

יד  
מהר"ץ

# שערי יצחק

## השיעור השבועי

מפי מרן הגאון  
הרב יצחק רצאבי שליט"א  
פוסק עדת תימן

נמסר במוצש"ק  
בהר  
אייר ה'תשע"ד ב'שכ"ה  
בבית המדרש "פעולת צדיק"  
בני ברק

לק"י

נושאי השיעור:

המשך ביאור תשובת מהרי"ץ זיע"א בשו"ת פעולת צדיק חלק שני סימן קי"ח בעניין ברכת שהחיינו על הריח הטוב המתחדש משנה לשנה.

אודות שינויי מנהגים שחלו בתקופתו, כגון בעניין מליחת בני מעיים ובעניין שבע חוליות בציצית.

עניין ברכת שהחיינו בעת ראית פרי חדש או ריח חדש, והמסקנא להלכה למעשה. השלמה בעניין המלה "יְמִשְׁנֵי", מדוע יש בה געיא והשוא נע. ותשובת מרן שליט"א לשואל, מתי הגעיא עושה את השוא הבא אחריה נע.

דוגמאות רבות מפסוקים שונים, לפי כללי הדקדוק, לשיטת מהרי"ץ והספרים המדוייקים.



כל הזכויות שמורות

יוצ"ל ע"י מוסדות יד מהרי"ץ בני ברק  
טלפקס: 03-5358404. נייד: 050-4140741  
דוא"ל: yad@maharitz.co.il

להאזנה לשיעור דרך הטלפון:  
קול הלשון – 03-6171031  
מספר השיעור במערכת קול הלשון – 379  
מספר השיעור בדיסקים – 254



ניתן להקדיש כל שיעור להצלחה ולרפואה, או לעילוי נשמת.  
השם יוזכר בל"נ בתחילת השיעור מפי מרן הגאון שליט"א,  
וכן באמירת "מי שבירך" בסוף השיעור.  
פרטים בטלפון: 050-4140741. נא לתאם זאת לפני השיעור.  
והתורמים והמסייעים להפצת התורה ולזיכוי הרבים,  
ימלא המקום ב"ה כל משאלות ליבם לטובה. אכ"ר.

המשך ביאור תשובת מהרי"ץ זיע"א בשו"ת פעולת צדיק חלק שני סימן קי"ח בעניין ברכת שהחיינו על הריח הטוב המתחדש משנה לשנה. אודות שינויי מנהגים שחלו בתקופתו, כגון בעניין מליחת בני מעיים ובעניין שבע חוליות בציצית.

הבאנו בשיעור הקודם שני חידושים, שכותבם מהרי"ץ זיע"א ושו"ת פעולת צדיק חלק שני סימן קי"ח להלכה למעשה, בדיני ברכת שהחיינו על פרי חדש.

החידוש הראשון הוא, כי לאו דוקא מי שאוכל פרי חדש מברך שהחיינו, אלא גם המריח ריח חדש מברך שהחיינו. החידוש הזה ידוע, פחות או יותר. אבל ישנו חידוש נוסף, שאינו ידוע כלל, כיון שמהרי"ץ הבליע זאת בתוך התשובה. והחידוש השני הוא, כי אם האדם נהנה מראיית פרי חדש, עליו לברך שהחיינו בשעת הראייה, כפי דינא דתלמודא. הרי מדין התלמוד ועירובין דף מ"ב, אקרא חדתא, נמי אמינא זמן. ופירש"י, כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה, אמינא זמן. אלא שכתב הרא"ש [שם], נהגו העולם לקבוע הברכה, בשעה שאוכל ממיין חדש. וכן פסק השו"ע ואו"ח סי' רכ"ה סעיף ג', הרואה פרי חדש מתחדש משנה לשנה, מברך שהחיינו. ואפילו רואהו ביד חבירו או על האילן. ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה. אולם הסיבה שנהגו לברך בשעת האכילה, כיון שאין נהנים כלכך מן הראייה, ועיקר ההנאה היא בשעת האכילה. אבל, אם בכל זאת האדם בטוח, שהוא נהנה בשעת הראייה, אפילו לפי המנהג, עליו לברך שהחיינו בשעת הראייה. דיברנו על כך בשיעור הקודם, בעיקר על הדבר הראשון, פלפלנו בשקלא וטריא, אולם כעת נאמר את הנוגע להלכה למעשה.

לגבי החידוש הראשון, שמברכים שהחיינו גם על ריח חדש, העלו את הדבר גם מקצרי תשובותיו שלמהרי"ץ, דהיינו 'תורת חכם' ו'שושנת המלך'. כידוע, שו"ת פעולת צדיק שלמהרי"ץ זיע"א, זהו ספר של שקלא וטריא, הוא לא היה מתאים לכלל הציבור, שילמדו

ויבינו את כל תשובותיו, לכן לשעבר נפוצו יותר ספרי הקיצורים של תשובותיו, שהיו אז עדיין בכתב-יד, אפילו בארץ תימן. את הספר 'תורת חכם', חיבר מהר"ר יחיא בן יעקב צאלח, הנקרא 'מהרי"ץ השני', כיון ששמו היה כשם מהרי"ץ. או מהרי"ץ בן יעקב, להיכר ולהבדיל ביניהם. זהו גם בעל ספר מקור חיים, על הלכות שחיטה וטריפות. והוא רשם את המסקנות, מכל תשובותיו שלמהרי"ץ. ואחריו עשה כן מהר"ר שלום חבשוש, בעל שושנת המלך, וקרוב תודה, ועוד. בכל אופן, שניהם הביאו את העניין דלעיל, כהלכה למעשה.

בעל תורת חכם [אות קל"ח] כותב כך, על הורד ועל אותו אילן שקורין פל וכיוצא ממיני הריח שמתחדשים בכל שנה ושנה, צריך לברך עליהם שהחיינו בשעה שמריח בהם. וכבר נשא ונתן [מהרי"ץ] והעלה, דלדעת הרמב"ם והרשב"א ומר"ן הכסף משנה ופרי חדש והרדב"ז ובאר היטב ושב"ת יעקב, כולם מסכימים לברך שהחיינו על הריח המתחדש משנה לשנה, וכן המנהג קדום. זהו סגנון דבריו של בעל תורת חכם. אין כאן כמעט חידוש, רק אולי המלים 'זכן המנהג קדום', מהרי"ץ לא כתב את המלים הללו כך בדיוק. מהרי"ץ כותב, ראיתי בילדותי את רבותי וכו', אח"כ אמר עתה ראיתי קצת זקנים מחזיקים במנהגם לברך וכו', מאין סמכו להם הראשונים וכו'. כאשר מהרי"ץ כותב, 'זכן המנהג קדום', ההבנה היא אחרת. לכאורה זאת נקודה קצת עמומה. כי כאשר אומרים 'המנהג הקדום', לפעמים המובן הוא, שהמנהג הזה כבר התבטל, ורק בעבר היה מנהג כזה. א"כ השאלה היא, האם יש לכך כעת תורת 'מנהג', או שלא. דהרי הכלל הוא, כי אין אומרים 'ספק ברכות להקל', כאשר ישנו מנהג.

הרי כלל גדול בידינו, בכל התורה כולה, דאמרינן 'ספק ברכות להקל', כאשר ישנה מחלוקת בין הפוסקים, או ספק במציאות. כיון שהדבר נורא מאד, כפי שכותבים האחרונים

## שערי יצחק – השיעור השבועי

להטות. אנו הולכים אחרי הרוב. ואם רוב הפוסקים אומרים כן לברך, אזלינן בתר רובא. הרי אפילו אשת איש, אנו מתירים בספק ספיקא. א"כ, אם אשת איש החמורה מותרת בס"ס, כאשר לפי שרשי ההלכה ישנן ספיקות בריאים, לא ניכנס כעת ללמדנות, האם ספק ספיקא הוא מדין רוב וכו', העיקר שזהו ספק ספיקא, ממילא כ"ש בנ"ד, שיהיה אפשר לברך.

בכל אופן, בנוגע לעניינינו, לכאורה ישנה מחלוקת בין הפוסקים. גם מהרי"ץ בעצמו, הביא חילוקי דעות בעניין, רק שהוא בא מצד ליישב את המנהג, כיון ש'כך נהגו, רק שהתרופף מנהג זה בזמנו שלמהרי"ץ. א"כ משמע מדברי מהרי"ץ, כי המנהג הזה מיושב. אולם כעת בא בעל תורת חכם ואומר, 'וכן המנהג קדום'. והרי הוא היה בדור שאחרי מהרי"ץ, וק"ו בעל שושנת המלך, שהיה הרבה יותר אחרי, והם אינם כותבים, האם השתנה המנהג בזמנם, או שלא. בזמנינו, קשה היה לדעת האם ישנו מנהג כזה, כיון שזהו דבר הנוגע רק לאנשים בודדים. אינני יודע. לכאורה משמע, כי בזמן מהרי"ץ, הדבר היה נפוץ. אולי צריכים לשאול את האנשים המתעסקים עם ורדים, אלה שעושים מי ורדים. אבל גם זה, כבר אינו כ"כ שכיח כיום. דהיינו, אלה המתעסקים עם הַוְרָדָה, מה שעושים לזלף בבתי חתנים, גם דבר זה הצטמצם בזמנינו. א"כ, כבר קשה לדעת בזמנינו, כיצד הם נוהגים.

הערה מהקהל: שמעתי כי למארי שמעון צאלח, היו ורדים בחצר, והוא אכן היה נוהג לברך שהחיינו. [ההערה הזאת כבר נאמרה בשיעור הקודם. העורך].

תשובת מרן שליט"א: יפה, אבל אם אתה אומר כי פלוני אלמוני עשה כך, פירושו שרק אחד מתוך שמונים או מאה אלף עשה כך. משמע, כי כולם לא היו נוהגים כן. דהיינו, אדרבה, זאת הראיה, שהעולם לא נוהג כך, אלא רק הוא. אבל ברצוני לומר, כי מ"מ יש

את הסיבה, שעוון 'לא תשא' הוא חמור מאד, כיון שכל העולם נודעוץ כאשר אמר הקב"ה לא תשא את שם יי' אלהיך לשווא ודברים ה', י"ו. הכוונה היא, גם כאשר אומרים זאת בנוסח ובמטבע של-ברכה, ולא רק בהזכרת שם ה' בסתם. דהיינו, בפשטות, איסור 'הזכרת שם ה' לבטלה' הוא, כאשר האדם מזכיר את שם ה' בסתם, בלי קשר לברכה (כמבואר ברמב"ם סוף הל' שבועות), או לאיזה עניין. אבל, גם אם האדם אומר ברכה, מטבע של-ברכה, כפי שחז"ל תיקנו, והוא אומר זאת בזמן שזוהי 'ברכה לבטלה', או 'ספק ברכה לבטלה' לפי דעת פוסקים אחרים, יש בכך זלזול בהזכרת ה'. כך מסביר החזון איש זצ"ל [נאו"ח סי' קל"ז אות ו', ועמש"כ בס"ד באגד"פ פרי עץ חיים מהדורא שנייה דף קכ"ו ד"ה ודינו]. על אף שלכאורה, אם האדם אומר ברכה בסתם, כגון שאינו שותה כלל, והוא מברך 'ברוך אתה יי', אומר את שם ה', 'שהכל נהיה בדברו'. לכאורה, מה רע בכך? הרי הוא מברך את ה' וכן אם מברך 'בורא פרי העץ', למה הדבר אסור? אלא, כיון שחז"ל קבעו את המטבע הזה לצורך ברכה, ואתה אומר זאת כפי רצונך, ולא במסגרת שקבעו חז"ל לכך, הדבר מתפרש כזלזול. זהו ההסבר בעניין זה.

בכל אופן, כך בודאי ההלכה המוסכמת. ואכן הפוסקים הספרדים, מחמירים מאד בעניין של-סב"ל. ואפילו אם ישנו פוסק אחד, האומר שלא לברך, לדעתם אמרינן סב"ל. ויש מהם האומרים, כי דוקא אם אלו שני פוסקים. דהיינו, אפילו אם ישנם מאה פוסקים האומרים לברך, ושניים האומרים שלא לברך, אמרינן סב"ל. אולי לגבי פוסק אחד, הוא מתבטל כלפי המאה האחרים. אבל אם ישנם שניים לפחות, אפילו שאינם מגדולי הפוסקים, אזי הם חוששים לדעתם, והם אומרים סב"ל, ושלא לברך. אולם האשכנזים, וכך גם אנחנו התימנים, איננו סוברים כך, כיון שהדבר לא גרע מכל דיני התורה. וכי בגלל שישנו פוסק אחד האומר כך, זאת תהיה 'ברכה לבטלה'? אלא, אחרי רבים

לכך תוקף שלמנהג. חוץ מזה, הוא עשה זאת, מתוך הלימוד בספר. א"כ זאת אינה ראייה, שיש לכך תוקף שלמנהג.

שאלה מהקהל: אבל העולם לא נוהג לברך?  
תשובת מרן שליט"א: הרי אני מדבר כאן, בבית המדרש פעולת צדיק. אני מדבר על אלה המסתופפים בצילו שלמהרי"ץ. והמכוון הוא על התימנים, באופן כללי. ותכף תראה, כי גם בעל שתילי זיתים, נוטה לומר כך. אכן, בודאי שהספרדים, וכן האשכנזים, אינם נוהגים כך. הבאנו בשיעור הקודם את החיד"א בספר ברכי יוסף ובספר מחזיק ברכה, וכך כותב בעל כף החיים, ולדבריהם העולם אינו נוהג לברך. זאת למרות שהם ראו, כי ישנם הרבה פוסקים, האומרים אכן לברך. גם הרדב"ז אומר, שלא נוהגים כך, אבל הוא מוסיף ואומר, כי לא יפה הם עושים, אלא צריך לברך. והוא כותב, כי הוא בעצמו, כן מברך.

