

עלים

עלון שבועי משלחן מערכת מכון עלה זית

שנה רביעית: גליון כד | שבת קודש פרשת כי תשא | כב אדר א ה'תשפ"ד

עלה מצות מי כשר לאפיית מצות

ע"פ ספר מועדי שלמה - פסקי הלכות מהגאון רבי שלמה אליהו מילר שליט"א בעניני פסח, נערך ע"י הרב עזריאל יהודה געשטעטנער שליט"א

נער בן י"ג שנים באפיית מצות

בעבודת "לישת המצות" יש להחמיר שלא יעבוד אלא מי שיש לו חתימת זקן, וכן בעבודת "שפיכת המים" לתוך הקמח, אמנם "בשפיכת המים" יש להקל אם גדול עומד על גביו ואומר "לשם מצת מצוה", ועבודת "ניקור המצות" [עשיית הנקבים במצות] יש להקל שיעשה גם מי שהגיע לגיל י"ג שנים ויום אחד.

נאמנות על עצמו שהוא גדול

נער בן י"ג שנה ויום אחד, נאמן לומר על עצמו שכבר הביא שתי שערות, והרי הוא כגדול וכשר לכל סדר אפיית המצות.

יהודי מחלל שבת באפיית מצות

יהודי מחלל שבת בפרהסיה אינו כשר כלל לעבודות אפיית המצות, אמנם אפשר לעשות את עבודת אפיית המצות על ידי יהודי "שומר מסורת" אע"פ שאינו שומר תורה ומצוות, ובלבד שיודיע לו ענין "השימור לשמה" שזה מחמת ציווי התורה, ולא מנהג "אמירה בעלמא", ואותם המדקדקים שמחזרים הרבה שיהיו כל המתעסקים במצות אנשים יראים ומדקדקים, אם אותם אנשים אינם עושים במלאכה כראוי, יוצא שזכרם בהפסדם."



הגר"י בעלסקי זצ"ל עם יבלחט"א הגר"ש מילר שליט"א

עלה חיזוק עמו אנכי בצרה

ע"פ קונטרס ארח משפטיך - דברי חיזוק שנאמרו בעתות צרה וצוקה מאת הגאון רבי אליהו חיים סווערדלאף שליט"א, יו"ל ע"י הרב יעקב הלוי וואזנר שליט"א

ויחל משה את פני ה' אלהיו (שמות לב, יא), כשעשו ישראל אותו מעשה עלתה חמתו של הקדוש ברוך הוא וכו', עמד [משה] ולמד סנוגריא על ישראל וריצה אותם לאביהם שבשמים (שמות רבה מג, ב).

בחכמה ומוסר (ח"א מאמר צט) כתב הסבא מקעלם בזה"ל, והנה לא זכה מרעה"ה לכל הזכות הנ"ל, עד שהתעורר ללמד סנוגריא על ישראל, פי' להשתתף בצערם. כי הנה ראשית הביאוגרפיה של מרעה"ה כתיב, ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם, ופירש רש"י 'נתן עיניו ולבו להיות מיצר עליהם', פירוש לא הניח הדבר הזה על הטבע הפשוט, להצטער בצער זולתו כששומע מצער, ואחר שעה ישכח, אבל הוא נתן עיניו, פירוש עיני השכל של הציר, כי הציר הוא בשכל, ונתן שכלו לצייר תמיד צערם, עד שידאג לבו עליהם כדואג לעצמו וכו', כמו שמבואר באבות (פ"ו) מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם - אחד מהם 'נושא בעול עם חבירו' - פירוש כאילו הוא עצמו נושא העול עכ"ל.

ומבואר שזכה משה רבינו להיות מנהיג ישראל, מפני המדה של 'נושא בעול עם חבירו' וזהו ה'ביאגרפיה' שלו שהיה איש הכלל ולא איש פרטי.

צריכים לצייר ע"י 'עיני השכל של הציר' צערם וסבלותם של 'אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה' [ולפחות בעת שאנו אומרים תהילים]. מאות אלפי אנשים נעקרו ממשפחותיהם לעמוד וללחום על ה"front", ואף אותם שאינם לוחמים בפועל, צריכים כל שעה לברוח אל המקלט, ולפעמים צריכים לשהות שם שעות ארוכות, ה' ירחם.

