

עלים

עלון שבועי משלחן מערכת מכון עלה זית

שנה רביעית: גליון מט | שבת קודש פרשת ראה | כז אב ה'תשפ"ד

עלה חינוך

הגדרים והמסגרת - יסוד בחינוך

ע"פ ספר פניני אשר - עניני חינוך על התורה
מאת הרב משה אלימלך טעסער שליט"א

רק חזק לבלתי אכל את הדם (יב, כג).

פירש רש"י הטעם שהזהירה התורה ב'חיזוק' לא לאכול דם, וז"ל, לא בא הכתוב אלא להזהירך וללמדך עד כמה אתה צריך להתחזק במצות, אם הדם קל להשמר ממנו שאין אדם מתאוה לו הוצרך באזהרתו, קל וחומר לשאר מצוות, עכ"ל.

וכתב בדת תורה וז"ל, ובעונותינו הרבים נתמוטטו רחמנא ליצלן גדרי התורה אשר גדרם באמת מגיע עד לשמים, ואצלנו גדרם אינו גדר, ויכול אדם לעבור את גדריה כי רוח השטות שורה עליו כידוע וכו', וכן אנו הולכים ומתמוטטים רחמנא ליצלן עד כי גדרים השכל גם כן אינם גדרים וממש הוא עיר פרוצה וכו', עכ"ל. והיינו שכיון שנכנס רוח שטות באדם, ממילא הוא יכול לעבור על כל הגדרים, ואפילו גדרים השכל - כאכילת דם.

ובהמשך דבריו כתב דברים נוראים וז"ל, אכן להביננו איך פרצנו כל הגדרים ענש לנו השי"ת מדה כנגד מדה, וזו היא מחלת ה"נערווען" ר"ל, ותוצאותיה הן כי אין גם להגוף שום גדר, כידוע מחלת הנערווען שהיא מעין שגעון, אשר אין לו שום מעצור לא בדיבורו ולא במדותיו וכו', וזהו המדה כנגד מדה להבין איך שברנו ופרצנו כל הגדרים. והרפואה למחלה זו לחזק דברי תורתנו הקדושה, ולעשות דבריה כחלי אש, ולגדור פרצת דברי השכל, ובזה נתרפא בעזרת השם גם לחזק גופינו וכו', עכ"ל.

מלמדינו המשיג זצ"ל שמחלת ה"נערווען" היא מחלה שאין לאדם שליטה על עצמו ולא על מחשבותיו ולא במידותיו, והרפואה לזה היא לעשות גדרים שמים דהיינו גדרים תורה, ובכך תרפא המחלה. כי מי שחסרים לו גדרים עליו לעשות גדרים לעצמו.

ודבר זה הוא עיקר ויסוד גדול אצל המחנכים, שעליהם לעשות גדרים לבניהם ותלמידיהם. ובאמת הצעירים רוצים גדרים, והם מחכים שהוריהם ומוריהם יעשו להם גדרים ומסגרת, ודבר זה מסוגל מאוד לעליה והצלחה בחינוך.

ובזמנינו מצוי מאוד ר"ל סוגים אחרים של מחלת הנערווען הנקראת Anxiety (-חרדה) O.C.D., וזה שכיח מאוד אצל צעירים, הסובלים ומפחדים ודואגים תמיד מכל מיני פחדים שאין להם שורש, וכל הזמן מודאגים מכל צרה שלא תבוא. וכן O.C.D. שהם כל הזמן חושבים שהם אינם נקיים מספיק, ורוחצים את עצמם הרבה, וכן אלו שחוששים שאינם מקיימים את המצוות כראוי, וכהנה רבות ר"ל. וכבר כתב מרן הסטייפלר זצ"ל באגרותיו להרב יעקב גרינוואלד זצ"ל [שהיה דוקטור מפורסם בענינים אלה] אודות ענין זה, ויש לעיין שם היטב לראות את דעת תורתנו הקדושה אודות ענין זה. ויש כאלו שצריכים ורפאים מומחים והם בגדר חולים ממש, וכבר הורו גדולי זמננו הרבה פעמים להקפיד ללכת לרופאים מומחים בענין זה, והכל לפי הענין.

כמו כן מצוי כהיום שבהרבה בתים הילדים שומעים ואפילו רואים כל צרה שבעולם, וזה גורם למחלה הנ"ל. ולא טוב הדבר להראות לילדים תמונות של אסונות ר"ל, אלא אדרבה, בית שמגדלים בו ילדים צריך להיות מקום של שלום ושלוה המשומר מכל הפגמים.



