

## היבטים לשוניים במגילת רות תשף

דקדוקי קריאה במגילת רות ובקריאות חג השבועות כולל יום טוב שני בחו"ל

<p><b>מגילת רות:</b> א א וַיְהִי ..... וַיְהִי: היר"ד בשוא נח וכן בכל מקום א ב נַעֲמִי: הנ"ן בקמץ רחב, קרא (קריאה "ישראלית"): Naomi וַיֵּשְׁבֵנוּ בְּנֵי-בְנֵי-מַחְלוֹן: המילה בְּנֵי-בְנֵי מוטעמת במונח לגרמיה<sup>1</sup>. וַיְהִי-שָׁם: העמדה קלה ביר"ד הראשונה א ד וַיֵּשְׁבוּ שָׁם: טעם נסוג אחור ליר"ד, עם זאת הש"ן בשוא נע א ה וּמְאִישָׁה: להקפיד לבטא את המפיק א ז הִיטָה-שָׁמָּה: העמדה קלה בה"א הראשונה א ח לִכְנֶה שְׁבָנָה: הכ"ף והב"ת בשווא נח למרות שהם אחרי תנועות גדולות<sup>2</sup>; הש"ן דגושה מטעם "אתי מרחיק" א י וַתֵּאמְרָנָה-לָּהּ: שתי מילים מוקפות, הראשונה מבין השתיים מוטעמת במאיילא<sup>3</sup> א יג הֲלֵהָן   תִּשְׁפְּרָנָה: לגרמיה ואחריו רביע; תִּשְׁפְּרָנָה ש"ן שמאלית א יד וַתִּשְׁנֶה: ש"ן שמאלית. לַחֲמוֹתָהּ: הלמ"ד בפתח. דְּבָקָה בָּהּ: טעם נסוג אחור לדל"ת, דגש חזק בב"ת מדין אתי מרחיק א טז לְעֹזְבָד: הע"ן בקמץ קטן א כ אַל-תִּקְרָאנָה לִי: אין דגש חזק בלמ"ד וכן הדבר בהמשך א כא עֲנָה בִי: טעם נסוג אחור לע"ן. הֲרַע לִי: טעם נסוג אחור לה"א א כב הַשָּׁבָה: הטעם בש"ן מלעיל<sup>4</sup>. וכן בהמשך ב, ו, ד ג א ב א מִידֵעַ: קרי מוֹדַע, הדל"ת בקמץ א ב ב אֵלֶכָה-נָּא: הלמ"ד בשווא נע. וְאַלֶּקְטָה: על אף שבדפוסים הקו"ף מנוקדת לרוב בחטף קמץ, נכון לבטא שם שווא נע, כן הדבר גם בהמשך. לִכִּי: בניגוד להרגל שבשפה היומיומית, ההטעמה בכ"ף א ג וַיִּקַּר מִקְרָהּ: בחלק מהדפוסים מוטעם תיבת מִקְרָה ברביע אך הנכון הוא בזקף א ד וַיֵּאמְרוּ לוֹ: טעם נסוג אחור ליר"ד והמ"ם בשוא נע. יְבָרְכֶךָ: על אף הקושי, הכ"ף הראשונה בשווא נח א ח שָׁמַעַת: הע"ן בפתח. תִּעְבֹּרִי: הטעם ברי"ש מלרע א ט יִקְצְרוּן: מלרע. נִגְעָה: הנ"ן בקמץ קטן א י נִכְרְיָה: הנ"ן בקמץ קטן א יא לֹא-יִדְעַתְּ תְמוּל: הע"ן בפתח וכן הדבר גם בהמשך, יש להיזהר מלהבליע את הת"ו שבסוף התיבה הראשונה עם זו שבתחילת התיבה השנייה א יב פִּעֲלָהּ: הפ"א בקמץ גדול והע"ן בקמץ חטוף. וַתְּהִי: הת"ו בשווא נח. אֲשֶׁר-בָּאת לַחֲסוֹת תַּחַת-כְּנָפָיו: טעם טפחא בתיבת אֲשֶׁר-בָּאת, יש להקפיד על הפרדת התיבות 'לחסות' - 'תחת'<sup>5</sup> א יג שְׁפַחְתִּיךָ: הח"ת בקמץ ובהמשך הפסוק בחולם שְׁפַחְתִּיךָ א יד לָהּ בְּעֹז: אין מפיק בה"א ועל כן הבי"ת אחריה רפויה. וַיִּצְבֹּט-לָהּ: הבי"ת בקמץ קטן. וַתֹּאכַל: במלעיל</p>
---

<sup>1</sup> מונח שהוא טעם מפסיק, מופיע לרוב לפני רביע ראה על כך בספרו של הרב ברויאר "טעמי המקרא" עמ' 66.

<sup>2</sup> אין זה יוצא מן הכלל: כאשר ההטעמה בהברה המונעת בתנועה גדולה, השווא שלאחריה הוא נח

<sup>3</sup> במ"ם יש מאיילא, על אף הדמיון בינו לבין הטיפחא, המאיילא הינו טעם מחבר (הוא מופיע גם בקריאת המפטיר של שבועות).

<sup>4</sup> יש כאן שינוי משמעות אם יקרא מלרע.

<sup>5</sup> לאלו שאינם מבחינים בין ת"ו רפויה לדגושה, וגם אינם מכירים בהבחנה של קריאת ת"ו רפויה כסמ"ך.

ב יח **מְשַׁבֵּעָה**: הש"ן בקמץ קטן  
 ב יט **לְקַטְתָּ**: הט"ת בשווא נח על אף הקושי  
 ב כא **וְתֹאמַר רֹתֵת הַמּוֹאֲבִיָּה**: טעם טפחא בתיבת **וְתֹאמַר**. **תְּדַבְּקִין**: הטעם בקו"ף מלרע.

בפרק ג יש לשים לב לקרי וכתוב  
 ג א **וַיִּטַּב-לָךְ**: העמדה קלה ביר"ד  
 ג ג **וְרַחֲצֵתָ | וְסִכַּתָּ**: לגרמיה ואחריו רביע; **לְאִישׁ**: הלמ"ד בקמ"ץ ולא בשוא<sup>6</sup>  
 ג ד **בְּשִׁכְבוֹ**: הש"ן בקמץ קטן, הכ"ף בשווא נח והב"ת אחריה רפויה  
 ג ה **אֲשֶׁר-תֹּאמְרֵי** - אֱלֹהֵי: קרי **אֱלֵי** אך ללא כתיב  
 ג ט **אֲמַתְךָ**: כאן במלעיל ובהמשך הפסוק במלרע **אֲמַתְךָ**. **וּפְרִשְׁתָּ**: במלרע  
 ג יא **אֶל-תִּירְאֵי**: רי"ש בשווא נע, הקורא בשוא נח משנה משמעות ללשון ראייה  
 ג יב **כִּי אִם גֹּאֵל**: כתיב **אִם** אך ללא קרי; **אֲנֹכִי**: הטעם בנר"ן מלעיל בגלל ההפסק  
 ג יג **לִינִי | הַלַּיְלָה**: לגרמיה ואחריו רביע; **לְגֹאֲלֶךָ**: הגימ"ל בקמץ גדול והאל"ף בחטף קמץ; **אֲנֹכִי**: הטעם בנר"ן מלעיל  
 ג טו **וְאֶחָזִי-בָּהּ**: הח"ת בחטף קמץ הנקראת כחולם. **וַיִּמָּד**: המ"ם בקמץ קטן  
 ג יז **נָתַן לִי**: טעם נסוג אחור לנר"ן. **כִּי אָמַר** - אֱלֹהֵי: קרי **אֱלֵי** אך ללא כתיב  
 ג יח **כִּי-אִם-כֶּלֶה**: תיבה **כִּי**- מוקפת ולא בתביר  
 ד א **שָׁבָה-פָּה**: הפ"א דגושה בדגש חזק בדין דחיק בניגוד לפסוק הבא שם היא רפה **שָׁבוּ-פָּה**. **פְּלִנִי**  
**אֶלְמָנִי**: שניהם במלרע. **וַיִּסַּר וַיֵּשֶׁב**: הראשון במלעיל והשני במלרע  
 ד ג **הַשָּׁבָה**: הטעם בש"ן מלעיל<sup>7</sup>  
 ד יא **הַבָּאָה**: במלרע  
 ד יב **יִלְדָהּ**: הלמ"ד בשווא נע, אחרת משנה משמעות. **לִיהוּדָה**: הלמ"ד בחירק מלא, אין לבטא שווא ביר"ד  
 ד יד **וַיִּקְרָא**: הוא"ו בשווא  
 ד טו **וְהָיָה לָךְ**: טעם נסוג אחור לה"א הראשונה. **אֲשֶׁר-אֶהְבֶּתְךָ**: הטעם בב"ת, במלעיל. הבי"ת פתוחה והת"ו בסגול. **יִלְדֶתוּ**: הטעם בדל"ת והיא בפת"ח. **טוֹבָה לָךְ**: טעם נסוג אחור לט"ת  
 ד יח **פָּרָץ**: הפ"א קמוצה, על אף שאינה מוטעמת באתנח או סו"פ  
 ד כ **אֶת-שְׁלֹמֹה**: ש"ן שמאלית

**קריאה לשבועות שמות יט:**

יט ב **וַיַּחֲזֵן-שָׁם**: געיה ביר"ד  
 יט ג **וְתִגִּיד**: הגימ"ל בצירי  
 יט ה **וְהֵייתָם**: במלעיל. **סִגְלָה**: יש להדגיש את הלמ"ד  
 יט ו **תִּהְיוּ-לִי**: געיה בת"ו  
 יט י **וְקִדְשֵׁתֶם הַיּוֹם וּמָחָר**: על פי ברויאר ורוב הספרים אשר בידינו, ההטעמה היא - מרכא טפחא אתנח.  
 יט יג **וַיִּרְהַ**: יר"ד ראשונה בחירק חסר, יר"ד שניה בקמץ ובדגש חזק  
 יט יח **עָשָׂן**: מנוקד קמץ ופתח, פועל בעבר (תורה קדומה). **אֲשֶׁר יֵרַד עָלָיו ה' בְּאֵשׁ**: להקפיד על הפרדת ה' - באש<sup>8</sup>

<sup>6</sup> הקורא בשווא משנה משמעות.

<sup>7</sup> הקורא מלרע משנה משמעות.

<sup>8</sup> יש להחיש את קריאת שם ה' כך שיישמע קרוב יותר לתיבה הקודמת

יט יט הוֹלֵךְ וְחֹזֵק מְאֹד: טעם טפחא בתיבה הוֹלֵךְ

יט כד פֶּן-יִפְרָץ-בָּם: הר"ש בקמץ קטן

### עשרת הדברות

בטעם תחתון: מְבִית במונח עֲבָדִים באתנת, הפסוק הראשון מסתיים בתחילת הדיבר השני בתיבה עַל-פָּנַי

בטעם עליון: מְבִית במרכא עֲבָדִים בסילוק וזהו הנוסח הנכון לטעם עליון. אין להשיג על אותם הוצאות אשר צירפו את הדיבר הראשון והשני אל פסוק אחד ארוך<sup>9</sup>. הפסוק השני מתחיל ב- לֹא יִהְיֶה-לָּךְ וטעם אתנת בתיבת לְשֹׁנָי. כך יוצא שכל דיבר נתון בפסוק נפרד. כמו כן, אין להשיג כלל על הרביע שיש בקורן במילה עבדים.

כ ה תַּעֲבֹדִם: הת"ו בקמץ רחב והע"ו בקמץ קטן. קָנָא: קו"ף פתוחה ויש להדגיש את הנר"ן להבדיל לשון קנאה מלשון קנין. וְעִשָּׂה: טעם נסוג אחור לע"ו

פסוק	טעם עליון	טעם תחתון
ט	וְעִשִּׂיתָ מְלֹאכְתֶּךָ: וְעִשִּׂיתָ בטעם משרת ולכן הכ"ף בתיבת כָּל רפויה	וְעִשִּׂיתָ כָּל-מְלֹאכְתֶּךָ: וְעִשִּׂיתָ בטעם מפסיק - הכ"ף בתיבת כָּל דגושה
יג	לֹא תִרְצָח: ס לֹא תִנָּאֵף: ס לֹא תִגְנֹב: הת"וין דגושות	לֹא תִרְצָח ס לֹא תִנָּאֵף ס לֹא תִגְנֹב הת"וין רפויות, הצד"י בקמץ גם בתחתון

כ יד וְעַבְדוֹ וְאִמָּתוֹ וְשׁוֹרוֹ וְחִמְרוֹ: וא"ו החיבור מנוקדת: שווא, פתח, שווא, פתח

כ טז וְאֶל-יְדֵיבַר עֲמָנוּ אֱלֹהִים פֶּן-נִמּוֹת: יש להחיש את קריאת התיבה אֱלֹהִים להסמיכה לתיבה הקודמת

כ כ אֱלֹהֵי כֹסֶף: טעם נסוג אחור ללמ"ד

כ כג לֹא-תִגְלֹה: הת"ו בחירק חסר ודגש חזק בגימ"ל הקמוצה

מפטיר חג השבועות במדבר כח:

כו בְּהַקְרִיבְכֶם שני טעמים במילה, הב"ת בתוך המילה בשווא נע. בְּשִׁבְעַתִּיכֶם: הטעם בע"ו הוא מאיילא (ראה על כך לעיל בהערה על מגילת רות א' ?)

הפטר חג השבועות יחזקאל א:

ב יוֹכִיזֶן: בשאר מקומות יהויכין, אבל כאן היו"ד בחולם

<sup>9</sup> מקור השיבוש כנראה בכך שחלק מהדפוסים וכתבי היד הטעימו הטעמה כפולה על גבי אותו טקסט וכך נוצר קושי לזהות את הטעמה המיועדת לכל חלוקה

ד וְאָרָא: הטעם באל"ף מלעיל. בְּאֵה: הטעם באל"ף מלרע<sup>10</sup> וְנִגְה־לֹ: מילים מוקפות<sup>11</sup> מוטעמות במרכא טיפחא כבמילה אחת, וגעיא (מתג) בגימ"ל<sup>12</sup> למנוע הבלעת הה"א המופקת. בפסוק כז המילים פרודות וגם שם יש געיא.

ז וְנִצְצִים: הצד"י הראשונה בשווא נע, בחלק מהדפוסים מופיע חטף פתח להורות על הנעת השווא בלבד ולא על קריאת החטף עצמו.

ח אַרְבַּעַת: במלעיל, כן הדבר גם בהמשך

ט חֲבֵרַת: הטעמה משנית בחל"ת, מרכא תביר באותה מילה.

