



עלים

עלון שבועי משולחן מערכת מכון עלה זית

publish@alehzayis.com | 732.513.3466
alehzayis.com

עלה תורה

מילת בנו המעכבת מלאכול בפסח

מתוך הספר חסד לאברהם, חידושים והערות עה"ת, מהרב אהרן דרייזין שליט"א ממאנטריאל קנדה

וכל עבד איש מקנת כסף ומלתו אותו אז יאכל בו וגו', המול לו כל זכר ואז יקרב לעשתו (יב, מד-מח)

פירש רש"י: ומלתה אומה אז יאכל זו. רצו, מגיד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח.

כתב הגאון ר' אליהו חזן זצ"ל, הדנה איתא במסכת יבמות (עא, א) שמילת זכריו ועבדיו מעכבת בו בין בשחיתת הפסח ובין באכילה. והעמידה הגמרא בחדא אוקימתא, דמיירי שבזמן שחיטה לא יכל האב למול את בנו ובשעת אכילה הוא יכול, כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורין, ופירש"י חבושין בשעת עשיה, ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים, והם אינן יכולין לעשות את פסחן ושחט שלוחן עליהם [שמחמת שהם אנוסים שלא למול אין המילה מעכבתם מפסח], ואשמעינן קרא שאם יצאו בשעת אכילה, מילת בנו מעכבתו, עכ"ל.

ותמה המהרש"א (שם) דהא אשה אינה חייבת למול את בנה. ותירץ, שמשום חובת אכילת הפסח גם עליה חל החיוב למול את בנה.

והנה ידוע בשם הגר"ח מבריסק דבמילה יש שתי מצוות, א' שהבן צריך להיות מהול, וזו מצוה דשייכת רק על הבן דעליו להיות מהול, ב' דצריך לעשות את מעשה המילה, ומצוה זו מוטלת על האב. אבל המצוה שצריך להיות הבן מהול אינה מוטלת על האב.

ויש לחקור איזה ממצוות המילה מעכבת את האב מעשיית ואכילת הפסח, האם המצוה המוטלת על האב והיינו מעשה המילה, או מצות הבן להיות מהול היא המעכבת. ונראה מלשון רש"י "ומצוה זו מוטלת עליהם", שמצות האב לעשות את המילה היא המעכבת, דאי נימא דמצות הבן להיות נמול היא המעכבת, לא שייך לומר "דהמצוה מוטלת עליהם".

וכן מוכח מהמהרש"א, דאי נימא דמצות הבן להיות מהול היא המעכבת, הרי מעיקרא לא קשה קושיית מהרש"א, דהרי גם האב אינו מצווה במצוה זו ואין הבדל בין האב לאם. ומבואר א"כ מהמהרש"א דציווי האב לעשות את המילה הוא המעכבו מפסח, ומשו"ה הקשה שאשה שאינה מצווה במילה תהא מותרת בפסח, ועל זה חידש דישנה מצוה מיוחדת על אביו ואמו למולו משום מצות עשיית הפסח שלהם, ומצוה זו אינה שייכת למצוה הכללית של חיוב מילת הבן, שבזה האשה התמעטה, ורק בחובת מילה ששרשה בקרבן פסח לא נתמעטה האם.