מרן הגר"י ז"ל אמר אודות מידת הבטחון, דבטחון לא שייך אלא בזמן שהאדם מכיר ומבין עומק הצרה, ומרגיש שהוא עומד בצרה, דאז שייך לבטוח בה' לצאת מן הצרה. אבל מי שאינו עומד על עומק הצרה, אינו יודע שיש צרה כלל, וא"כ לא שייך אצלו מידת הבטחון, דהרי חסר לו ידיעה שהוא עומד בצרה.

ולכן עלינו להכיר ולהבין גודל הצרה שבו אנו נמצאים, דכפי הנראה אין העולם מרגישים גודל הצרה לעומקה. הנה בשנת תרפ"ט, לאחר הפוגרום הנורא בישיבת חברון, ונהרגו שם שישים ושבעה אנשים, נרעשה כל העולם, שנהרגו כמות אנשים כזו בבת אחת, ומה שאירע עתה - שנהרגו אלף וארבע מאות איש ביום אחת! האם יש לנו השערה בגודל המספר הזה. ומה שיש טוענין - 'נעריש'ע זאכען' - שכל אותן שנהרגו לא היו אלא חילונים ומחללי שבת, הרי כבר אמר החזו"א ז"ל בשעתו, שכל החילונים דין 'תינוק שנשבה' יש להם, שהרי נתגדלו כולם על דת אבותם, [וכ"ש בימינו, שהם גידולי גידולים מאותן תינוקות שנשבו], וקיי"ל 'עיי' רמב"ם פ"ג הל' ממרים ה"ג) דמחויבים כל ישראל

להציל אותן, ומחויבים אנו לדאוג בעבורם, ומלבד זאת, כמה מאותם שנהרגו רח"ל היו שומרי תורה ומצות. ובנוסף לזה, היום הישמעאלים זורקים רקטות ומגיעים לאשקלון ולאשדוד, והם רוצים להגיע אף לירושלים ה' ישמרנו, באופן שכל אחינו בני ישראל שבארץ ישראל, נמצאים במצב של צרה. וזאת ועוד, שישים חמש מאות אלף בנ"א - אותם הדרים בדרום ובצפון של א"י, שהוצרכו לעזוב את ביתם, וגם פרנסתם, והם גולים ממקום למקום ביישובים אחרים, וכי יש צרת הכלל גדול מזה! ולצרה כזאת איך לא נרגיש כל אחד ואחד?! וע"י כח הציר ונשיאות עול, נעשה האיש 'איש הכלל' ולא איש פרטי, וע"י זכות 'הכלל' זוכה בזכות התורה, וכמשנ"ת.



הגאון רבי גרשון ווינפלד זצ"ל עם יבלחט"א חתנו הגר" אליהו חיים סווערדלאף שליט"א

הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א							
ערב שבת		ליל שבת		יום השבת		מוצאי שבת	
12:40	הדלקת נרות	5:31	סו"ז קר"ש מג"א (לפי האופק) וגר"א	8:33/9:18	ג' כוכבים קטנים רצופים (8.5 מעלות)	6:31	מנחה גדולה (גר"א)
2:59	שקיעת החמה (צריך להחמיר ב' דקות)	5:49	סו"ז תפילה מג"א (לפי האופק) וגר"א	9:48/10:15	ע"ב דקות	7:03	ט' שעות (להתחלת סעודה)
3:27	מזל מאדים (למאן דחש ליה)	6:09-7:09 (ו"א 5:57-6:57)	חצות (סעודת שבת להב"ח)	12:09	ר"ת לחשבון 16 מעלות \ אכטיל	7:11/7:21	מנחה קטנה (איסור מלאכה)
5:03	זמן קר"ש של ערבית (לערבית, ולפני הסעודה)	6:26	שקיעת החמה	5:50	חצות הלילה למלוא מלכה	12:08	פלג המנחה (מג"א לפי אופק)

הפליא לעשות הרב משה ברוך קופמאן שליט"א להעתיק דברי רבותינו גדולי הדורות בביאור ענייני ורמזי המנורה וקנותיה, ובעלים' הפרשת תרומה הביא מקורות שהמנורה מרמזת לתורה שבע"פ, ובעלים' הפרשת תצוה הביא מהמלבי"ם שכתב שהמנורה היא נגד החכמה.

