר היטב כיון שהקדיש מעיקרא נתקן בלשון ארמי ואינו נאמר בתורת תרגום ולכן אין צריך בו הבנה כלל, משא"כ במגילה וברכות ושבועות ונדרים וכל שאר דיני התורה כולם נקבעו בלשון הקדש ואין שאר לשונות מועילים בהם אלא בתורת תרגום ולכן בעינן שיבין, וכמוש"נ.

חשובה לשון הקדש, וא"כ למה לא היא מועילה בכל מקום.

ונראה דמה דבעינן שיבין הלשון אינו מאותו ענין דבעינן שיהיה במקום שמדברים בה, דהטעם שבעינן שיהיה באותו מקום הוא בשביל שתחול עליו הסכמת חכמי המדינה לקבל עליהם לשון זה, וע"ז שפיר אמרי' שלשון הארמית אינו צריך להסכמה בשביל שתחשב לשון כלפי האיש הישראלי. אבל הטעם שבעינן שיבין הלשון הוא משום שכלפי משפטי התורה חשובים כל הלשונות כתרגום לשון הקדש, והיינו דכשאמרה תורה שהמקדש אשה ואומר הרי את מקודשת לי חלים קידושיו, נקבעה זאת ההלכה בלשון הקדש וא"כ צריך לאומרה באותו לשון, אלא דמועיל מה שאומר בשאר לשונות מדין תרגום לשה"ק, ולזה צריך שיבין בשביל שייחשב תרגום. וא"כ דין זה נוהג אף

ועוד יש להאריך הרבה בענין זה, ובהרחבה בגדרי הלשון בריש נדרים ונזיר בפ"ב דמגילה ובסוטה,

ועוד חזון למועד אם יהיה האל עמדי

בקונטרס בפנ"ע המברר גדרי לשון הקדש והארמית לעומת שאר הלשונות

ובדמשק אליעזר שם צידד דהיינו דוקא בלשה"ק לפי דילפי' מדפתח בשאור וסיים בחמץ לומר לך זהו שאור זהו חמץ, כדאיתא בביצה ז,ב, אבל בשאר לשונות לא מהני לשון חמץ לחודיה.

ויש לחקור לפי דבריו באומר 'כל חמיעא' לחודיה אי הוי כלשה"ק ויוצא יד"ח, שהרי אין כאן אלא כינוי לשון שמחליף צד"י בעי"ן או דחשיב לשון ארמי ולא לשה"ק ואין מועיל בו בטול חמץ לחודיה. ולעיל נתבאר דברי רבותינו גדולי האחרונים שלשון הקדש ולשון ארמי חשיבי לשון אחד וא"כ לפי"ז אפשר דאף האומר 'כל חמיעא' כולל בזה כל שאור כאילו אמר 'כל חמץ' דהכל לשון אחד הוא.

והנה גירסת הדפוסים בת"א לקרא ד'תשבתו שאור' תְּבַטְלוֹן חֲמִיעַ, והוא פלא, הלא 'חמיעא' הוא תרגומו של חמץ ולא של שאור, (ובאמת בכת"י הגירסא 'חמירא'), ולהנ"ל י"ל דאשמועינן אונקלוס שצריך לבטל ה'חמיעא' כדי לכלול בזה גם חמץ וגם שאור, וכמוש"נ.

לבטל עי' רמב"ן ור"ן ריש פסחים דמדכתיב 'תשבתו' ותרגם אונקלוס תְּבַטְלוֹן שמע מינה דבביטול בעלמא סגי. וכבר הקשה הגרא"ז באבן האזל שגם לשה"כ (ויקרא כו ו) 'והשבתי חיה רעה מן הארץ' מתורגם וְאֶבְטֵל חַיְתָּא בְּשָׂתָא מִן אֲרֻעָא אף דבזה ל"ש בטול בלב כמוכח, וא"כ מה מקום יש להוכיח מלשון תבטלון שבאונקלוס.

וביותר יש לתמוה שהרמב"ן עצמו שם הביא מה דתרגם אונקלוס (שם ב יג) 'ולא תשבית מלח' וְלֹא

חמירא וחמיעא עפי"ד ספר המכתם בפסחים ז,ב, (והעתיקו הכלבו שהביא הב"י) שצ"ל חמירא וחמיעא לפי שהחמץ והשאור שני דברים הם, והמעייין בלשון המשנ"ב יווכח שתרגם 'חמירא וחמיעא' - חמץ ושאור, ומשמע שס"ל שתרגום 'חמירא' הוא חמץ ותרגום 'חמיעא' הוא שאור, אך באמת אונקלוס מתרגם בכל מקום 'חמץ' - חֲמִיעַ ו'שאור' - חֲמִיר, [וביותר, דהלשון 'חמיע' הוא חילוף הצד"י של 'חמץ' בעי"ן כמו שמצוי בלשון התרגום שמחליף 'ארץ' ב'ארעא', וכמוש"כ בתרגם אברהם], וכן ראיתי בשם מרן הגרי"ז (עובדות והנהגות לבית בריסק ח"ב עמ' קס"ט) שצריך לכוין בחמירא לשאור ובחמיעא לחמץ. ובדיעבד אם כיון להיפך לכאו' תלי אם ביטול מטעם הפקר ואז צריך פיו וליבו שוין, או דאינו מטעם הפקר וסגי במה שיודע שבדבריו מבטל את החמץ והשאור.

והבית יוסף (סי' תל"ד) כתב דסגי בלשון חמירא לחוד משום שדרך התלמוד בבלי הוא לכלול כל חמץ וכל שאור בלשון חמירא, ונראה שביאור הדבר משום דמה ששאור נקרא 'חמירא' הוא ע"ש שמתסיס את הבצק ומחמיצו, וכמו שהיין נקרא 'חמר' מטעם זה ('חגים ומועדים' עמ' קנב), ושפיר שייך למימר לשון זה (בלשון התלמוד) גם על הבצק עצמו שהחמיץ ותסס. אבל בודאי מי שיתרגם ויאמר 'שאור' בלשה"ק אינו כולל בזה חמץ כמוכח.

ובביאור הגר"א (שם ס"ק ו') כתב להוכיח מן הירושלמי שהאומר 'חמץ' לחודיה יצא יד"ח,

בביאור לשונות
חמירא וחמיעא

בגדר מצות
בטול חמץ