בכל אופן, אני דן כעת על המציאות, האם ישנו בקהילותינו מנהג כזה, או שלא?

ישנו דבר הדומה לכך, לגבי הלכות מליחה. בזמנו דנו, בעניין בני מעיים, האם צריך למלחם, או שלא? הבאתי זאת בס"ד בשע"ה (חלק יו"ד סי' קל"א סעיף כ"ו) כך, בְּנֵי־מַעִיִּים, דהיינו כגון הקיבה והדקין (הדרא דכנתא) וְהַחֲלוּחָלַת (פירוש המעי הדבוק בפיה הטבעת) ואפילו הַפֶּרֶס ובית־הַפּוֹסוֹת וְהַמְּסוֹס, דמס מועט. הרי אין הרבה דם באיברים הללו, זהו אינו בשר רגיל, א"כ מה דין מליחתם? ולכן, אף שלכתחילה, יש להשרותם ולמלחם בכלי מנוקב ולהדיחם ולחלטם כשאר בשר. איננו מחלקים, באיזה חלק בגוף שלִבְהֵמָה או שלִבְהֵמָה עוף יש הרבה דם, ובאיזה יש פחות דם. למשל, בחזה שלִבְהֵמָה, יש בו פחות דם. בכל זאת לא מחלקים בדיני מליחה, בין מעט דם להרבה דם, אלא לא פלוג, והכל אותו הדבר. וה"ה בבֵּהֵמָה, לגבי בני מעיים, דינם אותו הדבר, וצריך למלחם. אבל מה הדין, אם בדיעבד הם

התבשלו, בלא למלוח אותם? זאת היתה בעיא חמורה, אם היה המדובר בבשר אחר. אבל בבני מעיים, כיון שזהו בדיעבד, הדבר מותר. מכל מקום אם כבר נתבשלו כמות שהם, אפילו בלא מליחה כלל, מותרים. אלא אם כן נתאדמו, שאז חובה למלחם. וכן אם נצרך בהם דם, חובה לחתוך שם ולמלחם (עיי' לעיל – שם בש"ע המקוצר – סימן ק"ל סעיף ד'). ודעת הרמב"ם, שאפילו לכתחילה מותר לבשל בני־מעיים אלו בלא מליחה. לפי הרמב"ם, לכתחילה אין צריך למלחם כלל. והעיד מהרי"ץ, שראה בעיניו המנהג הקדמון פשוט, שרוחצים הכרס והמסוס בחמין ומבשלים אותם כך בלא מליחה, וסיים שאין לפקפק על מנהגם ז"ל. מהרי"ץ כותב ובשורת פשוט ח"ג סי' ר"מ, כי ראה במו עיניו, שכך היה המנהג, ואין לפקפק בכך, כיון שזהו מנהג מוסמך.

אבל לכאורה, אם מהרי"ץ אומר 'כך ראיתי המנהג הקדמון', משמע כי כך היה המנהג בעבר, אולם כעת המנהג הזה כבר איננו קיים. ולמעשה, המנהג הזה ידוע עד זמנינו, בודאי שהדבר מצוי אצל כולם, שנהגו להחמיר ולמלוח גם את החלקים הללו. וזאת על אף שבזמנו שלמהרי"ץ, דהיינו בילדותו, לא נהגו כן. דהיינו, ישנם דברים אשר השתנו, עוד בתקופתו שלמהרי"ץ.

למשל, מהרי"ץ מעיד ובעץ חיים ח"א דף קפ"ז ע"א, כי בילדותו נהגו לעשות שבע חוליות בציצית, כדעת הרמב"ם. כך הוא כותב, 'בילדותי'. משמע, כי אח"כ הדבר השתנה.

צריכים לדעת, בזמנו שלמהרי"ץ, היתה תקופת הבלבולים. בתקופתו, התחילו כל המהומות והמחלוקות, וכל שינויי המנהגים. אבל למעשה, הרי אנחנו רואים, כי בפועל מנהג זה של ז' חוליות נמשך עד היום. אמנם, ישנם שעשו חילוק, בין טלית קטן, לבין טלית גדול. אבל צריכים לדעת, כי היתה סיבה לכך.

## שערי יצחק – השיעור השבועי

חס ושלום. הוא רק אומר, כי המנהג הזה, הוא מוסמך, ומי שעושה או שיעשה כך, עושה כדת וכדין.

מאיך גיסא, מובן מדברי ה'תורת חכם' [אות תל"ז] ו'שושנת המלך' [הלכות מליחה סי' ה'], כי אינם חוששים לכך כלל, ולדבריהם אין צורך למלחם כלל. כך הם מביאים להלכה למעשה, בצורה פשוטה, אין מחזיקין דם בבני מעיים, ומותר לבשלם בלא מליחה לכתחילה.

אם כן, ה"ה בנד"ד, לגבי ברכת שהחיינו על ריח חדש. דהיינו, בעל תורת חכם, הולך לפי שיטתו, שאם זהו 'המנהג הקדום', א"כ מנהג זה קיים גם כיום. ואפילו שזהו עניין של ברכה, אבל יש לכך תוקף של מנהג, ובמקום מנהג אין אומרים סב"ל. כך הוא הכלל, בכל התורה כולה. למשל, הרי בליל הסדר, אנחנו מברכים על כל כוס וכוס, למרות שישנן דעות לברך רק על כוס ראשון ושלישי. כמו כן, האשכנזים מברכים על ההלל בראש חודש, למרות שישנן דעות האומרות כי אסור לברך. הסיבה לכך היא, כיון שזהו המנהג. פירושו, כי לאחר שכך הדבר נהוג, א"כ הדבר אינו נחשב ספק, וכביכול הדעות האחרות אינן קיימות. המנהג, הוא שפסק את ההלכה, וכביכול אין חולק על כך. ממילא, ה"ה גם בעניינינו.

בעל שושנת המלך [דיני ברכת שהחיינו אות ד"ז], כותב זאת בסגנון אחר, וז"ל, על הורד ועל אותן פרחים של אילן שקורין פל וכיוצא ממיני הריח המתחדשים משנה לשנה, צריך לברך עליהם שהחיינו. כי לא נתקנה על הנאת האכילה, אלא שבח לשם יתברך על השמחה ששמח בראיית הפרי, אף על פי שעדיין אינו אוכל ממנו, או לא יבוא ממש לכלל אכילה. ועוד, דלאו הנאת הנשמה לבד הוא, אלא גם הגוף נהנה מהריח. הוא אומר, שצריך לברך, אולם אינו מדגיש, מתי יש לברך? בעל תורת חכם אומר, 'בשעה שמריח'. דהיינו, הוא בא לאפוקי, אל תברך בשעה שאתה רואה, אלא

דהיינו, אמנם היום ברוך ה', אפשר להשיג ציציות בקלות רבה, אבל שם בתימן, היה צורך לטוות את כל החוטים בידיים, והדבר לא היה פשוט. היום בזמנינו, עושים את חוטי הציצית, הרבה יותר מן השיעור שצריך. אבל הם, היו מצמצמים את השיעור, 'שנים עשר גודלים', כיון שהיתה בכך טרחא והוצאה רבה. הרי הם היו עושים זאת בעבודת יד, ובאופן אישי, ולא היה פשוט להשיג זאת. על כן, הם היו מצמצמים בכך. כי כאשר עושים את הציציות כך, הדבר תופס פחות מקום. אולם בהרבה מקומות, בכל גלילות ארץ תימן, אפילו במחוזות שרעב וביצא, כולם היו עושים כך. דהיינו, המנהג אצל רוב התימנים, כפי שראינו ושמענו עד הדור האחרון, שהם עושים שבע חוליות, כפי שכתב הרמב"ם.

ובעצם, זאת גמרא מפורשת במסכת מנחות ודף טל ע"א, רק שישנו בין הראשונים ויכות, האם זהו דוקא בזמן שישנו תכלת, או שלא דוקא. ישנם הטוענים, כי זהו דוקא בזמן שישנו תכלת, עושים כן. כיון שעניין שבע חוליות, הוא כנגד שבעה רקיעים, א"כ הם טוענים, כי הדבר שייך רק בזמן שישנו תכלת. אבל בזמן שאין תכלת, זהו מהלך אחר. אבל לדעת הרמב"ם, אין חילוק בכך. ובכל אופן, זהו המנהג הנפוץ אצל רובם.

א"כ רואים, כי היו דברים שהשתנו. או בגלל מהרי"ץ זיע"א, או מחמת סיבות אחרות, או שישנו הבדל בין העיר צנעא למקומות אחרים. לא משנה. אבל גם בעיר צנעא בעצמה, המנהג הזה, היה מוכר וידוע אצל רבים. משמע, כי המנהג חזר לקדמותו.

אולם לגבי מליחת בני מעיים, הם שינו והחמירו למלחם. אולי אפשר לומר, כי ישנו הבדל. דהיינו, לגבי מליחה, למה שלא להחמיר ולמלוח? וכי הרמב"ם אומר שאסור למלוח? אם כן, 'מהיות טוב, אל תיקרא רע'. וגם מהרי"ץ זיע"א, אינו בא להגיד, כי בדוקא אל תמלחו.

בשעה שאתה מריח. כלומר, אם ראית ורדים שכעת היא עונת פריחתם, אולם אינך מריח אותם, אזי אל תברך. הוא השווה זאת לאכילה. אבל בעל שושנת המלך, משום-מה התעלם מכך. אבל אולי אפשר להבין זאת, ממה שכתב בסוף דבריו, במלים האחרונות, 'גם הגוף נהנה מהריח'. מובן כאן ברמז, כי הברכה תהיה, דוקא בשעת ההנאה מהריח.

ובספר 'גן שושנים', מציין בעל שושנת המלך כך, דברי עצמו, דהיינו, מהרי"ץ כתב זאת מעצמו, זהו החידוש שלו, לדעת הרמב"ם וכסף משנה והרשב"א ופרי חדש ומגן אברהם. כלומר, אותם הפוסקים, לא כתבו זאת בהדיא, אלא שכך מהרי"ץ דייק מתוך דבריהם, לפי הבנת הדברים, כפי שהבאנו בשיעור הקודם, שברכת שהחיינו אינה בגלל ההנאה, אלא שזוהי ברכת השבת. ואם כן, מה שטען קיצור של"ה, כי הנשמה נצחית, זאת איננה טענה. אבל הוא מוסיף, כגון שושנים, וכן כתב הרדב"ז. שם הדבר כבר כתוב במפורש. ובאר היטב בשם שבות יעקב, ושכן המנהג. יוצא א"כ, כי גם הוא מביא זאת, ואינו מערער על כך, הוא אינו אומר שהמנהג השתנה בזמנינו, משמע א"כ כי תוקף מנהג זה עדיין קיים.

בכל זאת, אני קצת מתפלא על שושנת המלך, מדוע הוא הביא רק שני טעמים? הרי כפי שהבאנו בשיעור הקודם, בתשובתו של מהרי"ץ, ישנם ארבעה טעמים לכך. הרי מהרי"ץ זיע"א, הביא ארבעה נימוקים, לגבי ברכת שהחיינו על ריח חדש.

דרך אגב, בשיעור הקודם שאלנו מספר שאלות, אולם לא הספקנו לענות על כולם. אבל כיון שכבר דיברתי על כך במקום אחר, ובכינוס אברכי כוללי יום הששי "נחלת מהרי"ץ", שנערכה ביום כ"ח ניסן באולמי גני הזית, א"כ אין צורך לחזור על הדברים, כיון שבעז"ה הם יודפסו בחוברת "שערי יצחק". חושבני, כי אז ענינו את התשובות על השאלות הנ"ל, רק כעת הוספנו דברים אחרים, שלא נאמרו אז.

בכל אופן, אמרנו כי מהרי"ץ הביא ארבעה טעמים לכך. ראשית, מה איכפת לנו שהנשמה היא נצחית, סוף סוף הברכה היא על כך שהנשמה כלואה בגוף. הטעם השני, כי גם הגוף נהנה מן הריח. הטעם השלישי, שזהו שבת לה' יתברך על השמחה בכך. והראיה, כי מן הדין הברכה היא בשעת הראייה, ולא בשעת האכילה. והטעם הרביעי, זהו מה שמדייק מהרי"ץ מדברי הרמב"ם, שברכת שהחיינו היא רק 'דרך שבת'. ישנה כאן עמקות גדולה. מהרי"ץ אומר ארבעה מהלכים, בכדי להסביר את המנהג. וכפי שאמרנו, הוא הולך מן הקל אל הכבד, עד שדחה את דברי קיצור של"ה מכל וכל.

אולם, מכל ארבעת הטעמים הללו, בעל שושנת המלך הביא אך ורק שני טעמים. בהתחלה הוא הביא את הטעם השלישי, ואח"כ הוא הביא את הטעם השני. אבל הוא התעלם מן הטעם הראשון, ומן הטעם הרביעי. אינני יודע מדוע? אולי זאת אינה שאלה, כי יתכן שאין בהם כ"כ נפקא מינה, כיון שהם רק באים בכדי להסביר את הדבר, ואולי הטעמים הללו שכתב, נראו לו כטעמים יותר חזקים.