הגאון ר' אליהו חזן זצ"ל

continued on pg. 4

קול עלה

פרישתו של עמרם מאשתו

מכתב מהג"ד יוסף הלוי ליפשיץ שליט"א מטארנטא

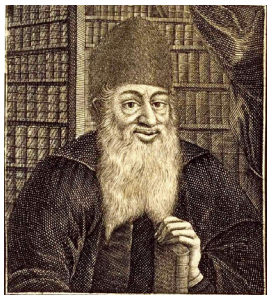
ראיתי בגליון פ' שמות 'עלה תורה' מתוך ספר שלמי יחזקאל להרה"ג רמ"י שלאמאווטש שליט"א, שהביא קושיא ממו"ח מרן הגאון ר' אלי שוויי זצ"ל על הגמ' סוטה (יב, א) שעמרם גירש את יוכבד כיון שגזר פרעה "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו" (שמות א, כב), והקשה מהגמ' ברכות (י, א) דחזקיה נענש על שמנע עצמו מפריה ורביה, אע"פ דחזא ברוה"ק דנפקא מיניה בנים דלא מעלי, והוכיח אותו ישעי' הנביא משום "בהדי כבשי דרחמנא למה לך". וא"כ קשה, דאף דקיים עמרם פ"ו מ"מ מוטל עליו "ולערב אל תנח ירך" (קהלת ו, י), ובהדי כבשי דרחמנא וכו'. עכ"ת הקושיא.

ותי' המחבר הנ"ל, דשאני ולערב אל תנח ירך דהוא משום ד"אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה" (קהלת שם), וכיון שראה עמרם שהוולד ילך למיתה ואיננו מוכשר לקיים על ידו מצות פ"ו, א"כ לא חל בזה מצות לערב אל תנח [משא"כ לענין עיקר חיוב פ"ו].

אמנם קשה לכאורה על זה מרש"י (בראשית ד, כב), שאדם הראשון טען לנשותיו של למך "וכי עליכם לדקדק על גזירתו של מקום, אתם עשו מצותכם והוא יעשה את שלו" [והן היו טוענות "מה אנו יולדות לבהלה, למחר המבול בא ושוטף את העולם וכו' יעו"ש], ושם הרי מדובר שכבר קיימו פ"ו ועם כל זה הוכרחו לקיים "מצותם" אף שיתכן שילכו לאיבוד, ולהנ"ל לכאוי' התם ליכא משום לתא ד"ולערב אל תנח ירך".

ובעיקר קושיית מו"ח הגר"א שוויי זצ"ל, אולי י"ל עפ"י רבנו יונתן אייבשיץ זצוק"ל (יעו"ו בעין יעקב ברכות שם) דמפרש להא ד"בהדי כבשי דרחמנא למה לך", דלכאוי' למה נקט כהאי לישנא "כבשי רחמנא", ומפרש לה משום דחזקיה עשה עפ"י מה שראה בנבואה שיוולד לו בנים רשעים מנשה וכו', וטענת ישעיהו הנביא היתה שלא ראה בנבואה את סופו של

מנשה שהקב"ה חתר חתירה מתחת כסא הכבוד ושב בתשובה, וזה הפירוש "בהדי כבשי דרחמנא", שנסתר ממנו סוף הדברים, ויעו"ש עוד בזה. א"כ נמצא שלדבריו כל הטענה הוא רק אם פורש מאשתו מחמת נבואה, דאזי א"א לפרוש דלמא יש מהלך שעדיין מכוסה מהנבואה, אבל אם ברור שילכו לאיבוד לפי המציאות עתה, כפי שהיה אצל עמרם במצרים, על זה ליתא לטענה דבהדי כבשי דרחמנא למה לך, ודו"ק. וי"ל עוד בזה וקיצרתי כאן.



הרב ה"ה מהור"ר יוסף הלוי ליפשיץ שליט"א
הרב ה"ה מהור"ר יוסף הלוי ליפשיץ שליט"א
Rabbi Joseph Helvi Lifshitz
Tzavon Dore Admonia

רבנו יונתן אייבשיץ זצוק"ל

שנה ב: גליון יז | שב"ק פרשת בא ה'תשפ"ב

הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו, וערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א