יא מְלַמְעֵלָה: הלמ"ד אחרי המ"ם רפויה. שְׁתִּים: ביתיב ולא בפשטא כפי שמופיע בקורן

ואחרים. גְּוִיתִיהֶנָּה: הוא"ו בחיריק חסר והי"ו אחריה בחולם ודגש חזק

כא וְבַהֲנִשְׁאָם: הב"ת בשווא נח אע"פ שיש געיא לפניה. הש"ן בשווא נע

כה בְּעַמְדָם: הע"ן בקמץ קטן

כז כְּמַרְאֵה-אֵשׁ: יש להקפיד לבטא פעמיים צירה שלא ייבלע השני בתוך הראשון

**קריאת יום ב לאחינו שטרם זכו לעלות לארץ ישראל, כשחל בשבת מתחילים 'עשר תעשר' דברים יד:**

יד כג מַעֲשֶׂר: הע"ן בשווא נח

יד כד שְׂאֵתוֹ: הש"ן בשווא והאל"ף בצירי

יב בְּרַכְךָ: כ"ף ראשונה בשווא נח, על אף הקושי. כן הדבר גם בהמשך הפרק

יד כה בִּידְךָ: ולא בידך, הדל"ת בשווא נע לא בסגול והטעם בכ"ף

יד כו תִּשְׁאֲלֶךָ: געיה בת"ו. האל"ף בקמץ רחב והלמ"ד בשווא נע. וְאֶכְלֶתְּ שָׁם: טעם נסוג אחר לכ"ף

ודגש חזק בש"ן מדין אתי מרחיק

טו ב לֹא-יִגָּשׁ: ש"ן שמאלית

טו ד יְהִי־בָךָ: געיה ביו"ד הראשונה ודגש חזק בב"ת מדין דחיק

טו ו וְהַעֲבַטְתָּ: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת הע"ן החטופה, ועל אף הקושי, הט"ת בשווא נח

טו ז תִּקְפֹּץ: הפ"א דגושה

טו ט קָרְבָּה: קו"ף בקמץ רחב והר"ש אחריה בשווא נע. וְרַעְיָה עֵינֶיךָ: יש להקפיד, כבכל מקום אחר

במקרא, על קריאת הע"ן שאם לא כן, משבש את משמעות הכתוב

טו יא לְעֵינֶיךָ: העמדה קלה בלמ"ד למנוע הבלעת הע"ן החטופה, הנ"ן בחיריק חסר ולכן היר"ד אחריה

דגושה. וְלֹא־בִינְךָ: הלמ"ד וגם הב"ת בשווא נח, היר"ד בחולם והנ"ן אחריה בשווא נע: וְלֹא־בִינְךָ

טו יב וְעַבְדְּךָ: הב"ת בקמץ גדול ושווא נע בדל"ת, כן הדבר גם בהמשך פס' יח

טו יד וּמִיִּקְבָּךָ: המ"ם בחיריק חסר והיר"ד אחריה דגושה ומנוקדת אף היא בחיריק חסר

טו טז אֶהְבֶּךָ: הב"ת בשווא נע

טו יז תַּעֲשֶׂה-בְּךָ: העמדה קלה בת"ו ודגש חזק בכ"ף מדין דחיק

<sup>10</sup> הקורא מלעיל משנה משמעות

<sup>11</sup> במהדורת ברויאר אין כאן הקפה וכן בפסוק כז אין הקפה. בתוכנת כתר בר-אילן מוקף. בכתר עצמו קשה לקבוע. תשובה שקיבלתי על ענין זה מרפאל זר (ראש מדור מסורה במפעל המקרא, האוניברסיטה העברית): ר' אליהו שלום. אנא הבט במהדורת מפעל המקרא על אתר. ישבנו שבעה נקיים על תיבה זו, ולבסוף הטרחנו את עצמנו להיכל הספר כדי לעיין בכתר במקור. ההעתקה של מהד' בר אילן נכונה, למרות הזרות. ויש לציין עוד, כי המרכא שבאות נ"ן היא תיקון (בכתר) מגעיה, והגעיה שבאות גימ"ל היא תוספת. סיוע לגרסת הכתר אפשר למצוא בכתב יד קהיר, וכן בכתב

יד נ (=ניו יורק, ENA 346).

בברכה, רפאל זר (ראש מדור מסורה במפעל המקרא, האוניברסיטה העברית)

רפאל זר

רכז המערכת

מפעל המקרא

אני מודה בזה לרפאל זר על התשובה המהירה והבהירה. ומכאן שנוסח המקרא צריך בדיקה ודקדוק. גם בדיקה מצילומים אינה מספיקה לפעמים.

<sup>12</sup> עיין הערת רפאל זר שהגעיא כאן נוספת, אבל בפסוק כז היא מקורית.

טו יח **בְּשִׁלְחֶךָ** באזלא (קדמא) ולא בפשטא. בהרבה חומשים אין להבחין ביניהם כי כאן הקדמא היא על האות האחרונה  
טו כ **תֹּאכְלֶנּוּ**: הכ"ף בשווא נע ולא בחטף פתח  
טו כא **תִּזְבְּחֶנּוּ**: הב"ת קמוצה  
טו כג **תִּשְׁפְּכֶנּוּ**: הפ"א בשוא  
טז ב **וּזְבַחַת פֶּסַח**: טעם נסוג אחור לבי"ת  
טז א **וְעָשִׂיתָ פֶּסַח**: הפ"א בדגש חזק מדין אתי מרחיק.  
טז ז **וּבְשִׁלְחָתְךָ וְאָכַלְתָּ**: מלרע בגלל ו"ו ההיפוך. **וּפְנִיתָ**: נותר מלעיל. **וְהִלַּכְתָּ**: מלרע  
טז ט **שִׁבְעַת**: הש"ן בקמץ<sup>13</sup>. **תִּסְפֹּר-לָךְ**: הפ"א בקמץ חטוף  
טז י **וְעָשִׂיתָ**: מלעיל, וכן בהמשך. **יְבָרְכֶךָ**: הכ"ף הראשונה בשוא נח, וכן בהמשך<sup>14</sup>  
טז יג **בְּאֶסְפָּדָךְ מְגִרְנֶךָ**: האל"ף והגימ"ל בקמץ חטוף  
טז טז **אֲשֶׁר יִבְחָר**: קמץ בזקף קטן, החי"ת בקמץ  
**הפטרת יום טוב שני של גלויות לאחינו שטרם זכו לעלות לארץ ישראל, חבקוק ג א-יט:**  
א **לְחַבְּקוֹק**: הלמ"ד בפתח  
ב **יִרְאֲתִי**: במלעיל<sup>15</sup>. **פָּעַלְךָ**: הפ"א בקמץ רחב, העי"ן בקמץ קטן  
ג **אֱלֹהֵי**: הטעם בלמ"ד<sup>16</sup>  
ד **וְנָגְהָ**: במלעיל ומפיק בה"א למרות הקושי<sup>17</sup>  
ה **יִלְךְ דָּבָר**: טעם נסוג אחור ליו"ד. **וַיֵּצֵא רִשְׁפִי**: כאן הטעם לא נסוג אחור  
ו **וַיִּמְדַּד אֶרֶץ**: טעם נסוג אחור למ"ם. **שָׁחוּ**: ש"ן ימנית ובמלרע  
ח **הַבְּנֵה־רִים**: ה"א השאלה מנוקדת בחטף פתח ולכן גם הב"ת אחריה רפויה  
ט **אֲמַר סֵלָה**: טעם נסוג אחור לאל"ף  
יא **עָמַד זְבֻלָּה**: טעם נסוג אחור לעי"ן וגם התיבה השנייה במלעיל  
יג **מִחֻצַּת רֵאשׁ**: הר"ש דגושה באופן נדיר מדין אתי מרחיק<sup>18</sup>  
יז **לֹא-עָשָׂה אָכֵל**: טעם נסוג אחור לעי"ן  
יח **אֶעֱלֹזָה**: העי"ן בשווא נח  
יט **יֵי אֲדָנִי**: יש לקרוא שם ההויה הראשון: **אֱלֹהִים. לְמִנְצַח**: הלמ"ד ללא געיא, המ"ם בשוא נח וכן בכל ספר תהלים

א ג **וַיִּלְךְ אִישׁ מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה** רות רבה (לרנר) פרשה א  
אלימלך היה מגדולי הדור ומפרנסי את הצבור, וכיון שבאו שני רעבון אמר, עכשיו כל ישראל מסובבין על פתחי, זה בא בקופתו וזה בא בקפיפו<sup>19</sup>. מה עשה? עמד וברח לו מפניה, הה"ד **וַיִּלְךְ אִישׁ [מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה]**.

<sup>13</sup> הקוראו בשוא משנה משמעות. וכן בהמשך הפרשה ובכל מקום במשמע שְׂבוּעַ – שבעה ימים.

<sup>14</sup> אפשר לאמן את הדיבור לבטא כך.

<sup>15</sup> מקום הנחת טעם זרקא הוא בסוף המילה ללא קשר למקום ההטעמה.

<sup>16</sup> הקורא אלוהה [Eloha] הן מלעיל והן מלרע מבטא שם קדוש בשיבוש. הקריאה הנכונה, אשכנז: אֱלֹאָהּ הקורא אלוהה [Eloha] הן מלעיל והן מלרע מבטא שם קדוש בשיבוש. הקריאה הנכונה, אשכנז: אֱלֹאָהּ [Eloah]; עדות המזרח והמערב (צפון אפריקה) אֱלוֹהַּ [Elowah].

<sup>17</sup> אחד מחמשת השורשים שהה"א שורשית ובמפיק, ראשי תיבות: ג"ן כת"ם

<sup>18</sup> ר"ש אינה מקבלת דגש בדרך כלל, אבל יש יוצאים מהכלל

<sup>19</sup> אולי לשון 'כפיפה מצרית' סל נצרים.

התורה תמימה מביא דרשה זו על פס' ג והוא מפרש. וכתב הרד"ל דאפשר דדרש וילך מבית לחם יהודה שהלך כדי שלא יתן מביתו לחם ליהודה. ויש לרמוז זה בפסקי הטעמים שהמלה לחם היא דבוקה בטעם להמלה יהודה ולא להמלה מבית כמו בפסוק ג' ובכ"מ בית לחם: השאלה אם בכלל עלינו למצוא הכרח מהמקרא לדרשות ממין זה. יתכן שהמדרש מסביר שסיבת הליכת אלימלך היא בגלל צרות עינו, גם ללא ראייה מהמקרא, או שסמיכות הענינים מוכיחה. הוספת התורה תמימה לרמז מהטעמים אינה מובנת. **מבית לחם יהודה** שני משרתים לרביע. אולי כוונתו שמבית-לחם אינו מוקף. מודעת זאת שלפעמים במקום שצפויה הקפה יש המלטות מהקפה ע"פ כללים מסוימים, ויתכן שטרם עמדו על כל הסבות.

ג ח וַיַּחְרַד הָאִישׁ וַיִּלְפַּת יְהוּדָה גְנוּט נֶרְוֹ וַיַּחְרַד הָאִישׁ "וילפת". משום מה ברוב רובם של ההקשר של המילה "לפיתה" נכתב בסמיכות לפחד, כמו הוא נלפת פחד, לפתה אותו המחשבה המרעידה וכדוי, מי הראשון שקישר את שניהם?  
**א"ה**. במקרא שלנו בועז חרד ונלפת. כדאי לבדוק שאר מקראות. ידידנו מדבר על הלשון שהוא מוצא בספרות. ומשום מה שואל על המקרא שלנו שיש בו לפיתה כתוצאה מפחד.

שני מקומות נוספים במקרא

1. שופטים טז כט: וַיִּלְפַּת שְׁמֶשׁוֹן אֶת־שִׁנְיָו עִמּוּדֵי הַתְּוֹךְ אֲשֶׁר הִבִּית נָכוֹן עֲלֵיהֶם וַיִּסְמַךְ עֲלֵיהֶם אֶחָד בְּיָמֵינוּ וְאֶחָד בְּשִׁמְאֵלוֹ:

2. איוב ו יח: יִלְפַתוּ אֲרֻחֹת דְרָכָם יַעֲלוּ בְתֵהוּ וַיֵּאבְדוּ:

רש"י כאן. כסכור טל הוא וקסל לזעוק והיא לחזתו ולפפתו בזכועותיה:

רש"י באיוב. **ילפתו** - ילחזו אורחות דרכם; כמו "וילפת שמשון", וכן וַיַּחְרַד הָאִישׁ וַיִּלְפַת שְׁמֶשׁוֹן האשה.

ראב"ע כאן. **וילפת** - בניין נפעל, כמו "ילפתו ארחות דרכם". והטעם: עיוות; וכן "וילפת שמשון". ואיננו כמו מישוש. והעניין - שנהפך מצד אל צד. הוא חולק על רש"י.

ג ט עמרם אייזנשטיין. וַיֵּאמֶר מִי־אֵתָּ וַתֵּאמֶר אֲנֹכִי רֹת אֲמַתְךָ וּפְרִשְׁתָּ כְנָפְךָ עַל־אֲמַתְךָ כִּי גֵאֵל אָתָּה: האם 'כנפך' זה לשון רבים או יחיד.

דהנה בפרשת העריות כתוב 'וְלֹא יִגְלַח כְּנָפְךָ אֶבְיֹו (דברים כג, א) לשון יחיד. וכן ביחזקאל טז ח כתוב וַאֲפָרְשׁ כְּנָפִי עָלֶיךָ לְשׁוֹן יְחִיד. אבל מזה שיכנפך נקוד בסגול, מוכח לכאורה שזה לשון רבים והוא חסר יו"ד. כי לכאורה אין לומר שזה מחמת שזה נקרא סיוס משפט, שהרי ביאמתך שאחריו נקוד אַמַתְךָ, ואינו נקרא סיוס משפט, א"כ ק"ו שאין לומר שביכנפך זה נקרא סיוס משפט. אמנם מצאתי מקום אחד, שבזקף הראשון זה לא נשתנה לקמץ, ובשני כן. בבראשית כז לו וַיֵּאמֶר הִכִּי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעֲקֹבְנִי זֶה פְעֻמִּים אֶת־בְּכֹרְתִי לָקַח וְהִגָּה עֲתָה לָקַח בְּרַכְתִּי תודה רבה מראש

הר"י לויפר. לגבי 'כנפך' - נקודה מעניינת, לכאורה אין כאן מקום הפסק, וההסבר היחיד להטעמת המלעיל הוא שזה לשון רבים. ויש עוד כמה וכמה מקומות של לשון רבים בלי יו"ד. לגבי 'את בכורתי לקח' - דבר ידוע הוא שמקום ההפסק גורם הקמץ, לא הטעם המפסיק. ולכן היכן שיש סיוס משפט יכול לבוא קמץ גם אם מצד חוקי הטעמים יש שם זקף (כי הפסוק ארוך) ואפילו טפחא, וזכור לי שאפילו פחות מכך.

ממני. כאן בהמשך כתוב אמתך בשווא מה שמחזק את השאלה.

נכון שצורת הפסק אינה הכרחית כל כך (גם הפסק כל-דהו) אבל נסתר מההמשך (ההמשך הוזכר בלשון השואל).