הרב יעקב גרינוואלד זצ"ל

עלה בנים

תורה אחת תהיה לכם

ע"פ ספר אמת ליעקב על התורה - מהדורה חדשה
מאת הגאון רבי יעקב קמיניצקי זצ"ל
נערך ע"י הרה"ג ר' דניאל יהודה נוישטט שליט"א

בנים אתם לה' אלהיכם לא תתגודדו (יד, א).

בפשוטו של מקרא מובן הקשר שבין תחילת הפסוק בנים אתם לה' להמשך הפסוק לא תתגודדו, שהוזהרנו שלא להצטער על המת יותר מדאי, שמכיון שהמת הוא בן להקב"ה ונשמתו נצחית והיא עברה למקום טוב יותר מן העולם הזה, א"כ אין על מה להצטער ואסור להתגודד עליו, עיין בספורנו וברמב"ן. אבל לפי מה שדרשו חז"ל (יבמות יג, ב) לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, צ"ב מה הקשר בין זה לבנים אתם לה'.

והנה ידוע המדרש (איכה רבתי פ"ב אות יג), אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים - תאמן וכו', יש תורה בגוים - אל תאמן, עכ"ל. והיינו שעד מתן תורה אם אדם חשב איזה דבר שכך וכך ראוי לו לעשות, נהיה הדבר ההוא מצוה לגביו ומחויב הוא לעשותו, שהרי ברא אלקים את האדם בצלמו, וד' בחכמה יסד ארץ (משלי ג, יט), והכניס באדם חכמה מהחכמה העליונה, ונמצא שהחכמה היא הגוזרת עליו שכך וכך יעשה אם אכן האדם מבין בחכמתו שכך ראוי לעשות. אבל תורה אי אפשר לחשוב מעצמו, כי היא חכמה שמימית, אלא שנתחדש במתן תורה בהר סיני שבן-ישראל הרי הוא בבחינת בנים אתם לה' וניתנה לו תורה ולכן יכול להגיע במחשבתו לתורה, אבל זה רק לעם ישראל ולא לאומות שאינם בנים לה' אלקינו, ועל כן תורה בגוים אל תאמן.

ולפי"ז אפשר לבאר את הקשר בין בנים אתם לה' ללא תתגודדו, דמכיון שהאיש הישראלי יכול להשיג במחשבתו תורה, נמצא שמה שחושב וסובר ת"ח כגון בית שמאי בתורה הרי זו אמת ודעת תורה, וכן מאידך גיסא גם בית הלל יכול לחשוב מחשבה וסברה וגם היא תורה, וא"כ כל אחד עלול לעשות הלכה למעשה כפי שהוא מבין, דהיינו אני אעשה כמו שאני מבין בתורה, כי הרי תורה היא מה שאני מבין, וגם הזולת יעשה כפי שהוא מבין, ונמצא כנוהגין שני תורות והאחדות בכלל ישראל תתבטל. על כן הזהירה התורה שאע"פ שבנים אתם לה' אלוהיכם וכל אחד יכול להשיג תורת אמת לפי מחשבתו, אבל מ"מ לא תתגודדו אל תעשו אגודות אגודות, אלא תכריעו ע"פ רוב [או דרך אחרת] כדי שתהיה הנהגה אחת בעם ישראל למען אחדות האומה.

הזמנים לעיר לייקוואוד יצ"ו נערכו ע"י הרב משה ברוך קופמאן שליט"א		ערב שבת	
מוצאי שבת	יום השבת	ליל שבת	ערב שבת
7:29	שקיעת החמה	7:12	1:30
8:11	8:57/9:04	7:30	4:13
8:42	9:40	6:56-7:56	4:46
8:54	10:17/10:45	8:08	6:08/6:33
מועד חודש אלול: יום ג' אחר צהריים בשעה 2:37-12 חלקים.			

ראיתי את המאמר הנכבד של הר"ר יהודה ראטה (גליון פרשת עקב) בענין מחלוקת הרמב"ם והראב"ד על אותם המאמינים שהבורא הוא גוף ובעל תמונה, וראיתי לנכון להעיר שהרמב"ם בעצמו במורה נבוכים (ח"א סוף פרק לו) ביאר מדוע אין למאמיני ההגשמה טענת אונס וז"ל, אם תאמר שפשוטי הכתובים ישליכום בזה הספק, כן תדע שעובד עבודה זרה אמנם הביאוהו לעבודתה דמיונים וציוורים חסרים. אין התנצלות אם כן למי שלא יקבל מן המאמתיים המעיינים אם יהיה מקצר מן העיון, שאני לא אחשוב לכופר מי שלא יביא מופת על הרחקת הגשמות, אבל אחשוב לכופר מי שלא יאמין הרחקתה; וכל שכן במצוא פירוש אונקלוס ופירוש יונתן בן עוזיאל ע"ה ירחקו מן ההגשמה כל מה שאפשר, עכ"ל.