ערב שבת	ליל שבת	יום השבת	מוצאי שבת
12:33	4:29	8:56	4:48
מנחה גדולה (חצי שעה לחומרא)	הדלקת נרות	סו"ז קרי"ש מג"א (לפי האופק)	שקיעת החמה
2:25	4:44	9:41	5:33
ט' שעות (להתחלת סעודה)	איסור מלאכה (בשעה"ד)	סו"ז קרי"ש גר"א וגר"ז	ג' כוכבים סגונים
2:49	4:47	10:28	6:01
מנחה קטנה (לעשיית מלאכה)	שקיעת החמה	סו"ז תפילה גר"א וגר"ז	ע"ב דקות
4:13	6:03-7:03	12:03	6:15
פלא המנחה מג"א (לפי האופק)	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	חצות היום (סעודת שחרית להב"ח)	ר"ת ד' מילין לחשבון המעלות
4:17	5:31	12:51	12:04
חצי שעה קודם שבת	צאת ג' כוכבים (לקרי"ש לפני סעודה)	ד' שעות למוסף (לכתחילה)	חצות הלילה (למלוה מלכה)

האם קידוש לבנה צריך מצינו כמה מצוות שצריך בהם דין 'לילה' בעצם, כגון דין לילה או סגי בחשיכה מצה בליל הסדר דכתיב (שמות יב, יח) "בערב תאכלו מצות" וכזית בלילה ראשון של סוכות דילפינן ממצה. אבל יש מצוות שאין צריך דוקא 'לילה', אלא צריך דרגה של חשיכה. לדוגמא בדיקת חמץ, מצינו במגן אברהם (סימן תלא ס"ק א) דאין צריך לילה דוקא אלא העיקר שיהיה בזמן שאור הנר יפה לבדיקה, ושרגא בטיהרא מאי אהני. ולפי זה בזמן קרוב לחשכת הלילה שפיר דמי. כמו כן בהדלקת נר חנוכה, דעת הרבה ראשונים שאין צריך לילה ממש (הובאו בבאיור הלכה סימן תערב ד"ה עם סוף, וכמו שבארנו בגליון 'עלים' פרשת וישב) אלא עיקר זמן הדלקה משתשקע החמה קודם צאת הכוכבים, והוא מטעם

כי אז כבר ניכר אור הנר. ומעתה יש לדון לגבי קידוש לבנה שאין מברכים ביום, האם זה מטעם דצריך 'לילה', או הענין שצריך לראות את הלבנה באופן שנהנה מאורה.

ומאידך גיסא יש לדון להיפך, בזמן שהוא לילה ע"פ הלכה אבל עדיין אין נהנין מאורה. והוא לשיטת הגר"א שמעיקר הדין קרוי 'לילה' י"ג וחצי דקות אחר שקיעת החמה בארץ ישראל ביום בינוני. ובספר בין השמשות להגר"מ"ט (פרק ב סימן ד) כתב

עפ"י בדיקותיו, דביטור ג' רבעי מיל אין הלבנה זורחת כלל, ורק כמו כ"ב דקות אחר שקיעת החמה מתחלת לזרוח. ואין נהנין לאורה עד ל"ב דקות אחר השקיעה, שהוא זמן של כוכבים בינוניים.

כמובן שדבר זה תלוי אם הוא מקדש הלבנה מיד בתחילת החודש, או יותר קרוב לאמצע החודש שהלבנה קרובה להתמלא.

שיטת הרמ"א והנה כתב הרמ"א (ריש סימן תכו) בשם האגור וז"ל, ואין לקדש החדש אלא בלילה בעת שהלבנה זורחת ונהנין מאורה, עכ"ל. משמעות לשונו שמה שאין מקדשין אלא בלילה אינו דין שצריך 'לילה' אלא הוא מטעם דעד הלילה אין נהנין מאורה, דביום שרגא בטיהרא מאי אהני. אשר לפי זה יש לדון דגם בבין השמשות יכול לקדש הלבנה.