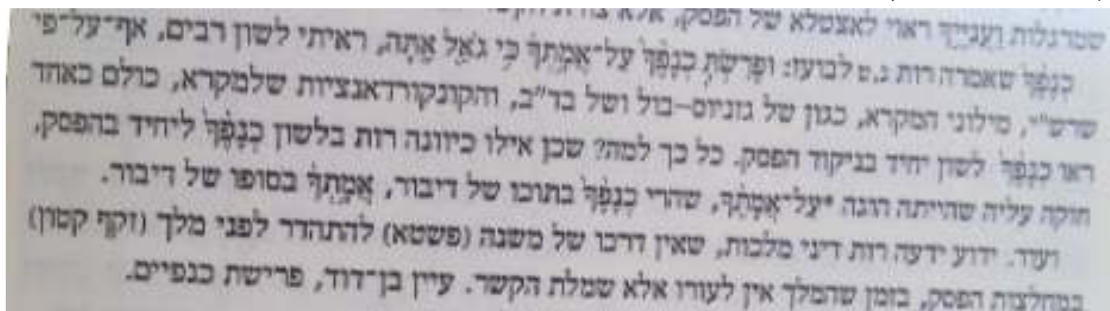


דוגמאות של קמץ בלי הפסק יש בעשרת הדברות לֹא תִרְצַח (שמות כ, יב) בטעם תחתון בקמץ (וכ"ש בעליון), או בֶן יָגַח (שמות כא, לא), זה לא דומה ל'פִּנָּה אָבִיו'<sup>20</sup> (דברים כג, א) כי שם כינוי לערוה, ולא לזה היא מתכוונת אלא לחסות תחת כנפיו. אליהו

א"ה. המקרא ביחזקאל ואפרש כנפי שהזכיר השואל אמנם מוכיח שיש שימוש בלשון זה גם ביחיד. אך יש מקרא אחר בשירת האזינו כְּנָשֶׁר יַעִיר קִנּוּ עַל גּוֹזְלוֹ יִרְחַף יִפְרֹשׁ כְּנָפָיו יִקְחֶהוּ יִשְׂאֶהוּ עַל אַבְרָתּוֹ (דברים לב, יא). מכל מקום כאן נראה שזה לשון רבים. אליהוא. תמה אני למה אינכם פונים אל ישראל בן-דוד ז"ל. אני מצרף תצלום דבריו בעמוד 68 בענין כנפך...אמתך. ולענין פעמים...לקח הוא כתב בעמוד 144 שתמה, עד ששם לב שפְּעָמִים מלעיל לעומת לְקַח מלרע.

אליהוא

קטע מהספר של בן-דויד



בגליון מגילת רות משנת תשע הובאו דברי אליהוא והפנייתו לבן-דויד.

ג טו עמרם אייזנשטיין ויאמר הֲבִי הַמְטַפַּחַת אֲשֶׁר-עָלֶיךָ וְאֶחָזִי-בָהּ וְתֹאחֲזֵי בָהּ וַיִּמְד שֶׁ-שְׁעָרִים וַיֵּשֶׁת עָלֶיהָ וַיָּבֵא הָעִיר:

בתרגום ובמדרש דוֹיבֵּא הָעִיר קאי על בועז. ובמדרש מבואר שהלך עמה כדי לשומרה, ולפי זה מובן מה שלא הפסיק כאן באתנחתא, כי נתחברו יחד כל המעשים שעשה לה בועז. ו. וימד שש שעורים, 2. וישת עליה, 3. ויבא [עמה] הָעִיר.

**א"ה.** לא כ"כ הבנתי. במקרא זה יש שני ענינים שאינם קשורים זה לזה והאתנח ביניהם. יש איזה טעם להציב את האתנח במקום אחר?

במגילת רות מוזכר הפועל גאל וגם השם גאולה. פִּי גָּאֵל אֶתְּהָ (רות ג, ט); וְגַם יֵשׁ גָּאֵל קָרוֹב מִמֶּנִּי (רות ג, יב); אִם יִגְאָלְךָ טוֹב יִגְאָל וְאִם לֹא יִחַפֵּץ לְגַאֲלֶךָ וְגַאֲלִיתִיךָ אֲנִי (רות ג, יג); וְזֹאת לְפָנַי בְּיִשְׂרָאֵל עַל הַגְּאֻלָּה וְעַל הַתְּמִירָה לְקַיֵּם כָּל דְּבַר שְׁלֹף אִישׁ נַעֲלוֹ וְנָתַן לְרַעְהוֹ וְזֹאת הַתְּעוּדָה בְּיִשְׂרָאֵל (רות ד, ט)

לפי העניין מדובר על גאולת שדות שנמכרו בזמן שהיובל נוהג, ובהשוואה לפרשת בהר. אמנם שם מבואר שזכות הגאולה היא למוכר ולבניו בלבד, ולא לשאר קרובים. כאן הייתה התניה שעל הגואל לשאת את רות.

מכל מקום הגיע לידי מאמר מאת הרב פרופ' יהודה ברנדס על עניין הגאולה והוא נוגע לקבלת התורה. פורסם בגליון בהר-בחוקותי של מכללת הרצוג.

לכל קהילת מכללת הרצוג, ברכת ה' עליכם!

השורש ג.א.ל. מופיע בפרשת בהר תשע-עשרה פעמים.

פעם אחת בחתימת פרשת השמיטה והיובל נאמר ש"גְּאֻלָּה תִּתְּנֶנּוּ לְאַרְץ (כה, כד)".

<sup>20</sup> מופיע בספר דברים פעמיים בעניין אשת האב.

עשר פעמים בפרשת "כִּי יִמְוָה אֶחָיִךְ (פס' כה)", בה מתבאר שכשאדם נאלץ למכור את שדהו או את ביתו מפני דחקו, יש לסייע לו לגאול אותם ולהשיבם לבעלותו.

שמונה פעמים נוספות מופיע השורש ג.א.ל. בפרשת אדם המוכר עצמו לעבדות לגר תושב או לנכרי. בפרשה זו דורשת התורה לסייע לאדם להיגאל ולשוב לחירותו.

כמו בכל המופעים האחרים של הפועל "לגאול" ושם העצם "גאולה" בתורה, המובן הוא להשתחרר משעבוד ולצאת לחירות. זהו מובנה של גאולת העם משעבוד מצרים, זו המשמעות של גאולת אדם מעבדותו לזולתו, וזו גם המשמעות של גאולת שדות, בתים ואף הארץ כולה בשנת היובל: שחרור הקרקע משעבודה לזרים והשבתה למקורה הראשוני, כפי שחולקה בגורל מאת ה' לנוחלי הארץ ויורשיהם.

הנימוק לדרישת הגאולה ולשאיפת החירות מוסבר באופן דומה גם ביחס לאדמה וגם ביחס לאדם. על האדמה נאמר: "וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַר לְעַמְתָּ כִּי לִי הָאָרֶץ (פס' כג)", ועל האדם: "כִּי עַבְדֵי חֶסֶךְ... לֹא יִמְכְרוּ מִמִּכְרַת עֶבֶד (פס' מב)". החירות משעבוד לאדם נועדה לפנות את האדם ואת כל אשר לו לעבוד את ה'.

הימים שמפסח ועד העצרת, היו תקופה של יציאה משעבוד מצרים, מעומק מ"ט שערי טומאה, אל מעמד הר סיני, קבלת עול תורה ועול מלכות שמים, והתקרבות לשער החמישים משערי הבינה, בקדושה וטהרה.

בדרך, התנסו ישראל בהתמודדות עם איומים ואתגרים שונים שדרשו מהם בעיקר לשים את מבטחם בה'. כך היו המרדף המצרי, ההצלה הנסית בים סוף, המחסור במים ומזון, כך היה גם באיסור לקיטת הכן בשבת ובמלחמת עמלק. כל התמודדות שכזאת עוררה בבני ישראל את התהייה שמא עדיף היה להישאר במצרים, בעולם מוכר ובטוח, ולא לצאת לדרך העצמאות המאתגרת במדבר ובהמשכה בארץ ישראל.

ספירת העומר, כמו שאר מועדי ישראל, אינה רק תזכורת לעבר, אלא היא גם הדרכה להווה ולעתיד: גאולה, דהיינו יציאה משעבוד לחירות, אינה התרחשות חד פעמית אלא מסע מדורג של השלמת כבלי השעבוד מגוף האדם, מנפשו ומרוחו, והכשרתו למלא את רוחו החופשית בתוכן משמעותי ואף להיאבק על כך. אם לא יעשה כן, אם לא יתקן את מידותיו ולא יעצב את יכולתו להיות אדם חופשי באמת, בן חורין במובן המלא של המילה, אזי יתמסר עד מהרה לשעבודים חלופיים, שאינם טובים בהכרח מן השעבוד לאדם. מימי מצרים ועד ימינו מוקף האדם בפיתויים המגרים אותו לוותר על חירותו ולהתמכר למנעמיה של עבדות: לתאוות וליצרים, לאלילים מעשה ידי אדם ולבני אדם שעשו עצמם אלילים.

בתפילת העמידה אנו מתפללים על הגאולה, אולם אין להתבלבל ולהסיק מכך שהגאולה כולה מסורה בידי שמים. באותה מידה אנו מתפללים גם על הדעת, על התשובה, על הרפואה ועל הפרנסה. כשם שלא עולה בדעתו של איש לשבת בחיבוק ידיים ולא ללמוד תורה בצפייה שהקב"ה יחוננו בדעת, כשם שחייבים לשוב בתשובה, לשמור על בריאות הגוף והנפש ולטפל במחלות, לעבוד כדי להתפרנס, ולפעול למען השבת משפט צדק בישראל, כך לא יעלה על הדעת שבענייני גאולה נשב בחיבוק ידיים ונמתין לישועת ה' שתבוא כהרף עין. כמו בכל תחום אחר, על האדם לפעול, ובד בבד להתפלל כדי לזכות



לסייעתא דשמיא במעשיו. החובה הזאת מוטלת על העם ככלל, ועל כל יחיד כפרט, הן כלפי זולתו והן כלפי עצמו.

הדרישה לעיסוק בגאולה מתממשת בפעילות אקטיבית לפדיון שבויים, לשחרור מכבלי עוני ומועגינות, מהתמכרויות, מחברות בכתות וכיוצא באלה. היא נדרשת גם בחינוך האדם, כל אדם, לממש את חיינו כבן חורין. בחינוך הילדים והנוער, דרך ההכשרה לגאולה ולחירות טמונה בהימנעות מלכפות על הילד ועל המתבגר את תקוות הוריו ושאיפותיהם, כמו גם את אמונותיהם ודעותיהם של מוריו ומדריכיו. הכשרה לגאולה משמעה ללמד את הנוער להבחין בין רצונותיו לבין כניעה ללחץ חברתי, מוסכמות ופיתויי זרים. כדי לבנות אדם בן חורין יש לעסוק בגיבוש ושכלול הרצון הפנימי, הענווה, העוז והבטחון העצמי.

זו משימה קשה, ורבים ממהרים להתייאש ממנה. רבים הם אלו שרוממות החירות בפיהם וחרב השעבוד בידיהם. הורים ומחנכים שמעדיפים משמעת וקבלת מרות על פני עצמאות, מקוריות ואפילו קורטוב של מרדנות. מנהיגים ומפקדים שמעדיפים ציות על פני מחשבה חופשית וביקורת. קהילות דתיות וחברתיות המעדיפות משטר ונאמנות בלתי מסויגת למנהיג או לקהילה, על פני חברה מגוונת, תוססת ויצירתית. שיטות פילוסופיות ואתיות שמעדיפות את הדטרמיניזם<sup>21</sup> על פני הבחירה החופשית. וכן, יש גם עמים או חלק מן העם שמעדיפים להמשיך חיי שעבוד בגלות או בארצם, על פני התמודדות עם האתגרים החומריים והרוחניים שמציבה לפתחם הדרישה "להיות עם חפשי בארצנו".

יהי רצון שנזכה במהרה לגאולה שלמה, לכלל ולפרט, לחירות מכל שעבוד ולטהרת לבנו לעבדו באמת.

שבת שלום

יהודה

א"ה. הדרישה "להיות עם חפשי בארצנו".

הנכון הוא שיש ליקויים שונים בכל רובדי החברה הישראלית וכנראה גם בקהילות בגולה. ואין ספק שיש לתקנם. ואמר מי שאמר (כנראה יותר מאדם אחד אמר את זה) 'קשה להוציא את הגלות מהיהודי'.

הגליון שלנו נועד לעניינים לשוניים. לפעמים נכנסים בו עניינים הקשורים למקראות גם אינם לשוניים. כל אחד יקבל את האמת ממי שאמרו, ויבור את מה שנכון בעיניו, וישליך מה שאינו נכון לדעתו ולדעת רבותיו.

ד ז שְׁלֹא אִישׁ נַעֲלֹה יְהוּדָה גְנוּט נִרְ'ו'. בתרגום "בית ידיה" ועמש"כ בדעת זקנים בפרשת שמות בפסוק שֶׁל נַעֲלִיף (שמות ג, ה) "הוצרך לומר מעל רגליך משום שיש נעל שהוא על היד ובלע"ז גנ"ט והוא נעל שנתן בעז לגואל דכתיב אִישׁ נַעֲלֹה וְנָתַן לְרַעְהוּ וגם עכשיו רגילים השרים והשלטונים לקנות בגנ"ט שלהם".

יש ע"ז מאמר מהגר"ש עמאר באתרו.

א"ה. למאמר של הרב שלמה משה עמאר נר"ו לא הגעתי.

<sup>21</sup> א"ה. גם מי שאינו מכיר מלה זו יבין את המאמר. עדיף במידת האפשר להמנע מביטויים לועזיים שיתכן שאינם מוכרים לכלל הציבור. העתקתי מויקימילון את הגדרת הדטרמיניזם. תורת הסיבות, האמונה כי קיימת סיבה מכוונת לכל המתרחש בטבע ולרצון האדם, בניגוד לבחירה חופשית. עליפי הדטרמיניזם, לו היה ברשותנו מספיק ידע לגבי העולם בו אנו חיים, יכולנו לחזות כל ארוע מראש.