ראוי לציין לזה מש"כ ביערות דבש (ח"ב דרוש ז), וזה תוכן דבריו בקיצור נמרץ: שבעה נרות הם שבעה חכמות, ושבעה נרות הם חכמת חיצוניים, ונר מערבי היא חכמת תורתנו הקדושה, שכונה במערב, וכל החכמות משתלשלות מתורתנו, ומשם מקורם ושמה ישובו כי כולם נערות המשרתות את המלכה כמש"כ הרמב"ם, וכולם צריכים לתורתנו, חכמות גימטריא שהיא חכמת המדידה, ונכלל בה חכמת המספר ותשבורת ואלגעברא, צריך מאוד למדידת עגלה ערופה ומדידת ערי מקלט... חכמת המשקולות שהיא חכמת מיכאנק"י צריך לבי"ד לדקדק להבין במאזני צדק ועול כו' ע"כ. והאריך עוד להראות בשאר חכמות [יותר משבעה] שהם נחוצים ג"כ לתורתנו.

ומסיים וז"ל כל חכמות בניות על הקדמות מושכלת ראשונות יולידו שניות והמושכלות ראשונות בניות על החושים ולכן יקרה בהן טעות... אבל מה שמושג ע"י רוח הקודש א"צ הקדמה ומושכל ראשון והצעה וסדר לימוד, רק מושג מעצמו ולכן לא יפול בו הטעות... ולכן השיגו בעל רוח"ק יותר מה שנלאו חכמי מחקר ולמצוא לו מופת כי רוח"ק למעלה ממושכל כו'. ולכן כאשר כלה השמן בכל הנרות, ולא הספיקו הבנה ובעיית ומושכלת ראשונות להשיג עוד, וקצרה יד המושכל להשיגו היה נר מערבי דולק מעצמו בלי שמן. ומה שקצרה יד המושכל להשיגו בעל רוח"ק עכ"ד.

ולדעתי, בצחות לשונו רימז הגרי"א למחלוקתו עם החכם צבי, שנערה אחת טענה שפתחה תרגולת ומצאה אותה חסרת לב. ופסק הח"צ שאינה טריפה, שמאחר שא"א לבעל חי לחיות בלי לב, על כרחך טענה הנערה ובאמת היה לתרגולת לב וחתול אכלו. הגרי"א אייבשיץ בספרו כרתי (סימן מ) חלק עליו בתקיפות, שאין לנו להכשיר דבר שע"פ דברי חז"ל הוא טריפה. ואולי כנגד מש"כ הח"צ "ומי זה אשר ערב את לבו לפפקק על דברים ברורים מוסכמים אשר מעולם ומושכל ראשון בפי כל בריות", כתב ביערות דבש דרוש הנ"ל, "כל חכמות בניות על הקדמות מושכלת ראשונות יולידו שניות והמושכלות ראשונות בניות על החושים ולכן יקרה בהן טעות... אבל מה שמושג ע"י רוח הקודש א"צ הקדמה ומושכל ראשון והצעה וסדר לימוד רק מושג מעצמו ולכן לא יפול בו הטעות... ומה שקצרה יד המושכל להשיגו השיג בעל רוח"ק".

ישירי אצלנו, סטאטן איילנד

תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות

בענין מה שהובא בגליון (פרשת תצוה) בשם הרב מפוניבז' שבמילת 'תיקו קורין אותו 'תשבי' להדגיש שיכול להורות בתואר אדם שבא מעיר תושב, ולא בתורת מלאך שתורה לא בשמים, עדיין יש להעיר שהרי אליהו היה ג"כ מעיר גלעד, וא"כ נימא גיק"ו ולא תיק"ו.

אך ראיתי בספר סדר היום (סדר הבדלה) שנקרא 'תשבי' מפני שרק הוא תושב אמיתי, שכל בני אדם גרים בעולם, שהיום כאן ומחר בקבר, לא כן אליהו שלעולם לא מת והוא לבדו קרוי 'תושב', שנתיישב בעולם הזה יותר מכל אנשי דורו. וא"כ א"ש למה קרוי דווקא תשבי, שדווקא מחמת זה מותר להורות - כדברי הגרי"ז שהובא במאמר הנ"ל, שאליהו לבדו יכול להורות לעתיד לבא, מפני שהתורה צריך לעבור במסורת ואליהו הוא היחיד שלא מת מכל בעלי המסורה.

אגב כדאי להזכיר, שידוע שמרן הגרי"ז הקפיד ללמד התלמידים בכל תיקו בשי"ס שהוא ראשי תיבות "תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות", והיה מתרעם על המלמדים שמפרשים תיקו "אז מען בלייבט שווער", ואמר שחז"ל רצו להשריש בתוך לימודנו את האמונה והצפיה לישועה, ואין למנוע זאת מן התלמידים.