אבל למשל, לגבי תשובת מהרי"ץ [שו"ת פעו"צ ח"ב סי' רל"ב] בעניין ברכת המוציא, 'הסבו, אחד מברך לכולם', בעל שושנת המלך הביא את כל הטעמים שכתב מהרי"ץ. כידוע, גם כאשר מתאספים הרבה אנשים בסעודות גדולות, אפילו מאות אנשים, כגון כשיש חתן, ולא דוקא חתן, אלא כשאוכלים הרבה אנשים בשולחנות רבים, כתב מהרי"ץ כי המנהג הקדום הוא, שאחד מברך 'המוציא', והוא פוטר בברכתו את כל האנשים היושבים בשולחנות האחרים. הם אינם צריכים לברך, אפילו אם הם אוכלים בשולחן אחר, כיון שכל מי ששמע את ברכתו, יצא ידי חובתו. ומהרי"ץ מביא שם, ששה טעמים לכך. ישנה שם תשובה עמוקה מאד, עם ששה מהלכים, בכדי להסביר את יסודות ההלכה [כמובא בפסקי מהרי"ץ כרך חמישי]. ובעניין זה, בעל שושנת המלך הביא את כל

## שערי יצחק – השיעור השבועי

בהרבה מקומות, בעל ש"ת ממעט להזכיר מנהגים. הרבה מנהגים נעלמו בספרו, והוא אינו מזכירם, וישנם אפילו הרבה דברים, שהוא כותב ההיפך מן המנהג. רק מהרי"ץ זיע"א, דיבר על המנהגים הקדומים. והדברים עתיקים.

בכל אופן, חוץ מכל הפוסקים הללו, שמהרי"ץ הביאם בתורת סייעתא לדבריו, מצאתי כי ישנם עוד שני גדולים הסוברים כן.

הראשון, זהו רבינו שלמה עדני, בעל פירוש 'מלאכת שלמה' על המשניות. הוא כותב זאת במפורש, על המשנה הבונה בית חדש וכו' ומסכת ברכות פרק ט' סוף משנה ג' כדלקמן, ובשלטי גיבורים כתב שם ס"פ בכל מערבין, דאף על גב שמלשון התלמוד משמע, דאין שום עונש למי שלא בירך שהחיינו על פרי חדש. הרי ברכת שהחיינו על פרי חדש, איננה חובה, אלא רשות, כך אומרת הגמ' במס' עירובין ודף מ"ב, בכל אופן, צריך עיון, אם הוא רשות אם לאו. הוא אומר, כי הדבר אינו ברור. אמנם עונש לא יהיה לו, אבל השאלה היא, אם הוא רשות, כפטור. עד כאן, הוא מביא מבעל שלטי גיבורים, אבל כעת אומר בעל מלאכת שלמה מעצמו, ומיהו, אע"ג דרשות דמצוה היא ולא חובה, נלע"ד דגם על ורד חדש, מברך שהחיינו בראייתו או בהריחו. הוא אומר במפורש, כפי מש"כ מהרי"ץ זיע"א. לפי מה שנהגו העולם שלא לברך שהחיינו אלא בשעת אכילתו של פרי, מן הטעם שכתב הרא"ש ז"ל ס"פ בכל מערבין וז"ל ונהגו העולם לקבוע הברכה של שהחיינו לפרי חדש בשעה שאוכל המין החדש, כמו שהחיינו דעשיית לולב וסוכה, שקובעים בשעת קידוש היום. כך נלע"ד. והוא מוסיף עוד דבר, ולסברא זו, שמעתי שהסכימו כמה מחכמי הדור יצ"ו, וכן השיב לי ג"כ בתשובת שאלה החכם הרשום בדורו כמהר"ר יעקב אבולעפיא זלה"ה.

ששת הטעמים, 'ועוד' 'ועוד' 'ועוד', ואילו בנ"ד, הוא התעלם מן הטעמים הנוספים שכתב מהרי"ץ. צריך עיון, מה הטעם שלו?

בכל אופן, המסקנא להלכה למעשה, היא בודאי נכונה.

בעל שתילי זיתים (סי' רכ"ה ס"ק י"ד) כותב כך, על ריח המתחדש משנה לשנה, כגון הורד וכיוצא בהם, אני מברך זמן, מי אומר כך? שכ"ג ומג"א בשם רדב"ז. דהיינו, הוא העתיק את הרדב"ז האומר, כי הוא בעצמו מברך זמן על ריח חדש. משמע, כי אכן אפשר לברך. גם מהרי"ץ בשלהי תשובתו, הביא את דברי הרדב"ז הנ"ל. וממשיך השת"ז וכותב, ועיין סי' רי"ו ס"ק א'.

הדבר לכאורה קצת מפליא. כיון ששם, בעניין ברכת הריח, הביא בעל ש"ת כדלקמן, כשם שאסור ליהנות באכילה ושתיה עד שיברך, ואסמכוה אקרא כל הנשמה תהלל יה וכו', איזה דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו, זה הריח. והוא מסיים, ומהאיי טעמא אין מברכים שהחיינו, לפי שהנשמה נצחית, ולא שייך לומר שהחיינו וכו', שהרי קיימת ונצחית בעצמה. כאן הוא מציין את ספר לחם חמודות. והוא מוסיף, ועיין סי' רכ"ה ס"ק י"ד. א"כ לכאורה, הוא 'מזכי שטרא לבי תרי'. מצד אחד, בסימן רט"ז הוא מביא את ספר לחם חמודות, גם מהרי"ץ הביאו, ומאידך בסימן רכ"ה הוא מביא אחרת. לכאורה הדבר נראה כסתירה.

אבל אפשר לומר, כי ברצונו להגיד, כי אכן לא מברכים שהחיינו על ריח חדש, אבל מי שאכן מברך, יש לו על מה לסמוך. דהיינו, הוא לא קבע בכך מסמרות.

שאלה מהקהל: הוא לא כתב מה המנהג? תשובת מרן שליט"א: טוב ששמת לב. אכן הוא לא הכניס את עניין המנהג. ולא רק בנ"ד, אלא



אם כן, כבר יש לנו הרבה גדולים האומרים כך. ראשית, הוא בעצמו, וכן מהר"י אבולעפאי, וכן כמה מחכמי הדור. בעל מלאכת שלמה בעצמו, הביא פה בהגהה, את תשובת הרשב"א, שהשיב דמשעת הראייה מברך שהחיינו, ובסוף הוא אומר, וכן הייתי רגיל לנהוג אני ההדיוט. משמע, כי גם בפרט הזה, הוא דומה לשיטת מהר"י.

אמנם אינני יודע, למה הוא אומר בלשון עבר, 'הייתי רגיל?' לכאורה מזה משמע, כי הוא חזר בו. א"כ אינני יודע, בשביל מה כתב זאת? בכדי לספר לנו כי כך הוא עשה בעבר? הדבר אינו ברור. אולי במציאות השתנה אצלו משהו, אינני יודע, לא ברור לי העניין. אבל בכל אופן משמע, כי הוא רוצה לחזק זאת, לברך שהחיינו בשעת הראייה.

גם היעב"ץ בספרו מור וקציעה, זהו בנו של בעל חכם צבי, הוא כותב [בסי' רט"ז] כך, על כל מיני ריח שיהיו, אמאי לא ליבריך שהחיינו, כשרואה הפירות או העצים נותני ריח טוב, כשמתחדשים משנה לשנה? הוא מתפלא, למה לא לברך? הא ודאי ליתא. פשיטא מברך עליהו שהחיינו. דהא רובן, אפשר ראויין גם לאכילה. ואפילו באותן שאין ראויין לאכילה כהדס, מ"מ ודאי לא גרעי מפרחי אילנות, דמברך עליהם כשמתחדשין, שאין לו בהם לא טעם ולא ריח, ומברך על יפיים בלבד, מפני ששמח בראייתן. דהיינו, אם על פרי יפה, מברכים שהחיינו בראייתו, כל שכן בבעלי הריח, שהנאתן מרובה במראה וריח. לכן נראה לי פשוט, שמברך עליהן שהחיינו. ובסוף הוא כותב, שוב מצאתי ת"ל (תהילה לאל), שכיוונתי לדעת הגאון הרדב"ז ז"ל, שהביא המג"א לקמן [סימן רכ"ה ס"ק י"ב] בשמו, שמברך זמן על עץ המריח כשמתחדש, כמו שקיימתי ב"ה מסברא דנפשי מטעם הגון.

א"כ יוצא, כי לגבי ברכת שהחיינו על הריח, יש למהר"י הרבה חברים הסוברים כן.

עניין ברכת שהחיינו בעת ראיית פרי חדש או ריח חדש, והמסקנא להלכה למעשה. החידוש השני של מהר"י הוא, כי גם לאחר שמנהג העולם לברך שהחיינו על פרי חדש בשעת אכילה, או בנ"ד בשעת ההרחח, עדיין שייך לברך בשעת הראייה, למי שנהנה מכך בשעת הראייה. וכבר ראינו מקודם, כי גם בעל מלאכת שלמה מסכים לכך. אמנם מהר"י כותב זאת מעצמו, ובזמנו ובשיעור מוצש"ק בשלח התשע"ד, קצת התפלאתי על כך. גם בגלל שדבר זה אינו ידוע כלל, ואפילו התורת חכם ו'שושנת המלך' לא הביאו זאת, על אף שהם מביאים את כל המסקנות בדברי מהר"י.

בזמנו כאשר דיברנו על כך אמרנו, כי כנראה בגלל שלא זהו הנושא העיקרי של תשובת מהר"י, הוא רק הכניס זאת בדרך אגב, ממילא אין ראייה כי כך מסקנתו לדינא. הרי מהר"י בעצמו כותב בתשובותיו, כי אין להביא ראייה מהפוסק שכותב איזה פסק תוך כדי שקלא וטריא, כי לא זה היה עצם השאלה והנושא שעליו הוא דן. דהיינו, אם אותו הפוסק, נכנס לאיזה ענין צדדי, וכתב את דעתו עליו, הדבר אינו אומר כי כך אכן מסקנתו להלכה למעשה, כיון שלא זה מרכז העניין. ממילא, אין ראייה שכך מסקנתו לדינא. דיברנו על כך בשיעור מוצש"ק בשלח, בחודש שבט התשע"ד, צידדנו בכמה דברים בעניין זה, והדברים מודפסים בחוברת "שערי יצחק" דף 18 כדלקמן, יכול להיות, שהם [תורת חכם ו'שושנת המלך] לא העלו את העניין הזה, כי מהר"י עצמו מביא כלל במקומות אחרים, שאם ישנו דבר שהפוסק מביאו בדרך אגב, ועצם השאלה לא היתה על עניין זה, אולי אינו נחת פה להלכה למעשה, כיון שלא על כך היתה השאלה. אבל בנ"ד לפי דבריו הללו נראה, כי הדבר פשוט לו. א"כ לא כ"כ ברור לי, האם אכן זה להלכה למעשה. גם קצת תמהנו על כך, מצד ההבנה של הראייה שהביא.

## שערי יצחק – השיעור השבועי

את דעתם על כך. הטעם הזה, נשמע קצת חלש, אבל כך הוא אומר, ומובא גם בשתילי זיתים.

בעל ערוך השלחן [סי' רכ"ב סעי' ז'] כותב שני טעמים אחרים, וז"ל, טעם המנהג יש לומר, דאין אנו בקיאים מתי תשלום גידול הפירא. ויש מי שכתב, דכשהגיע לפול הלבן, מברך. ויש מי שכתב, דאם בירך קודם גמר הפירא, צריך לחזור ולברך כשיגמר הפירא. דהיינו, לא סתם מברכים שהחיינו, אם ראית פרי חדש שהתחיל לגדול. אלא, צריך לברך כאשר הפרי יהיה גמור. א"כ, לא ברור לאנשים, מתי לברך? באיזה גודל מסויים צריך לברך? כגון לגבי פול הלבן? וגם לא ברור, האם כשבירכת מקודם, צריך לברך שוב אח"כ? בקיצור, האנשים מסתבכים. ולפי זה, בעת ראייה, לא יהיה הדבר מבורר. ולכן נהגנו לברך בעת אכילה, דאז נתברר בטוב. דהיינו, כאשר מגישים זאת לאכילה, בודאי שהפרי כבר טוב ומבושל, ואפשר לברך שהחיינו ללא כל ספיקות ושאלות.

הערה מהקהל: אם הוא רואה זאת בשוק, ישנה בעיניו, כיון שמביאים לשוק פירות שעדיין לא הבשילו, כגון בננות ירוקות, שעדיין אינן בשלות.

תשובת מרן שליט"א: נכון. א"כ האנשים יתבלבלו. הם יגידו, זה כן, וזה לא. ישנם כל מיני חילוקים. וכאשר ישנם חילוקים, האנשים מתבלבלים.

ממשיך ערוך השלחן ואומר, ועוד אפשר לומר הטעם, דהנה עיקר ברכת שהחיינו, הוא מפני השמחה מהעניין הזה, ולכן בדורות הראשונים שהיו תמימי דרך, ושמחו בראיית פירא חדשה, תשימו לב, ישנו הבדל, איננו כמו הדורות הראשונים, שהיו אנשים ישרים ותמימים, ומיד כשראו פרי חדש, שמחו ונתנו בליבם תודה לה' על טובו וחסדו לכל העולם, ולכן היו יכולים לברך על הראייה. משא"כ

בכל אופן, מה שאכן מוסכם בכל הפוסקים, וגם הרמ"א מביא זאת, שאם מישוהו בירך בשעת הראייה, או בטעות או מכל סיבה, ראה פרי חדש ובירך עליו שהחיינו, גם לשיטת האומרים שאין אפשרות לברך בשעת הראייה, בדיעבד הוא לא הפסיד. דהיינו, אל תגיד שזוהי ברכה לבטלה, ושיצטרך לברך שוב הפעם שהחיינו. אלא כיון שכבר בירך, יצא ידי חובה. כך היא ההלכה בשו"ע, וכבר הטור כתב זאת, המברך בשעת ראייה, לא הפסיד. וגם הרמ"א מביא זאת, מי שבירך בשעת ראייה, לא הפסיד. ואין חולק על כך.