## היבטים לשוניים בפרשת נשא תשא

### דקדוקי קריאה בפרשה בהפטרה ובראשון של בהעלותך

ד כג לַצָּבָא: הבי"ת רפויה
ד לא וְעַמּוּדָיו: הו"ו בשווא ולא בפתח
ה ב לַנֶּפֶשׁ: הלמ"ד קמוצה
ה ז לַאֲשֶׁר אֲשֶׁם לוֹ: כך היא ההטעמה הנכונה טיפחא-מרכא-סו"פ ולא מרכא-טיפחא-סו"פ כפי שמופיע בהרבה דפוסים
ה ח הַמּוֹשֵׁב: שו"ן קמוצה
ה יג אִישָׁה: יש להקפיד על השמעת המפיק למנוע שיבוש משמעות. וְנִעְלָם: העי"ן בשווא נח. נִתְפָּשָׁה: שו"ן שמאלית ומלעיל
ה טו כִּי-מִנְחַת קִנְאֹת הוּא: 'הוא' בלשון זכר, מוסב על הקמח (רש"י)
ה טז וְהַעֲמִדָה: העמדה קלה בה"א הראשונה ומפיק בסוף המילה
ה יז בְּקִרְקַע: במלרע
ה יח הַמְאָרְרִים: המ"ם בשווא נח והר"ש הראשונה בשווא נע <sup>22</sup> , כן הדבר בהמשך
ה יט שְׂטִית: שו"ן שמאלית
ה כ אֶת-שְׂכַבְתּוֹ: הכ"ף בקמץ קטן
ה כב וְבָאוּ: הטעם בבי"ת מלעיל. בְּמַעֲיָד: געיה בבי"ת
ה כד וְהִשְׁקָה: ללא מפיק בה"א
ה כז וְהִשְׁקָה... בְּאִשָּׁה: מפיק בה"א
ה ל וַעֲשֵׂה לָהּ: טעם נסוג אחור לעי"ן
ו ד כָּל יְמֵי נְזָרוֹ: טעם טפחא בתיבת כָּל
ו ה עַד-מְלֹאת: האל"ף כלל אינה נשמעת, כן הדבר בהמשך פס' יג
ו ז וּלְאַחֲתוֹ: וי"ו החיבור הפכה לשורק <sup>23</sup> , הלמ"ד אחריה בשווא נח והאל"ף בפתח
ו יט אַחַר הַתְּגַלְחוֹ אֶת-נְזָרוֹ: טעם טפחא בתיבת אַחַר
ו כג תְּבָרְכוּ: הר"ש בשווא נע למרות הדפוסים הרבים הנוהגים לנקד חטף פתח (ראה הערה על ה יח). אָמור: אל"ף בקמץ
ו כד יְבָרְכוּ <sup>24</sup> : העמדה קלה בבי"ת ולא בר"ש כפי שנוהגים מרבית הכוהנים בברכתם. על אף הקושי, הכ"ף הראשונה בשווא נח
ו כז וְשָׂמוּ: במלרע
ז ג וְשָׂנֵי עֶשֶׂר בְּקָר: המילה וְשָׂנֵי במונח ואינה מוקפת כפי שמופיע בחלק מהדפוסים. לְאַחַד: הלמ"ד בשווא ולא בקמץ
ז ז אַרְבַּעַת: במלעיל
ז יג קָעֵרַת: העמדה קלה בקו"ף למנוע הבלעת העי"ן החטופה
ז פד מְזַרְקֵי-כֶסֶף: העמדה קלה במ"ם
ז פז אֵילִם שְׁנַיִם-עֶשֶׂר כְּבָשִׂים בְּנֵי-שָׁנָה: תיבת שְׁנַיִם-עֶשֶׂר בפשטא
ז פט וּבָבֹא: על אף הקושי, הבי"ת הראשונה בשווא נח. מְדַבֵּר: המ"ם בחירק והדל"ת דגושה, הקורא בשווא משנה משמעות

<sup>22</sup> החטף המופיע בחלק מהדפוסים אינו אלא להורות על הנעת השווא  
<sup>23</sup> בשונה מקודמו שבפרשת אמור: וּלְאַחֲתוֹ וי"ו בשווא, למ"ד בפתח ואל"ף בחטף.  
<sup>24</sup> אין תרגום לפסוקי ברכת כוהנים.

**הפטרת נשוא, שופטים יג:**

ב **מִצְרָעָה**: הצד"י בקמץ חטוף וכן הדבר בסוף ההפטרה  
ג **יִלְדָתָּהּ ... וְיִלְדָתָּהּ**: הדל"ת בשוא נח. אין לקרוא יִלְדָתָּהּ, כן הדבר בהמשך הפרק  
ד **הַשְּׁמֵרִי**: במלעיל  
ו **לְאִישָׁהּ**: מפיק בה"א ויש לשים לב לכך גם בהמשך הפרק  
ח **וַיַּעֲתָר**: העל"ן בשווא נח  
יב **מֵה-יְהִיָּה**: דגש חזק ביו"ד הראשונה מדין דחיק  
טו **נִעְצָרָה-נָא**: העל"ן בשווא נח, הצד"י בשווא נע, כן הדבר גם בפסוק הבא  
יח **וְהוּא-פְּלָאִי**: כל התיבה בטעם סו"פ (סילוק) ואין לפניו טפחא. האל"ף נחה, קרא: פְּלִי.  
כא **וְלֹא-יִסָּף עוֹד**: טעם נסוג אחור ליו"ד; **לְהִרְאֶה** ולא כצפוי: לְהִרְאֶת  
**ראשון של בהעלותך:**

ב **בְּהִעָלְתָּךְ**: העמדה קלה בה"א ובלמ"ד, יש לקרא: בה-על-תך  
ו **הַלְוִיִּם**: הלמ"ד בשווא נח לאורך כל הפרק ולאורך כל המקרא  
יג **וְהִעֲמַדְתָּ**: העמדה קלה בה"א  
יד **וְהָיָה לִי**: טעם נסוג אחור לה"א

ה ב צו אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִשְׁלַחוּ מִן-הַמִּחָנֶה כָּל-צְרוּעַ וְכָל-זָב וְכָל טָמֵא לְנַפְשׁוֹ: דפי פרשת השבוע  
בר-אילן נשוא עט

**עוזי פז** מרצה לתנ"ך במדרשת הבנות בעין הנצי"ב.

היש מוקדם ומאוחר בתורה?

לכאורה, הכתוב בתורה אינו מייצג סדר כרונולוגי של האירועים כסדר התרחשותם, וכפי המטבע שטבעו חז"ל 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'. הראיה המובהקת לכך מופיעה בתחילת חומש במדבר:

בראשית הספר כתוב: "בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בַשָּׁנָה הַשְּׁנִי לְצֵאתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (במ' א:א), ובפרק ט' כתוב: "בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִי לְצֵאתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן" (א). הרי לנו פרק מוקדם (פרק א) שתאריכו מאוחר (החודש השני), ופרק מאוחר (פרק ט) שתאריכו מוקדם (החודש הראשון). רש"י כותב בראש פרק ט: 'בחדש הראשון' – פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד אייר, למדת שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה". אחרי שהתוודענו לתופעה, נשאלת השאלה: מדוע לא הובאו כאן המאורעות כסדרם? ומה ההצדקה לשנות מהסדר הכרונולוגי של המאורעות?

אם נעיין בפרשתנו נמצא חמש הלכות: שילוח עמאים מן המחנות, השבת גזלת הגר לכוהן, סוטה, נזיר וברכת כוהנים. מה מקומם של הלכות אלו בספר במדבר? לכאורה, היינו מצפים שהן תופענה בחומש ויקרא. אחרי סיפורי האבות בספר בראשית, וסיפור יציאת מצרים בספר שמות, מתפתחים שני כיווני המשך: האחד – ספר ויקרא, תורת כוהנים, ובו הלכות הקשורות למשכן שזה עתה נבנה. והאחר – ספר במדבר, ובו תיאור האירועים שהיו לבני ישראל במדבר לאחר הקמת המשכן. לפי חלוקה זו, מקומן של אותן חמש הלכות לא צריך להיות בספר במדבר, אלא בספר ויקרא. מדוע אם כן שילבה התורה קבצי הלכות בחומש הפקודים? כדי להשיב על כך, עלינו להבין את התוכן הכללי שבמכלול הפרקים הראשונים של חומש במדבר:

פרקים א-ב – תפקידי השבטים בחניה ובמסע.

- פרקים ג-ד – תפקידי הלוויים במשכן.
- פרקים ה-ו – תפקידי הכוהנים.
- פרק ז – הנשיאים וכן תפקיד המנהיג (משה): "וּבָבֹא מֹשֶׁה אֶל אֱהֹל מוֹעֵד ... וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהִים" (פסוק אחרון).
- פרק ח – תפקיד הכוהן הגדול (אהרון): "בְּהִעָלְתְּךָ אֶת הַנֹּרֹת אֶל מוֹל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה וְאִירוּ ...".

ההסבר למיקומן בספר במדבר של כל חמשת ההלכות נקבוצה אחת יהיה מניח את הדעת יותר מהניסיון למצוא סיבה לכתיבתה של כל הלכה והלכה בנפרד בספר זה. מכאן עולה, שחמש ההלכות שבפרשתנו הובאו כאן כדי לאפיין את תפקידי הכוהנים במסגרת התפקידים השונים שבעם. עם תחילת המסע מהר סיני, התורה מספרת לנו שהעם היה מאורגן להפליא, כל אחד ידע את מקומו ואת תפקידו. במסגרת הגדרת התפקידים השונים של עם ישראל בכלל, ושל הכוהנים בפרט, שובצו בפרשתנו חמש ההלכות, אלא שעדיין קשה מדוע דווקא הלכות אלו? העיון בתפקידי הכוהנים מגלה לנו שהתורה העדיפה להדגים אותם באמצעות פרטים, בבחינת 'פרט המלמד על הכלל'.  
השרטוטים הבאים מדגימים עקרון זה:

אין עוד תפקיד של כוהנים שאינו מיוצג באחת מחמש הדוגמאות הנ"ל. זאת דרכה של התורה	שילוח מן המחנות – התנועה מהמרכז אל השוליים.
ו(וכן בד"כ בתלמוד); במקום לתת כללים, להביא דוגמה לכל כלל. אמור מעתה הפרקים ראשונים של חומש במדבר באים לספר לנו על	השבת הגזלה של הגר לכוהן – התנועה מהשוליים אל המרכז.
התפקידים השונים שיש בעם. כמו שכל שבט על דגלו ועל מחנהו, כך גם נושאי התפקידים	סוטה – שלום בין פרטים – התנועה משני הצדדים אל המרכז.
ובעלי ההנהגה הציבורית: הכוהנים, הנשיאים ומשה ואהרון. לפיכך, אין כוונתם של הפרקים	נזיר – התקרבות לה' – התנועה מלמטה כלפי מעלה.
הראשונים הללו לספר את האירועים שהתרחשו במדבר כסדר השתלשלותם, ולכן אין כאן שאלה של מוקדם ומאוחר. <sup>26</sup> ע"כ עוזי פז.	ברכת כוהנים – ושמחו את שמי על בני ישראל ואני אברכם – התנועה מלמעלה כלפי מטה. <sup>25</sup>

**א"ה.** אם השאלה הייתה למה הדינים האלה כתובים בספר במדבר ולא בספר ויקרא, אני מתקשה למצוא כאן תשובה על שאלה זו. גזלה (בכללה כפירת ממון) מלווה בשבועת שקר בפרשת ויקרא, בפרשתנו נוסף גזל הגר. בספר ויקרא מפורטים דיני עולה ושלמים, המנחות והנסכים המלווים אותם הושארו לספר במדבר. חטאות הציבור בפרשת ויקרא חטאת הציבור של עבודה זרה בספר במדבר.

<sup>25</sup> עיון בלשון של 'ברכת כוהנים' ילמדנו, שהכוונה לברכה לאדם החושב שה' מסתיר פניו ממנו. הכוהן מברכו שיאיר ה' פניו אליו.

<sup>26</sup> הרמב"ן [הכוונה כנראה לפירושו על וַיִּמַת תָּרַח (בראשית י"א, לב)] חולק על הכלל הזה ומסביר שתמיד התורה מספרת את האירועים לפי סדרם. ולכן לשיטתו, יש מוקדם ומאוחר בתורה. אין להביא ראיה, למשל, מפרשת צנצנת המן (שם' מז:ג-לה): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן קַח עֲנַנֶת אַחַת וְתֵן שָׁמָּה מֵלֶא הָעֵמֶר מִן וְהִנַּח אֹתוֹ לִפְנֵי יְיָ לְמִשְׁמַרְתְּ לְדֹרֹתֶיכֶם. כִּי אֲשֶׁר עָוָה יְיָ אֶל מֹשֶׁה וַיְנַיֵּחֵהוּ אֶהֱרֹן לִפְנֵי הָעֵדֻת לְמִשְׁמַרְתְּ. וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אָכְלוּ אֶת הָמֶן אֲרֻבָּעִים שָׁנָה עַד בָּאָס אֶל אֶרֶץ נוֹשְׁבֹת אֶת הָמֶן אָכְלוּ עַד בָּאָס אֶל קִצֵּה אֶרֶץ כְּנָעַן". בפסוקים אלו כוונת התורה להעצים את נס המן, ולכן היא מביאה מידע מהעתידי לקרות. בדומה לכך מסופר שראשו של גלית הובא לירושלים, אך עניין זה כתוב עוד קודם שנכבשה ירושלים ע"י דוד, בזמן שהייתה עדיין בשלטון יבוס: "וַיִּקַּח דָּוִד אֶת רֹאשׁ הַפְּלִשְׁתִּי וַיְבַאֲהוּ יְרוּשָׁלַיִם, וְאֶת כְּלָיו שֵׁם בְּאֶהֱלֹ" (שמואל א':י"ד).

ולמה חלק בפרשת קורח וחלק בפינחס וחלק בפרשת שלח? מרכז, ממנו אליו, מעלה מטה, מטה מעלה – איך הם עונים?

## הפטרת נשא

דפי פרשת השבוע של בר-אילן נשא-שבועות נו יעל צוהר  
מנוח ואשתו

הפטרת פרשת נשא עוסקת בסיפור בשורת הלידה של מנוח ואשתו, ובהולדתו של בנם שמשון (ספר שופטים, פרק יג). קריאה צמודה של סיפור זה תאיר את עניינו להכיר היטב את גיבוריו.

הסיפור פותח ב"ויהי איש אחד מצרעה ממשפחת הדני ושמו מנוח", אך מייד עובר אל אשתו: "ואשתו עקרה ולא ילדה". מפסוק ג ועד פסוק ז מנוח איננו מוזכר כלל.

מלאך ה' מתגלה אל האשה לבדה, ובלשונו פנייה רק אליה: "הנה נא את עקרה ולא ילדה, וחרית וילדה בן, ועתה השמרי נא ואל תשתי נא ואל תאכלי... פי הנף קרה וילדה בן". בהמשך מתאר המלאך את חוקיו ואת ייעודו של הבן הנולד לה.

האשה הנרגשת מספרת לבעלה על ההתגלות, ומפרטת את הוראותיו של מלאך-ה'. בתגובה, מתפלל מנוח אל ה' ומבקש התגלות חוזרת.

בתפילתו של מנוח בולטת התעלמותו מאשתו. הוא איננו מזכיר אותה (פסי ח): "בי אדוני איש האלהים אשר שלחת" – אינו מזכיר למי שלח ה' את המלאך. "יבוא נא עוד אלינו ויורנו מה נעשה לנער היולד". הוא מכניס את עצמו לסיפור, מזכיר את עצמו במפורש בשבועתו הנרגשת: "בי אדוני", והופך את הפועל האקטיבי המופיע פעמיים בדברי המלאך אל האשה: "וחרית וילדה", "פי הנף קרה וילדה", לפועל פסיבי, שאיננו מצריך הזכרתה המפורשת של האשה: "לנער היולד".

**א"ה.** יתכן שמנוח הבין שמדובר בנביא ולא במלאך. ככל אופן האשה כבר יודעת מה עליה לעשות, הוא רוצה לדעת אם יש הוראות גם לגבי הנער העתיד להוולד. אבל הוא מקבל שיש כאן נבואה, וכן נראה מלשונו מה נעשה לנער היולד, מה יהיה משפט הנער ומעשהו. הוא כבר רואה לפניו נער! יתכן שאמנם עד לעליית המלאך הוא פקפק.

מדוע בכלל מבקש מנוח שהמלאך יופיע שנית? בדברי חז"ל אנו מוצאים (במ"ר י, ה): "עתה יבא דברך. אמר לו מנוח: עד כאן שמעתי מן האשה, והנשים אינן בנות הוראה ואין לסמוך על דבריהן, אבל עתה יבא דברך – מפיד אני רוצה לשמוע, שאיני מאמין בדבריה, שמא חילפה בדבריה או פיחתה או הותירה".