בברכת גאולה וישועה, יאסף אונג

מילת בגד ומילת תיקו

בענין מש"כ ידידי הרב הלל שמעון שימאנאוויטש (גליון פרשת תצוה) ש'בגד' ו'ביגדה' יש להם שורש אחד, כיון שלבישת בגדים באה מחמת בגידת אדם הראשון. נראה שהטעם הפשוט הוא ששורש 'בגד' מורה על הסתרה, והבגד מסתיר גוף האדם והבגד מסתיר כוונתו האמיתית. ויש לציין שהקשר בין שני ענינים אלו מופיע גם במילים אחרות, כגון מעיל/מעילה, וכן 'חליפה' הוא משורש חלף שיש לו משמעות של רמאות, וכטענת יעקב על לבן ש"החליף" משכרתו (בראשית לא, ז). גם באנגלית מציינו קשר זה שהמילה cloak משמשת להסתרת הגוף ולהסתרת הכוונה.

ולענין מה שהביא הרב גרוס (בגליון שם) בביאור המילה תשבי. אציין שבזוהר (צו רע"מ כז, ב) איתא וז"ל, וכל תיקו דאסורא לחומרא, איהו תיקו חסר ׳ דלית ליה תיקון. חסר נון דאיהו עלמא דאתי. דתיקו דעלמא דאתי שתיקה כגון שתוק כך עלה במחשבה, ע"כ הזוהר. ואולי מזה בא המושג שכל תיקו לא עתיד להתברר עד שיבא אליהו בעלמא דאתי, כדברי הזוהר. ונראה שיש גם נפ"מ למעשה בפירוש המילה "תיקו", הדנה המהרש"ל (ב"ק פ"ב סימן ה) כתב שבמקום שהגמרא סיים בתיקו אין לפושטו מקום אחר. וכבר הוכיח ביד מלאכי (כללי התלמוד תרלה) בראיות ברורות מכמה מקומות שהראשונים לא סברו כן. ונראה שלדעת הזוהר ופתגם העולם שאין תשובה לתיקו עד שיבא אליהו, מובנת דעת המהרש"ל, אבל לפי הפירוש הפשוט בתיקו אין סיבה לחלק בין תיקו ובין שאר ספיקות שבגמרא, וכשיטת הראשונים.

יבא ראל

מרבין בשמחה

בגליון פרשת תצוה (עלה אדר) נזכר ענין משנכנס אדר מרבין בשמחה. רציתי לעורר, שהלשון המורגל בפי הבריות "משנכנס אדר מרבין בשמחה" - זה לא מציינו בגמרא, ברמב"ם וש"ע. אכן כן הוא במשנ"ב (סי' תרפו ס"ח).

וכך הוא לשינא דגמ', ששינו במשנה בתענית (כו): משנכנס אב ממעטין בשמחה, ובגמ' שם (כט): כשם משנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר

מרבין בשמחה, הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי וכו' למצי באדר דבריא מזליה, עכ"ל. וע"ז גופא דיינינו, למה לא נאמר בדרך ישר (בלי "כשם") - ת"ר משנכנס אדר מרבין בשמחה, אתמהא.

ורחש לבי לומר שחז"ל העירו לנו בזה דרך חיים ותוכחת מוסר. מנהג העולם, כשהמדובר הוא באבלות, כגון לויה רח"ל וכדו', כולם נותנים לבם ומרגישים שצריכים להיות שם (והמבין יבין), וגם אם בגלל השתתפות בלוית המת בא מאוחר לעבודה אין עליו שום תרעומות, וכולם מבינים ומצדיקים אותו. אך כשמדובר בעניני שמחת ברית מילה וכדומה, אין דעת הבריות נוחה אם מתרץ עצמו שאיחר מחמת כן. ואף גם אין רודפים לילך לשמחת נישואין באותו חפץ לב. על זה באו חז"ל להורות לנו "כשם משנכנס אב ממעטין בשמחה", דהיינו כשם שבאבלות נותנים לב להשתתף והבריות מבינים את הצורך בזה, "כך משנכנס אדר מרבין בשמחה" - אותו ההרגש של נשיאות עול ושימת לב צריך להיות גם בשמחתו של הזולת.

בברכה, יאסף אונג

I found Rabbi Szymonowitz's article on bigdei kehunah very original and interesting. Perhaps a piece from Rav Yosef Engel's Beis Ha'Otzar supports the idea that the bigdei kehunah are meant to add beauty to the Kohanim.