בכבוד רב, ישראל יואל אפרתיאלטין

הירדן הזה

בענין דיוקו של אאמור"ר ז"ל בעל מח"ס קרן פני משה שהובא בגליון עלה זית פרשת עקב, מדוע כתיב "הירדן הזה", אציין לדברי הטור בפירושו הארוך עה"ת שכתב וז"ל, "כי במקלי עברתי את הירדן הזה" (בראשית לב, יא), הוקשה לי על מה שאמר "הירדן הזה", כי הרבה היה רחוק ממנו כי הירדן גבול ארץ ישראל. ותירץ לי אחי הר"ר יהודה שהוא הפוך, ופירוש כי במקלי הזה עברתי, ויש כאן רמז למה שאמר וז"ל (תנחומא ישן ויצא ג) שנתן מקלו על הירדן ונבקע, על כן אמר "במקלי הזה", שאירע על ידו נס. ומיהו דרך הכתוב לומר כך אע"פ שאין הדבר לפניו, כמו כי "זה משה האיש" (שמות לב, א) "זה ה' קוינו לו" (ישעיה כה, ט), עכ"ל הטור. אך אאמור"ר הביא שם עוד מקומות שהפסוק משתמש בלשון "הזה" באופן שאי אפשר לתרץ כרבינו יהודה אחי הטור, וצ"ע.

חיים ישראל אפרתיאלטין פתח"ק ר' משה 35 ענינים

במה שהציע הרב הלל שמעון שימאנאוויטש שליט"א (גליון עקב) שירדן הוא ביסודו שם כללי ואינו שם פרטי של נהר מסוים העובר בין ארץ ישראל לעבר הנהר, והביא סמוכין לזה מלשון הברייתא במס' ב"מ (כא:), נראה להביא עוד סמך לדבריו מלשון הגמ' (שבת פג:): שכינו לספינה קטנה שאין נוסעים בה בים בשם 'ספינת הירדן', וזה מובן היטב אם נאמר שירדן הוא שם כללי לכל נהר קטן. וכאן דחוק ביותר לומר כמשי"כ רש"י במס' ב"מ שנקטוהו לירדן לדוגמא בעלמא, שהרי למה יכנו לסוג ספינה על שם נהר מסוים, ודו"ק.

בברכת שלום רב לאוהבי תורתך, נתקאל אוליא

העלון שיוצא מידי שבוע הוא תענוג רוחני ואני מחכה לו בכל שבת. בשבוע שעבר ראיתי קטע לגבי שם ירדן, ועל אף שהיה קטע מאוד יפה, נראה שנעלם מן המחבר גמ' מפורשת בבכורות דף נ"ה. ואציין כמה נקודות העולות מהגמ' ונוגעים לענין.

ראשית, נהר ירדן נמשך מצפון לדרום לכל אורך צד מזרח של א"י, ומקורו ממערת פמייס שהוא מקום בהר חרמון שנקרא בזמנינו 'בניאס'. ונמשך משם עם עירוב כמה נהרות אחרות לתוך ים כנרת, ואח"כ יוצא מהכנרת ונמשך עד לתוך ים המלח. ומבואר בתוס' שזה ענין של נס שלא מתערבים מימיו עם מי הכנרת ויוצא ממנה בעין.

עוד מבואר שם שהשם 'ירדן' הוא משום 'שירוד מדן', והיינו שאותו מקום שממנו יוצא נהר זו הוא מקום שכבשו אותו שבט דן (אע"פ שאינו בנחלת דן) וקראו אותו ע"ש אביהם דן. ועי' מהרש"א שנקרא כן בתורה ע"ש העתיד.

עוד מבואר בגמ' שם שבני אדם קוראים כל אורך הנהר בשם ירדן, אבל בתורה לא נקרא ירדן אלא מכנגד יריחו ולמטה, ורש"י מבאר שעד יריחו מעורב בנהרות אחרים, ומיריחו ולהלן יש בו רק מימי ירדן המקורי. ותוס' שם חולקים עליו בזה, שהרי אין רואים שום שינוי בירדן מלפני יריחו ואחר יריחו, ולכן כתבו שזה רק מדרש הכתוב, שרק החלק של הנהר מיריחו ולמטה נקרא בשם ירדן.