חז"ל שומעים בדברי מנוח זילזול באשתו. ויותר מכך, הם מחרפים דבריו בתארם גישתו כגישה "שובניסטית" כלפי כלל הנשים: "והנשים אינן בנות הוראה, ואין לסמוך על דבריהן...". **א"ה.** הוא רק מסביר שבנוגע לנער אינו סומך עד שישמע בעצמו.

בפסוק ט מובעת עמדה ביקורתית ואירונית כלפי מנוח. עם קריאת המלים: "וישמע האלהים בקול מנוח" מצפה הקורא להתגלות אל מנוח עצמו, ולא כפי שמופיע בהמשך: "ויבא מלאך האלהים עוד אל האשה".

ואם לא די בזאת, מדגיש הכתוב ש"והיא יושבת בשדה, ומנוח אישה אין עמה". הדגשה זו עומדת בניגוד למילותיו המפורשות של מנוח, אשר ביקש התגלות לשניהם. כך מתקבל הרושם שהדברים אינם מקריים, ובכוונה בא המלאך אליה בלבד.

ומנוח ממשיך בשלו (פסי יב): "עתה יבא דברך מה יהיה משפט הנער ומעשהו". עתה ישמעוך אזנים ראיות... יש לשים לב שבמילותיו אלה של מנוח אין כלל התייחסות לתפקידה ולחובותיה של אשתו. הוא מתעלם ממנה לגמרי.

ופה מקבל מנוח תגובה המצביעה בבהירות הרבה ביותר על העדפה ברורה של אשתו על פניו (פסי יג): "וַיֹּאמֶר מְלֶאכֶד ה' אֶל מְנוּחַ, מִכָּל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶל הָאִשָּׁה תִּשְׁמַר".  
**א"ה.** כאן מנות קיבל אישור שלעניין נזירותו של הנער יעשה כדברי אשתו.  
 על מנת להבין היטב את הויכוח הסמוי בין מנוח ובין המלאך ביחס לאישיותה של אשת מנוח, נראה את הדברים בטבלה:

תשובת המלאך	בקשת מנוח	הודעת האשה	דברי המלאך	בשורת הבן
	וַיֹּרְנוּ מֶה נַעֲשֶׂה לְנֶעֱר הַיּוֹלֵד	כִּי הִנֵּה הָרָה וַיִּלְדֶּת בֶּן	וְהָרִית וַיִּלְדֶּת בֶּן	
מִכָּל אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֶל הָאִשָּׁה תִּשְׁמַר: מִכָּל אֲשֶׁר יֵצֵא מִגִּפְנוֹ הַיּוֹן לֹא תֹאכַל וַיּוֹן וְשִׁכָּר אֶל תִּשְׁתַּ וְכָל טַמְאָה אֶל תֹּאכַל כֹּל אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ תִּשְׁמַר		וְעַתָּה אֶל תִּשְׁתִּי וַיּוֹן וְשִׁכָּר וְאֶל תֹּאכְלִי כֹל טַמְאָה	וְעַתָּה הַשְּׁמַרִי נָא וְאֶל תִּשְׁתִּי וַיּוֹן וְשִׁכָּר וְאֶל תֹּאכְלִי כֹל טַמְאָה	חובות האשה
		כִּי נִזִּיר אֱלֹהִים יִהְיֶה הַנֶּעֱר מִן הַבֶּטֶן עַד יוֹם מוֹתוֹ	וּמִזֶּרֶה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ כִּי נִזִּיר אֱלֹהִים יִהְיֶה הַנֶּעֱר מִן הַבֶּטֶן	חובות הבן
			וְהוּא יִחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים	יעוד הבן

יש לשים לב לעובדות הבאות: המלאך בהתגלותו הראשונה, ואשת מנוח בדיווחה<sup>27</sup> לבעלה מתייחסים גם לאשה וגם לבן המובטח. מנוח, לעומת זאת, גם כאשר הוא מבקש התגלות חוזרת, וגם בשאלותיו למלאך, מתעלם מן האשה ומדבר רק על הבן. כתגובה לכך מתייחס המלאך בדבריו לאשה בלבד. קורא אשר לא יראה "ליקויים בתקשורת" אלה, יחטיא את המסר המסתתר מאחורי השורות: הויכוח הסמוי בין מנוח ובין המלאך על אשת מנוח. מנוח מתעלם מאשתו. מלאך ה' מוכיח אותו על פניו. מפסי טו ועד פסי כא, המסתיים במלים: "אז ידע מנוח כי מלאך ה' הוא", בודק מנוח את זהותו של המלאך. קודם כול הוא מזמין אותו לסעודה: "נַעֲצְרָה נָא אוֹתָךְ וְנַעֲשֶׂה לְפָנֶיךָ גְדִי עֲזִים". על הקורא לשים לב שגם פה ישנה אי-התאמה בין לשונו של מנוח, הנאמרת בלשון רבים: "נַעֲצְרָה... וְנַעֲשֶׂה", לעומת תשובתו של המלאך (פסי טז), הנאמרת בגוף יחיד, למנוח בלבד: "אִם תַּעֲצְרֵנִי לֹא אֲכַל בְּלֶחְמֶךָ".

המלאך מבחין בין מנוח ובין אשתו, אשר הבינה כבר בהתחלה מיהו בן שיחה. שאלתו של מנוח בהמשך (פסי יז): "מִי שְׁמֶךָ" נענית ע"י המלאך בתוכחה ישירה: "לְמַח זֶה תִּשְׁאַל לְשְׁמִי וְהוּא פְּלִאִי". אל נשכח את דיווחה הנרגש של האשה בתחילה הפרק (פסי ו), אשר בו היא אומרת: "וְלֹא שְׁאַלְתִּיהוּ אִי מִזֶּה הוּא, וְאֵת שְׁמוֹ לֹא הִגִּיד לִי". אוזן רגישה תשמע בדבריה של אשת מנוח תשובות לשאלותיו של בעלה, המקשיב לה בספקנות

<sup>27</sup> א"ה. הבילשן יצחק אבינרי ז"ל אמר 'הדוח' (בלשון העם 'הדוח?') מדוח' (לשון משאות שווא ומדוחים) (איכה ב, ד).

הוא טען שזו מלה מיותרת, וכ"ש המלים שנוצרו ממנה לדוח דוח וכו'!

ובפיקפוק, והמעיר לה על תמימותה הרבה בקבלתה את הופעת המלאך ואת בשורתו ללא בדיקה. פה מוכיח המלאך את מנוח, אשר לא כאשתו, שואל לשמו של המלאך. בהמשך, פעמיים מופיע המשפט: "וּמְנוּחַ וְאַשְׁתּוֹ רְאִים" (פסי יט, כ).

גם פה אין התאמה בין לשון הרבים במשפט ובין התוצאה, הנאמרת בלשון יחיד: "אֵץ יָדַע מְנוּחַ כִּי מְלֹאךְ ה' הוּא" (פסי כא). שניהם ראו, אבל רק מנוח היה זקוק להוכחה זו שאכן מדובר במלאך הי'.

סיפור ההתגלות למנוח ולאשתו מסתיים באקורד אחרון: "וַתֵּלֶד הָאִשָּׁה בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמִשׁוֹן". מנוח אינו מוזכר. אמנם גם בסיפורי פקידת עקרות אחרים אנו מוצאים סיום שבו מוזכרת האשה היולדת לבדה (ברי ל, כב; מלכים ב ד יז), ורבים הם סיפורי הלידה אשר בהם האם היא זו הקוראת שם לבנה (ברי ד, כה; שם יט, לז; שם כט, לב; שם שם, לג; שם שם, לה; שמואל א א כ; שם ד, כא; ד"ה א ד ט; שם ז, טז; ועוד), אך כאן יש לצרף סיום זה לסיפור כולו, ולראותו כסמן נוסף להעדפתה של אשת מנוח על פני בעלה, ולתוכחה אחרונה לבעלה המביע כלפיה זילזול והתעלמות. **ע"כ יצל צוהר.**

**א"ה.** אביא כאן קטע מתלמוד בבלי ברכות ס א על מנוח. דתניא לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפי' אשתו.... א"ר נחמן מנוח עם הארץ היה [רש"י]. **לא שמע תלמידי חכמים שלא למד משנה זו ששנינו לא יהלך אדם אחורי אשה ואפילו היא אשתו:** דכתיב וַיֵּלֶךְ מְנוּחַ אַחֲרֵי אִשְׁתּוֹ מִתְקִיף לֵה רַב נַחְמָן בַּר יֵצְחָק<sup>28</sup> אלא מעתה גבי אלקנה דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו<sup>29</sup> וגבי אלישע דכתיב וַיֵּקֶם וַיֵּלֶךְ אַחֲרָיו (מלכים ב, ד, ל) הכי נמי אחריה ממש אלא אחרי דבריה ואחרי עצתה הכא נמי אחרי דבריה ואחרי עצתה! א"ר אשי ולמאי דקאמר רב נחמן [רש"י]. **שהלך אחריה ממש** מנוח עם הארץ היה אפי' בי רב [רש"י]. **עם תינוקות של בית רבן** נמי לא קרא שנאמר וַתֵּקֶם רַבֶּקָה וַנְעֲרֹתֶיהָ וַתִּרְפְּבֶנָה עַל הַגְּמִלִים וַתִּלְכְּנָה אַחֲרֵי הָאִישׁ (בראשית כד, סא) ולא לפני האיש.

יתכן שרב נחמן ראה כאן ביקורת כלפי מנוח שעצם ההזמנה לאכול מוכיחה שהוא רואה לפניו לא יותר מנביא בשר ודם ילוד אשה, וגם אחרי שהפליא לעשות עדיין שאל לשמו. רב נחמן בר-יצחק לא רואה כאן חריגה מעבר למעשי אלקנה ואלישע, ואיש לא יעז לכנותם 'עם הארץ'!

ברוך דיין האמת. ידידנו המהנדס רב הפעלים ר' **יעקב לוינגר** ז"ל שבק חיים לכל חי בשבוע שעבר (פרשת במדבר תשף). הוא היה מהמנויים הראשונים על הגיליון. הערותיו ליווני כמעט כל הזמן. בכמה דברים קיבלתי את עצתו. רגיל הייתי לסיים במלים 'איני אומר קבלו דעתי', הוא טען שזה מיותר ומובן מאליו, הוא ביקש שאכתוב לפי כללי הכתיב של האקדמיה. הוא פרסם על חילופי הקריאה במעשה ראובן, ועל ה ליי תגמלו בפרשת האזינו בעקבות מה שהוא אצלנו.

גם טבלת חילופי ההטעמה בין הטעם העליון והתחתון באו בעקבות הפרסום אצלנו. זכורני ששלחתי אליו את מאמרו של הר' מרדכי ברויאר בספרו כא"צ והנוסח המקובל של המקרא, ועיין גם במאמרים אחרים כמו של ר' יעקב לויפר ודברי חברי אקדמיה פרופ' יוסף עופר ועוד. כשהזכרתי עדות על נוסח ארם-צובה מר' יעקב ספיר ז"ל בשם מאורות נתן. ואחרי שבירר שכל אלה הובאו באחת מחוברות לשוננו בעריכת ד"ר רפאל זר נר"ו. הוא לא נח ולא שקט עד שמאמר זה עלה לאתר 'דעת', ובהזדמנות זו עלו לאתר דעת עוד עדויות מרשימות יהושוע קמחי ז"ל בשליחות הרב שכנא ילין ז"ל.

<sup>28</sup> רב נחמן הזה הוא תלמיד של רבא; רב נחמן הקודם הוא רבו של רבא שהספיק להיות תלמיד רב ושמואל. הוא מכונה לפעמים רב נחמן בר יעקב.

<sup>29</sup> התוס' מציין שזה לא כתוב במקרא. עם זאת יתכן לקיים גרסה זו. יתכן שזה רמוז במקרא הזה וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֶּקֶר וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לִפְנֵי ה' וַיִּשְׁבּוּ וַיָּבֹאוּ אֶל-בֵּיתֵם הַרְמָתָה וַיֵּדַע אֱלֹקָנָה אֶת-חַנָּה אִשְׁתּוֹ וַיִּזְכְּרָהּ ה': או במקרא הזה וַיֵּאמֶר לָהּ אֱלֹקָנָה אִישָׁה עֲשֵׂי הַטּוֹב בְּעֵינַיִךְ שְׁבִי עַד-גְּמִלְךָ אִתּוֹ אֵךְ יֵקֶם ה' אֶת-דְּבָרְךָ. כמה שזה דחוק, יתכן שזה עדיף מלמחוק.



לפניכם דיון שבא בעקבות הערותיו על גליון מגילת אסתר משנת סז.  
מומחיותו בענינים הקשורים לחישובים חשבוניים כמו קידוש החודש קביעות השנה לפי המולד  
זמני זריחה ושקיעה וכד' היו לשם דבר. הוא קיבל על זה פניות מרחבי העולם. יהי זכרו ברוך.

בענין זו כדת והמסתעף

ידידנו המהנדס ר' יעקב לוינגר לקח על עצמו לרדת לענין שתי הערות שהוספו בדרך אגב  
לקובץ על מגילת אסתר.

1בדיוקי אסתר 1 כתבת

1 [2]כבר הבהרנו פעמים רבות שסימנים ושאר מקורות ע"פ תנ"ך קורן, אינם **ברי**  
פלוגתא נגד הנוסחאות המדויקות של ר"מ ברויאר ז"ל. ואפילו במקומות שכתר  
ארם צובא לא נשתייר בהם. ועובדה היא שגם תוכנת הכתר של בר-אילן מסכימה  
כמעט בכל מקום לשיטתו (מלבד שיטת הגעיות הקלות שאיננה נוגעת לכאן).

**\*\*רבים של בר < בני. ברי פלוגתא = שגיאה גסה!**

מנהגי אשכנז הרב בנימין שלמה המבורגר נר"ו.

**\*\*האם לא רשום במקום כלשהו המנהג לקרוא בפסוק בלילה הוא נדדה שנת המלך, את המילה  
המלך במנגינת ימים נוראים? למה השמיט הרב המבורגר את זה?**

ב יב **פְּדַת הַנְּשִׁים** הקמץ נשאר בדל"ת למרות הסמיכות.

[המקדש אשה צריך לומר

"הרי את מקודשת לי בטבעת זו (לא זו) **פְּדַת** משה וישראל"  
בדל"ת **קמוצה**. ברוב הסידורים הדל"ת פתוחה, **וצריך לתקן**]

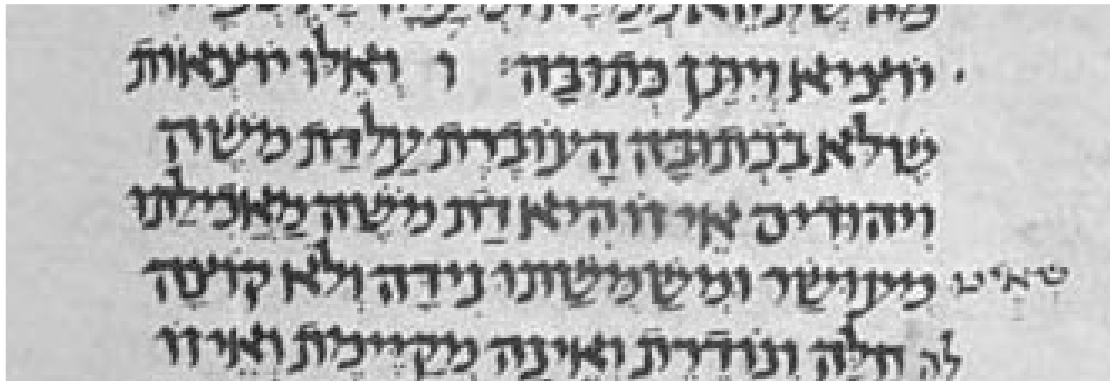
**\*\* האם באמת צריך לתקן? לא ראינו ולא שמענו (נכון שאין זו ראייה..... אבל פוק חזי...) שחתנים  
יאמרו בקידושין **פְּדַת**.**

האם ראוי לאמר במקרה זה: לשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד! ילמדנו רבנו.