ואין לומר שעד הלילה אין הלבנה זורחת, כי מצינו ברמ"א עצמו (סימן תקסב סעיף א) לענין מוצאי תענית דקיי"ל שאסור לאכול עד צאת הכוכבים, וביאר הרמ"א "דהיינו שיראו ג' כוכבים בינוניים או שהלבנה זורחת בכח ותאיר על הארץ", ופירש המנחת כהן (מאמר שני פרק ה) שהזמן שהלבנה זורחת בכח הוא קצת קודם צאת הכוכבים, כי לענין תענית הקילו רבנן, דכיון דמעיקר הדין סגי בשקיעת החמה לכן לא החמירו עד צאת הכוכבים ממש. הרי לנו שיש מציאות שהלבנה זורחת קודם שיהיה שם 'לילה', וכל שכן להסוברים כשיטת רבינו תם פשיטא שקודם זמן 'לילה' כבר נהנין מאורה, כפי שעיינינו רואות. ואעפ"כ כתב הרמ"א שאפשר לקדש מעת שהלבנה זורחת, ולא תלה זאת בשם 'לילה'.

ואפילו את"ל דלא כהמנחת כהן, ובתענית בעינן דווקא ג' כוכבים וזהו גופא הזמן ש"הלבנה זורחת בכח", מכל מקום כתבו האחרונים לדייק מלשון הרמ"א בהלכות קידוש לבנה שלא כתב ש"הלבנה זורחת בכח" כלשונו בהלכות תענית, אלא די שנהנין מאורה, וזה ודאי קודם צאת הכוכבים.

אם אפשר לקדש בבוקר ועל דרך זה יש להסתפק אם אפשר לקדש הלבנה תיכף אחר עלות השחר ומיד אחר עלות השחר כשעדיין הוא חושך ממש, אבל מכל מקום יש לו דין 'יום' גמור, כיון שכבר עלה השחר. ודבר זה נוגע בדעיבד בסוף זמן קידוש לבנה, שפעמים הזמן יחול בבוקר השכם אחר עלות השחר בזמן שעדיין נהנין מאורה. ולפי משמעות הרמ"א הנ"ל רשאי לקדש, וכן כתב בשו"ת התעוררות תשובה (סימן י), דיכול לקדש הלבנה אחר עלות השחר קודם זמן משיכיר אע"ג דהוי יום, כיון דעדיין חושך בחוץ ונהנין מאור הלבנה.

בשו"ת יביע אומר (חלק ה או"ח סימן לו) רוצה להוכיח דאין קידוש לבנה תלוי ביום ולילה, מדברי המאירי (סנהדרין מב, א) וכמה אחרונים שקידוש לבנה אינו נחשב למצות עשה שהזמן גרמא. ומוכח דפשיטא להו דמה שאי אפשר לקדש רק בלילה אי"ז מצד עצם הזמן אלא מצד דבעי הנאה מאורה, ולו יצויר שיש חושך באמצע היום שפיר דמי לקדש. ועפ"י העלה שאפשר לקדש אחר עלות השחר כיון שעדיין איכא חשכת הלילה.

משמעות הראשונים בבירור הלכה (או"ח ח"ג סימן תכו) העיר עליו מדברי שצריך דווקא לילה האבודרהם דיני ברכת הלבנה בשם המדרש, שכתב דלהכי בעי לילה משום דכתיב (תהלים קד, יט) "עשה ירח למועדים", הרי דבעינן דוקא למועד של לבנה שהוא בלילה. ועד"ז מצינו בשבולי הלקט (סימן קסז) ותניא רבתי (סימן לא), דהטעם דבעי לילה משום דכתיב (בראשית א, טז) "את המאור הקטן לממשלת הלילה", הרי בעינן לילה. וכן כתב בספר הלכות חג בחג (להגר"מ"מ קארפ) כדבר פשוט דצריך לילה ממש דבעינן "ממשלת הלילה".