ואולי י"ל שמפני זה כתוב בתורה 'הירדן' בהא הידיעה, שלא כל הנהר שקוראין ירדן נקרא בתורה בשם זה אלא חלק קטן ממנו, דהיינו מיריחו ולמטה.

בכבוד הראוי, יוקב אפרתיאלטין

נהניתי ממאמרו של הרב הלל שמעון שימאנאוויטש שליט"א, לבאר הטעם שנכתב ברוב מקומות 'הירדן' בה"א הידיעה, אע"פ שבלשון הקודש שם פרטי אינו מקבל ה"א הידיעה.

אולם נראה שעדיין שני התירוצים דחוקים, הפירוש של קרן פני משה הוא ע"פ הסוד, ואין דרך הכתובים בזה. וגם ביאורו של אמת ליעקב מחודש, שלא מצאנו בהדיא בשום מקום שם 'ירדן' על נהר אחר. עוד יש להעיר על ביאור אמת ליעקב, שהרי לשון ירידה שייך בכל הנהרות, אין נהר שאינו יורד, ובמה נתייחדו הנהרות הקרויי 'ירדן' על שם הירידה. [אולם זה יש ליישב, שהכוונה על נהר שירוד ירידה חדה, דוגמת הירדן שירוד גובה של כ-470 מ' במסלולו.]

ע"פ הפשט יש ליישב באופן אחר, שהרי כידוע יש שני חלקים לירדן - החלק שמהר חרמון ועד הכינרת ('הירדן ההררי'), והחלק הדרומי שמהכינרת ועד ים המלח. עיקרו של הירדן הוא החלק הדרומי. ויש לומר שעליו מדגישה התורה בכל מקום 'הירדן' או 'הירדן הזה', כלומר החלק המסויים הזה של הירדן.

ועי' בכורות (נה, א), אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן, אין ירדן אלא מבית ירחו ולמטה. למאי הלכתא, איליאם לנודר - הלך אחר לשון בני אדם, וכל היכא דקרו ליה ירדן איתסר ליה, אלא למעשר בהמה וכו', ע"כ. ומבואר בגמ' שירדן' הכוונה על חלק קטן יותר של הירדן, שהוא ממזרח ליריחו (כ-10 ק"מ צפונית לים המלח) ועד ים המלח. וא"כ י"ל כנ"ל שמפני זה נאמר 'הירדן' בה"א הידיעה.

ויש להוסיף, שאחרי צאתו של הירדן מהכינרת - מנקודת החיבור של הירמון והירדן (כ-5 ק"מ דרומית לכינרת) ועד 'גשר אלנבי' ממזרח ליריחו

- זורם הירדן בין קירות סלע גבוהים המגיעים לגובה של עשרות מטרים, ומשם ואילך הקירות נעשים נמוכים ונעלמים. ואם כן מסתבר שבחלק הירדן שמיריחו ולמטה היו 'מעברות הירדן'. ויש לומר שמפני זה זכר בהרבה מקומות בתורה 'ירדן ירחו', וכמו שדרשו בגמ' "אין ירדן אלא מבית ירחו ולמטה".

בברכה, פנחס לפרא, בית צליל

מה בין 'מגילה' ל'ספר'

נהניתי מאוד ממאמר הרב הלל שמעון שימאנאוויטש (גליון דברים) בענין החילוק בין מגילה לספר. ברצוני להעיר ב' נקודות (שהן אחת): א. לכאורה כל ספרי תנ"ך היו בתחילה בגדר 'מגילה' ולא הוגדרו כ'ספר' עד שהחליטו אנשי כנה"ג איזה מהם לכלול בכתבי הקודש ואיזו לא. וא"כ למה יהיו המגילות הללו שונות משאר הספרים. ב. ומטונך, בתהלים גופיה (מ, ח) כתיב "הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי", ופירש"י בפרק הניזקין שם דקאי על מגילת לוט. הרי שגם הוא נקרא 'מגילה' ושוב 'ספר'.

בהוקרה, פנחס לאוהביאלטין

תגובות הרב הלל שמעון שימאנאוויטש: בענין מש"כ הרה"ג ר' יעקב עהרנפעלד שליט"א שנתעלם ממני גמרא מפורשת בבכורות דף נ"ה, אודה ואבוש שאכן נתעלם ממני גמרא זו. אולם עיקר השגתו מסוגיאי בבכורות הוא ממה שמבואר שם שירדן נקרא על שם שירוד מדן.