עד כאן מכתבו של לוינגר.

מכאן ואילך התכתביות בנושא זה, הדברים חולקו לשלושה פרקים, כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים.  
אני מודה בזה לכל מי שהשתתפו בהתכתבות הזו ותרמו איש איש לפי חלקו.  
כדי לקצר נוסף שטענו שבכ"י קויפמן המנוקד של המשנה מנוקד דת בפתח.

ראית את מה שלוינגר מצטט מקאופמן? כתוב שם דת בפתח בסמיכות. זה  
מאשש את ההשערה שלי שלפי לשון עברית צריך לכתוב דת בסמיכות בפתח.  
בברכה, יעקב לויפר.



## פרק א כדת

מכתב מאורי מלמד ממערכת המילון ההיסטורי של האקדמיה.  
ר' יעקב, ערב טוב

שם העצם **"דת"** הוא למעשה מילה שאולה בעברית ובארמית מן הלשון הפרסית  $\text{dat} >$ , שפירושה: "חוק, דין, מצווה, תקנה". התנועה בפרסית היא **ארוכה**, והיא משתקפת בעברית בקמץ גדול **שמתקיים בנטייה**. המילה מופיעה בספרות המקרא המאוחרת: בעברית, למשל, במגילת אסתר: "ואת דתי המלך אינם עושים", "ודתו להיעשות" וכו'. צורת הנסמך גם היא בקמץ: "מקץ היות לה כדת הנשים" (ב, יב) -- כך על פי "הכתר", תנ"ך "חורב" ומסורת בני תימן בקריאת המגילה. בדפוסים: "כדת הנשים" בפתח. **בארמית של ספר דניאל ועזרא, מנוקדת צורת הנסמך יחיד תמיד בקמץ:** דניאל ו, ו, ט, יג; עזרא ז, יד.

**אין לומר שכתב יד קאופמן נטה כאן לפי מסורת הדפוסים**, וממנו ראייה לניקוד צורת הנסמך, אלא בדיוק להיפך: **הואיל ונקדן כתב יד קאופמן ספרדי היה, יש אצלו חילופי סימון הניקוד של התנועות הבאות** (וכבר כתבו על כך פרופ' יחזקאל קוטשר ופרופ' משה בר-אשר, ואכמ"ל):

- תנועת **a** עשויה להיות מסומנת בקמץ או בפתח או בחטף-פתח.
- תנועת **e** עשויה להיות מסומנת בצירה או בסגול או בחטף-סגול.
- תנועת **o** עשויה להיות מסומנת בחולם מלא או בחולם חסר או בחטף קמץ.

אין זאת אומרת, שהנקדן לא ידע את חוקי הניקוד העבריים, אלא שאיכות התנועה הייתה חשובה לו ולא אורך התנועה -- אם היא קצרה או ארוכה -- ולפיכך הוא מחליף באופן חופשי בסימון הניקוד, ושומר על איכות אותה ההברה בתנועתה.

לכן, **אין להביא ראייה מכתב יד קאופמן לניקוד צורת הנסמך של שם-העצם "דת" בפתח**, אלא דווקא בתנועת הקמץ. ולכן יש להקפיד לקרוא את הצירופים: **"כדת משה וישראל"**, או **"כדת משה ויהודית"** תמיד בקמץ ולא בפתח, וכך נוהגים בני תימן בהגייתם בכל מקום.

כל טוב,

מכתב תשובה נוסף מאורי לר' יעקב לויפר:  
תשובת מלמד: יעקב, שלום רב

איני שולט בלשון הפרסית, אבל מקובל בספרות הפרשנות והמחקר לראות במילה העברית "דת" יסוד שאול בעברית מן הלשון הפרסית. מסתמא, בתעתיק של המילה הפרסית הזאת לאותיות ערביות, היינו מוצאים סימון של אל"ף נחה חוצץ בין האות דל"ת לאות תי"ו.

בהסתמך על מילוני המקרא ומילוני הלשון העברית (עיין מילוני הגדול של אליעזר בן יהודה בערך הני"ל), המילה תמיד מתועתקת באותיות לועזיות בצורה הבאה:  $\text{ta dā}$ , כלומר, התנועה הראשונה ארוכה מן השנייה.

בדקדוקו האנגלי של פראנץ רוזנטל לארמית המקראית: A Grammar of Biblical Aramaic, מצאתי דיון בסעיף 189, עמ' 58 על קבוצת המילים השאולות מן הפרסית, המצויות בארמית המקרא. על המילה הנ"ל הוא כותב שם:  
דָּת "law" (dā tabara, dāta, Modern Persian d āvar, d ād)

אם נוסיף את המקבילה מן הלשון הסורית (הניב המזרחי של הארמית הנוצרית, שאף בה משובצות מילים שאולות מן הפרסית) – דָּתָא, נראה מכל זה, כי לפנינו מילה בת הברה אחת שתנועתה ארוכה, והיא מיוצגת בעברית בשני מאפיינים:

א. קמץ מתקיים בכל הנטייה ואף בצורת הנסמך-יחיד.  
ב. האות תי"ו שהיא חלק משלד הצלילים של התיבה השאולה המקורית, נתפסה בעברית כסימן סיומת הנקבה בעברית, והיא נשאלה לתוך העברית כשמינה נקבע למין הנקבה, ובכך היא נקלטה היטב ונתדמתה לתיבות עבריות אחרות בעלי אותה סיומת הנקבה, כגון: דָּלַת, אָסַנַת, בְּשַׁמַּת, דְּבַרְת, נְצַרְת, עָנַת, צָרְפַת (לרוב בניקוד פתח בהברה הסופית).

לסיום, הניקוד בקמץ בצורת הנסמך-יחיד אינו צריך להפליא, שכן יסודות שאולים בלשון נוהגים לשמר את המבנה ההברתי שלהם בלשון המקור, מה שמצביע על זרותם בעברית.

שבת שלום,  
אורי

ד"ר יוחנן ברויאר: כ"י קאופמן אינו עד נאמן לחילופי פתח וקמץ, הגייתו ספרדית הייתה, יש בו חילופים ואין ללמוד ממנו. החשוב הוא טיבו של הקמץ, שהוא קמץ מתקיים (כמו במילה "ודתיהם", בדל"ת קמוצה), ולכן אינו משתנה ואינו הופך לפתח בנסמך. גם מקורה הפרסי של המילה מלמד על כך. ואילו היה מתקצר בנסמך היה צריך להיות כך בארמית גם בנפרד, והרי גם בארמית הדל"ת קמוצה. והניקוד שבמגילת אסתר משלים את התמונה.

מכתב מלויפר לד"ר ברויאר, תשובת ברויאר משולבת בדברי השאלה.

לכבוד רב יוחנן ברויאר

קיבלתי מר' יעקב לוינגר את הקטע דלהלן (מתוך הנחה שאין לך התנגדות)

ורציתי לברר כמה דברים:

חידוש הוא בשבילי שהגיית כ"י קאופמן ספרדית היתה: תמיד הייתי סבור שמבטאו היה טברני, ורק זה של כ"י פרמא מחליף ללא הרף בין קמץ לפתח ובין צירי לסגול. היש לך דוגמאות שקאופמן מחליף?

- אין לי כרגע זמן לחפש דוגמות, אבל זו מוסכמה בין החוקרים. ההבדל בינו לכ"י פרמה הוא שכ"י פרמה אינו משתדל להקפיד על הדקדוק ואילו כ"י קמץ מקפיד, אבל זה מתוך הקפדה על דקדוק ולא במסורת. יש די חילופים גם בכ"י קמץ כדי להראות שאין בידיו מסורת. הוא נוקד באיטליה ושם מעולם לא היה הבדל בין קמץ לפתח. אם זה חשוב אוכל להביא דוגמות.

- זה שהקמץ מתקיים ואינו הופך לפתח ב'דתיהם' מלמד שאין כאן דגש בת' ולכן לעולם לא יבוא פתח לפניו, אך זה מכריח גם את הניקוד בסמיכות? הרי דָּבָר הוא קמץ מתקיים במלה דְּבָרִי/דְּבָרוֹ וכדומה. ואפילו הכי יהפוך לפתח בסמיכות: דְּבָר ה'. ואין לתלות את הקמץ ב דְּבָרִי כתשלום דגש, שהרי גם בעמל הדבר כן; עמלו – ולאידך: קָל עֵמֶל הָאָדָם לְפִיָּהּ (קהלת ו ז).

- "קמץ מתקיים" הוא קמץ המתקיים בריחוק הטעם, כלומר שתי הברות מן ההברה המוטעמת. במילה דבר שני הקמץ אינם "קמצים"

מתקיימים", ולכן כל אחד מהם כשהוא עומד במרחק של שתי הברות מן הטעם הוא מתבטל - הופך לשווא או לפתח (בסמיכות הטעם נמצא במילה הבאה). קמץ "חלש" כזה קיים רק כשהוא מוטעם או כשהוא בהברה הסמוכה לטעם.

- קמץ מתקיים יש גם במשקל של פשט, דרש, כגון "שאר עמו" (אל"ף קמוצה בנסמך) בישיעהו. א"ה: קמץ מתקיים הוא אחד מהתנועות המתקיימות כמו חולם מלא, שורק, חירק מלא ולפעמים קמץ רחב וצירי. למשל המילה בְּמָה גם בהתרחק הטעם – בְּמֹתִיכֶם נשאר בקמץ. כאן הדיון על מילים קצרות בעלות הברה אחת. א.ל.

מה הכוונה שמקורה הפרסי של המלה מלמד על כך? האם יש בפרסית ניקוד מיוחד לקמץ מתקיים?

- במקור הפרסי התנועה היא תנועה ארוכה, ותנועה ארוכה במילה החודרת לעברית הופכת לקמץ מתקיים. ואכמ"ל.

איני מומחה בניקוד לארמית, אולם היה ידוע לי שבארמית אין שינוי ניקוד בצורת הנסמך ולכן הבנתי שבארמית באמת לא יהיה שינוי בניקודה של 'דת' בין נפרד ונסמך. אך בעברית אמור להיות שינוי. ולכן הנחתי שהניקוד במגילה הוא צורה ארמית, והלא אין רחוק להניח כך, שכן במגילה ישנן עוד מילים ארמיות.

- יש במגילה מילים שחדרו מארמית, אבל הניקוד עברי לגמרי. כוונתי היא שמילה שבעברית יש בה פתח בנסמך, בארמית כך יהיה גם בנפרד. למשל המילה "רענן" מנוקדת בנו"ן קמוצה בעברית, ואילו בארמית בנו"ן פתוחה. לפיכך, אילו הקמץ ב"דת" היה משתנה לפתח בנסמך, היה צריך להיות כך תמיד בארמית, ולא כן.

אודה לך על תשובתך  
בברכה  
יעקב לויפר

רי"ש מאיר (ירושתנו): כבוד הרב אליהו שליט"א

תודה על הבאת ההתכתבות המרתקת של המכובדים שליט"א

שים לב לשתי משפטים מתוך דבריו של הרב אורי:

1. מסורת בני תימן בקריאת המגילה. בדפוסים: "כדת הנשים" בפתח.
2. יש להקפיד לקרוא את הצירופים: "כדת משה וישראל", או "כדת משה ויהודית" תמיד בקמץ ולא בפתח, וכך נוהגים בני תימן בהגייתם בכל מקום.

לפי דבריו, עדת התימנים קוראים באסתר דת ובקידושין דת; עדת האשכנזים: באסתר דת ובקידושין דת.

בגליון קולמוס האחרון (בו הושחרה דמותו של רו"ה) מופיע מאמר 'שושן הבירה עולה מן החפירות' ולפיו השורש הפרסי של המילה 'דת' היא DATA מלשון חוק.

אם יהודי פרס בעת האחרונה שמרו על המבטא הפרסי מימי מרדכי ואסתר, נבין את החילופין דת ודת על פי הקטע הבא:

ש עם קו צראטו להורות על **oa** והוא קמץ גדול צלה"ק והיסוד כשנרלה לצטא קול כקי **o** לצד לא יוכל להיות צלי מפיק ככ"ר ואם לא יהיה ככ"ר אחריו צעל כרתו יוליד משך קול שהוא כקרא נח כסחר ומשך קול של קול **o** הוא נמשך לפנימיח הגרון ומשך אחריו קול פתח כקי **oa** אך הקמץ גדול לא יצטא רוב הקול עם **o** אך רוב הקול **a** ומיעוטו **o** וגם לא יצטא תחלה קול **a** ואחריו קול **o** כי צלמח קול **a** שהוא הרחצה הפה לבמרי אין מושך אחריו עוד קול אחר כי קול **a** הוא קץ כל המעשכות וצכלל רעיטת המצטא לנודתי מן הפרסי שהוא למד קצלתו צכללים קלרים המקורים למלמדי תיכוקות (אשר לא נוכל להציקם חכמת הדקדוק ופרטיה הרצים ולכן נמסר צכל ווקוס כללים הנחונים על פי רוב ולמיעוט לא חיי"י ושומה צפי המלמדים לתיכוקות) ומצעו כל **a** שמפיק ככ"ר הצרתו נקיה **a** וכל **a** שאין מפיק ככ"ר הצרתו מולא פיו וקומץ תחלה ואח"כ פוחח לנען יהי הנכ"ס אחריו והצרתו **oa**, ולכן הקמץ גדול שאחריו נכ"ס תמיד מצטאו פתח קמולי פתח עב צקולו ותחלה ופתח שאין ככ"ר אחריו עפ"י הנבינה ג"כ יסוה אוחו לצטאהו **o** ופתח עם ככ"ר יצטאהו **a** והוא מלווד צדרכו כמו שאנו נחלקין צחירק צלי מפיק **אי** וצמפיק ככ"ר **אם**, והנה הספרדים ע"י נטיית הקול לצד קול **o** המעורב צקמץ גדול ומצטא צטוה קמץ ופתח **a**, והליטוויים צתחלה גם הם ציטאו כפוקי הזה אך צנטיית המצטא דייקו יותר צקול **o** עד שאצד קול **a** וכשתוה לקול קמץ חטוף או חולם ספרדי **o** נקי.

קטע זה מתוך ספרו של רבי יהושע פאלק זאב וולפסון בעל 'נהורא דאורייתא' (ספר פליאות חכמה, דראביטשט תרמ"ט, דף כט ע"א) מדגים לנו מהו 'קמץ פרסי' וכיצד תנועה מורכבת זו נחלקה לקמץ אשכנזי מחד ולפתח ספרדי מאידך. כל זאת מפי יהודי פרסי (משה בן יוסף מאורימיאה – מערב פרס) שהתארח בביתו.