In Klal Beis 10, Rav Engel discusses the question of whether the garments were integral to the avodah, or were meant to provide the status of kehunah. He leans towards the latter, and supports this with a comment of the Ohr Hachaim Hakadosh. Perhaps this upholds the idea that the garments were essential to the achievement of kapparah on behalf of the Kohanim, and not simply clothing that was needed for the avodah of the Mishkan/Mikdash.

All the best and continued hatzlachah, Issac Rice

Regarding the role of begadim in a world of pure intellect, a brief addition to my article:

When Dovid was being pursued by Shaul Hamelech, he ran to Shmuel Hanavi. When Shaul came after Dovid, the passuk says that Shaul was overtaken by a spirit of prophecy, and "he too stripped off his clothes...and lay naked all that day and all night" (Shmuel I 19:24).

Radak and Ralbag explain that nevuah attaches a person to the intellect, stripping its possessor of all mortal senses and thereby causing the Navi to shed his clothes. This is very much in line with the idea that before the sin of the Eitz Hadaas, when the world had only one value - true intellect - being unclothed was not wrong.

Skimon Szymonowitz

ע"פ ספר הרכסים לבקעה מאת מוהר"ר יהודה ליב שפירא זצ"ל והערות בעריבה מסלה' מהמהדיר הרב אליעזר קאהן שליט"א

הגאון רבי יהודה לייב שפירא נולד באלטונה בשנת תק"ג, ונפטר בשיבה טובה בגיל צ"ג בשנת תקצ"ו. שורשו ממשפחה מיוחסת שהתגוררה בפרנקפורט דמיין, ועל שם זה היה מכונה ר' לייב פרנקפורטר. היה דודו זקנו של רבי שמשון רפאל הירש. ר' לייב התפרנס מיגיע כפיו, אך עיקר עסקו היה בתורה ובהרבצתה, ועמד בקשרי תורה וחכמה עם רבני וחכמי דורו.

את ספרו 'הרכסים לבקעה' הדפיס ר' לייב באלטונה שנת תקע"ה. הספר הוא פירוש התורה על דרך הפשט, החותר לברר את כוונת התורה באופן נוקב היורד לעומק השיתין. הספר מושתת על פירוש הכתובים כפי המשמעות המקורית המדוייקת כפי שעולה מלשון המקרא. ענין זה כולל בתוכו בירור המשמעות של מילים נרדפות, הבנה דקדוקית מעמיקה, בחינת הפסוק ע"פ עניינו במקומו בלי להזדקק לידיעות ממקומות אחרים, וכן הבנת הפסוק ע"פ טעמי המקרא. ר' לייב משיג על פירושים שהינם מוטעים לפי דעתו, ובפרט הרבה להשיג בתוקף על ביאור רמ"ד (משה מנדלסון) לתורה, וגם אינו נושא פנים לקטן כגדול.

ספר 'הרכסים לבקעה' התחבב על מפרשי הפשט שבאו אחריו, דוגמת הכתב והקבלה, רבי שמשון רפאל הירש, רבי דוד צבי הופמן, מחוקקי יהודה ועוד - והם מצטטים ממנו רבות. הספר חזר ונדפס כמה פעמים, ועתה בשלבי עריכה לקראת מהדורה חדשה ומדוייקת ע"י הרב אליעזר קאהן שליט"א בהוצאת מכון 'עלה זית', בתוספת הערות מחכימות, הארות, מראי מקומות, וביאורים. לע"ע נדפסה מהדורת דוגמא לפרשת בראשית וכי תשא, ואי"ה בהמשך תושלם המלאכה לשמחת לב שוחרי תורה.

אך את שבתתי תשמרו כי אות הוא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדשכם... ושמרו בני ישראל את השבת... ביני ובין בני ישראל את העולם כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ ובוים השביעי שבת וינפש (לא, יג-יז). [בחידישי מרן ר"ז הלוי עה"ת פרשת כי תשא כתב, שבשבת איכא ב' דברים, חדא שהיא 'זכר ליציאת מצרים' שהיא יסוד לבחירת וקדושת ישראל. וזהו מה שנאמר

"כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדשכם", והשני, שהיא "זכרון למעשה בראשית", וזה האות שנאמר אחר כך "כי ששת ימים וגו'"]