ולאחר שהודיתי על האמת אכפור במקצת, והוא שלא נתעלם ממני שחז"ל אמרו "ירדן - על שם שירוד מדן", אבל חשבתי שיתכן שדרשו כך אע"פ שאין זה פשוטו. דוגמא לדבר, מצאנו בגמרא (מגילה ו, א) "ומפני מה נקרא שמה טבריא שיושבת בטבורה של ארץ ישראל", וכבר העיר בהגהות יעב"ץ "שמדברי כותבי דברי הימים נודע שזה שם הנתון לה על שם קיסר רומי טיבריאוס שבימיו נבנית, ולכבודו קראוהו כך". וגם הרש"ש כבר העיר שבבראשית רבה (ר"פ כג) מבואר שנקראת טבריא ע"ש טיבריאוס קיסר. ומצאנו הרבה כיוצא מזה. ולכן לא נמנעתי מלהציע את הצעתי. ובפרט לאחר שראיתי שבעל 'אמת ליעקב' גם כתב כן, ובוודאי לא נעלמו מעיניו הבדולחים דברי הגמרא, לכן סמכתי עליו גם בדבר הזה.

ובענין מש"כ ידידי הרה"ג ר' העשי בלומנפרוכט שליט"א, שלפי סברתי בענין הגדרת השם 'מגילה', אם כן כל ספרי תנ"ך היו מגילות עד שקבעו אנשי כנסת הגדולה את מקומן בתנ"ך, התשובה היא שהחסיר תנאי אחד שהתניתי, שצריך להיות ספר שיש לו מעמד הלכתי או קאנוני למרות שאינו ממש מהתנ"ך, לדוגמא מגילת אסתר לדעת הגרי"ז שהיתה ספר שאפשר לצאת בו קריאת המגילה עוד קודם שנקבע מקומו בתנ"ך. ועל דרך זה אמרתי לגבי מגילת איכה, שהיא ספר שנכתב ע"פ הדיבור ובוודאי היתה לו חשיבות מחמת עצם הדבר אפילו אם מעולם לא היתה נעשית חלק מהתנ"ך. ועי"ד זה יש לומר לגבי שאר שלש מגילות, ואכ"מ.

וכל בהמה מפרסת פרסה ושוסעת שסע שתי פרסות מעלת גרה בבהמה אותה תאכלו (יד, ו).

האור החיים הק' (ויקרא יא, ג) מפרש לשון הפסוק ע"פ הגמ' (חולין נט, א), כל בהמה שמפרסת פרסה היא מעלת גרה חוץ מן החזיר. ועפ"י פירוש הפסוק, דר"ל כל בהמה שמפרסת פרסה וגו' בידוע שהיא מעלת גרה. והטעם שלא הוציא חזיר מן הכלל מיד לאחר הכלל, רמז למ"ש במדרש (מובא ברבינו בחיי) למה נקרא שמו חזיר שעתידי הקב"ה להחזירו לישראל להיות מותר. והוסיף האוה"ח (שם פסוק ז), שודאי לא ישתנה דין התורה ח"ו, אלא שלעתידי תשתנה מציאות החזיר ויהיה מעלה גרה, ואז יהא מותר. ולפ"ז אין שום יוצא מן הכלל, שגם חזיר הוא בעצם מעלה גרה לעתידי לבא, אלא דבזה"ז אינו מעלה גרה.

גם החת"ס (פר' שמיני) מפרש המדרש כדברי האוה"ח, ומתיר עפ"י קושיית הג"ר אברהם אבוש אב"ד פראנקפורט, שהקשה שיהיה לחזיר דין דבר שיש לו מתירין מאחר שלעתידי לבא יהא לו היתר [עיי"ש ביאור הקושיא בהרחבה]. וע"ז תירץ החת"ס כנ"ל, שודאי איסור חזיר לא יותר, אלא דלעתידי לבא יהיו החזירים מעלי גרה ומחמת זה יהיו מותרים.

אולם צ"ע בדגדה (סא, ב) איכא למ"ד מצוות בטלות לעתידי לבא, ומשו"ה עושין תכריכיין של כלאים למת, וא"כ כל איסור ליהוי דבר שיש לו מתירין. ועיינ בעין יעקב ברכות יב, ב שמביא מהרשב"א שודאי לעת"ל לא יבטל המצוות, והכוונה שלאחר המות שהמתים בעודם מתים פטורים מן

המצוות ולפ"ז לק"מ, אבל בתוס' (שם ד"ה א"ר יוסף) מבואר להדיא דגם כשיחיו בתחיית המתים יהיו פטורין מן המצוות.