הרב ש"ר הירש מסביר כי המילה 'אש-דת' היא משורש 'דות', היינו מאגר מים על קרקעי, וכן 'דת' – אוסף חוקים והוראות. לפי זה אין קשר בין 'דת' של תורה ל'דת' שבמגילה. אמנם רש"ר הירש מקשר שם בין השניים, וצ"ע.

א"ה: הסבריו הדקדוקיים של ר"ש ב"ר הירש ז"ל הם מרתקים, אבל כמדומה שהם חורגים במקצת מפשוטו של מקרא. המילה 'דות' היא משנתית, וקשה לחברה עם לשון המקרא. אינני רואה למה אין קשר בין דת של אש-דת לדת של המגילה. מהם 'דתי המלך' לא אוסף חוקים והוראות? וכן החוקים שניתנו בשושן הבירה.

מה שעדיין טעון בירור הוא

א. האם מציאות מילה זו בתורה מוכיח שאין זו מילה פרסית, ולכן צריך לייחס לה משמע שונה מזה של המגילה (בהנחה שבמגילה זו מילה פרסית יחד עם שאר המילים הפרסיות בה).

ב. יש משמע חילופי למילה אשדת כמילת כתיב אחת? מהו? א.ל.

יוסי מאיר:

קנג (א) כדת וכו'. מ"ש הכ"ף בשבא, כן הוא בס"ג מהר"י מרגליות. וטעמו נראה, כמו שנקוד כדת היום. ואע"ג דזהשתיה כדת נקוד הכ"ף בפתח, היינו מפני שאינו דבוק לתיבה שאחריו, משא"כ כדת הנשים כדת היום כדת משה. ומ"ש הדלי"ת בקמץ, היינו מפני שכל כדת הנזכרים נקוד הדלי"ת בקמץ.

סדר הגט <ברכת המים>: טיימר, יחיאל מיכל בן יוסף <<הלכה ומנהג; תולדות עם ישראל>> {1} עמוד מס 270 הודפס ע"י תכנת אוצר הח

הרב דויד יצחקי נר"ו: ראה אבן ספיר חלק א' דף נו ע"א מנהג התימנים להשבע בדת משה בקמץ כמו שהוא במקרא בין במוכרת ובין בסמוך (נראה שכן כוונתו אלא שיש שם ט"ס).

וראה עוד דקדוקי הטעמים מהדורת בער-שטראק עמ' 37 והערה a; מגילת מאירת עינים לרו"ה א, ד, טו, כ, ט, יג דרכי הניקוד והנגינות (נדפס בסוף מקראות גדולות ווארשא דף ב' ע"א ד"ה וכלל הדביקות) שהמסורת מונה י"ג דבוקים סמוכים - ואפשר לפרש על שני אופנים: שבעצם היו ראויים להיות פתוחים גם בלשון מקרא, אלא לטעם נסתר במקרא באו קמוצים. ולפי סדורינו (וכן אצל התימנים) המנקדים זמן מתן תורתנו בפת"ח, למרות שבמקרא הוא בקמ"ץ כן צריך לפרש - אלא שמהרש"ס ור"ע ור"א ווילנא ניקדו שם בקמ"ץ ע"פ המקרא.

או שבעצם גם בלשון מקרא הם יוצאים מכלל הדקדוק שהסמוכים דרכם לבוא פתוחים - והיות שדת קמץ סמוך בא כמה פעמים, נראה שאכן כן הוא דרכו בלשון מקרא. ולפי זה אכן אם נרצה ליישב המורגל בפינו לנקד הסמוך בפתח, צריך לומר שבלשון חז"ל (או בלשון המאוחרת) חזרו למנהג כלל דקדוק לשון הקודש. ולא גרע מלשון שחידשו הפייטנים, כיון שנתקבל בפינו ובפיפיות (כמעט) כל עמך בית ישראל.

בברכה

דויד סלומון:

בענין ניקוד מלת דת בכ"י קויפמן.

בלא להתיחס לעצם שאלת ניקוד המלה, כי אם לחשיבות כ"י קויפמן בכגון דא, יש לדעת שנקדן כ"י קויפמן היה ספרדי ולא דקדק להבחין כל הצורך בין קמצין ופתחין. ראה ילון, מבוא לניקוד המשנה, סעיף 23.

מכתב ממני: כבר הראינו לדעת שאין ראה מכ"י קויפמן, וכן אין להביא ראה מספר תימני לענין פתח או סגול, נדמה לי שאין ראה מהמילה מתן. זו בעצם מילה על משקל "משקל" מפעל (אינני דן בהבדלים בין מפעל מפעל מְפעל, הם לא משנים כאן). הלוא הדגש בתי"ו של מתן לחסרון הנו"ן.

מילים אלה משתנות בסמיכות. וראיתי את דברי רז"ה בשערי תפילה בהוספות ללו"א עמ' רע"ט. אינני בא להכריע בין רז"ה לר"א ור"ע (כמדומה מהדברים משמע שהפתח הוא הקדום ורש"ס בא לתקן לפי המקרא), אבל בעוד שם לפי הדקדוק מסתבר מתן בסמיכות ומתן הוא חריג הרי כאן בענין דת, הראינו לדעת שזה המבנה הלשוני של מילה זו ואין בכוחנו לשנותה.

## לעומת זאת מילה כמו שאר נשאר בקמץ.

מכתב נוסף: קיבלתי עתה מיעקב לויפר את תשובות ברויאר ומלמד על השאלה מאש-דת. לא מצאו אנשי חיל את ידיהם. אין לי בעיה עם הצעת פירוש נוסף למקובל, גם לא מפריע לי שמילה פרסית השתרבבה לא רק לסוף המקרא אלא גם לתורה, אבל למה לדחות בשתי ידיים את הפירוש המסורתי של התרגום והמפרשים ללא ראיות.

הבה נאמר שפרסית היא שפה הודו-אירופית ולא שמית, האם פרס היתה אטומה מלקבל מילים שמיות?

האם המרחק בין פרס למרחב השמי הוא כה גדול ששפה שמית לא יכלה לקלוט מילים פרסיות לפני כן?

טענה יחידה היא למה נעדרת מילה זו בין ספר דברים למגילת אסתר.  
א.ל.

אולי הפסוק מתפרש: מימינו [ב]אש דת [נתן] למו.

## פרק ב ז

תשובת רב"ש המבורגר: לענין ניקוד המילה 'כדת', אין בידי מידע. אולם באשר לניקוד המילה 'זו', אף שאין אני מוסמך להביע דעה, ברצוני להסב את תשומת לבכם לשני מקורות:

1. מחזור כ"י, כנראה מתלמיד המהרי"ל, לפי מנהג מגנצא, (המבורג 86, קוד. הב. 37) סרט 26289 במכון לתצלומים י-ס. דף 18 א':

"בטבעת זי"

ואח"כ נמחקה מלת "זה" ונכתב תחתיה: "זי". חולם מנוקד.

2. רש"י גייגר, דברי קהלת, עמ' 282-283:

...לא טובה השמועה שרבני הדור משנים מנהג הקדושים בקדושין, שאמר החתן "בטבעת זי"

לעולם, ואלה הנהיגו שיאמר **זי** בחולם. ולא על החדשים אני כועס... כי זו דרכם כסל למו... אך על אלה תלונתי... המוסרים נפשות לקיים כל מנהגי ראשונים, ובזו עוזבים דרך חכמים ונבונים... ולא אתם לבדכם, כי גם מעלי מקומכם, הקטנים אשר תחתיכם... עושים כמעשיכם... ואם רצונכם

לשנות, לפי ש**זי** מובנו "אשר" ולא "זאת", הנה טרם תשנו-שנו ולמדו היטב ס' השרשים שרש **זי** "עם זו יצרתי לי וכו' פירש ר' יונה בענין אשר וכו' ויתכן לפרשם כלם בענין זה והוי"ו בהם תמורת הה"א כמשפטי". וכ"כ גם בשרש זה... ואף אם באתם לחסות תחת כנפי יונה, הלא הכל מודים

שבלשון תלמוד (שהוא לשון המאמר הזה...) קוראים: **זי**... אמנם הנמאס בדבר הוא שכל סדר

קדושין נעשה בזה לבזה נפש וללעג, כי "לשונם **זי** לעגם" (הושע ז', י"ו), כל השומע יצחק ויחשוב שהחתן קורא לכלה: זויא (=Sau), שהוא שם חזירה בל"א. ומי יודע אם לא בעבור זה מנעו זקיננו

מלאמר: **זי**. לכן שובו לדרך אבותיכם לאמר: **זי** ואצ"ל **זי**.

הוספתי ניקוד על פי המקור (ולא מסברה). תעתיק המילה זויא לגרמנית והגדלת המילים הנידונות ממני ואינם במקור. יעקב לוינגר

לילה טוב,  
בנימין ש' המבורגר

אורי מלמד:

על התיבה "זו" בשורוק כתב פרופ' חיים כהן מאוניברסיטת תל-אביב. אני מקווה למצוא את מה"מ המדויק של מאמרו בשבוע הבא, ולשלוח לך את הפרטים. הערה מכתב מפרופ' כוהן יובא בהמשך.



יוסי מאיר: בכל מה שקשור לניקוד המילה 'זו'. בימיו של רש"ר הירש ובהשפעתו היה מעבר בפרנקפורט מחולם אָאוּ לחולם אָאוּ, עיין בהרחבה בספר שרשי מנהג אשכנז, ח"א, פרק הגיית החולם תת-פרק 'פרנקפורט דמיין'. יש להניח שהרב שלמה גייגר, שאגב שימש כדיין בפפד"מ בקהילה הכללית, הגה כהגייה הדרום אשכנזית הוותיקה אָאוּ. הרב הירש לעומתו הגה כבני צפון גרמניה (מקום לידתו) אָאוּ. בכל מקרה המילה ZAU אינה נראית לרב גייגר מתאימה לפי שני ההגיות, ולפיכך ביקש להשאיר את הנוסח 'זו' בוא"ו שרוקה. ההגייה הישיבתית בימינו תאמר 'זוי' והיא תתרחק מהחולם המקורי, לענ"ד כדאי להשאיר את המילה 'זו' בשורוק הקרובה יותר להגיית החולם המקורית, מאשר להמיר אותה בקמץ וחיריק (חולם). א"ה: גם מי ששולל לחלוטין את החולם המזרח אירופי סו', אינו יכול להמליץ על ניקוד מוטעה (שורק במקום חולם) כתחליף.

לתועלת המעיינים, הנה רשימת המילים מתוך שרשי מנהג אשכנז ח"א (החלפת חולם בשורוק): 'בשורה', 'טוביה', 'מסכת יומא', 'קוצו של יוד', 'תערובות', 'תרעומת', 'תאומים'.

לגבי הגיית האות יו"ד, העיר ר"פ מווילנא, פירוש 'טעם עצו' על ספר משנת חסידים, קראקא תרמ"ט, דף כד ע"ב: "יוד היא בחולם כזה: יוד, וכן היא אמתת המבטא, לא כמו שאנו אומרים יוד בשורק".

כל טוב ותודה רבה  
יוסף ש. מאיר

יוסי מאיר: ראה במבקשי תורה קונטרס נישואין עמ' שצב, דעת הגרש"ז אוירבך לומר זו בשורק אף שלפי דקדוק צ"ל בחולם תשובתי אליו: הזכרת את רש"ז, אין בעיה אספר לך מעשה. כשהשאתי את בתי הבכורה אמרתי לחתני לומר זו, הוא שאל את ראש ישיבתו מסדר הקידושין ר' שמואל אוירבך נר"ו והוא הסכים עמי.

כנראה הוא לא שמע שאביו הורה בדווקא לומר זו....

כשהיינו בישיבה ידענו שרוב (ככל) פסקי ההלכה "המסתובבים" בשם ראש הישיבה (הרב שיינברג בתורה אור) אינם נכונים. הוראה זו נאמרה כשמישהו ליווה אותו בדרך לבית הכנסת? למה בכלל לשאול רבנים שאלות שאינן הלכתיות?

ד"ר יוסי עופר: כיוון שעוסקים לא רק בענין זו, כדת, אלא גם ב"המסתעף", ארשה לעצמי להוסיף הערה בעניין ההתחשבות בלשונות זרות בעת קביעת הלשון העברית (בעקבות זו = חזירה בגרמנית).

מנחת שי, דברים ח, ג:

מוצא פי ה' - כל בג"ד <כפ"ת> דסמיק ליהו"א רפי, בר מן המבטלים, והרבה מהן שהן דגש להוגן קריה כזה, כי לא יתכן לומר פי ברפה קודם לשם, כי לשון גנאי הוא בלשון צרפת, וחלילה לשם יתברך, ע"כ מצאתי. ושמעתי שבלשון צרפת פי קו ריפוי בפא ר"ל

אין וְאָפּס. ובכל הספרי' הפ"א רפה כדינה, ואין לנו לחוש ללשון צרפת, שאין

מבטלין דרכי לשון הקדש מפני שאר לשונות. ומצאנו עוד במיכה

(א') כי-פי קו ריפוי בפא ה' צבאות דבר, שהוא רפה.

יוסף עופר

פרופ' חיים כוהן: תודה רבה.

אכן גם אני סבור שאין שום צורך לשנות את המנהג האשכנזי. במאמרי אני מתחקה על תולדות התיקון הזה המלווה אותנו זה ארבע מאות שנה ויותר. בין השאר אני מצטט בהרחבה גם את דברי קהלת של גייגר.

אבי אומר מצה זו ואף אני אומר כן, לכבוד אבי ולכבוד מסורת אבותיי. איני רואה בזה חטא נגד הדקדוק. מסורת אשכנזית רבת דורות אף היא דקדוק היא ואין לבטלה כלאחר יד ובהבל פה.

אם אתחיל להגיב על כל מה שנאמר בעלונים למיניהם אין אני מספיק. אין אני יכול לרדוף אחר כל האומרים בפסקנות "צריך לומר" "צריך לתקן". שיהיו בריאים. ואגב, את עלוני פרשת השבוע לאלפיהם איני קורא כלל. אני מסתפק בחומש עם רש"י.

כל טוב,

ח"כ

נ"ב: אני רק מקווה שחתימים לא יתחילו לקדש מעתה בכפילת מילת זו, כמנהג ההבל של זכר/זכר. ומי יודע, אולי יתחילו לקדש מעתה בשתי טבעות ובשני זוגי עדים... ואכן, בשביל מה יש לכלה עשר אצבעות?

לוינגר: השאלה הבלתי פתורה היא: **היכן הגבול** בין צורה לכאורה בלתי תקנית אבל נפוצה, לבין צורה **תת-תקנית**. הנכשיר גם את עשר שקל? הנכשיר כל סידור תפילה שנדפס ברשלנות בגלל גודל תפוצתו או גילו המופלג?

מצפה לקרוא את כל מאמריך בנידון, אולי יהיה שם מענה לכך.