אולם החידוש שלמהרי"ץ הוא, כי ישנו מצב, שזהו אינו רק בדיעבד, אלא אפילו לכתחילה.

אולי ראשית נקדים לבאר, מדוע העולם נוהג לברך שהחיינו בשעת האכילה, ולא בשעת הראייה? למה נשתנה דין התלמוד? הרי הרמב"ם [פ"י מהל' ברכות הל"ב] למשל, מביא את דינא דתלמודא. על אף שהרא"ש כותב, כי העולם נוהג אחרת, הרמב"ם אינו מביא מנהג זה. ואחת מן השתים, או שהרמב"ם לא חשש למנהג העולם, או שמנהג זה היה רק בארצות האחרות, אולם הרמב"ם לא הכיר מנהג זה במצרים ושאר ארצות שהיה בהן. בכל אופן, הרמב"ם כותב, הרואה פרי המתחדש משנה לשנה, בתחילת ראייתו מברך שהחיינו. מאידך גיסא, המציאות היא, כי גם אצלינו המנהג לברך רק בשעת האכילה.

הפוסקים מביאים ארבעה טעמים, מדוע נשתנה המנהג?

הלבוש כותב [בסי' רכ"ה סעיף ג'] כך, נהגו שלא לברך עד שעת אכילתו, שאז הוא היותר זמן קבוע, דבראייה לבדה, לפעמים אדם רואה, ולא אדעתיה, משא"כ בשעת אכילה. לפעמים, האדם רואה פרי חדש, אולם הוא לא כ"כ שם לב. לכן החליטו שיברכו בשעת האכילה, כי זהו זמן שברור שהאנשים נותנים

אנחנו, אין השמחה והכרת טובה ניכרת אצלנו, אלא בשעת הנאת הגוף בעת האכילה, ולכן אי אפשר לנו לברך על הראייה.

זכורני, כי לפני עשרות שנים, כאשר למדנו ביחד עם אבא מארי זצ"ל את ההלכה, לגבי הרואה את חבירו לאחר ל' יום שמברך שהחיינו, ומה שכתוב כי בזמנינו לא נוהגים זאת, ואפילו אם האדם פגש את חבירו לאחר הרבה זמן, שלא יברך שהחיינו, התפלאתי על כך, ושאלתי את אבא מארי זצ"ל, מה נשתנה? למה בזמן הזה, אין מברכים שהחיינו? וכי כבר אין שמחה בכך? ענה לי אבא מארי כך, 'כבר הלבבות העלו חלודה'. דהיינו, מרוב השנים, כבר נחלדנו. הדורות ירדו, וכבר נשתנו הרגשות וקהו החושים שלבני אדם.

בכל אופן לעניינינו, יש לנו כבר שלשה טעמים למנהג העולם.

הטעם הרביעי, הבאנו מקודם כי מהרי"ץ הביא את תשובת הרדב"ז [ח"א תשובה רצ"ז], שהעלה כי לדעת הרשב"א צריך לברך שהחיינו בשעת הראייה. דרך אגב, הדבר מעניין, כי גם אצלם בדורות הראשונים בירכו בשעת הראייה, כדינא דגמרא. אבל, אומר הרדב"ז כך, מ"מ אני סומך בזה על דעת החולקים, לפי שפעמים הרבה אני רואה הפרי המתחדש בחוץ, ואיני מוכן לברכה. שמעתם? הרדב"ז אומר, כי כאשר הוא רואה פרי חדש, איננו מוכן לברכה. מה הפירוש, 'לא מוכן'? מה צריכים להכין? אלא כנראה, שאצל הרדב"ז, ברכה זו ברכה. הרי אנו מדברים, על אחד מגדולי ישראל. א"כ, איננו יכול סתם 'לזרוק' ברכה, להגיד 'שהחיינו וקיימנו'. הוא צריך יישוב דעת, ומחשבה רבה. ממילא, 'בחוץ', איני מוכן לברכה, כיון שאין דעתו מיושבת בחוץ.

שאלה מהקהל: הטעם הזה אינו דומה לטעם הראשון שאמרנו?

תשובת מרן שליט"א: זה קצת אחרת. הלבוש אמר, כי 'לאו אדעתיה'. הכוונה, שאינו שם לב לכך, שצריך לברך שהחיינו. והאם כעת זאת העונה, או שלא? דהיינו, לא מצד הכוונה, אלא מצד המציאות, הוא איננו חושב כי בכלל צריך לברך. משא"כ הרדב"ז, הוא אכן ידע שצריך לברך, אבל עדיין אינו מוכן לכך.

כנראה הוא בירך, עם כל השרעפים. בפרט שהרדב"ז היה מקובל, הוא ידע והבין, כי הברכה צריכה להיות עם הרבה מחשבה. אבל הוא מוסיף, ותו, דבשעת הנייתו, יש בו שמחה יתירה, ולפיכך אני כולל אותה אחר ברכת ההניה. א"כ, יש לנו ארבעה טעמים בעניין זה.

איך שיהיה, מהרי"ץ בא ואומר לנו, כי אם אתה שמח בשעת הראייה, תברך אז.

מצאתי כי יש למהרי"ץ חבר, האומר בדיוק כמוהו, וזהו הספר מאמר מרדכי. אם כן, אני חוזר בי ממה שהשארנו זאת אז ב'צריך עיון', משום שכעת הפסק הזה התחזק, וחושבני כי אפשר לפסוק כך להלכה למעשה, כיון ש'על פי שנים עדים יקום דבר', מאחר וגם המאמר מרדכי אומר כך. למרות שלא כ"כ מובן מה שהוא כותב, אבל אנחנו כופפים את ראשינו מול הגדולים, אפילו אם נראה לנו כי הדבר לא כ"כ מובן. בכל אופן, כך נקט המאמר מרדכי בפשטות, והוא כותב [או"ח סימן רכ"ה ס"ב] כך, מבואר, דרמ"א ז"ל לא פסק לברך בשעת ראייה, אלא כתב דמי שבירך בשעת ראייה לא הפסיד, ואין צריך לחזור ולברך בשעת אכילה, אבל תראו מה הוא מוסיף במפורש, וגם אם ירצה לכתחילה לעשות כן, (אפשר) דהרשות בידו. מפורש במאמר מרדכי, כי אף לכתחילה, הרשות בידו.

בכוונה אני מדלג על המלה 'אפשר'. דהיינו, אמנם הוא כותב 'אפשר', כלומר הוא לא החליט כך. אבל כידוע, הרבה פעמים הפוסקים

## שערי יצחק – השיעור השבועי

בשעת ראייה, לא הפסיד, משמע שזהו לכתחילה. דהיינו, לכאורה מלשון הטור, ישנה ראייה גדולה לדברי מהרי"ץ והמאמר מרדכי.

דרך אגב, מהרי"ץ ומאמר מרדכי, חיו באותו הדור, אולם הם לא ראו האחד את השני. פשיטא שלא נפגשו, כי מהרי"ץ בתימן, ומאמר בדורם צרפת. אבל גם את הספרים שחיברו, האחד לא ראה את ספרו של חברו, ר"ל אפילו ספר מאמר מרדכי שנדפס כבר בחיי מחברו והופץ. מהרי"ץ אמנם ראה את ספר נוח שלום, למה"ר שלום וינטורה, (כגון לגבי שתיית מים וקפה וכו' אחרי ד' כוסות דליל הסדר, בעץ חיים שלהי אגדתא דפסחא), שזהו חברו של מאמר מרדכי, אבל את הספר מאמר מרדכי, מהרי"ץ לא מזכיר בשום מקום. א"כ מסתבר, שהספר לא הגיע לתימן בזמנו. וכמדומני שאפילו בדורות שלאחריו, ספר זה לא הגיע. בכל אופן, מהרי"ץ ומאמר מרדכי, היו באותו הדור, רק בארצות שונות, והם לא ידעו האחד מהשני. אבל, שניהם כיוונו לאותו העניין.

יוצא א"כ, כי יש לנו גם את מהרי"ץ, וגם את מאמר מרדכי, הסוברים כך. ויש גם את המלאכת שלמה, כפי שאמרנו למעלה. וזה בבחינת מה שנאמר, 'על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר'.

לגבי סגנון הטור, המברך בשעת ראייה, לא הפסיד, לכאורה משמע כי 'המברך' היינו, ממה שכתב בלשון הוה, מובן כי זה כלומר, שאפשר לברך. דהיינו, המדובר על אדם כזה, שמברך בשעת הראייה.

אולם מאידך גיסא, ישנו דבר הדומה לכך, בדיוק אותה הלשון, לגבי ההלכה בק"ש, אדם הקורא ק"ש לאחר שלוש שעות, תנן ובברכות דף ט ע"ב 'הקורא מכאן ואילך לא הפסיד, כאדם הקורא בתורה'. א"כ מה נגיד, שזהו לכתחילה? אלא לכאורה, ש"מ כי זהו לשון בעלמא.

כותבים בלשון 'אפשר', כגון המג"א ועוד, אולם הפוסקים שבאים אח"כ, מורידים את המלה 'אפשר'. דהיינו, אכן אותו הפוסק, מתוך ענוה, לפעמים הוא אומר חידוש בלשון 'אפשר', אבל הרבה פעמים הורידו את המלה 'אפשר', וקבעו זאת להלכה פסוקה. ציינתי זאת בשע"ה, בכמה מקומות. ע"י שם סי' ס"ג הערה י"ב, וסי' ק"י הערה ה'. ובשו"ת עולת יצחק ח"ב סי' צ"ח אות ה' ד"ה והנה.

שאלה מהקהל: אבל לפעמים 'אפשר', זהו דבר שאינו מוכרח.

תשובת מרן שליט"א: נכון. זה מה שאנחנו אומרים. זעליה אני אומר...

שאלה מהקהל: א"כ למה להכריח כך מדבריו? תשובת מרן שליט"א: כיון שגם מהרי"ץ אומר כמוהו.

אולם נידון המאמר הוא, ולא ידענא מה ראה הרב פרישה ז"ל, בדברי הרמ"א ז"ל, לומר שפסק לברך בשעת ראייה, דמשמע בהדיא מדבריו דרמ"א ז"ל סבירא ליה לדינא דיש לו לברך בשעת ראייה. דהיינו, המאמר מרדכי מתווכח עם הפרישה, אשר הבין כי לדעת הרמ"א צריך לכתחילה לברך בשעת ראייה. הדבר איננו מובן. כי הכי הרבה, הרמ"א דיבר על בדיעבד, א"כ מדוע הוא אומר כי כך הוא אף לכתחילה? בודאי שאין דעת רמ"א כך וכבר העיר על כך, בס' ברכת השיר והשבח סי' א' דף ק"ס, וע"ע בס' ברכת ה' חלק רביעי פרק שני דף קל"ט. ואכן, על דבר זה, לא מצאנו לו חברים. אבל על הפרט הראשון, בודאי שכן.

אבל חושבני, כי ישנה סייעתא גדולה לעניין זה. דהיינו, גם אם ישנו נידון, כיצד הוא מסביר שזהו לכתחילה, והרי הרמ"א כותב 'מי שבירך', דמשמע שזהו בדיעבד, אבל הטור כותב, המברך בשעת ראייה, לא הפסיד. ובעצם, זהו מקור דברי הרמ"א. אמנם הרמ"א, שינה קצת את הלשון, אבל בטור כתוב כך, 'המברך

לברך בשעת הראייה? אבל לגבי ברכות ק"ש, כיון שבלאו הכי אתה אנוס, אומרים לך, כן, תקרא ק"ש. לכן, מדברים בלשון הוה.

ואכן, מרן השו"ע [או"ח סימן נ"ח סעיף ו'] שינה את הסגנון, וכתב באופן שהדבר מובן כך, וז"ל, אף על פי שזמנה נמשך עד סוף השעה הג', אם עברה שעה ג' ולא קראה, קורא אותה בברכותיה כל שעה ד', שהוא שלישי היום. מה הפירוש 'קורא'? הוא אומר לו מה לעשות, דהיינו תקרא. ואין לו שכר כקורא בזמנה. דהיינו, יש לו שכר כקורא בתורה. והרי ברור, מה הפירוש 'שכר כקורא בתורה'. מסתבר, שזהו 'כקורא', דהיינו כמו קורא בתורה, ואולי אפילו קצת יותר. כי אחרת, האדם יגיד לעצמו, טוב, אני אשב ואלמד תורה, במקום לקרוא ק"ש. לכן מסתבר, שיש לכך שכר יותר גדול, וישנה בכך חשיבות ומעלה יתירה.

חושבני, כי פחות או יותר הבנו בס"ד את הדרך בשני החידושים הללו, כפי שביארנו לעיל, ובכך יש לנו בס"ד חידושים בהלכה למעשה. גם בספר שע"ה, הדבר לא כ"כ ברור, ואכן צריך לחדד את הדברים, שיהיו יותר ברורים בעז"ה.

שאלה מהקהל: להלכה למעשה, צריך לברך על הראייה?

תשובת מרן שליט"א: מי שבטוח נהנה מכך. אדם הבטוח שיש לו שמחה, בראיית פרי חדש. בפוסקים דנו על דין נוסף, לגבי אדם שרואה פרי חדש, אבל הוא לא יאכל אותו, כגון שהפרי יקר ואין לו כסף לקנות אותו, האם יברך? ישנו נידון גם בעניין זה. עיי' ברכת השיר והשבח סי' ע' דף תי"ד.

שאלה מהקהל: במקומות שאין מנהג, האם אפשר לפסוק כדעת מהרי"ץ לכתחילה?