ובאמת בקובץ שיעורים (ח"ב סימן כט) הקשה על הגמ' הנ"ל, הרי אחד מעיקרי הדת הוא שזאת התורה לא תשתנה לעולם, וכיצד המצוות בטלות לעתידי לבא. ותירץ, שדבר זה גופא נאמר למשה בסיני, שלעתידי לבא יהיו מצוות בטלות, ואף הביטול לעתידי הוא חלק מהתורה. ועוד תירץ, שאין הכוונה שלעתידי לבא יתבטלו המצוות, אלא הכוונה שהמתים שיחיו יהיו פטורים מהמצוות. דהא דבמתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות הוא לעולם אפילו אחר שיחיו. וכתב נפק"מ בין ב' התירוצים כמ"ש בשו"ת הרדב"ז (ח"ב סימן תרמד) דיהיב ב' תחיות, אחת פרטית לצדיקים בימות המשיח, והשניה כללית לכל באי עולם ליום הדין הגדול והנורא. שלפירושו הראשון שהזמן שלעתידי גורם שיתבטלו המצוות, א"כ בימות המשיח שודאי ינהגו כל המצוות, ממילא גם הצדיקים שיחיו יהיו חייבין במצוות, אבל לפירוש השני, הצדיקים שיחיו לימות המשיח יהיו פטורים. ומוכיח שם כפירוש השני, מהא דהוכיח הגמ' דמצוות בטלות לעתידי לבא מדתנן דתכריכי המת אין בהן משום כלאים, ולא חיישינן שיעברו איסור כלאים ברגע הראשון שיחיו קודם שיספיקו לפשוט תכריכהו, ולפירושו הראשון נתבאר דהצדיקים שיחיו בימות המשיח קודם לעתידי לבא חייבין במצוות, וא"כ אכתי תיקשי היאך יכולים לקוברם בכלאים הלא תיכף כשיחיו יעברו בלאו, אלא על כרחך כפירוש השני שאין הזמן גורם כלל, רק כל המתים שיחיו באיזה זמן שיהיה פטורין מן המצוות וילפינן ליה מקרא דבמתים חפשי.



הג"ד אלחנן וסרמן זצ"ל במחנה מתיבתא קיץ תרפ"ח

ולפ"ז מיושב מה שהקשינו דבכל איסור נימא דהוי דבר שיש לו מתירין, דהרי נתבאר דלא יתבטל שום איסור, אלא דאותם שיחיו לעתידי לבא יהיו פטורים מן המצוות.

ונתצתם את מזבחם וגו', לא תעשון כן לה' אלהיכם (יב, ג-ד).

איתא בגמ' (שבת קד, ב), כתב האזכרות [-של ס"ת] בזהב הרי אלו יגנזו, ע"כ. ובשו"ת תשב"ץ (ח"א סימן קכז) פסק שאסור למחוק שמות אלו הכתובים בזהב, שאף שהם פסולים לענין ס"ת, לקדושת השם מיהא קדשי ואסור למחוקם.

ויש לתמוה שנראה שסתר משנתו, שהרי התשב"ץ גופיה (ח"א סימן ב) כתב שאין איסור מחיקת השם בגוונא שמוחק כדי לתקן, וא"כ קשה מפני מה אסר התשב"ץ בגוונא דידן למחוק השמות מזהב, והרי הוא מוחק כדי לכתוב שמות כשרים תחתיהם.

ונראה ליישב דהנה התשב"ץ (סימן ב) שהתיר למחוק על מנת לתקן, כתב וז"ל, מיהו אפילו שם הכתוב בס"ת אין אסור למחוק אלא כשמתכוין למחוק ולאבד, אבל כשמתכוין לתקן מותר, וכ"כ בעל הלכות גדולות שאם נפלה טיפת דיו על השם הרי זה מוחק ומתקן, שלא נתכוון אלא לתקן וכו'. ועוד יש להביא ראיה לזה מענין נתיצת המזבח שהיא בלאו מדכתיב (דברים יב, ג-ד) "ונתצתם את מזבחותם [וגו'] לא תעשון כן וגו'", ומצינו שמוותר לסתור אבנים בהן כדי לתקן ואפילו לסתור ההיכל כולו וכו', והוא הדין נמי למחיקת השם שאם הוא מתכוון לתקן שהוא מותר למחוק, שהרי מחיקת השם ונתיצת המזבח וההיכל בחד לאו נפקי מלא תעשון כן וגו', עכ"ל. ומזה נראה, דהא דהתיר התשב"ץ למחוק לצורך תיקון, זה רק בשם בעלמא שלא נכתב לשם קדושה, או בטיפת דיו שנפלה על השם דבטלה קדושתו [וכמ"ש הר"י אסכנדרני שהובא ב"י (יו"ד סימן רעו סעיף יא)], אבל שם הנכתב לשם קדושה אסור למחוק אפילו לצורך תיקון. ולכן שם הנכתב בזהב בס"ת, אע"ג שפסול כיון שלא נכתב כדין בדין, מ"מ הרי נכתב לשם קדושת השם ולית ביה היתירא דלצורך תיקון.