ובספר הכתב והקבלה (דברים ה, טו) כתב שאכן "דעת רוב המפרשים שהתורה נתנה ב' טעמים למצות השבת, בעבור שמצאו בדברות הראשונות זכרון הבריאה, ובדברות השניות זכרון יציאת מצרים". אלא שהאריך לסתור דעה זו, וטען "שלמי שיתבונן היטב בעומק פשוטן של המקראות יתברר שזו הסברא רחוקה מן האמת, ושמעולם לא היתה כוונת הכתוב לתת אלה ב' הטעמים למצות השבת, ותחלת בריאת העולם אינו הטעם שבעבורו נצטוונו על השביתה ביום השביעי, רק הוא הטעם על היות יום השביעי מקודש יותר משאר הימים, ומפורש כתוב בבראשית ויקדש אותו כי בו שבת וגו', ושם לא צוה כלום על השביתה בו, וכן בדברות הראשונות לא אמר על כן צוה ה' אלהים לעשות את יום השבת אצל זכרון בריאת העולם, רק אמר על כן ברה ה' את יום השבת ויקדשהו, והפרש רב יש בין קדושת היום ובין השביתה בו ממלאכה, שהרי הקדושה אפשר שתתמוז לבחינות ולסגולות אחרות שתהינה לאותו היום, אף אם יעשו בני אדם בו מלאכה ועכ"ז היה היום קדש כי כבר נתקדש בעת הבריאה", ועיי"ש שכתב לסתור גם הטעם השני שכתבו שהוא זכרון יציאת מצרים.



ומסיק בעל 'הכתב והקבלה' שהטעם האמתי נלמד מן הכתוב "אך את שבתותי תשמרו כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה' מקדשכם", שפשוטו יורה כי ה' נתן לנו השבת למען תהיה לנו לאות שאנחנו עמו, עיי"ש שהביא

זה בשם קודמיו וצ"ע למי כוונתו.

אמנם בספר הרכסים לבקעה כאן כתב הגרל"ש בחריפות לסתור דעה זו הטוענת ששמירת שבת אינה זכר לבריאת העולם, וז"ל:

אות היא כי ששת ימים - [שמירת השבת] היא אות וראיה לזכרון שעשה הכל בששת ימים ובשביעי שבת. 'כי זה, [פירושו] כמו "לדעת כי אני ה' מקדשכם" - שאני מקדשכם. ופסוק זה הורס דברי אחד מחקקי לב במצות שבת בדברות האחרונות.

ונראה שכוונת הגרל"ש לסתור הדעה הנ"ל שהובאה בספר 'הכתב והקבלה' ששמירת שבת אינה לזכור כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, ואילו בפסוק כאן מפורש שמצות 'ושמרו בני ישראל' היא כדי לדעת זאת.

מסוים, אלא כל שהעיסה עומדת באופן שניכר עליה שהיא "עזובה" מלהתעסק בה חיישינן שמא החמיץ, ושיעור זה הוא יותר מדקה אחת אבל אין הדבר ברור בדיוק כמה הוא שיעור זה. וכן בשו"ת ישא יוסף (ח"ג או"ח סימן צט), הביא ששמע מהגרי"ש אלישיב זצ"ל ד"מיד" שכתב השו"ע היינו כחצי דקה וכל ששה פחות מזה אין שום בעיה, ואחר הבירור בדעתו יצא שאחר העריכה ורידוד (ניקור המצה) חשש הגריש"א זצ"ל יותר לחימוץ, כיון דכבר נתעסק הרבה בידים וממילא רק עד חצי דקה, אבל בראש השלחן עד דקה שלימה, וסבר שאין לאסור פחות מזה אפילו למהדרין. ועיין במעדני שלמה (שם) במה שהביא מהגריש"א זצ"ל שעד דקה מהני. ומעין זה כתבו בחוט שני (פסח עמ' קנב ס"ק ב) ובמגילת ספר (ענינים שונים ח"ב עמ' קב) שעד דקה אין לחוש. ובקובץ הלכות (פסח פרק ב ס"ק ו) הביא שהשיעור בין דקה לשתי דקות ע"ש.

יוצא לנו מכל הנ"ל שעל אף שיש הרבה חולקים על דברי הרא"ש, ודאי שיש לזיהר ולהזדרז בכל האפשרי ואפילו בעת העריכה, רק שבדיעבד ודאי שאין להחמיר בפחות מדקה. ומהזמן שנגמרה המצה ונעשו החורים ומוכנה ליאפות, ורק ממתנינים להכניסה לאופה, יש יותר להזדרז, כיון שזה נראה לי עיקר זמן תחילת הרא"ש דנעשה כבר מצה שנגמרה כבר העסק בה ומוכנה ליאפות (וכנראה שזו היתה דעת הגריש"א זצ"ל).