תשובת מרן שליט"א: כל-שכן שאפשר. זהו הפסק שלו, שאפשר לברך לכתחילה בשעת הראייה, ולא נעקר דינא דתלמודא. מהרי"ץ

רבינו הרמב"ם מביא את ההלכה הזאת בהלכות ק"ש [פרק א' הלכה י"ג] וז"ל, הקורא אחר שלש שעות ביום, אפילו היה אנוס, לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתו, אלא הרי הוא כקורא בתורה. המקור לכך, הוא במשנה ברכות ודף ט' ע"ב, הקורא מכאן ואילך לא הפסיד. א"כ מה נגיד על כך? מה הפירוש 'הקורא'? וכי אפשר לקרוא כך לכתחילה?

והרמב"ם מוסיף ואומר כך, ומברך לפניו ולאחריה כל היום, אפילו איחר וקרא אחר שלש שעות. הוא כותב כאן דבר חידוש. מרן השו"ע אינו פוסק כך. הרמב"ם אומר, כי אפשר לברך כל היום, את ברכות ק"ש. גם מהרי"ץ משמע שפוסק כך, בגליון על השו"ע. הרי יש למהרי"ץ חידושים (בכת"י שעדיין לא נדפס) מסביב לספר שו"ע, וגם הוא פוסק כך, כדעת הרמב"ם, למרות שזהו נגד דעת מרן השו"ע. אבל כפי שהסברנו בעבר [וגם בשו"ת עולת יצחק ח"א סי' כ' אות ב'], גם הפרי חדש פוסק בעניין זה כדעת הרמב"ם, וא"כ כאשר ישנם גדולים שפסקו כמו הרמב"ם, אזלינן בתרייהו, אפילו שזהו נגד השו"ע. (וכמדומני, כי גם שו"ת רב פעלים, פוסק כדעת הרמב"ם. אינני בטוח. אבל הפרי חדש, בודאי ס"ל הכי).

בכל אופן, מה נגיד על המלים הללו, 'הקורא מכאן ואילך'?

אלא חושבני, כי ישנו הבדל גדול. לגבי מה שכתוב 'הקורא מכאן ואילך לא הפסיד', נקטו כאן בלשון הוה, ולא אמרו 'מי שקורא מכאן ואילך', כיון שאדרבה, רוצים לעודד אדם כזה, שיקרא ק"ש. אחרת, האדם יגיד, מה אני אעשה? כבר עברו שלוש שעות, נרדמתי ולא קראתי, א"כ מה אעשה עכשיו? לכן אומרים לו, בודאי שתקרא ק"ש. וכי מה נגיד לו, אם קראת, תצא ידי חובה? ממילא, מדברים כעת בלשון הוה, 'הקורא'. אומרים לשון כזאת, בכדי לעודד אותו שיקרא. משא"כ בנ"ד, לגבי ברכת שהחיינו, וכי אפשר לעודד מישהו, לפי שיטתם,

## שערי יצחק – השיעור השבועי

בנפרד, הוא לא היה אומר את המסקנא הזאת. אבל לאחר שמצאנו, כי כן כתב המאמר מרדכי, והמלאכת שלמה, א"כ הדבר התחזק לנו מהפוסקים הנוספים האחרים, וממילא יש לנו בסיס יותר חזק בנ"ד.

שאלה מהקהל: הדבר הוא רק לגבי הרואה פרי חדש, או גם לגבי הרואה ריח חדש? תשובת מרן שליט"א: גם לגבי אכילה, וגם לגבי ריח. אין הבדל ביניהם.

שאלה מהקהל: זאת ראייה לדעת מהרי"ץ? שישנם עוד שני פוסקים האומרים כך? תשובת מרן שליט"א: למה לא? הדבר מחזק את דבריו, בכדי שלא נגיד סב"ל, וכדומה. אם ישנם עוד כמה גדולים האומרים כך, א"כ מצאנו לו חברים. מה אתה רוצה להגיד? שמהרי"ץ לא צריך חברים? בסדר.

שאלה מהקהל: למה שלא נאמר סב"ל? תשובת מרן שליט"א: לא. שהרי אף אחד לא אומר, שזאת ברכה לבטלה. חס ושלום. אף אחד לא חולק על כך. הדבר כתוב במפורש. בודאי שבנ"ד, המשקל הנגדי אינו כ"כ חזק. כי גם אלה האומרים שלא לברך בשעת הראייה, ס"ל כי אם בירכת, לא בירכת ברכה לבטלה, ובודאי שלא תחזור לברך עוד הפעם.

בעז"ה, סיימנו את הנושא הזה.

השלמה בעניין המלה "יְמַשְׁנִי", מדוע יש בה געיא והשווא נע. ותשובת מרן שליט"א לשואל, מתי הגעיא עושה את השוא הבא אחריה נע. דוגמאות רבות מפסוקים שונים, לפי כללי הדקדוק, לשיטת מהרי"ץ והספרים המדויקים.

נושא נוסף שעלינו להשלימו, הוא בעניין המלה "יְמַשְׁנִי", בפסוק יְשַׁלַּח מִמָּרוֹם יְקַחְנִי יְמַשְׁנִי מִמַּיִם רַבִּים [שמואל ב' כ"ב, י"ז]. וכמו כן אותו פסוק עצמו, בתהלים פרק י"ח. הסברנו [מוצש"ק קדושים ה'תשע"ד] טעם אחד, לעניין הגעיא שבמלה זו. תכף נדבר גם בעניין דקדוק המלה, אבל

לא אומר זאת נגד המנהג, אלא הוא אומר כך מסברא דידיה. הוא מסביר שזהו הפשט, ואפשר לברך כך לכתחילה. דהיינו, המנהג אינו מבטל את הדין הזה, אלא המנהג רק בא לומר, כי בד"כ האנשים אינם שמחים בשעת הראייה. אבל אה"נ, אם אתה שמח, תברך בשעת הראייה. אבל, שהאדם לא ישטה את עצמו. כלומר, רק אם בטוח שהוא שמח בראייה, כגון אם פתאום הוא ראה ענבים, והוא מרגיש שהוא שמח בכך, אזי שיברך. ואולי אדרבה, כאשר הוא יגיע לאכול אותם, הוא ישמח פחות, כיון שהוא כבר ראה אותם. לכן עדיף שבמצב הזה, יברך בשעת הראייה. אולם, הכל לפי העניין. וק"ו אם האדם בטוח, או שאינו יודע, האם הוא יאכל זאת, א"כ שיברך בשעת הראייה.

שאלה מהקהל: אדם ששמח גם באכילה וגם בראייה, ומנהג העולם לברך באכילה, מה הוא יעשה לפי שיטת הרב?

תשובת מרן שליט"א: שיברך בשעת הראייה. הדבר עדיף, כי זהו דינא דתלמודא.

שאלה מהקהל: ומה עם המנהג? תשובת מרן שליט"א: הדבר אינו סותר. אמנם כך הוא מנהג העולם, אבל זאת בגלל שהעולם בד"כ לא שמח בשעת הראייה, אולם הוא יצא מן הכלל של 'העולם'. ישנם אנשים יוצאי דופן.

שאלה מהקהל: הרב תמיד אומר, שאנחנו הולכים אחרי מה שמהרי"ץ מכריע כדעת הרמב"ם, ולא כהשו"ע, רק במקום שישנו מנהג. אבל הרב הסביר, שזהו רק היכן שישנם עוד פוסקים האומרים כך. האם בנ"ד, יש לנו עוד נדבך לפסיקה זו שלמהרי"ץ?

תשובת מרן שליט"א: בודאי שכעת הדבר התחזק. אמנם בזמנו, ב'שערי יצחק' מוצש"ק בשלח, הסתפקתי בדבר. כיון שיכול להיות, שמהרי"ץ בעצמו לא הכריע זאת בצורה ברורה, כיון שהוא כתב זאת רק בדרך אגב. וא"כ אולי אם היינו שואלים אותו על כך

ברצוני להוסיף ולומר עוד שני טעמים בעניין, מדוע דוד המלך ע"ה עשה געיא במלה הזאת? למה הוא יסד, שהשוא שבאות מ"ם, יהיה שוא נע? מה העניין בזה? הרי זה לא שהדבר התחדש בקריאה, במשך הדורות. אלא זהו כמו המלה 'הַלְלוּהָ', שעונים הציבור כשואמרים הלל בקירוי, שזה מדוד המלך עצמו וכמ"ש בס"ד בנפלאות מתורתך פרשת וארא] וכדומה. דהיינו, דוד המלך כתב את המזמור, עם כל הסודות והרמזים והעניינים, כך הוא מסר זאת מדורי דורות.

הסברנו טעם אחד, ובעז"ה נוסיף כעת עוד שני טעמים. הטעם שאמרנו הוא, כי כאשר אומרים יְמַשְׁנֵי, שומעים אות אל"ף נעלמת. כמו בפסוקים, נְאֻדְרֵי בַכַּח, וַיֹּאפֹד לוּ בּוּ, וַיֹּאחֲזוּ, היה צריך להיות כתוב וַיֹּאחֲזוּ, וַיֹּאפֹד, נְאֻדְרֵי, אבל זה נשתנה ונהיה שוא נח. אולם בעצם, ישנה כאן אל"ף נעלמת, ושומעים בעין יא. ממילא, כאשר אתה אומר יְמַשְׁנֵי, כביכול כתוב יֶאֱמְשֵׁנִי, אבל בפועל לא מוציאים את האות אל"ף. רש"י אומר כך במס' כתובות, לגבי המלה יְנַחֵם, כי כאילו ישנה אל"ף נעלמת, דהיינו ינאחם. [עיי' בהרחבה בעניין זה, בשיעור מוצש"ק כי תשא ה'תשע"ג].

יוצא א"כ, כי יאמשני, רומז למלה אָמַשׁ, דהיינו חשיכה. מה הדבר בא לומר? אמרנו, כי לפי דעת מפרשים רבים, דוד המלך ע"ה מדבר בפסוק זה על קריעת ים סוף. ובאותו הזמן, הקב"ה עשה לנו חושך, ובכך הטעה את המצרים. כך מסביר ספר דברי שלום, למהר"י אדרבי, הביאו ספר מעם לועז. הדבר ההיפך מדעת הרמב"ן, ורבינו בחיי, ועוד מפרשים רבים. דהיינו, הרי היה את עמוד האש, ואת עמוד הענן. הם פירשו, כי עמוד האש היה מאחורי בני ישראל, כפי שנאמר וַיַּעֲמֵד מֵאַחֲרֵיהֶם [שמות י"ד, י"ט]. כלומר, בני ישראל נכנסו ראשונים לים סוף, והמצרים היו מאחוריהם. א"כ, עמוד האש עבר לאחור,

והאיר לעם ישראל, כיון שהיה מאחוריהם ממש, ועמוד הענן היה מאחורי עמוד האש, וממילא הוא הסתיר למצרים. זהו מה שנאמר [שם שם כ"ו, וַיְהִי הָעֲנָן וְהַחֹשֶׁךְ, לַמִּצְרַיִם. וַיֵּאָר אֶת־הַלַּיְלָה, לַעַם יִשְׂרָאֵל].

מקשה בעל דברי שלום, אם זה כך, למה כתוב וַיַּעֲמֵד מֵאַחֲרֵיהֶם? לדבריכם היה צריך להיות כתוב, וַיַּעֲמֵד מֵאַחֲרֵינוּ? כיון שעמוד הענן, עמד מאחורי עמוד האש? לכן הוא אומר, בדיוק ההיפך, כי עמוד הענן היה הראשון אחרי מחנה ישראל, ועמוד האש היה מאחוריו. יוצא כן, למצרים היה אור, אבל לא לעם ישראל. ובכך, הקב"ה הטעה את המצרים. כי לכאורה, המצרים היו עושים חשבון כזה, אם הקב"ה עושה נסים ונפלאות לעם ישראל, למה לנו לרדוף אחרי בני ישראל, וא"כ הם היו מתייאשים. אבל הקב"ה, עשה ההיפך. כביכול, למצרים היה אור, ולעם ישראל היה חושך. ממילא אמרו המצרים, כנראה זה סתם, ומכך הם התחזקו לרדוף אחרי בני ישראל.

וזה לשון ספר דברי שלום [פרשת בשלח דף קנ"ח], לכן פירש הרב הגדול מורי ורבי זלה"ה, שעמוד ענן הפסיק בין מחנה ישראל ובין עמוד האש, ושפיר קאמר קרא זיסע עמוד הענן מפניהם ויעמוד מאחריהם' ממש של ישראל. שהיה עמוד הענן סמוך לישראל, באופן שהיה עמוד האש הולך לפני מחנה מצרים. וזהו החזק שרמזו הפסוק באומרו וַאֲנִי הֲנִי מֵחֹזֶק אֶת לֵב מִצְרַיִם, וַיִּבְאוּ אַחֲרֵיהֶם. איך הוא מחזק את ליבם? למה וַיִּבְאוּ אַחֲרֵיהֶם? וזה, כי כיון שראו שעמוד האש עזב לישראל והיה מאיר למצריים, והענן והחשך היה סמוך לישראל, אמרו ודאי שצורם מכרם וי"י הסגירם. אבל אדרבה, הקב"ה בא לטובתנו. ובכל זה ה' הכשילם, כי אותה הלילה הקב"ה בכבודו ובעצמו האיר להם. וזהו שאמר הכתוב וַיְהִי הָעֲנָן וְהַחֹשֶׁךְ וַיֵּאָר אֶת־הַלַּיְלָה, כלומר אעפ"י שהיה שם ענן וחושך, שהרי עמוד הענן

## שערי יצחק – השיעור השבועי

הערה מהקהל: אפשר להוסיף כי 'יא', זהו ר"ת י" אמות.