אמנם לקושטא דמילתא נראה, שאפילו להאבודרהם והשבולי הלקט והתניא רבתי הנ"ל דמקור דין קידוש לבנה בלילה הוא מקרא ד"ממשלת הלילה" ו"עשה ירח למועדים", מ"מ כבר מצינו בפוסקים שאחר שקיעת החמה וקודם הנץ החמה שייך לממשלת הלילה. וכן הוא לפי הגר"א (בביאורו לאו"ח סימן תנט סעיף ב) לענין משמרות הלילה, דלא כהמג"א (סימן נח), וכתב שע"כ ברא הקב"ה י"ב שעות ליום וי"ב שעות ללילה ביום בינוני, עיי"ש. וא"כ אפשר לומר דאף להראשונים הנ"ל לא בעי לילה אלא סגי בשקיעת החמה [אפילו לשיטת ר"ת]. אמנם עדיין נראה דצריך הנאה מהאור כנ"ל וסמוך לשקיעה אין נהנין מאורה, ועכ"פ יכול לקדש הלבנה אחר עלות השחר כיון שעדיין נהנין מאורה, ושייך זמן זה לממשלת הלילה.



הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל



בעל התעוררות תשובה

דעות האחרונים ובמשנה ברורה (סימן תכו סק"ב) כתב על דברי הרמ"א "אלא בלילה" וז"ל, לאפוקי ביה"ש דהלבנה נראית קצת ועדיין הוא יום, עכ"ל [-לאו דוקא יום אלא ספק יום]. ובערוה"ש (שם סעיף ה) כתב ג"כ דבעי לילה ממש ולא קודם הלילה, כיון דבעי זריחתה ניכרת עיי"ש. ולולי דמסתפינא הייתי אומר ששניהם אזלי בשיטת הגאונים והגר"א כדרכם ברוב מקומות, וקאמרי שאין לקדש משקיעת החמה אלא בעינן לילה ממש כלומר צאת הכוכבים. אבל סמוך לצאת הכוכבים לשיטת ר"ת, אף לדידהו אפשר לקדש הלבנה. וראה בתשובות והנהגות (ח"ד סימן גג) שרוצה להוכיח מהמשנ"ב שיש דין לילה בקידוש לבנה, ומ"מ בסוף דבריו הודה דאפשר דהמשנ"ב קאי לשיטת הגאונים. ועיין בספר אמת ליעקב (ריש סימן תכו) דבעי לילה דוקא, וכן הסכימו עוד פוסקים.

אמנם בדעת תורה (סימן תכו) הביא משו"ת גור אריה יהודה (סימן קמד) דיכולים לקדש קודם הלילה כיון שכבר יש חשיכה. ובאורחות חיים (ספינקא סימן תכו אות ה) הביא מספר מאורי אור, שכתב דלפי"מ שכתב הרמ"א בהלכות תענית (סימן תקסב) "זורחת בכח ומאיר לארץ", משמע שבקידוש לבנה בזריחה קצת סגי סמוך לחשיכה, עיין שם. ונראה שבפרט אם סוף זמן קידוש לבנה ממשמש ובא בזמן ביה"ש, אפשר לקדש רבע שעה קודם צאת הכוכבים.

ועיין בספר שערי זמנים (סימן ד אות ג) אודות הנוהגין לקדש הלבנה במוצאי תשעה באב אע"פ שעדיין הוא קודם צאת הכוכבים, דיש לצרף הא דאין צריך לילה, ובהג"ה שם הביא ראיות לזה מהרב בעל אחוזת שדה. גם בספר ישראל הזמנים הביא מנהגי ורומיזא (מנהגי תשעה באב) שהיו מקדשין מבעוד יום קצת. ובספר שיעורי הלכה (להרב שמואל פעלדער הלכות ראש חודש עמוד ס) כתב, שאפשר להקל לקדש כבר בזמן שהוא מחזיק צה"כ מדינא, ואי"צ להמתין עד זמן צה"כ כפי מנהגו למוצאי שבת.

ועיין בשו"ת דברי יציב (או"ח סימן קעח) שכתב, דעכ"פ בביה"ש לשיטת ר"ת שהלבנה מאירה יפה ונהנין מאורה נראה דיש להקל לברך, וביותר אם תהיה לבנה בביה"ש בערב שבת, יותר ראוי לקדש אז מלקדש בליל שבת להמתירין.