## תשובה

אכן שאלת הגבול שאלה היא. מכל מקום, מי שבא לפסוק הלכות בענייני הלשון טוב שידע כמה שיותר על הלשון, התפתחותה וצורותיה השונות לתולדותיה ולמסורותיה. כל רב פוסק צריך ללמוד הרבה לפני שהוא אומר מותר או אסור וכל רופא צריך ללמוד הרבה לפני שהוא מקבל רישיון לרשום רצפט... ממאמרי אפשר ללמוד שצורת **זו** אינה לא תקנית. היא לא תקנית רק מפני שהוכרז עליה שהיא לא תקנית. גם דברי זלמן גייגר בעניין זה, ובעיקר המקורות שהוא מזכיר, מלמדים על כך.

א"ה: אינני בא להתווכח, המילה זו בחולם היא נקבה של המילה זָה. המילה זו השרוקה בפשטות היא כמו אשר אבל משמעה מורכב יותר.

החתנים מתכוונים לנקבה של זה, המילה זו השרוקה אינה מתאימה שם. כל הדיונים הם אם אפשר "להכשיר" אותה בכל זאת. דיבורים בנוסח הנח להם לישראל וכד' אינם מתאימים כאן.

הגע עצמך, בחור שגדל בארץ ישראל ושפת אמו היא העברית המדוברת בארץ, כשהוא רוצה לומר זה בלשון נקבה הוא אומר זאת, אבל הוא מכיר גם את המילה זו. עתה בעמדו בחופה, אם הרב יאמר לו לאמר זו הוא יבין שבגלל הטקס הדתי

הוא משתמש בצורה שאינה תקנית בלשון הדיבור. מי צריך את זה?

אזכיר כאן שבסידורי הספרדים בסידור חב"ד ובסידור עבודת ישראל ואפילו בסידור ה"ליטאי" וילנא כתוב זו.

## פרק ג המסתעף

מכתב ששלחתי לר' יוסף שלמה מאיר עורך ירושתנו:  
**האם הדברי קהילות אמר חוילים? מה אתם אומרים על קטע זה?**  
ואלה דברי תשובתו:  
רבי אליהו

אם תדע את ההבדל בקרי בין הכתיב 'זויא' לכתיב 'זוא', תבין שהדברי קהלת לא אמר חוילים כלל ועיקר.

מדובר בידע בסיסי שבלעדיו לא ניתן להבין למשל את הקטע הבא בדברי ר"ח צאנזער, דברי חיים, ח"א, שמות אנשים, אות מ"ם סעיף ח: "נראה דלפי מה ששמעתי מאנשים דמדינות אשכנז קורין למשה: 'מוישה', ולכן לדידהו הוי מוישל כינוי למשה, דכל משה קורין: 'מוישה'. אבל לדידן דקורין משה בניקוד חול"ם, הנקרא מאשיל צריך לכתוב המכונה מאשיל".

וראה בפתחי תשובה, אה"ע, ס"י קכ"ט, שמות אנשים, אות ח"י"ת: "מעתי בואי למדינה זו, שמעתי שכולם קורין שם זה, 'חלונא', בחולם, אך לא בחולם ממש רק בחולם שבור ונוטה לקמץ ומלאפום והוא חולם בלשון דייטש, כמו 'טויב', 'טרויב', וכדומה, וחולם זה לא נמצא בלשון הקודש רק בלשון דייטש אין חולם אחר רק כזה. ולכן נראה דיש לכתוב במדינה זו חלוינא בוא"ו יו"ד, ואף שבקריאה אין הרגש יו"ד, מכל מקום ידוע ומפורסם שכן דרך כתיבת לשון אשכנז בכל ספרי תנ"ך הנדפסים בלשון אשכנז, ובכל אגרת, שכותבין כן לחולם כזה, וכמו שכתב בספר 'חקי חיים' בשם 'קויפמאן'".

בקשר לכדת- מסתמא יוכיחו מכאן שאין הבדל בין פתח לקמץ.

תודה רבה על פרסום דברי ר"מ ברויאר על זכר-זכר, ולהשמיד ולהרג ובפניהם, וכו'. זה היה מרתק וצודק.  
כל טוב  
יוסי מאיר

מכתב מלויפר: שלום,

מי היה רש"ז גייגר? אני מניח שלא גייגר הרפורמי [קראו לו אברהם אם איני טועה?]

לעגו של רש"ז אינו מוצדק; צדקת בבדיקתך בכ"י קאופמן, ואני יכול להבטיחך נאמנה שבכל מקום שתבדוק תמצא כך: הניקוד המקורי הוא ז' בחולם, כדוגמת 'ז'ג' שגם הוא בחולם אף שאנו אומרים אותו בשורק. ועוד הרבה מילים כאלו. שני הסברים עלו בדעתי לתופעה זו של הפיכת החולם לשורק.

א. משום מה 'ברירת המחדל' של אם הקריאה ו' מתפרשת כשורק [דוגמת האות י' שמתפרשת באופן טבעי כניקוד של חירק ולא של צירי – ובודאי שלא של סגול, אף שאין הדבר בהכרח]. ולכן טעו וקראו 'ז'ג' בשורק.

ב. סיבה פונטית: במקומות שבהם היה החולם חולם ייקי (OU) – שמורכב בעצם מקמץ אשכנזי ושורק – התכווץ לפעמים הדיפתונג והפך לשורק גמור.

העובדה שבגרמנית Sau היא חזירה – היא אנדקוטה מוצלחת, אבל מה לעשות, אי אפשר לתכנן את העברית לפי הגרמנית. אני מבין שאף שכתוב בעברית 'זויא' שנשמע כמו 'גוי' (OY) הוא התכוון ל'זאו' (OU), הצדקתי? בברכה יעקב לויפר

## לוינגר:

רש"ז גייגר היה אחיו ה"חרדי" והלמדן של אברהם גייגר הרפורמי. הוא התנגד לפרישת רש"ר הירש מקהילת האם והיה ממתנגדיו "מימין", מצד "החרדי". הוא המחבר של ספר המנהגים החשוב<sup>30</sup> דברי קהלת קרי: קהילות) על מנהגי פפד"מ. \*דברי קהלת המודיע מנהגי תפילות ק"ק פראנקפורט על המאין משלי שלמה זלמן בן מ"ה אהרן יחיאל מיכל גייגר זלל"ה בשנת ברכת - פראנקפורט. כשרש"ר הנהיג בקהילתו הקפות בשמחת תורה (בניגוד למנהג פרנקפורט העתיק), לעג לו רש"ז בכינוי "סוחר מקיף".

שאף שכתוב בעברית 'זויא' שנשמע כמו 'גוי' (OY) הוא התכוון ל'זאו' (OU), הצדקתי? \*\*\*נכון. לפי המבטא היקי זה בדיוק Sau

תשובת הרב המבורגר (בענין ניגונים במגילה ראה שאלה לעיל):

אכן קצרתי מדי בלוח, ועתה תקנתי לפי האמור בספר דברי קהלת, עמ' 420: בפסוקים הבאים משמיעים ניגוני שמחה ידועים: ...בלילה ההוא נדדה שנת' (ו, א) – ומלת 'המלך' שאחריו בנגון 'המלך' שבימים נוראים לפני יושב על כסא'.

לאמתו של דבר ניגון ימים נוראים במקום זה אינו מנהג קדומים. ראשיתו באמור בספר מהרי"ל, מהד' מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ט, עמ' תכט: "אמר מהרי"ל סג"ל שמקובל היה בעיניו מנהג של הר"ר שלום כ"ץ ש"צ כשהיה מגיע לומר בלילה ההוא נדדה, אז היה מרים קול קריאתו ביותר ממה שעשה עד עתה, ומסתבר מנהגו משום דשם התחלת גאולת אסתרי".

מנהג זה נתפרסם ביותר בסיוע המגן אברהם, סי' תר"צ ס"ק י"ז; קיצור שולחן ערוך, סי' קמ"א סעף י"ד; ערוך השלחן, או"ח סי' תר"צ סעיף כ"א; משנה ברורה סי' תר"צ ס"ק נ"ב, ושאר אחרונים שהביאו את ההגדרה הזו של המהרי"ל: "כשיאמר בלילה ההוא נדדה יגביה הקול כי שם מתחיל הנס".

במקביל כתב כן רבי בנימין הלוי מנירנברג, מעגלי צדק, דיני מגילה, ירושלים תש"ס, עמ' קסג-קסד: "וכשאומר בלילה ההוא מרים קולו גם כן, וכן בפסוק קח את הלבוש ואת הסוס עד סוף הפסוק עם הפסוק של אחריו עד פסוק השלישי וישב מרדכי אל שער המלך כל זה אומר בקול רם ובמשך". ודבריו הובאו באליהו רבה, או"ח, סימן תר"צ ס"ק י"ט: "וכשאומר בלילה ההוא מרים קולו גם כן".

ושם אנו מוצאים הגדרה זו אצל רי"ל קירכוס, מנהגים דק"ק וורמיישא, ירושלים תשמ"ז, עמ' רכ: "כשהגיע הש"ץ בלילה ההוא נדדה שנת המלך, אז מרים קולו בקריאתו ביותר ממה שעשה עד עתה, משום התחלת גאולת אסתרי".

בכל דברי הפוסקים הללו אין זכר לנעימה וניגון כלשהם, ודאי לא של ימים נוראים.

לראשונה אנו מוצאים בפראג את המנהג של נעימת ימים נוראים, כפי שהובא בספר נוהג כצאן יוסף, תל אביב תשכ"ט, עמ' ר-רא: "בהיותי בחרותי בפראג... שמעתי מר' יודא חזן ב'פנחס שולי' שהיה קורא בקול רם 'המלך' "

<sup>30</sup> ספר זה ניתן להורדה חינם באתר היברו-בוקס <http://www.hebrewbooks.org>. בספר "ירושתנו א." מוצע לערכו מחדש, זה כשלעצמו רעיון טוב מאוד. א.ל.

## שבפסוק זה בנגון שמנגנים בר"ה וי"כ המלך שבנשמת... אולי קיבל כן מרבותיו".

במרוצת הזמן פשט המנהג הזה בקהילות רבות אחרות, אולי בסיוע הפירסום של 'נוהג כצאן יוסף'. על כל פנים רק המילה 'המלך' נאמרת נאמרת בניגון י"נ, ואילו כל המילים שלפניו, לפי עדותו של ה'דברי קהלת' נאמרות "בנגון ידוע של שמחה", ולא בניגון של יראת הדין!".

### לוינגר: דבריך מאירי עניים וכמעין המתגבר! רב תודות.

לא הזכרת ברשימתך את מה שהובא במנהגי בודפשט (ראיתי את זה בעיניי שם בנעוריי- ומסתבר שכך נהגו גם בפרשבורג): שני גבאים (ולפי זכרוני היו אלה שני דייני העדה) שעמדו בשני צדי הקורא את המגילה, ומחזיקים אבוקות (נרות הבדלה) בידיהם בשעת הקריאה-על פי הפסוק ליהודים היתה אורה. ואולי לא היה זה מנהג אשכנזי קדום.

**בלילה ההוא נדדה שנת המלך (ו, א) ראוי לפרט לחוד, כי אין זה ניגון שמחה, אלא ניגון של יראת הדין!**  
יש לכל אלה מקור כתוב? ?

המבורגר:

מופיע בלוח בקטע הבא בין שאר הפסוקים המנוגנים בניגונים מיוחדים בלי לתאר טיבו של כל ניגון:

### קריאת המגילה

לקריאת המגילה עומד הרב לימין הקורא והגבאי – לשמאלו. פותחים את המגילה ופושטים אותה עד סופה וכופלים את היריעות זו על זו באופן שתהינה היריעות הראשונות לעיני החזן בתחילת הקריאה. יש הנזהרים שלא לגעת במגילה בעת הקריאה משום 'האוחז ערום', ואוחזים אותה בעמוד ונרתק המחוברים לה. לפני אמירת הברכות מכריזים: "שתיקה יפה בשעת קריאת המגילה והברכות". בקריאה של ליל פורים ראוי לכוין בברכת 'שהחינו' על משלוח מנות וסעודת פורים של מחר, מפני שאין מברכים 'שהחינו' ביום. את הפסוקים הבאים אומר הקהל תחילה ואחר כך השי"ץ: 'איש יהודי עד ימיני (ב, ה) / זמרדכי עד יושמחה (ח, טו) / ליהודים עד יוקרי (ח, טז) / 'חמש מאות אישי עד 'עשרתי (ט, ו-י) / 'כי מרדכי עד הסוף (הפסוק האחרון). בפסוקים הבאים קוראים בניגון איכה: 'וכלים מכלים שונים (א, ז) / 'אשר הגלה מירושלים עם הגולה אשר הגלתה עם יכניה מלך יהודה, אשר הגלה נבוכדנצר מלך בבל (ב, ו) / 'והמלך והמן עד יומרתי (ג, טו - ד, א) / 'אבל גדולי עד 'לרבים (ד, ג) / 'וכאשר אבדתי אבדתי (ד, טז) / 'כי איככה אוכל וראיתי ברעה אשר ימצא את עמי ואיככה אוכל וראיתי באבדן מולדתי (ח, ו). בפסוקים הבאים משמיעים ניגוני שמחה ידועים: 'להראותי עד 'היא (א, יא) / 'להיותי עד 'עמו (א, כב) / 'והנערה עד 'ייעש כן (ב, ד) / 'ובהגיע תור אסתר בת אביחילי (ב, טו) / 'ויאהבי עד 'יושתי (ב, יז) / 'בלילה ההוא נדדה שנת המלך (ו, א) / 'מהר עד 'אשר דברתי (ו, י) / 'ויתלוי עד 'שככה (ז, י) / 'הרצים עד 'הבירה (ח, יד) / 'זמרדכי עד 'ושמחה (ח, טו) / 'ליהודים עד 'יוקרי (ח, טז) / 'וכל מעשה עד 'ופרסי (י, ב) / 'כי מרדכי עד הסוף (הפסוק האחרון). בפסוקים הבאים מרים הקורא את קולו, מפני שהשם הווי מופיע בראשי התיבות או בסופן: 'היא וכל הנשים יתנו (א, כ) / 'יבא המלך והמן היום (ח, ד) / 'זה איננו שוה לוי (ה, ג). וכן מרים קולו באמירת: 'רוח והצלה עד 'אחרי (ד, יד) / 'ככה עד 'ביקרתי (ו, יא).

תן לחכם ויחכם-עוד

אנא שלחו את הערותיכם!  
הכתובת למשלוח: [eliyahule@gmail.com](mailto:eliyahule@gmail.com)  
הערות מתקבלות גם באנגלית.

הודעה מאתר "לדעת" כאן תוכלו להוריד גליונות פרשת השבוע מדי שבוע (גם גליונו מופיע  
שם): <http://www.ladaat.info/gilyonot.aspx>  
מאמרנו מופיע **ונשמר** באוצר החכמה בפורום דקדוק ומסורה  
<http://forum.otzar.org/forums/viewtopic.php?f=45&t=10317&p=272195#p272195>  
מאמרנו מופיע **ונשמר** באתר דרשו <http://www.dirshu.co.il/?p=140390>

אם אתה מתעניין  
בהגטים הלשוניים של התורה  
(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')  
אתה מוזמן להרשם (בחנם)  
לקבלת דוא"ל בגושיאם לשוניים  
בכתובת: [franklashon@gmail.com](mailto:franklashon@gmail.com)  
☺ בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכותגים ☺