תשובת מרן שליט"א: יפה, עשר אמות. זה האל"ף הנעלמת.

אבל, הדבר עדיין אינו מסביר, למה השוא נע, באות מי"ם?

בס"ד נסביר זאת, כיצד ישנם כמה חילוקי דעות, כמה נשתררבה אמתה? הרי יש אומרים, עשר אמות. ויש אומרים, שתים עשרה אמות. ויש אומרים, ששים אמות. ויש אומרים, מאה אמה. כל אחד מן החכמים, בא ואומר מספר אחר. אני אומר זאת במאמר המוסגר. כיצד הדבר יתכן? אלא חושבני בס"ד, כי כל הדעות הללו, הן אמת. דהיינו, הרי ישנו מאן דאמר, כי שש אמות נשתררבה אמתה. הרי לא הגיוני, שאם היא תראה את התיבה במרחק מאה אמה, שתושיט את ידה. אלא, שבהתחלה הוא היה קרוב, היא התכופפה כיון שחשבה שהיא תגיע אליו, אבל הוא התרחק. דהיינו, בכל פעם, היד היתה נמשכת עוד ועוד. בהתחלה שש אמות, ואח"כ עשר אמות, וכן הלאה. כי בכל פעם, הוא התרחק יותר. ממילא, כל הדעות הללו, הן אמיתיות. כי נעשה נס, ועוד נס, ועוד נס. אבל בשלב ההתחלה, המרחק היה שש אמות. ממילא מתקבל על הדעת, שהיא תושיט יד ותתאמץ בכדי להצילו, אבל הנס המשיך הלאה.

הסבר נוסף לגעיא במלה 'משני', חז"ל אומרים [בויקרא רבה פרשה א' אות ג'], כי למשה רבינו, היו עשרה שמות. אמנם הגמרא אומרת, שהיו לו ששה שמות, אבל חז"ל אומרים במדרש ויקרא רבה [פרשה א' אות ג'], עשרה שמות נקראו לו למשה, ירד, חבר, יקותיאל, אביגדור, אבי סוכו, אבי זנוח, טוביה, שמעיה, לוי.

אם כן, זהו 'משני'. יו"ד, אלו עשרה. ו'משני' היינו, זהו רמז אני משה. והאל"ף הנעלמת, י-א-משני, רומזת לשם הנוסף שקיבל מאמו כשנולד, שהוא מלפניאל.

היה הולך אצל ישראל מאחריהם, מ"מ הקב"ה האיר להם את הלילה. המצרים חשבו, כי לעם ישראל, היה חושך. זאת היתה הטעות שלהם. כיון שלאמיתו שלדבר, לישראל היה אור. כמו שנאמר, 'וי אורי וישעי ממי אירא ע"כ.

ממילא, זהו מה שרומז דוד המלך ע"ה, בפסוק 'יְמַשְׁנֵי מַמִּים רַבִּים'. דהיינו, הקב"ה עשה לנו חשיכה, וכך הציל אותנו מן המצרים, והם טָבְעוּ בים סוף.

בעת נאמר טעם שני, בסייעתא דשמיא. הרי אמרנו, כי לפי הרמב"ם ורבינו בחיי ועוד הרבה מפרשים, הדבר הוא בדיוק ההיפך. א"כ, מה נגיד לפי שיטתם? לכן, יש לנו טעמים אחרים לכך.

כתוב בפסוק, וַתִּבְאֶהוּ לְבַת־פְּרֹעָה וַיְהִי־לָהּ לְבָן וַתִּקְרָא שְׁמוֹ מֹשֶׁה וַתֹּאמֶר כִּי מִן־הַמַּיִם מָשִׂיתָהוּ [שמות ב', יז]. בתיה קראה לו משה, ע"ש שמשותה אותו מן המים. ישנם מפרשים האומרים, כי הפסוק 'יְמַשְׁנֵי מַמִּים רַבִּים', הכוונה היא על משה רבינו ע"ה. דהיינו, דוד המלך אומר כך, על משה רבינו. כי כמו שהקב"ה, 'ישלח ממרום יקחני', כלומר שהוא נגלה אליו והשרה עליו את שכינתו מן השמים, כך הוא מְשֶׁה אותו ממים רבים. 'כי מן המים משיתוהו'. זהו 'ממים רבים'. לכן נקרא שמו משה. בתיה בת פרעה, קראה לו בשם הזה.

אבל לכאורה, כיצד היא הצליחה למשותו מן המים? כתוב ובסוטה דף יב ע"ב, כי נשתררבה אמתה. בכמה אמות נשתררבה אמתה? ישנן כמה דעות בעניין זה. אולם מצאתי, כי רבינו זכריה הרופא, במדרש שלו כת"י הכולל ביאור דרשת חכמים, זהו בעל מדרש החפץ, הוא כותב וז"ל, עשר אמות נשתררבה אמתה.

בעת לפי זה מובן, למה ישנה געיא באות יו"ד שלמלה 'יְמַשְׁנֵי', מדוע היא משוכה, כיון שעשר אמות נמשכה אמתה.



בעת נדבר לגבי הדקדוק, האם געיא עם ניקוד פתח, שהוא תנועה קטנה, עושה אחריו שוא נע?

בעניין זה, קיבלתי מכתב חשוב, מידידנו הרב אליהו נהרי יצ"ו, וכיון שאני רואה כי הנושא משמעותי לגבי כמה וכמה דברים, לכן אקרא לפניכם את מכתבו, בכדי שבעז"ה לאחר מכן נפרק עניין עניין.

כך הוא כותב [לטובת הכלל, מצ"ב המכתב במלואו. הערת העורך], לק"י יום שני כ"ח ניסן ה'תשע"ד ב'שכ"ה. לכבוד מוריננו ורבינו מרן הגאון הגדול רבי יצחק רצאבי שליט"א, רבם של בני ק"ק יהדות תימן מחזיר עטרה לי"שנה תפארת אבות לבנים וחקי בניס אל אבותם.

ראשית אקדים כי שיעורו השבועי של מוריננו ורבינו שליט"א נוסכים בי כח למשך כל השבוע, ונותנים בי חיות רוחנית וגשמית. יהא רעוא מן קדם עתיקא שיאריך ה' ימך בטוב ושנותיך בנעימים ויתן בך האלדים חכמה רוח וכת, להמשיך וללמדנו יראת אלדים חיים ודרכי אבותינו הקדושים. כל המברך יתברך.

לא מאנשי הדקדוק אנכי, אך כתלמיד הדן בפני רבו, דן אנכי העני. בשיעור האחרון, נשא ונתן הרב בעניין הפסוק המובא בהפטרות שביעי של-פסח 'ימשני ממים רבים', שמהרי"ן כתב שהיו"ד בגעיא. וע"כ אמר הרב, שהשוא במי"ם נע וכו'.

כפי ששמע הרב בשיעור, אני הוא שאמרתי כי פסוק זה בגעיא, אך בשוא נח. אינני יודע בבירור מהיכן קיבלתי לקרוא כך. במכתב הזה, הוא מבטא מה שהרבה חושבים ואומרים. לכן בעצם הוא ש"צ של כולם פחות או יותר. וחשוב לברר זאת, כי יש בדבר זה הרבה מבוכות. אך זכורני שלימדוני שגעיא אין לה כח להניע שוא, אא"כ מצורף לזה סיבות אחרות, שלכן השוא נע. דוגמת 'שמרה',

שהוא לשון פעל עבר לנקבה, ע"כ יהא השוא נע. הדבר נכון, תמיד, כגון קְרָבָה שְׁנַת־הַשְּׁבַע [דברים ט"ו, ט']. אמנם ישנו פסוק, קְרָבָה אֶל־נִפְשֵׁי גְאָלָה [תהלים ס"ט, י"ט]. אבל הדבר תלוי. אם בלשון עבר, זהו קְרָבָה. ואם בלשון עתיד, זהו קְרָבָה. וכגון זה, קְרָבוּ וַיִּצְטָרוּ וַיִּשְׁעוּ מ"א, ה'. הפטרת לך-לך]. וכמו שכתב מהרי"ן על פס' דְרָבָה [יהושע י"ד, ט'] יעו"ש. או קמץ עם געיא (יש להעיר כי גם הקודמים הם בקמץ), שהיות שהקמץ תנועה גדולה ובאה עמו געיא, ע"כ השוא נע. או תיבה שתחילתה ה"א ומי"ם, או תיבה שיהיו בה שתי אותיות רצופות, כמבואר במחברת התיגאן, ועוד. אך לא לימדוני את כל הכללים הנלוים האלה. ושוב מה שברור לי, שגעיא סתם, אין לה כח להניע את השוא. וכבר מצאנו להרבה געיות, שאינם מניעות את השוא שבא אחריהן, דוגמת אֶמְצָאָה [שיר השירים ח', א'], גִּישְׁתִּית [תהלים ע"ח, ל"ח], קְמַרְיָקִים [זכריה ד', י"ב], ועוד.

הוא שואל שאלה טובה, למישהו ישנה תשובה על כך?

תשובה מהקהל: זה רק בנ"ך? מענה מרן שליט"א: לא משנה, אין הבדל. כללי הדקדוק, הם בכל התנ"ך. ישנם הרבה מלים כאלה, גם בתורה.

שאלה מהקהל: אולי זאת געיא משונה? תשובת מרן שליט"א: אם כן, גם גִּמְשֵׁנִי, זה משונה. גם עֲרָבָת מוֹאָב [במדבר ל"א, י"ב], זה משונה. כל הגעיות הללו, הן משונות. הרי אלו, אינן הגעיות הרגילות. כיון שהגעיא הרגילה, מושכת את המלה באופן נורמלי. כגון 'מִתְנַה', 'גְּעָרָה', זאת געיא נורמלית. אולם הגעיות הללו, הן געיות מיוחדות. כגון במלה אֶנְהָגָה [שה"ש ח', ב'], אותה המלה בפסוק שאחרי כן, ובאה בלי געיא באל"ף. אבל במלה בפסוק שלפניה אֶמְצָאָה, ישנה געיא. למה זה? הלא דבר הוא. זאת געיא משונה, האומרת דרשני.

## שערי יצחק – השיעור השבועי

תשובת מרן שליט"א: נכון, שם היה צורך לכתוב כי השוא הוא נח, זה להוציא מלב רבים הטועים בכך. ופה הוא כתב שהשוא הוא נע. אבל מה יהיה, היכן שמהרי"ץ לא כתב זאת במפורש.

וכן כתב שם, על הַמְרָגְלִים [פסוק כ']. ובירמיה, על פס' בְּנַחֲשֵׁתִים [ל"ט, ז], כתב 'הנו"ן רפה והשוא נע מפני המאריך', ועוד שם [מ"ד, ט] ע"פ הַשְּׂכַחְתֶּם, כתב מהרי"ץ 'הה"א געי והשוא נע' ע"כ, ועוד רבות כהנה.

ולעומת זאת, היכן שיש געיא והשוא שאחריו נח, מהרי"ץ כתב שיש געיא, אך לא ציין שהשוא נח, על אף שמוסכם לן שהשוא נח. דוגמת, וְבַת־חֲנוּנִים [ירמיה ל"א, ח], כתב מהרי"ץ הוי"ו געי, ולא הוסיף לכתוב שהשוא נח. וכן על פס' הַמְתַּנְבְּאוֹת מְלִבְהֵן [יחזקאל י"ג, י"ז], כתב מהרי"ץ 'המימי"ן געי, ולא הוסיף לכתוב שהשוא בתי"ו נח. ובשופטים [י"ד, ט"ו] ע"פ וַיִּשְׁסַעְהוּ, כתב מהרי"ץ הוי"ו געי, ולא כתב שהשוא נח. אתם שומעים את השאלה, זייססו כשסע הגדי, וכן 'ויברכהו', למה אתה לא אומר ויברכהו, עם שוא נע באות יו"ד? נו, מי שמע כזאת או מי ראה כאלה. א"כ מה ההבדל? מהו הכלל בזה? וכן במלה להַשְׂתַּחֲוֹת [שמואל ב ט"ו, ה], כתב מהרי"ץ 'הה"א געי, ולא הוסיף שהשוא נח, על אף שמוסכם לן שהם נחים. ועוד רבות כהנה.

ולא אכחיש, שיש מקומות שהשוא נע מחמת הגעיא, ומהרי"ץ לא כתב שהוא נע. דוגמת, לְמַסְלָה [ירמיה ל"א, כ'], כתב מהרי"ץ הלמ"ד געי, ולא הוסיף לכתוב שהשוא נע, על אף שמקובל ופשוט אצל כולם להניע השוא.

אך שאלתינו במקומה עומדת, מהיכן ראה הרב להכריח, שבתניבת 'יְמַשְׁנִי' השוא נע, אם מהרי"ץ לא כתב שהשוא נע?

אבל השאלה היא, לפי כללי הדקדוק, אם הגעיא עושה שוא נע, צריך היה להיות אֶמְצָאָה, שתהיה האות מ"ם בשוא נע, והרי לא שמענו מי שקורא כך. וכן לגבי הפסוק, וְהָיָה רְחוּם וְיִכְפֹּר עֵוֹן וְלֹא-יִשְׁתֵּית. אנחנו חידשנו זאת ועיין שיעור מוצש"ק ראה ה'תשע"א ב'שכ"ב], העולם לא ידע מכך כלום, אבל מה לעשות, כך כתוב בתיגאן ובבך אשר, ואי אפשר להכחיש זאת. א"כ, מדוע איננו אומרים יִשְׁתֵּית, השי"ן בשוא נע?