מסקנא דמילתא

- א. לכתחילה אין לקדש הלבנה רק בלילה, ולא בבין השמשות, וכן לא בבוקר אחר עלות השחר.
- ב. אין צריך להמתין עד זמן מוצאי שבת, אלא די במה שהוא צאת הכוכבים מעיקר הדין [כגון זמן צאה"כ הנוהג לענין תענית].
- ג. אפילו להשיטות שהלילה מתחיל זמן קצר אחר שקיעת החמה, מכל מקום אין לקדש אז הלבנה כיון שאינו נהנה מן האור.
- ד. באופן שמקדש קודם הלילה או אחר עלות השחר, צריך לזהר שתהיה חשיכה כדי ליהנות מאור הלבנה. זמן זה יוצא באופק ליקוואוד וניו יורק בערך חצי שעה אחר שקיעה, או בבוקר עד חצי שעה קודם הנץ החמה.

עלה א"ב The Mysterious Nature of Sin

Adapted from article by Rabbi Eliyahu Reisman, Edison NJ, printed in Hamesivta Zichron Reuvein 5781

IDENTITY

The Hebrew alphabet is understood to consist of 22 letters. This number is taken for granted by Chazal in many places as well as *Sefer Yetzira*.

In this count, the end-letters ך ף ף ך ם are not counted as additional letters as they are simply alternate forms of the same letter. Neither are the *degushos* פ פת כ כפ ג גכ, as the *dagesh* simply indicates the pronunciation but does not change the meaning.

The ך, as well, is counted as one letter. But here we find an anomaly. The letter ך has two identities, the *shin* (ש) and the *sin* (ש). Not only are these letters pronounced differently, but the substitution of one of these letters for the other creates a totally different word. ךש, for example, means *there*, while שם means *put*.

It would seem, then, that the *sin* and *shin* are two different letters. And yet, our tradition maintains that they number no more than 22.

Further evidence that they are one letter can be found in the chapters of *Tanach* which feature alphabetical acrostics. They have a single entry for ך, sometimes using *shin* and sometimes *sin*. They never receive two spots in the acrostic, as one would expect if they were in fact two different letters. Likewise, the exposition on the Hebrew alphabet in *Shabbos* 104a only counts ך once.

It is true that the right and left dots on the ך do not appear in their written form. We rely on tradition to know which is a *shin* and which is a *sin*. But that itself is surprising - why should two letters share the same symbol?

DOUBLE-TEAMED PHONEME?

It seems reasonable to assume that each letter in the Hebrew alphabet should represent a distinct sound, and that each sound should be represented by a distinct letter. The distinctions between several letter pairs have been lost by many communities over the years e.g. כ/כפ, ב/בו, and כח/כ, but they all originally had distinct sounds.

When it comes to ך and ש, however, we fail to find a difference. *Shiyarei Knesses Hagdolah*, O.C. 50, asserts that "there is no difference in pronunciation between the *sin* and the *samach*."

It is very common for paytanim to use a ש in place of ס in alphabetically acrostic piyutim. For example, in *Shacharis* for *Shabbos*, we have:

מלאים זיו ומפיקים נגה: נאה זינם בכל העולם: שמהים בצאתם וששים
בבואם: עושים באימה רצון קונם

Ha'aderes V'ha'emuna does this as well:

הנוי והנצח לחי עולמים: הסיגוי והשגב לחי עולמים: העוז והענוה לחי עולמים

There are also many words which are spelled with a *samach* in Talmudic literature, but in their original Biblical form are spelled with a *sin*. Some examples are חרש (pottery), יחוש (lineage) and עשק (dealing). These words appear jarring to many people who are accustomed to the Talmudic spelling עסק, יחוס, חרס. At any rate, one assumes that if the letters ש and ס were pronounced differently, this substitution would not occur.



A Fragment from the Cairo Genizah

A SURPRISE IN THE CAIRO GENIZAH

A fragment from the Cairo Genizah features a letter from an unnamed *Gaon*, possibly R' Hai, responding to a writer who made an astounding assertion: that *there is in fact no letter sin!!* The ש has only one identity, and that is the *shin*. Every

instance of *sin* in the Torah, the claim went, is no more than a *kri/ksiv*, just as the tens of other places in *Tanach* where tradition tells us to pronounce a word differently that it is written. So too, for example, the Hebrew word for "ten", is pronounced עטר, "esser," but written עשר, "esher."