הגר"ר ב"ר יוסף קרליץ זצ"ל עם הגר"ר דן אונגריש זצ"ל

ומכל מקום אם לא שהו יותר מדקה המצות מותרות, והוסיף בפרט היום שהעמילה והשולחנות הם ממתכת (metal), והבצק מתחמם פחות, ע"ש. המעדני שלמה (עמ' קלה) הביא שדעת הגריש"א אוירבאך זצ"ל היה שאין לזה שיעור קבוע או

שיעור הזמן של "מיד מחמיץ"

ע"פ קונטרס אור השלחן על הלכות אפית מצות, מאת הרה"ג ר' אהרן יחיה עזר שליט"א

כתב בשו"ת הרא"ש (כלל יד סימן ד) שאם הניח העיסה בלי עסק לאחר שנתעסק בה בידיים, 'מיד יחמיץ'. וכ"כ השלחן ערוך (תנט, ב) בלי חולק. המאמר מרדכי (שם) כתב על זה שאפשר ד'מיד' לאו דוקא ממש, אלא שאין להקל בלי ראייה, והרבה מקילים בזה להניחה זמן מה כל שאינו זמן ארוך ומ"מ אינו נכון, ע"ש. וכן הביאו המשנה ברורה (תנט ס"ק יח), רק כתב שמכל מקום לכתחילה בודאי יש לזיהר מלהניחה כך אפילו רגע אחד אם אפשר.

מכל מקום דעת הפוסקים למעשה, ששיעור 'מיד' אינו מיד ממש. הערוך השלחן (תנט ס"ק י) כתב ואם המצה כבר עשויה ואין מקום בתנור לאפותה ומוכרתת לשהות איזה מינוטי", טוב שתחזור ותשברה ותחזור ותלוש ותגלגל כדי שלא תשאר המצה בלי עסק.

האור לציון (ח"ג עמ' קלב ס"ק ו) כתב שלכתחילה ודאי שיש לזיהר בזה, ומכל מקום אם לא שהו יותר מדקה המצות מותרות, והוסיף בפרט היום שהעמילה והשולחנות הם ממתכת (metal), והבצק מתחמם פחות, ע"ש. המעדני שלמה (עמ' קלה) הביא שדעת הגריש"א אוירבאך זצ"ל היה שאין לזה שיעור קבוע או

עלה לשון

Holy or of Holies

Rabbi Shimon Szimonowitz, Machon Aleh Zayis

Ramban explains that the *shekel* minted by Moshe Rabbeinu was called “*shekel hakodesh*,” the *shekel of kodesh*, because it was used for “*kodesh*” purposes.

Ramban continues by explaining the term “*Lashon Hakodesh*” in the same vein – as the language of holiness:

Chazal call it Lashon Hakodesh because the words of the Torah, and the prophecies, and all words of kedushah were expressed in that language. It is the language in which Hashem spoke with His nevi'im and with Klal Yisroel.

There is another place where Ramban discusses *Lashon Hakodesh*. When Yosef revealed himself to his brothers he stressed “כי פי המדבר אליכם.” The Meforshim explain that Yosef meant that he was conversing in *Lashon Hakodesh* as proof that he was their lost brother. But Ramban questions this explanation:

The fact that a person in Mitzrayim speaks Lashon Hakodesh is not proof that he is Yosef. It is my opinion that Lashon Hakodesh was the language of Canaan, for Avraham did not bring it there from Ur Kasdim or Charan, as they spoke Aramaic there... It was not the language of one man alone; rather, it was the language of the entire land of Canaan, and many people in Egypt knew it, since Canaan was nearby.

My colleague, Rabbi Yehuda Roth, pointed out to me that according to some Rishonim, it is a *passuk meforash* in *Yeshayah* that it was the language of Canaan:

ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען.

[I subsequently discovered that Rav Dov Landau *shlita* in his unpublished glosses to the Ramban also refers to this *passuk*.]

It would emerge from the Ramban in *Vayigash*, that Hashem utilized the ancient language of the Canaanites to transmit the Torah and other *devarim sheb'kedushah* (see *Chasam Sofer, Vayigash ad loc.*). Accordingly, because it was incidentally the language of the *mekablei haTorah* who hailed from Canaan, it became “*Lashon Hakodesh*,” i.e. the language used for holy matters.