לגבי הפסוק שהוא הביא מזכריה [פרק ד' פסוק י"ב] הַמְרִיקִים, ברצוני להעיר, שישנה כאן טעות. ראית שם בחלק הדקדוק, שזהו שוא נח, אבל כנראה שישנה שם טעות. בדקתי בכתבי יד נוספים של חלק הדקדוק, ושם כתוב שהשוא הוא נע. דהיינו, ישנם אמנם כתבי יד, שכתוב זאת בשוא נח, ומסתברא שהם טעו. והעיקר כפי הספרים, שכתבו בשוא נע.

והשואל ממשיך וכותב, ואם היה כלל שאומר, שהגעיא מניעה את השוא שבא אחריה, למה הוצרך מהרי"ץ בהרבה מקומות לפרש שיחתו ולהשוות מדות, דוגמת חֲרָבוֹת [יהושע ה', ב'] שהעיר ע"ז מהרי"ץ 'החי"ת בגעיא והשוא שברי"ש נע על משקל 'ערבות', וכן כולהו' עכ"ד. די היה לו לומר, שהחי"ת בגעיא, ומינה נדע שהשוא נע. וכ"ש שלא היה לו להאריך ולומר על משקל 'ערבות', כי גם ללא משקל יהיה השוא נע מחמת הגעיא. אלא על כרחין, אין הגעיא מניעה כל שוא שבא אחריה, ולכן הוצרך לפרש שיחתו.

ואדרבה, היכן שהשוא נע מחמת הגעיא, מהרי"ץ כותב זאת במפורשות. ורבות הדוגמאות לזה. כגון, וְהִמָּאֶסַף [יהושע ו', ג'], כתב מהרי"ץ 'הה"א געי, ושוא שבמ"ם נע'.

שאלה מהקהל: מהרי"ץ כותב בפסוק וְתִהְיֶי-לִי [יחזקאל ט"ז, ח], שהשוא הוא נח?

ומה שטען הרב, שבסמוך לעיל מינה, לגבי קשרת-מים, כתב מהרי"ץ שהשוא נח מחמת המקף, וע"כ רצה הרב לומר דמינה נלמד, שאם מהרי"ץ לא כתב כאן שהשוא נח, נראה דס"ל שהוא נע, לא זכיתי להבין מה הראיה. דהא מצינו, שאפילו תיבות המוקפות, שמהרי"ץ כותב שהן בגעיא, לא הוסיף לכתוב שהשוא נח מחמת המקף, על אף שמוסכם שהוא נח. דוגמת, ומלפת שבא [מלכים א' י, א] יעו"ש, וכן בתלים ל"ז, כ"ג. שם זה במהדורא קמא של חה"ד, על הפסוק מ"י? מַצְעֲדֵי־גֶבֶר פּוֹנְנוּ, במלה מַצְעֲדֵי, מישהו אומר זאת בשוא נע באות צד"י? טוב, על כך כולם יכולים לענות בפשטות, כי הרי כולם מבינים, שלא יכולים להיות שני שוואים נעים האחד אחרי השני. ושם ל"ט, ז. ועוד רבות. גם זה במהדורא קמא כתוב כך, יתהלך איש, המאריך באות יו"ד.

שאלה מהקהל: בפסוק ומלפת שבא, ישנו דגש באות כא"ף. תשובת מרן שליט"א: נכון, ישנה גם הוכחה מן הדגש. כי אם היה השוא נע, היה צ"ל כא"ף רפויה. [בתיבות 'מצעדי' ו'יתהלך', הסיבה היא מפני המקף, כפי שיטת מחברת התיגאן וכנודע].

ולא ניתן לתרץ, דמה שמהרי"ץ לא פירש שיחתו בכל המקומות, כי סמך על הכללים שכבר כתבם בעל מחברת התיגאן. כי א"כ, למה פירש שיחתו בשאר הדברים שגם מפורשים שם, דוגמת תיבה שתחילתה ה"א ומי"ם, או תיבה שיהיו בה שתי אותיות רצופות, יעו"ש בפרק ביאור מוצאי השוא.

ומצאתי און לי, ממה שהביא הרב יפ"ה בחיבורו לעומת המחברת פ"ה אות י"א בד"ה ולעמת, שכתב וז"ל "וכתבו המדקדקים כלל בזה, דכל געיה הבאה עם תנועה קטנה, לא תניע השוא, חוץ מהמלות החסרות אות השרש (היינו שנכתבו בכתיב חסר ללא וי"ו

או יו"ד), כמו 'גָרַד', המלה גָרַד חסרה וא"ו, יש שם קיבוץ וגעיא, ובכל זאת קוראים זאת גָרַד, א"כ יוצא כי הגעיא עושה זאת לשוא נע. 'לְלֹאֵת' 'יְרִשׁוּ' 'יִשְׁמְדוּ' 'וְהִתְרַדוּ' 'גִבְלָדוּ' וכיו"ב. שאף שתבוא הגעיא בתנועה קטנה, דינה כתנועה גדולה, וינוע השוא עכ"ל. א"כ, גם בתיבת 'יְמַשְׁנִי', הפתח הוא תנועה קטנה, ולא חסר שם וי"ו או יו"ד, ומה שונה תיבה זו מתיבת 'יִשְׁחִית' שהזכרנו לעיל ועוד.

שמעתם את השאלה? למה במלה 'יִשְׁחִית', השי"ן בשוא נח. ובמלה 'יְמַשְׁנִי', המי"ם בשוא נע?

ויותר מזאת, בתיבה דומה לתיבת ימשני, נראה שמהרי"ץ הסתפק מה דינה. דהא על פס' הַעֲרִכִים לְגַד שִׁלְחוּ וְהִמְמַלְאִים לְמַנִּי מִמָּסָד (ישעיה ס"ה, י"א) כתב מהרי"ץ, לְמַנִּי, הלמ"ד בגעיא והשוא נע, וצ"ע. האות למ"ד בגעיא, לְמַנִּי, והשוא נע. ומהרי"ץ מוסיף, 'וצריך עיון'. מוכח, שלא היה נוח לו שהשוא נע. ואם נשאל, למה כתב שהשוא נע? נראה לענ"ד להשיב, היות שכנראה שראה שכך המנהג. וקשה לומר, שמה שנשאר בצ"ע, הוא מחמת שהסתפק אם בכלל יש געיא. כי מהרי"ץ, כל דבריו נסמכים על התיגאן.

כל זה כתבתי בקצירת העומ"ר, לשטוח שאלתי ובעותי, אני העני הדין לפני הארני. תלמידך אליהו נהרני. המצפה לתשובת הרב הרמתה. זהו מכתב אחד.

קיבלתי מכתב נוסף בעניין זה, אבל אולי נשאר אותו לפעם אחרת [עיי' שיעור מוצש"ק במדבר ה'תשע"ד]. מישהו נוסף גם כתב אלי בדיוק על אותו הנושא, אבל אני רואה כי כבר הזמן קצר והמלאכה מרובה, א"כ רק אגיד לכם ממש בקצרה, מה שנוגע לעניין הזה.

## שערי יצחק – השיעור השבועי

ברצוני לומר לכם כך. ישנו פסוק בספר תהלים, **הַשְׁחִיתוּ הַתְּעִיבוּ עָלֶיךָ אֵין עֲשֵׂה־טוֹב וַיִּד, א'.** בתהלים שבהוצאת מכון פעולת צדיק, כתוב כי השוא נע. כך כתב העורך, עלפי מה שאמרתי לו. הוא שאל אותי, מה לעשות כאן? שוא נח, או שוא נע? אמרתי לו, שוא נע. על סמך מה? הרי העולם בכלל לא ידע זאת? הרי העולם קורא, 'השחיתו התעיבו', בלי געיא ובשו"א נח? אלא, שכך ראיתי בספר בקאשר. הרי כידוע, הרבה פעמים שישנו שוא נע, יש ספרים המוסיפים ועושים שואפתח. כלומר, מוסיפים פתח, בכדי שהדבר יהיה ברור, כי השוא הוא נע. כי קריאתם שוה, או כמעט שוה. בכתר בקאשר, גם במקומות כאלה, שהשוא נקרא כמו חירק (לפי ניקוד האות הגרונית שאחריה), הוא מוסיף ועושה חירק. לדוגמא, במלה 'השחיתו', בכתר בן-אשר יש שוא וחירק מתחת לאות שי"ן. וזאת בכדי לדעת, כי יש לקרוא זאת כך, השחיתו, השי"ן בשו"א נע.

שאלה מהקהל: זה כמו במלה 'ירש' הצלצל? כמדומני שמהרי"ץ כותב שם, כי יש שם חירק. תשובת מרן שליט"א: שם ישנה מחלוקת אחרת. ישנה גירסא, 'ירש' יו"ד בשוא. וכן מקובל לקרוא. וישנה גירסא, 'ירש' בחירק ודגש. שם זאת מחלוקת בגירסא. אבל בנ"ד, הוא רק מסביר לך כיצד היא הקריאה.

דהיינו, כפי שכאשר ישנו שוא נע, ובכדי שתהיה בטוח בכך, מוסיפים לך פתח, בכדי לבאר לך, שתדע שזהו שוא נח, הוא – בן אשר – עושה זאת בחירק. לדוגמא, במלה וַיִּתְרַצְצוּ ובראשית כ"ה, כ"ב, האות צד"י היא בשוא, וישנם כאלה העושים שואפתח, בכדי שלא תאמר ויתרוצצו, כעין צירי, אלא ויתרוצצו. מוסיפים לך פתח, לצורך עזרה. א"כ ראיתי, כי מאידך גיסא במלה 'ולא ישחית', בקאשר לא עשה חירק מתחת לאות שי"ן, כמו ב'השחיתו' הַתְּעִיבוּ, לכן אמרתי לו, כי השוא במלה ישחית, הוא נח, וכך נדפס שם.

ראשית, 'חמרא למריה וטיבותא לשקיה'. מן הפסוק שהוא הביא, לַמְּנִי מִמְּסָד וישעיהו ס"ה, י"א, זאת אדרבה הראיה הכי חזקה לשיטתינו. צריך לדעת, בכל המקומות שכותב מהרי"ץ 'וצריך עיון', הדבר אינו כפי שהבין השואל הכותב, שכביכול מהרי"ץ מסתפק, האם השוא הוא נע. אלא, מהרי"ץ מסתפק, על עצם הדבר, האם ישנה געיא, או שלא. מי שיראה, בכל מקום שמהרי"ץ כותב בחה"ד 'וצריך עיון', פירושו שלא היה לו ברור, האם אכן הדבר נכון. דהיינו, הוא לא הספיק לברר אז בספרי התיגאן, האם כך הוא בכל ספרי התיגאן. כי ישנם קצת חילוקים גם בין התיגאן עצמם, כידוע ליודעים. תמיד זה כך. למשל, בספר ישעיה ונ"ט, י"ב, על הפסוק וַחֲטִאוֹתֵינוּ עֲנֶתָה בָנוּ, כותב מהרי"ץ כך, בתאג אחר הטיית בחולם וכו', וצ"ע. או בפסוק פֶּן יִהְיֶה וישעיה כ"ט, ח"ו, כותב מהרי"ץ, פסיק בכל ספרי תימן, וצ"ע. וכהנה וכהנה. תמיד ה'צריך עיון' הוא שהוא הסתפק האם אכן הדבר כך. דהיינו, הוא השאיר זאת כסימן לעצמו לבדוק, לעת מצוא, האם אכן הגירסא הזאת נכונה, או שלא? מחמת שהוא לא היה בטוח בכך, הוא רשם לעצמו לברר זאת.

ממילא יוצא, כי בעצם הדבר ההיפך. כלומר, שאם ישנה געיא, בודאי שהשוא הוא נע. רק 'צריך עיון', האם אכן ישנה געיא. ואכן בדקתי ומצאתי, כי בכתר בקאשר, אין געיא בפסוק זה, לַמְּנִי מִמְּסָד. א"כ, מהרי"ץ הסתפק אל נכון, כי לא היה בטוח שישנה געיא בספרים מדויקים. אבל אם ישנה געיא, ברור שהשוא הוא נע. הרווחנו שיוצא ממילא כי אדרבה, הבאת לנו ראיה, מהמלה אשר משקלה כמעט אותו הדבר כמו המלה יִמְשְׁנִי.

בעת נבאר, אכן, מה ההבדל מהמלה 'ישחית'? מדוע שם השוא בשי"ן הוא נח?

אבל, בעיקבות כל השאלות הללו, נתעוררתי לבדוק שוב את הדברים, אכן למה ומדוע? וראיתי שיש לנו הסבר ממש טוב מאד, להבנת העניין הזה. הדבר פשוט מאד. בקאשר בעצמו, כותב את הכלל בכך. כי לכאורה התפלאתי, הרי מה נפשך, אם בקאשר כתב, כי המלה 'הַשְּׁחִיתוּ' היא בגעיא, והשוא שאחריה נע, א"כ מדוע במלה 'שְׁחִיתוּ', הוא לא עשה את השי"ן בשוא נע. הרי כישנה געיא, השוא צריך להיות נע. וכן במשלי, בפסוק 'מִשְׁחִית נַפְשׁוֹ וְ, ל"ב, הוא לא עשה זאת בשוא נע. ולכן ממילא הגענו למסקנא, כי בפסוק 'וְלֹא־יִשְׁחָתוּ', נשאר האות שי"ן, בשוא נח. אבל מאי שנא?