The *Gaon* dismisses this claim, arguing that if all words with *sin* were indeed *kri/ksiv*, then the words should be spelled with a ס everywhere except for the specific Scriptural verses in which they appear. The word for "ten" would then be עטר in the Hebrew language. Rather, he writes, "The ש simply serves the function of two letters; normally it is a *shin* but it can also serve the function of *samach* where the scribes of the language are accustomed to doing so... this was taught to Moshe at Sinai..." The fragment ends here, and the rest of this letter has not been found.

The *sho'el* based his position on a Midrashic work called פרק חסרות ויתרות. This Midrash questions the use of *sin* instead of *samach* in the Torah and provides explanations for it in specific words. For example, in *Parshas Toldos*: "Why is *Eisav* עשו עשו with a ש (and not עשו)? Because in the future he will be as if moth-eaten (עש)."

continued on pg. 4

continued from pg. 3 type there. The writer understood from these Midrashim that the ש has no identity of its own and is only a kri/ksiv. R' Hai dismisses this based on several points; the פרק חסרות ויתרות is not necessarily authoritative (במשניות החיצוניות); it has not been accurately preserved (there are many textual variations among the manuscripts of this Midrash), and furthermore, the expositions therein are Aggadic and not the simple meaning of the text.

What does seem clear from the פרק חסרות ויתרות is that the ש and ס do in fact share an identical pronunciation. If there were a difference between the sound of ש and ס then it would make no sense to ask why Eisav is written with a ש - just as no one would ask why Eisav isn't written עמו!

We find this in Yoma 75b as well: כתיב שליו וקרינן! סליו, and the same can be found in the Mesorah to Hosea 2:8 which uses the expression חמיין שין וקרינן סמך. Prima facie they seem to imply that the sin is a form of kri/ksiv.

TRANSLITERATION

It would seem self-evident that the letter ש should serve no function at all in the transliteration of foreign words to Hebrew. Any word with an "s" sound could be ably and unambiguously represented by ס.

It is surprising, then, to notice that Rashi, in his numerous "לעז" translations that appear throughout the Torah and Talmud, chooses to use ש instead of ס for "s".³ For example, seines בריאות - שיינ"ש; desanfants ערירי - דישאנפנטי"ץ (Gen 41:5); fosses קברים - פוש"ש; escurel (Avodah Zara 69b).

Most people, being unfamiliar with Old French, simply are led to believe that the ש represents a "sh" sound. This is impossible as Old French has no "sh" phoneme at all.⁴ The fact that Rashi's commentary is almost always unpunctuated doesn't help. (The popular Hama'or edition of Mikraos Gedolos tries to be helpful by vowelizing the la'az transliterations. Unfortunately, they got some of them wrong. While they correctly spell fosses פו שיש"ש they made disenfants into דישאַנפנטיץ.)

Now the fact that Old French had no "sh" sound makes the ש a bit less misleading. There was no danger of mistaking the sin for a shin by anyone familiar with the language, and anyone unfamiliar with the language would have no use for the la'az anyway.⁵ But that still doesn't explain why Rashi would prefer ש over ס.

And it's not just Rashi. Tosafos in several places transliterate "s" as ש too. Rabbi Yaakov of Orleans is referred to as ר"י, מאורלייני"ש. Another Tosafist with a ש to his name is ר"י שירליאון, who is referred to by many Rishonim and whose Tosafos on

Berachos have been printed. שירליאון is a transliteration of his secular title - "Sir Leon".

It isn't just French. This phenomenon of transliterating "s" as ס transcends borders and languages. Some examples:

- Maharil, the 15th century German authority on Ashkenazic custom, spells German words exclusively with ש, e.g. האקמעשר hackmesser (butcher knife) and ווישקרוט weisskraut (white cabbage).