Rabbi Moshe Greenes *zt”l* in his commentary to the Ramban, “*Karan Pnei Moshe*,” (currently being reworked by Machon Aleh Zayis), took the position that although the superficial understanding of the Ramban would be this way, it is unacceptable that *Lashon Hakodesh* was not unique to the Avos. He therefore concludes that according to Ramban, *Lashon Kodesh* was a unique language transmitted to Avrohom Avinu by the Almighty; since Avrohom Avinu’s household with time numbered in the tens of thousands (see Rambam, *Avodah Zarah* 1:3), and they all spoke *Lashon Hakodesh*, it was eventually adopted by the other inhabitants of the land. Rabbi Greenes concedes that this is a forced explanation (הן אמת שדוחק הוא להעמיס כוונה זו בדברי הרמב”ן), but the alternative is inconceivable (אין מתקבל על הלב).

Be that as it may, the Ramban’s definition of the term *Lashon*

Hakodesh is also fundamentally different from the traditional understanding of the term. Whereas it is usually assumed that “*Lashon Hakodesh*” is “the holy language,” according to Ramban “*Lashon Kodesh*” is the “language of the holy.”

Ironically, Rambam in *Moreh Nevuchim* (3:8) adopts the more traditional meaning of the term, explaining that *Lashon Hakodesh* is inherently holy because,

This holy language has no special names for eivarei haleidah...just indirect language. And be not misled by the word sheigal to take it to mean the act of zivug, because this is not the case.

This reason is quoted in an array of contexts. The *baalei mussar* use it to emphasize the importance of *lashon nekiyah*. When modern Hebrew was being developed and explicit words were introduced to our holy tongue, many Gedolim cited the Rambam to prove corruption of the language and a reason to reject the modern version.

Yet, Ramban rejected Rambam’s approach outright, arguing that according to Rambam, Chazal should have called the Hebrew language not “*Lashon Hakodesh*” but “*Lashon nekiyah*.”

Most surprising, if not shocking, is Ritva’s reaction to the disagreement between Rambam and Ramban.

The Ritva wrote *Sefer HaZikaron* to defend the *Moreh Nevuchim* from all of the attacks on it found in *Peirush Ramban al HaTorah*. In his introduction, Ritva stated that although he personally sided with Ramban in all areas of contention (since he – Ritva – was trained in “*chochmas ha’emes*”), nevertheless Rambam deserved

a defense. True to his creed, Ritva valiantly defends the most difficult passages in the *Moreh* from the Ramban’s onslaught.

But regarding this dispute, the Ritva raises a white flag, saying that this passage in *Moreh Nevuchim* is indefensible. In his words: איני רוצה להטפל בזה. מרוב בריחתי מעיקר טעמו [של הרמב”ם] בזה. ושגגה היא היוצאה מלפני השליט.

The Ritva was able to defend Rambam’s position that the entire encounter of Avrohom and the *malachim* described in *Parshas Vayeira* was only a *mar’eh nevuah*, and to justify Rambam’s unique approach to *korbanos* in *Parshas Vayikra* [see my article in *Alim Vayikra* 5783]. Why did he surrender when it came to Rambam’s seemingly benign explanation to “*Lashon Hakodesh*”?

Perhaps the answer lies in their divergent approaches to *zivug*: the antithesis of *kedushah* according to the Rambam is the ultimate *kedushah* according to the Ramban. Rambam, in many places, denigrates it as base; whereas it is known from Ramban’s school (see *Igeres Hakodesh*) that *zivug* is very holy. If that is the case – that according to Ramban and the Ritva *zivug* is the ultimate *kedushah* – how can they accept Rambam’s explanation that the language is called *kadosh* specifically because it is devoid of any explicit mention of it?



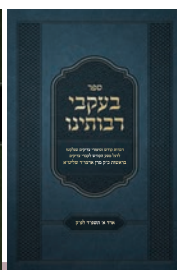
HaRav Dov Landau *shlita* with Harav Aharon Leib Shtenman *zt”l*



Rabbi Benci Mendel



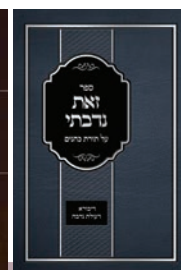
הרב שמחה העלפגאטט



ק"ת תולדות מרדכי וויזניץ



הרב ימיהו ריעדער



הרב יצחק יוסף פערסקי



מוה"ר יהודה ליב שפירא זצ"ל



הג"ר שלמה מילר



הרב פינחס שטערן