אולם ראיתי, את דברי בקאשר, בספר דקדוקי הטעמים, כפי שהובאו בס' אם למקרא (אמנם עיין בשיעור מוצש"ק במדבר, שהדבר אינו מפורש שם), ואז הבנתי את כל העניין. כך אשרכותב כך, חירק מתוגה שקודם שוא, ואחר השוא אות גרונית (אחה"ע), אזי השוא נע. והביא דוגמאות, 'לְקַחְיָנָא' ומלכים א' י"ז, ו"א, 'שְׁמַעְנָה' [תהלים ל"ט, י"ג], 'הַשְּׁחִיתוּ הַתְּעִיבוּ' [תהלים י"ד, א'], אלו והדומים להם, יוצאים בלשון. אם כן, הדבר מובן היטב, מדוע זה רק לגבי המלה 'הַשְּׁחִיתוּ'. הוא אומר כי הדבר רק אם ישנו חירק עם הגעיא, אבל לא אם ישנו פתח עם געיא. ממילא יוצא, כי ישנו הבדל, בין המלה 'הַשְּׁחִיתוּ', לבין המלה 'יִשְׁחָתוּ'.

ממילא הבנתי ג"כ בס"ד, למה אנחנו אומרים 'הַנְּהַלְקוּל שְׁוֹעַת בַּת־עַמִּי וְיִרְמִיחוּ חַ, י"ט, למה אנו אומרים שְׁוֹעַת, בשוא נח, ולא שְׁוֹעַת? מה הבדל בין זה, לבין 'תְּבַחְר' 'תְּמַחֵץ' וכדומה? אלא, בגלל הפתח שבא לפני הגעיא. ממילא הדבר מובן יפה מאד.

לפי-זה הגענו יפה למסקנא, גם לגבי המלה 'יִמְשְׁנִי, כיון שהשי"ן אינה אות גרונית, אלא אות רגילה, א"כ היא על משקל המלים 'עֲרֹבוֹת' 'פְּדֹכְד' 'חֲרֹבוֹת'. או כמו בפסוק

בישעיה, לְמִנִּי מִמֶּסֶךְ. על כך מהרי"ץ כתב במפורש, כי על הצד שאכן ישנה כאן געיא, בטוח שהשוא הוא נע. וכפי שאמרנו, המלים 'צריך עיון', הספק הוא רק על עצם העניין, האם אכן ישנה כאן געיא.

לגבי השאלה, למה מהרי"ץ מוסיף וכותב כי 'השוא נע', או כי 'השוא נח', ולפעמים אינו כותב זאת. צריכים לדעת, כי מהרי"ץ לא חיבר את הספר חלק הדקדוק, כפי הסדר. דהיינו, הדבר לא היה באופן שיטתי. מהרי"ץ גם לא השלים הרבה דברים, בספר חלק הדקדוק, כיון שהוא היה כותב את הרשימות כפעם בפעם. ישנן הרבה מהדורות שהוא כתב, ואספו את כל המהדורות, ורואים שהדבר לא היה בשיטה אחת. לדוגמא, לפעמים הוא כותב, 'תיבת המזבֵּחַ בפשטא אחת, והיא מלרע' ויקרא ט', ז', וזהו. ופעם הוא מוסיף וכותב, וזו שיטת הרמ"ל וספרי ספרד, וכן הוא בירושלמיים ובמדבר ד', כ"ז. לפעמים הוא כותב זאת, ולפעמים בכלל לא. יש מקומות שנשמט ממנו לגמרי להעיר שמלים הללו הן בפשטא אחת בלבד. הדבר הוא, כפי מה שנזדמן לו בשעת הכתיבה. לגבי המלה 'חֲרֹבוֹת' הוא כתב, מפני שכנראה הוא רצה לשכנע את האנשים שקראו 'חֲרֹבוֹת' בשוא נח. לכן הוא אמר להם כי המלה 'חֲרֹבוֹת' היא על משקל המלה 'עֲרֹבוֹת'. בכדי לסבר להם את האוזן, הוא הביא דוגמא לכך, שגם הם מודים בה ויודעים אותה. כך הוא עשה, היכן שמצא לכך צורך. אם אנשים אחרים אינם יודעים, או שהיו חולקים על הדבר. ממילא, אי אפשר לדייק, למה פה הוא כתב כך, ושם הוא לא כתב כך. כיון שהחיבור, לא נכתב באופן מסודר, שאפשר לדייק בו עד כדי כך.

ישנה מלה הדומה למלה 'יִמְשְׁנִי, בפסוק, נַפְשִׁי יִשׁוּבָב יִנְחַנִּי בְּמַעְגְלֵי־אֶדְקָ לְמַעַן שְׁמֹו וְתִהְיֶה כִּי, ג'. גם שם כתוב בחלק הדקדוק במהדורא קמא, כי המלה יִנְחַנִּי, היא בגעיא. וזה אמת ויציב, שכן הוא בתיגאן ובספרים המדוייקים.

## שערי יצחק – השיעור השבועי

שישנו שוא נע בהמשך המלה, דהיינו באות נו"ן. הכלל הזה כתוב במפורש, רק שלא הספקתי להרחיב בכך. אם אספיק בלי נדר בשיעור הבא, או בהזדמנות אחרת. [הובא בשיעור מוצש"ק במדבר].

שאלה מהקהל: מה לגבי המלה וּמְשַׁלְתָּהּ [תהלים קמ"ה, י"ג]?

תשובת מרן שליט"א: אותו הדבר. גם במלה זאת, ישנו שוא בהמשך. ובמצב כזה, לא באים שני שואים נעים, באותה המלה. אם ישנו שוא נע בהמשך המלה, או אם היא מחוברת במקף למלה הבאה, שזה מחשיבם לתיבה אחת, אזי הראשון נשאר שוא נח. זהו הכלל המובא בספר עבודת ישראל.

כמובן, שממילא מיושבת גם המלה 'לְהַשְׁתַּחוּת'. ראשית, ישנה הוכחה ממה שלאחר מכן בא דגש. כי אם השוא היה נע, לא יכול לבוא דגש אחרי שוא נע. אבל לדוגמא, במלה 'וַיִּשְׁסַעְהוּ' שהוא הזכיר, צריכים לדעת שישנו עוד כלל, כל מלה שכתוב בה זי', האות שאחריה באה בשוא נח. כגון, 'וַיִּשְׁלַחוּ', 'וַיְבַרְכֵהוּ', 'וַיַּעֲבֹד וירעיבך'. לא כתוב מה הסיבה, אבל כך הוא הכלל הכתוב בספרים.

נשארה לנו שאלה זאת, כגון לגבי המלה וַיְבַרְכֵהוּ ובראשית כ"ז, כ"ז, נסיים בדבר זה, כיון שתוך כדי הדברים, הזכיר השואל גם את הפסוק הזה. צריכים לדעת, חושבני כי ישנה סיבה מיוחדת לכך. אקדים לכם הקדמה, בכדי שהדבר יהיה מובן.

כתוב אצל יעקב אבינו, וַיִּלְךְ וַיִּקַּח וַיָּבֵא לְאִמּוֹ ובראשית כ"ז, י"ד. אומרים חז"ל, כי יעקב אבינו היה הולך ובוכה בדמעות ממש. הרי יעקב, מדתו אמת. וכעת אמו אומרת לו, לעשות משהו הנראה כרמאות. א"כ הוא הולך בעל כרחו, וי, וי, כל הזמן היה מתאונן והולך בקושי. זהו וַיִּלְךְ, וַיִּקַּח, וַיָּבֵא. וי, וי, וי. אותו

וכן ישנו בפסוק נוסף בתהלים, וְלִמְעַן שְׁמַחַךְ תִּתְּנֵנִי וְתִתְּנֵנִי לְ"א, ד"ז. למרות הגעיא שביו"ד ושבת י"ו, המלים יִתְּנֵנִי וכן תִּתְּנֵנִי, בשוא נח. זה אינו דומה, למלה יִמְשְׁנֵנִי. לכאורה, מה ההבדל ביניהם? אלא התשובה היא, כי במלה יִתְּנֵנִי, וכן תִּתְּנֵנִי, אחריה אות גרונית, ממילא השוא נשאר נח. רק אם זה היה בחירק, היה השוא נע. אבל המלה יִמְשְׁנֵנִי, היא בשוא נע, בגלל שאין האות גרונית אחרי השוא.

ואם תשאלו, מה עם הפסוק תְּדַשֵּׂא הָאָרֶץ דְּשֵׂא [בראשית א', י"א]? הרי יש געיא בתי"ו, ובכל זאת הדל"ת בשוא נח, ואין זו אות גרונית? התשובה היא, כי אכן, הדבר יוצא מן הכלל, יש עניין בכך. לגבי המלה 'תדשא', יש לנו בספר נפלאות מתורתך 13 טעמים, מדוע ישנה שם בתי"ו געיא, ולפי חלקם אפשר אולי להבין מדוע בכל זאת השו"א שבדל"ת הוא נשאר נח. אגיד לכם כעת, רק שני טעמים, ובקיצור נמרץ. ראשית, כיון שהדבר בא להראות, על החלוקה שלדשאים, שלא רצו להתערבב בבריאת העולם. הרי כתוב שהם נחלקו, שלא יהיה כמין כלאים. לכן, המלה היא תד-שא. בגלל כך, המלה נחלקת לשנים, והאות דל"ת בשוא נח. חוץ מזה, יש בכך רמז, למלה 'אש דת'. המלה נחלקת לשנים. לכן חייבים להפריד ביניהם. לא לומר ת-דשא, אלא תד-שא. שזהו 'אש דת', בהיפוך האותיות.

לגבי המלה אִמְצָאָהּ, מה הסיבה שהשו"א שבמ"ם הוא נח? התשובה היא, כיון שבסוף ישנה אות שתנועתה היא שוא, או שואפתת, וא"כ השו"א לא נכפל פעמיים. ישנן הרבה מלים כאלה, כגון 'מִמְלַכְתְּךָ' וכדומה. דהיינו, כאשר ישנו שוא נע בהמשך המלה, אזי השוא הראשון אינו שוא נע, אלא שוא נח. כנראה שהכלל הוא, כי לא יהיו שני שואים נעים באותה מלה. עכ"פ באופן זה שנמשכת ההברה. אותו הדבר, לגבי המלה לְרַצְנָכֶם ויקרא י"ט, ה"ו, לא אומרים 'לְרַצְנָכֶם', כיון

הדבר אצל יוסף, כתוב וַיַּעֲזֹב בְּגָדוֹ בְּיָדָהּ וַיָּנֶס וַיֵּצֵא הַחֹצֵה וּבְרֵאשִׁית ל"ט, י"ב. גם כאן, זהו וי, וי. יוסף הצדיק בכה והתאנח מרוב יראת שמים, ומרוב בושה. אם כן, בכל מקום שישנו זיי, צריך למצוא איזה רמז או דרש, שמשמעו כי ישנו שם איזה צער. אפילו שלפעמים נראה אחרת, ההיפך. כגון במלה זיברכהו, אבל בכל זאת היה איזה צער בעניין הזה. א"כ זהו וי, בשוא נח. אבל אם תגיד וַיִּבְרַכְהוּ, היו"ד בשוא נע, קילקלת את העניין.

בדרך-כלל אין הסבר לכללי הדקדוק, לכאורה רק אומרים כללים. אבל לענ"ד חייב להיות שישנה איזו 'נשמה' בעניין. לכן במלה זיי, תמיד היו"ד נשאר בשוא נח.

לגבי הפסוק שהזכירו מקודם, וַתִּהְיֶינָה לִי וַיִּחַזְקֵאל ט"ז, ח"ו, אמנם יש שם געיא, אבל שם ישנה הוכחה מיניה וביה. דהיינו, אם האות ה"א היתה בשוא נע, כפי שהעולם טועה לקרוא כך, וכמ"ש מהרי"ץ שם, אזי האות ה"א היתה צריכה להיות בשואפתח. לכן אומר מהרי"ץ, כי השוא הוא נח. דהיינו, באותיות גרוניות, לו היה השוא נע, היה חייב להיות ניקוד שואפתח, או שואסגול, או שואקמץ, לפי המלה. אבל אם ישנו רק שוא, הדבר סימן, שזהו שוא נח. א"כ שם ישנה הוכחה מיניה וביה, שהשוא הוא נח. זהו הדיוק שלמהרי"ץ, והוא צודק בהחלט. אבל לגבי המלה זיי, אמרנו בס"ד כעת את החידוש, בכדי ליישב עניין זה.

לפעמים ישנן עוד סיבות נוספות, גם בלי הסיבה הזאת, שהשוא יהא נח. ישנם כללים אחרים, ישנן לפעמים כמה סיבות, ואפילו בלי סיבה זאת שאמרנו, בכל זאת השוא נשאר נח.

אני מקוה שהינחתי את דעתכם בעז"ה, אם כי לא גמרנו את הנושא, רציתי להרחיב בכך יותר, בכדי שלא יישארו האנשים בחוסר

בהירות בנושא זה. אבל, הזמן קצר, והמלאכה מרובה.

והמקום ברוך הוא יסייענו על דבר כבוד שמו.

### הודעה חשובה!

שיעור זה הוקלד עפ"י שמיעה בעיקר, נערך והגה לפי הבנת העורך.

השיעור היה לנגד עיני מרן שליט"א קודם הוצאתו, הוסיף עניינים וציין מקורות, שיפר ותיקן דברים רבים, אולם מפאת העומס הרב המונח על כתפיו, נבצר ממנו לעבור הגהה מדוקדקת, להאיר ולהעיר בהרחבה כבשיעורים שעברו.

לאור האמור, בכל ספק או שאלה המתעוררת למעין בשיעור זה, יש לו לברר היטב את הדבר להלכה ולמעשה אצל מרן שליט"א. הערות ותיקונים יתקבלו ברצון.

ניתן להקדיש את הוצאת השיעור לע"נ, או לרפואה, הצלחה ופרנסה טובה. פרטים בטלפון: 050-4140741