- The famous and beautiful illustrated Haggadah printed in Venice in 1609 has captions in Yiddish. These captions use ש without exception, e.g. הא לחמא עניא is translated דש איז דש ברוט (das is das Brot), and עשין אוכלים is דש ברוט (essen).

- The names of cities all over the world can be found in all the classic Torah works spelled with ש for "s", e.g. ליסבונה - Lisbnon - קושטנטנינה - Constantinople, שונציין - Soncino.

- The Bach, Maharsha, and Rema are commonly referred to by the last names, סירקש, איסרלש, and איידלש, respectively. None of these are family names per se. The Bach is called after his mother, Sirka (or Surka, perhaps a variant of Sara?), Maharsha is named for his mother-in-law Eidel, who supported his Yeshiva, and Rema for

his father Isser'l. The ש at the end of each of these names is a possessive pronoun, Sirka's, Eidel's, Isser'l's. All these names are commonly spelled ending with ש although is Rema's case it is sometimes found with ס.

Also fitting this pattern is the author of Be'er Hagolah, משה רבקה - Moshe Rivkah's.

- I have examined several works in Ladino, which is to Spanish what Yiddish is to German, that is, Spanish language spelled with Hebrew letters. In most cases the "s" is transliterated as ס. One haggadah, however, printed in Livorno in the 19th century, uses a mix of ש and ס. For example, אשר קדשנו במצותיו וציונו, que nos santifico קי נוש שנטיפיקו קון שוש אינקומינדנסאס con sus encomendensas.

There must have been some method for choosing when to use ש and when to use ס. Perhaps the time of תשכילו will come soon and we will know the answer.



The Venice Haggadah 1609

¹ They are: Megillas Eicha, Tehillim 25, 34, 37, 111, 112, 119, and 145, and the end of Mishlei 31 ² Ginzei Schechter Vol II p. 88. JTS, New York 1929 ³ There are six exceptions that I know of. They are all Arabic or Italian words, not French, leading some to claim that those translations were not written by Rashi. ⁴ Neither did most ancient languages, including Latin, which explains why Hebrew names in Tanach with ש are commonly transliterated to "s" - Simeon, Samson, Solomon. This is unrelated to the reverse phenomenon that we are dealing with. ⁵ Rabbi A. M. Glantzer shows in his work אמנם that Rashi's French translations are usually not intended to tell us the meaning of a Hebrew word in French, but to illustrate linguistic issues by showing parallel phrases in French. For example, in Gen 41:5 where Pharaoh dreams of the good stalks sprouting, Rashi translates בריאות as seines to illustrate that vegetable life could be described as "healthy" despite not being animate. (This point resolves the difficulty faced by every student of Chumash who wonders why Rashi did not translate בריאות as seines the first time it appears, in verse 3 regarding the robust cows.) - In Ex 14:11 he translates תמבלי אין קברים as si pour alliance di non fosses to illustrate the use of the double negative, because the Hebrew literally reads "for lack of no graves". Hence the "ל" isn't intended for a reader already fluent in French.

עלה תורה continued from pg. 1 חבושין בבית האסורים, דזה מועיל רק על המצוה המוטלת על האב דאמרינן שכיון שהוא אנוס אין מצוה זו מעכבת בו, וכמו שהתינוק בעצמו היה חולה שאינו מעכב בעשיית הפסח, ד"המול לו כל זכר" אמר רחמנא וכיון שהוא חולה ואינו יכול להיות נימול אין המילה מעכבת בו, וה"ה היכא שאביו אנוס אין מצות המילה מעכבת בו. אבל אי נימא דמצות הבן להיות נימול היא המעכבת, אף אם האב אנוס עדיין מילת בנו מעכבתו מפסח, שהרי סוף סוף התינוק בריא וראוי למילה ויש עליו מצוה להיות נימול. ומשום הכי הוכרח רש"י לומר דהמעכב היא המצוה המוטלת על האב והאם.