אולם לכאורה עיקר ראיית התשב"ץ להתיר מחיקה ע"מ לתקן היא מהא דשרי לנתוץ אבני המקדש והמזבח ע"מ לתקן, ומטעם זה אית לן למישרי אף בשם שנתקדש, דמאי שנא.

ונראה לחלק, שקדושת המזבח והמקדש היא בגלל שהשי"ת השרה שכינתו במקום זה, ומי שנתוץ ומאבד את האבנים הוא כביכול מבזה את כבוד ה' השוכן בבית הזה. וכל זה בעושה דרך איבוד והשחתה, אבל בעושה ע"מ לתקן הרי אין כאן איבוד, ואדרבה כבוד ותועלת תיקון הוא לשכינה שהוא מתקן את מקום משכנה. אבל באזכרה של שם ה' שנכתב לשם קדושה ונתקדש, אם הוא מוחק אותו, הרי הוא כמאבד את השם עצמו כביכול, ולא שייך להתיר בזה לצורך תיקון, דהיתר זה שייך רק באבנים שאינן קדושות בקדושת השם עצמו, אבל בשם השם עצמו, עצם מעשה המחיקה הוא מעשה איבוד לשם ולא שייך להתיר לצורך תיקון.

וכל זה בשם שנכתב לשם קדושה, אבל שם שלא נכתב לשם קדושה לא מיקרי 'אזכרה' ולא נתקדש בקדושת השם. ומ"מ אסור למחוק בחנם, דכיון שתכלית אותיות אלו הוא לקרוא בהן את שם ה', הרי יש גנאי ובזיון לאבד אותם כמאבד את שם ה' [דומיא דנתיצת המזבח], אך לצורך תיקון מותר דאין במחיקה זו מעשה איבוד לשם עצמו כיון שלא נתקדש, ואם אינו מקלקל אלא עושה לצורך תיקון לית לן בה.

וע"פ יסוד זה יש לבאר עוד כמה דינים מיוחדים שמצינו שחילקו הפוסקים בין שם שנכתב בקדושה לשם שלא נכתב בקדושה. ולדוגמא יש להביא מה שכתב בפת"ש (סימן רעו ס"ק יג) בשם רעק"א דאם שינה את נקודות השם באופן שעכשי נעשה חול (וכגון אל בצירי ששינה את נקודתו לסגול), הו"ל כמחוק את השם, אבל זה רק בשם שנתקדש, אבל אם לא נתקדש אין קפיא, דכל שלא נתקדש אינו חייב אלא על הקלקול וההשחתה, אבל מה שינה את נקודתו אין כאן מעשה איבוד והשחתה, אבל בשם שנתקדש, כל שביטלו מקדושתו הו"ל כמאבד את עצם קדוה"ש כביכול ואסור.

From Elul to Yom Kippur: Calculating the 40 days of Rachamim

Rav Moshe Boruch Kaufman, Machon Aleh Zayis

Blowing Shofar on the 1st day of Rosh Chodesh The Tur at the beginning of *Hilchos Rosh Hashanah* (*Siman* 581) quotes Pirkei D'Rabi Eliezer as saying that on Rosh Chodesh Elul Hashem told Moshe Rabbeinu to accept the second set of Luchos, and they blew shofar in the camp on that day. We blow shofar on Rosh Chodesh Elul to commemorate this, and to instruct the nation to do teshuvah.

The Magen Avrohom (581:2) quotes many Acharonim (Maharshal, the Levush, Ma'asai Binyamin and the Shelah) as well as Mateh Moshe in the name of Maharil (*Minhagim Yomim Noraim* #5) who say this means that we should blow the shofar on 30 Av, the first day of Rosh Chodesh Elul. They reason that since Moshe Rabbeinu was on the mountain for 40 days, we must begin our count with 30 Av, since Elul has only 29 days; if we start from 1 Elul we only have 39 days until Yom Kippur.

Some Acharonim defend our *minhag* of blowing only from 1 Elul, since we have a second day of Rosh Hashanah to blow shofar that makes up for the "lost" day of shofar on 30 Av. However, this explanation is problematic.

First, the initial shofar blowing is to commemorate specifically Moshe Rabbeinu's ascent up the mountain. It was only later that the *minhag* of blowing shofar the entire month of Elul developed. If so, how does the shofar-blowing of 2 Tishrei (the second day of Rosh Hashanah) commemorate the initial ascent of 30 Av? Secondly, even if we add the second day of Rosh Hashanah, we are still one day short, the fortieth, since Yom Kippur is observed only on 10 Tishrei and not on the 11th (even in *chutz la'aretz*).

A 30-day Elul The Magen Avraham (*ibid.*) defends our *minhag* of commencing the shofar-blowing on 1 Elul based on Tosfos in *Bava Kamma* (82a). Tosfos explains there that the reason that Monday and Thursday were chosen for reading the Torah, and the fact that they are days of *rachamim*, is that Moshe Rabbeinu went up to accept the Luchos Acharonim on a Thursday (Rosh Chodesh Elul) and came down on a Monday (Yom Kippur). If 1 Elul was on a Thursday, we must say that in that year Elul had 30 days (a rare occurrence), and that there were 40 days from 1 Elul until 10 Tishrei, and thus, even though today we have only 29 days of Elul, we are nevertheless commemorating the day Moshe went up, which in that year fell 40 days before Yom Kippur.



Rav Yisachar Ber Rotenberg zt"l, the Voideslover Rav

Conflicting Midrashim It is interesting that Tosfos (*ibid.*) quotes two different opinions. According to Seder HaOlam, Moshe Rabbeinu went up on 29 or 30 Av, but according to the Tanchuma Moshe went up on 1 Elul. It would seem that the Acharonim who endorse blowing shofar on 30 Av follow the Seder HaOlam, whereas our *minhag* to blow on 1 Elul follows Tanchuma.

This *machlokes* hinges on another question: When did Moshe ascend after *cheit ha'eigel* to daven for Bnai Yisrael? According to Seder HaOlam, Moshe went up right away on 18 Tammuz and finished that set of forty days on 28 Av. Immediately afterwards (the next day), on 29 or 30 Av, he went up for the third set of forty days. However, according to Tanchuma, on 18 Tammuz Moshe judged those who had sinned with the *eigel*, and he didn't go up until 19 Tammuz. Therefore, those 40 days ended only either on 29 or 30 Av, and Moshe didn't go up again until 1 Elul. The *meforshim* point out that in *Parshas Eikev* (as well as in *Parshas Yisro*) Rashi follows Seder HaOlam that Moshe went up on Erev Rosh Chodesh Elul, while in *Ki Sisa* Rashi follows Tanchuma.

Baal Haturim The Baal Haturim in *Parshas Vayakhel* says that Yom Kippur that year fell on Tuesday; on Motzoei Yom Kippur (Wednesday) Moshe told Bnai Yisrael to donate to the Mishkan for the next two days (*baboker baboker*), Thursday

and Friday; on the third day he told them to stop for Shabbos. We can explain this Baal Haturim based on Tosfos saying that they made Elul 30 days. If, in accordance with Seder HaOlam, Moshe went up on 30 Av, which was Thursday, then Yom Kippur was Tuesday, not Monday. As far as Tosfos saying that Moshe came down on Monday, perhaps Tur followed Pirkei D' Rabi Eliezer that Moshe came down on the eve of Yom Kippur. This might explain the *minhag* of saying the *pasuk* סלחתי כדברך immediately at the onset of Yom Kippur.

Yom Kippur Koton Most communities say the *tefillah* of Yom Kippur Koton at least once a year, on Erev Rosh Chodesh Elul; simply understood, since the month of Elul is the last month of the year with *yemei hadin* around the corner, it is an appropriate time to say these *tefillos* (see *Mateh Ephrayim* 581:3, *Ketzeh Hamateh* #9). But the Voideslover Rav zt"l says that there is a deeper connection. On Erev Rosh Chodesh Elul, Hashem accepted Moshe Rabbeinu's plea and was *moichel* Bnei Yisrael, and now the next step of the final 40 days was in place leading up to the final *kapparah* of Yom Kippur. Therefore, Erev Rosh Chodesh Elul is in a sense a mini-Yom Kippur, as the original *kapparah* process began then and so it does every year. This corresponds to the calculation of the Seder HaOlam as opposed to the Tanchuma.



ישיבת בית בנימין

הרב שמואל זאב ראטקין ז"ל

הרב משה לעוי

הרב משה אלימלך טעסער

הג"ר יעקב קמינצקי זצ"ל / הרב דניאל גוישט

מוהר"ר נח חיים צבי זצ"ל / אב"ד אה"ו בעל העני ארזים

הרב יצחק דוד פרידמן